

ماجرای سجده بر شاه در دربار شاه اسماعیل اول (۹۳۰-۹۰۷ ه.ق) و شاه تهماسب اول (۹۸۴-۹۳۰ ه): با تکیه بر منابع سده دهم ه و اوایل سده یازدهم ه

محمدتقی مشکوریان*

چکیده

تشکیل حکومت صفوی در آغاز قرن دهم هجری با ظهور قدرت ازبکها در ماوراء النهر و گسترش امپراتوری آسیایی عثمانها در غرب قلمرو صفویان، همزمان شد. در این میان سیاستهای مذهبی صفویان در جهت ترویج تشیع به عنوان مذهب رسمی، زمینه مناسبی برای ازبکان و عثمانیهای گسترش طلب فراهم ساخت تا ادعاهای ارضی و سیاسی خود را در پناه اختلافات دینی توجیه کنند. از این روست که در این دوره، در کنار درگیریهای سیاسی و نظامی، ما با انبوهی از نوشته‌های رسمی و غیر رسمی علیه سیاستهای مذهبی صفویه و گسترش به اصطلاح ادبیات ردیه‌نویسی روبه‌رو هستیم. آنچه در این مقاله بررسی خواهد شد، یکی از مسائلی است که در همین گونه از نوشته‌ها مطرح شده و در تاریخهای رسمی صفویه در قرن دهم و اوایل قرن یازدهم اطلاعی از آن داده نشده است. ماجرا از این قرار است که شاهان صفوی متهم می‌شوند به اینکه رعایای خود را ملزم ساخته‌اند به هنگام بار یافتن نزد شاه، بر او سجده کنند. در این مقاله اطلاعاتی که در منابع دست اول علیه این اقدام و یا در توجیه آن آمده است، مطرح می‌شود. سپس سعی خواهیم کرد سرنخهایی برای یافتن خاستگاه رسم سجده بر شاه در دربار صفوی بیابیم. در این میان، نظریه‌ای که در پی تأیید آن خواهیم بود، این است که سجده کردن بر انسان در اصل آیینی برای تعظیم شخصیت‌های انسانی، در میان ترکان آسیای مرکزی بوده، که قزلباشها آن را از آسیای صغیر با خود وارد دربار صفوی کردند و جزو رسوم باریافتن نزد شاه قرار گرفت.

واژه‌های کلیدی

شاه اسماعیل (۹۳۰-۹۰۷ ه)، شاه تهماسب (۹۸۴-۹۳۰ ه)، سجده بر شاه، نواقض الروافض، یوکونماک

مقدمه

وقتی شاه اسماعیل در ۹۰۷ هـ.ق با حمایت و شاید ترغیب مریدانش خطبه نماز جمعه را در شهر تبریز به نام دوازده امام آغاز کرد، عمل او را تنها می‌شد حاصل غلیان شور و احساسات ناشی از نخوت پیروزی در شورش‌های آینده‌ای نامطمئن دانست، اما یک دهه بعد، وقتی که او حاکم زمینی از فرات تا بلخ گردید نیز دست از شعار اولیه خود مبنی بر ترویج تشیع که معلوم شد باید تشیع اثنی‌عشری باشد، برداشت و حاصل آن این‌که شیعی و حامی شیعه بودن یکی از مشخصه‌های اصلی حکومت صفوی گردید و مهمترین وجه ممیزه آنها در مقابل حکومت‌های مسلمان عثمانی در غرب و گورکانیها و ازبکها در شرق شمرده شد. این امر به سرعت تأثیر خود را بر مناسبات خارجی آنها نیز نشان داد. ازبکها و عثمانیها سیاستهای مذهبی صفویه را زمینه‌ای مناسب برای حملات ایدئولوژیک خود و دستاویزی برای توجیه درگیری نظامی با آنها قرار دادند. محمد عارف اسپناچی پاشازاده به نقل از منابع عثمانی نشان می‌دهد که چگونه افراط کاری سلطان سلیم (۹۲۶-۹۱۸ هـ.ق) در استفاده از حربه‌های مذهبی در جنگ با شاه اسماعیل (۹۳۰-۹۰۷ هـ.ق) حتی اعتراض یینی‌چری‌ها را هم بعد از چالدران برانگیخت (۳/ صص ۱۱۸-۱۲۰).

در هر حال، نزاع در سیاستهای مذهبی به عنصری در مکاتبات خصومت‌آمیز ازبکان و عثمانیها با صفویه تبدیل شد و عموماً شامل اعتراض به سیاست صفویه در ترویج لعن علنی خلفا و صحابه مورد احترام اهل سنت، تخریب مقابر اولیا و ترویج رفض و زندقه و آزار سنیان می‌شد (برای نمونه نک: ۳۲/ صص ۱۴۵-۱۵۸؛ ۳۳/ ص ۳۲؛ ۱۶/ ۱۳۷۸). این نزاع نظری به مکاتبات رسمی محدود نشد و قلم اعتراض و افترا بر

اقدامات مذهبی صفویه دستهای زیادی به خود دید و حتی زمینه‌ای شد برای رشد ادبیات ردیه نویسی که اساساً تشیع را هدف گرفته بود (نک: ۱۰/ صص ۶۷-۸۶). در اینجا باید این نکته مهم را خاطر نشان سازیم که آنچه انجام این پژوهش را ممکن ساخته، اطلاعاتی است که از اتهامات و افشاگریهای موجود در همین گونه از نوشته‌ها به دست آمده است، به اضافه آثار واکنشهایی که این نوشته‌ها در میان صفویان برانگیختند، و گرنه در مورد موضوع خاص این مقاله، اطلاعی در وقایع‌نگاریهای رسمی صفویه در این دوره دیده نمی‌شود.

زمینه‌ها و موضوعهای مورد استفاده در اعتراض به اقدامات حکومت صفوی، عموماً شامل همان مواردی بود که ذکر شد، اما در این میان به شکلی جسته و گریخته - البته، با توجه به اینکه ما همه منابع ممکن را در اختیار نداریم - و در منابعی متعلق به قرن دهم و آغاز قرن یازدهم، مسأله‌ای مطرح شده که در نگاه اول چیزی بیش از تهمتی عقیدتی به نظر نمی‌آید. در این منابع، شاه صفوی متهم می‌شود به اینکه رعایایش را ملزم به سجده کردن بر خود می‌کرده و ظاهراً این عمل جزئی از آیین‌های بار یافتن نزد وی بوده است. به گفته این شواهد، حتی فقهای امامیه در جامعه صفوی نیز سجده بر شاه را شرعاً تأیید یا توجیه کرده‌اند. بتدریج خواهیم دید که پیش از این، در برخی پژوهشهای جدید - البته در ضمن بررسی محتوای منابع اصلی این مقاله - به این پدیده نیز اشاراتی شده، اما غالباً از ارائه بحثی پیرامون ماهیت و خاستگاه آن بازمانده‌اند. در این پژوهش، ابتدا به بحث در صحت این اتهام بر مبنای منابع مورد نظر خواهیم پرداخت و در ادامه به ارائه سرنخ‌هایی از خاستگاه آن و تبیین اصل موضوع پرداخته خواهد شد که بخش اصلی و مهمترین

قزلباش «همچنان دارالاسلام بوده و دارالحرب نگشته، به اتفاق جمع اهل مذاهب و اقوال» (۱۳/ص ۳۹۸). این حکم او تنها در مورد اهل آن بلاد است، اما «با طایفه طاغیه طاقیه سرخ قتال باید کرد بنابر آنکه ایشان به سجده صنم و به سب شیخین مرتد شده‌اند» (همان، ص ۳۹۹). با تأیید منابع دیگر، زمان تألیف کتاب و دوری نویسنده از دربار صفوی (کتاب در ۹۲۰ هـ ق در بخارا به اتمام رسیده است) گفته او را کاملاً بی اعتبار نمی‌سازد.

غیر از اینها، ما دو منبع دیگر از مخالفان صفویه در اختیار داریم که در گونه ردیه‌ها قرار دارند. منبع اول رساله الاحکام الدینیه فی تکفیر قزلباش تألیف «حسین بن عبدالله شروانی» است که در اوایل حکومت شاه تهماسب در قلمرو عثمانی نوشته شده است. نویسنده که خود با روی کار آمدن صفویه از قلمرو آنها گریخته، در متهم ساختن صفویه به هر حربه‌ای دست یازیده و راه افراط پیش گرفته است. در میان اتهامات گوناگون او، مورد سجده بر شاه نیز به چشم می‌خورد. به گفته او صفویه مردم را امر می‌کنند به سجده بر شاه و اولاد او، و حتی به آنها باورانده‌اند که این عمل واجب است (۲۲/ص ۷۲۵). او در جای دیگر اشارهای به طوایف قزلباش می‌کند که رسم سجده را به عادات آنها مربوط می‌سازد. به گفته شروانی، طایفه قرچه داغ و قجر و بیش از همه طاش (طالش؟) و قرباغ (قرباغ؟) در اعتقاد خود به صفویه مصرند و بر قبر شیخ صفی سجده می‌کنند (همان، ص ۷۳۳).

رساله شروانی به لحاظ صورت و محتوا بسیار ضعیف بود (نک: ۱۰/ص ۸۹). سخافت نوشته او حتی اعتراض میرزا مخدوم شریفی شیرازی (۹۹۵-۹۴۷ هـ ق)، مشهورترین ردیه نویس قرن دهم، را نیز برانگیخت. میرزا مخدوم کتاب خود به نام النواقض

مدعیات این نوشته را شامل می‌شود. به این منظور، در بخش اول به ارائه اطلاعاتی خواهیم پرداخت که از منابع مخالف صفویه به دست می‌آید و بعد سخن منابعی که از سوی صفویه و یا در پیوند با آنها در صدد پاسخ‌گویی به گروه اول برآمده‌اند، خواهد آمد. در بخش دوم مقاله، برای روشن شدن مسأله و دست‌یابی به خاستگاه این پدیده نظریه‌ای مطرح خواهد شد.

بخش اول: سجده بر شاه در منابع تاریخی

در سال ۹۳۶ هـ ق عیبدالله خان ازبک - که پیشتر در جنگ جام (۹۳۵ هـ ق) مغلوب شاه تهماسب (۹۸۴-۹۳۰ هـ ق) شده بود- نامه‌ای مفصل در محکوم کردن و تهدید شاه، برای دربار صفوی ارسال کرد. در اوایل نامه، به پیروی از الگویی رایج، زبان اعتراض به اقدامات مذهبی تهماسب گشود و در نسب سیادت او ایراد کرده، پرسید: اگر شما اولاد علی (ع) هستید، او «کدام کس را فرمود که به من سجده کن؟!» و بعد به حدیثی از پیامبر اشاره می‌کند که فرموده اگر سجده بر غیر خدا مجاز بود، زنان را می‌گفتم بر شوهران خود سجده کنند، «پس محقق شد که سجده کردن بر غیر خدای تعالی روا نبوده و کفر است» (۳۳/ص ۳۲). با نگاهی به نامه او می‌بینیم که مسأله اخیر تنها مورد غیر معمول در میان اتهامات است. دیگر موارد اعتراضات قابل انتظار بوده و وقوعشان مورد تأیید شده است. از این گذشته، طرح تهمت‌هایی ناروا، از این قبیل در مکاتبات رسمی رایج نبوده است.

صفویه پیش از این نیز مورد چنین اتهامی قرار گرفته‌اند. فضل‌الله بن روزبهان خنجی در کتاب سلوک الملوک که آن را برای همان عیبدالله خان ازبک نوشته بود- در موضوع جهاد و حدود دارالحرب بحثی نیز در تعیین تکلیف بلاد قزلباش دارد. او معتقد است که بلاد

لبیان الروافض^۲ را پس از مهاجرت به عثمانی و در حدود سال ۹۸۷ ه‍.ق نگاشته است. میرزا مخدوم در اشاره به رساله **الاحکام الدینیة** می‌گوید: طرح مسائلی چون حلول الله در شاه اسماعیل، تناسخ و استحلال خمر، زناى شاه تهماسب با خواهرش و تهمت عایشه - که دور از حقیقت و چیزی جز تهمت و افترا بر آنها نیست - باعث شده زبان آنها (رافضیان) بر ما دراز شود. ما را مضحکه آنها کرده و علمای زمان ما از آن شرمسارند (شیرازی: برگ ۷۲ الف). وی در ادامه شروانی را جاهلی می‌داند که بی‌آنکه چیزی از صرف و نحو بداند، دست به تألیف زده است (همان، برگ ۷۲ ب).

اما در خصوص با موضوع این تحقیق، میرزا مخدوم مفصل‌ترین و مفیدترین آگاهی‌ها را عرضه می‌کند. او در قسمت دوم کتاب خود، چنانکه از عنوانش پیداست، رساله‌ای در رد بر روافض و البته با تأکید بر فضای جامعه صفوی می‌نویسد و مطالب را به دو گروه تقسیم می‌کند: اول باورهایی که از نظر او در وجودشان هیچ شکی نیست و در کتابهای روافض ذکر شده‌است، و دوم عاداتی که میان عوام و خواص روافض شایع بوده، اما در کتابها ذکر نشده‌است و چه بسا بعضی هم به آنها باور ندارند (همانجا). میرزا مخدوم بحث سجده بر شاه را جزو گروه اول آورده است.

به گفته میرزا مخدوم، سجده کردن بر شاه عادت آنها (روافض ایران) شده، تا آنجا که هر کس از این کار سر باز زند، او را یزید می‌خوانند. وی اشاره می‌کند که شیخ علی بن عبدالعالی، مشهور به محقق کرکی (۹۴۰-۸۷۰ ه‍.ق) در تألیفاتش رأی به تجویز سجده بر عبد به قصد تعظیم، داده و خود و اتباعش بر شاه اسماعیل سجده می‌کردند. او این امر را یکی از شواهد الحاد

روافض می‌داند (همان/ برگ ۱۱۰ ب). به احتمال زیاد، رأی کرکی در آثارش - البته به ادعای او - باعث شده که او مساله سجده را در گروه اول ذکر کند و به این صورت آن را از باورهای شیعی به شمار آورد.

پس از این، او به شرح خاطره‌ای از چگونگی ورودش به دربار صفوی در قزوین می‌پردازد. گویا در آن زمان پدر او به عنوان وزیر شاه، در قزوین بوده و میر مخدوم هم در فارس مسؤول اداره اموال خانوادگی. وقتی هفده ساله شد، والدینش از او خواستند برای خدمت به شاه، در قزوین به پدر ملحق شود. او می‌گوید که در آغاز مخالفت کرده است چون می‌دانسته است که لازمه حضورش در دربار، سجده کردن بر شاه خواهد بود. به گفته او، این عمل بر هر کس که وارد معسکر شاه می‌شد، لازم بود. اما پدرش که موافقت شاه را هم به دست آورده بود، او را مجبور به رفتن کرد. پس از این توضیح می‌دهد که چگونه به هنگام بار یافتن نزد شاه، با الهامی از غیب، قرآنی برای هدیه به شاه همراه خود برد و هنگام سجده پشت پدر ایستاد، قرآن را بر زمین نهاد و آن را بوسید و همه گمان کردند که او نیز سجده کرده است و به این ترتیب، از گناه سجده و عقوبت شاه، هر دو جسته است (همان، برگ ۱۱۱ الف).

تا اینجا آگاهی‌هایی را که منابع مخالف صفویه در اختیار ما گذاشته‌اند، ارائه کردیم. بیشتر این گزارشها را اگر شاهدهی در سوی دیگر جدال، برای تأیید آنها در دست نباشد، می‌توان به عنوان شایعه و تهمت رد و فراموش کرد. در نظر مسلمانان الزام مردم به سجده کردن بر غیر خدا، تجاوز به حقوق الهی و شرک محسوب می‌شود. از این رو، فرض چنین دعوایی از سوی شاه صفوی، بویژه تهماسب شریعت پناه دور از ذهن و غیر محتمل می‌نماید. همین امر موجب شده

نداشته است.

گویا سلطان عثمانی نیز طی نامه‌ای به تهماسب به این رسم در دربار او اعتراض کرده است که اصل نامه را در اختیار نداریم، اما قاضی نورالله شوشتری در کتاب **مجالس المؤمنین** به چنین نامه‌ای اشاره کرده، می‌گوید: شاه از غیاث‌الدین منصور دشتکی (ف: ۹۴۷ هـ) خواست تا به او پاسخ دهد. دشتکی از ۹۳۶ هـ تا ۹۳۸ هـ صدارت شاه تهماسب را به عهده داشت (نک: همان/صص ۱۱۹۶-۱۲۱۰) و احتمالاً در همین زمان پاسخ سلطان را داده است. به گفته شوشتری او در پاسخ چنین نوشت:

مردم سجده ما نمی‌کنند، بلکه در وقت ملاقات ما از غایت مسرت سجده شکر خدای تعالی کرده می‌گویند شکر مر خدای را که این چنین پادشاهی [شیعه] نواز سنی گداز را حامی و پشت و پناه دین ما ساخته (۲۳/ص ۲۳۳).^۳

بنابراین، در پاسخ دشتکی، سجده بر شاه به قصد تعظیم انکار شده، اما اصل وجود آن را تأیید می‌کند و این درست همان موضعی است که خود شوشتری در **مصائب النواصب** در پاسخ به میرزا مخدوم اتخاذ کرده و از این رو دقت روایت او از پاسخ دشتکی تضعیف می‌گردد، زیرا می‌توان احتمال داد که شوشتری چون خودش تأیید سجده تعظیم از سوی علمای امامیه را انکار می‌کرد، چنین موضعی از سوی دشتکی را پذیرفته‌تر یافته است.

شوشتری کتاب **مصائب النواصب** را در رد بر نواقض میرزا مخدوم، در آغاز قرن یازدهم هـ ق در هند تألیف کرد. در این کتاب وقتی به بحث سجده می‌رسد، ابتدا می‌گوید سجده کردن به قصد تعظیم بر کسی که شایسته باشد، پیش از این در شرع ثابت شده است؛ مثلاً در سجده فرشتگان بر آدم و برادران بر

بیشتر پژوهش‌های جدید- چنانکه گفتیم - تنها به ذکر گفته‌های منابع دست اول پرداخته و از ارائه توضیحی برای آن درمانند.

در هر حال، شواهدی در دست است که نشان می‌دهد این اتهامات توسط صفویه و منابع وابسته به آنها انکار نشده است، در عوض، عموماً کوشیده‌اند با توسل به این امر که سجده کردن رعایای شاه به قصد تعظیم شاه و یا شکر خدا بوده و نیت انجام آن عبادت یا باور به الوهیت شاه نبوده است، آن را توجیه کنند. در این راه، البته از قرآن نیز استفاده شد و سجده فرشتگان بر آدم و سجده برادران یوسف بر او را مجوز شرعی سجده بر عبد به قصد تعظیم گرفته‌اند.

اولین شاهد ما نامه‌ای است که شاه تهماسب در ۹۳۶ هـ ق در پاسخ به همان نامه عبیدالله خان ازبک که به آن اشاره کردیم، نوشت. در این نامه در باب اتهام سجده چنین آمد:

جواب ادای مؤدای خطابش که منهی از نفی از سجده بود، آن است که سجده‌گاهی که به نیت عبادت است، بندگان را حرام است ... اما سجده تعظیم خلایق را جایز است، چه برادران یوسف پیغمبر سجده او کردند ... بلکه جمهور ملائکه مقدسه به سجده آدم علیه‌السلام مأمور شده‌اند و شیطان از این معنی ابا نموده و از این امر سر اطاعت و انقیاد مستعد و مستحق طعن و لعن ابدی گردیده است (۳۳/ص ۴۱).

جالب این است که حسن بیگ روملو هم در **احسن التواریخ** نامه خان ازبک را که در آن از سجده سخن رفته است، نقل کرده، اما اشاره‌ای به نامه تهماسب در پاسخ به آن نمی‌کند (ببینید: ۱۷/ص ۱۱۹۲). شاید سبب این امر آن بوده که پیش از تألیف **احسن التواریخ** تهماسب طی فرمانی رسم سجده را ممنوع کرده بود و روملو هم دلیلی برای ثبت خاطره آن

یوسف (۲۴ / ص ۱۶۶). با این حال، او سجده مردم بر شاه اسماعیل و شاه تهماسب را نه برای تعظیم، بلکه سجده شکری می‌داند که به خاطر دیدن شاهانی انجام می‌شد که در مقابل نواصب حامی شیعیان بودند (همان / صص ۱۶۶-۱۶۷). پس او انجام سجده به قصد تعظیم را رد کرده و در مورد مواضع نظری امامیه در این باره می‌گوید: «هیچ یک از اصحاب ما حکم به جواز سجده بر کسی با قصد تعظیم نداده، بلکه حکم به حرمت آن از اصول آنها شده است» (همان / ص ۱۶۷). او حتی این گونه توجیه که سجده تعظیم بر عبد به نیت تقرب به معبود صورت می‌گیرد را نیز نمی‌پذیرد (همان / صص ۱۶۷-۱۶۸).

در اشعار شاه اسماعیل نیز به شواهدی در خور توجه برمی‌خوریم که چنانکه خواهیم دید، در یافتن خاستگاه رسم سجده بر شاه در دربار صفوی، مفید خواهند بود. در لابه‌لای اشعار در چند مورد، شاعر از مریدانش می‌خواهد که بر او سجده کنند:

وجودم بیت الله دور یقین بیل
سجودم سنکادور شام و سحرگاه

(وجودم بیت الله است یقین بدان / سجده من بر تو واجب است شام و سحرگاه) (37/p.1037)
حقه مظهر دورور آدم سجود ایت اویم شیطانه

که آدم دونینه کیرمش خدا کلدی خدا کلدی
(آدمی مظهر حق گشته، سجده کن، تسلیم شیطان نشو / آدم) جامه نو پوشیده، خدا آمده (ibid/p. 1039).

مینورسکی، خود وجود این مسأله در اشعار را یادآور شده، آن را به «دعوی حقوق الهی» از سوی شاه اسماعیل تعبیر کرده است؛ امری که بویژه برای مسلمانان راست کیش ناخوشایند بود (ibid/ p. 1026). او با اشاره به نامه عبیدالله ازبک، آن را شهادی بر تأیید وجود این ادعا و انتقاد خان ازبک از آن می‌داند (ibid/ pp. 1026-1027).

بازرگان گمنام ونیزی هم روایتی دارد و در آن رفتاری توصیف شده که می‌توان آن را اشاره‌ای به آیین سجده دانست و نشان می‌دهد که ظاهراً آیین سجده در بعضی موارد، حتی در غیاب شاه و به احترام ذکر نام او هم انجام می‌شده است. در این روایت، امیری گُرد که متهم به نافرمانی نسبت به شاه اسماعیل است، هنگام گفتگو با فرستاده شاه چنین می‌گوید:

در آینده می‌خواهم که چاکر وفادار شیخ اسماعیل باشم. آنگاه سر خود را تا زمین خم کرد و هر بار که نام شیخ اسماعیل را بر زبان می‌راند، چنین می‌کرد. با این کار می‌خواست آن نام بزرگ را تعظیم نموده باشد و نشان دهد که به حکم وظیفه در گفت و گو با سردار نهایت شکسته‌نفسی و احترام را در حق او و شاه رعایت می‌کند (۷ / ص ۴۰۲)

تا اینجا شواهدی کافی برای تأیید واقعیت داشتن اصل مسأله ارائه شد و حال می‌دانیم که در دربار صفوی حداقل در زمان شاه اسماعیل و شاه تهماسب اول، طبق رسمی، باریافتگان بر شاه سجده می‌کرده‌اند، اما در فرهنگ مسلمانان سجده عملی عبادی بوده، انجام آن بر غیر خدا کفر محسوب می‌شود. پس با آنکه این رسم از سوی صفویه نوعی تعظیم در برابر شاه معرفی شد، همچنان از طرف دشمنان آنها مورد اعتراض بود و شهادی بر کفر آنها قلمداد می‌شد. اینجا باید پرسید که در قلمرو صفویه وجود این رسم چه عکس‌العملی در پی داشت؟

موضع میر مخدوم شریفی به عنوان عضوی دانش-آموخته از جامعه سنیان آن زمان که هنوز هم جمعیتی قابل ملاحظه هستند، بخشی از پاسخ ما را تأمین می‌کند. میر غیاث‌الدین دشتکی، حکیمی که در مقام صدر در خدمت شاه تهماسب بود نیز با تلاش برای توجیه آن نشان داد که به عنوان نماینده فرهیخته دیوانسالاری

ایرانی تا چه حد در برابر چنین اموری انعطاف پذیر است. گذشته از اینها، شاهدی دیگر نیز وجود دارد که در کنار ارائه بخشی از پاسخ این پرسش، تصویر ما از فضای جامعه صفوی در قرن دهم را پیچیده تر می کند.

یکی از پیامدهای تشکیل حکومت صفوی و تثبیت سیاستهای آن مبنی بر رواج تشیع امامیه به عنوان مذهب رسمی قلمروشان، حضور گروهی از علما و فقهای شیعه در دربار صفوی بود که عموماً عرب و اهل عراق و بحرین و مهمتر از همه، جبل عامل بودند. در میان اینها، علمای عاملی نسبت به دیگران از سنتهای آموزشی اصیل تری برخوردار بودند و بوضوح بر بقیه برتری داشتند (نک: ۱۲/ صص ۱۴-۱۵؛ ۲۷/ ص ۱۰؛ 34/ pp. 114-116). از قرن هشتم ه. ق به بعد، با زوال حوزه علمی حله، مرکز تعالیم اثنی عشری ابتدا به کربلا و نجف و بعد به موصل و در نهایت، به جبل عامل منتقل شد و حتی تا قرن یازدهم مهمتترین تولیدات در معارف امامیه، از روستاهای جبع، میس و کرک نوح در جبل عامل، توسط علمایی که به ایران مهاجرت کردند و یا به عکس، ایرانیانی که برای آموزش به این نواحی می رفتند، به قلمرو صفوی منتقل می شد (نک: 34/p. 11).^۵ آنها در جامعه صفوی تا حدودی نماینده اندیشه ارتودوکس شیعی محسوب می شدند. اینکه این گروه چگونه با بدعتهایی از این گونه برخورد کردند، پرسشی است که برای آن پاسخی استثنایی در اختیار داریم.

حسین بن عبدالصمد جبعی حارثی (۹۸۴-۹۱۸ ه. ق)، پدر شیخ بهایی و شاگرد شهید ثانی، فقیهی که در حدود ۹۶۰ ه. ق به ایران مهاجرت کرده و بعد از چند سال در حدود سال ۹۶۳ ه. ق سوی شاه تهماسب به عنوان نخستین شیخ الاسلام صفویه در شهر قزوین منصوب شد (ibid/p. 32)، در ۹۷۰ ه. ق به ناگهان از

مقام خود عزل شد. وی بعد از عزل، گویا برای جلب نظر شاه و شاید نوعی اعتراض به رفتاری که با او شده بود رساله ای در باب وسواس از نظر شرع نوشت به نام **العقد الحسینی یا العقد الطهماسبی**.^۶

او در قسمتی از این رساله به مسأله سجده بر عبد می پردازد که به نظر هیچ مناسبتی با موضوع اصلی رساله یعنی وسواس در انجام تکالیف شرعی ندارد. او بحث خود را با حدیث نبوی آغاز می کند: «انما الاعمال بالنیات و انما لكل امر مانوی» و چنین ادامه می دهد که از معنای این حدیث فروعی استخراج می شود؛ از جمله اینکه سجده بر ملوک و والدین و برادران (مانند مورد یوسف) اگر با قصد رعایت ادب و بزرگداشت باشد؛ موجب کفر نیست و جایی که ترک آن در عرف اهانت تلقی می شود، انجام آن مرجح است. وی بر این مبنا که تعظیم عبد، بزرگداشت مولای او محسوب می شود، چنین نتیجه می گیرد که در سجده تعظیم، چون کسی که به او تعظیم می شود بنده خداست، پس تعظیم او در واقع تعظیم خداست و از این روست که در اکرام و بزرگداشت مؤمنان و متقیان و بویژه اهل علم از سوی اهل بیت احادیث زیادی وارد شده است (۹/ ص ۱۹۹). با توجه به این مبحث احتمالاً بحث شوشتری در رد این نظریه (سجده عبد به قصد تقرب به معبود) اشاره - ای به بحث ابن عبدالصمد بوده است.

شکی نیست که بحث او در این باره، ناظر به توجیه رسم سجده بر شاه در دربار تهماسب است. حال، این که عمل او برای خشنودی شاه بوده یا پاسخی به بحثی که در این باره میان علمای صفوی جریان داشته، تغییری در نفس عمل این فقیه عاملی در موجه ساختن رسمی بدعت آمیز نمی دهد. گذشته از این، آگاهی از موضع حسین بن عبدالصمد به ما اجازه می دهد تا با اطمینان بیشتری سخن میرمخدوم

بخش دوم: ماهیت و خاستگاه مراسم سجده در دربار صفوی

مترجم مقاله «نخستین شیخ الاسلام قزوین» تألیف دوین استوارت (Devin Stewart)، علی‌رغم آنکه ترجمه قابل قبولی از متن عرضه کرده است، وقتی به بحث نویسنده در مورد سجده کردن در برابر شاه می‌رسد، واژه «Prostration» را به جای سجده و سجود، به «تعظیم کردن» ترجمه کرده است. این امر نشان می‌دهد که اصل مسأله تا چه حد دور از ذهن و غیر قابل قبول است.

در میان پژوهش‌های جدید، تنها در یک مورد درباره ماهیت رسم سجده نظری ارائه شده است. ابی‌صعب (Abisaab) در کتاب خود، ایران نوکیش (Converting Persia)، در شرح حال دشتکی به پاسخ‌گویی او به اعتراض عثمانیها به عمل سجده اشاره می‌کند، و بی‌آنکه منبعی برای گفته خود معرفی کند، اظهار می‌کند که کرکی عمل سجده را تقبیح و تأکید کرده که چنین اعمالی به اهل سنت اجازه می‌دهد تا شیعیان را غیر مسلمان و بدعت‌گذار بدانند. او می‌گوید موضع کرکی چندان دوام نیافت، «زیرا عمل زمین بوسی و عتبه بوسی ادامه یافت» (Abisaab, 2004: p.18). به این ترتیب، او رسم سجده را همان زمین بوسی و عتبه بوسی^۸ می‌داند، اما این فرض چندان پذیرفتنی نیست، چون اصطلاح زمین بوسی و رسم آن چیزی نو نبود (برای نمونه نک: ۸/ص ۵۲۰) و حداقل در منابع فارسی دلیلی برای به کارگیری واژه سجده به جای آن وجود نداشت^۹ و اختصاص به دربار صفوی هم نداشته است. بنابراین، نمی‌توانست در این زمان خاص منشأ واکنشهایی از آن نوع باشد که در شواهد ارائه شده در باب سجده دیدیم، و باید توجه دهیم که در این مقاله بر این امر به عنوان یکی از نتایج فرعی بحث تکیه می‌شود.

را در این که محقق کرکی نیز در تألیفاتش حکم به جواز سجده بر عبد را داده بررسی کنیم. همه کسانی که از فتوا یا رساله کرکی در این مورد خبر داده‌اند، منبع‌شان میرمخدوم است.^۷ از گفته میرمخدوم در نواقض هم چنین بر می‌آید که کرکی نه در یک رساله مستقل، بلکه ضمن تألیفاتش بحثی هم در این‌باره داشته است. با توجه به آنچه در مورد حسین بن عبدالصمد دیدیم، موضوع مشابهی از سوی کرکی چندان هم بعید به نظر نمی‌رسد، اما امروزه هیچ اثری از این بحث در آثار موجود کرکی دیده نمی‌شود. حتی محمد الحسون که ظاهراً تمام رسائل موجود کرکی را گردآوری کرده است، هنگام بحث از آثار کرکی اظهار می‌کند رساله‌ای که با این موضوع به کرکی نسبت داده‌اند، قطعاً تألیف کرکی نیست (۱۱/صص ۵۳۳-۵۳۴). تنها شواهد او برای تأیید نظرش، باقی نماندن چنین رساله‌ای و نیز بعید بودن چنین عملی از سوی کرکی است (که البته حکمی اخلاقی است). اما اینکه حسین بن عبدالصمد در بحث خود هیچ اشاره‌ای به نظر کرکی در مورد سجده بر عبد- که برای بحث او می‌توانست بسیار با ارزش باشد - نکرده است را هم باید تأییدی بر نظر حسون دانست. در مورد گفته میرمخدوم هم باید گفت که در زمان او، کرکی به عنوان یک فقیه برجسته شیعه، بویژه به خاطر مناسباتی که با حکومت صفوی داشت و نیز به عنوان مؤلف رساله **نفحات اللاهوت** (رساله لعنیه)، در میان علمای سنی چنان شهرت بدی داشت که او را حتی مخترع مذهب شیعه (۲۵/ص ۳۹۴) می‌خواندند و اینکه او در توجیه شرعی چنین بدعتی پیشرو و مقصر دانسته شود، واکنشی طبیعی بود. به نظر می‌رسد که میرمخدوم از بحث حسین بن عبدالصمد هم اطلاعی نداشته است.

پس به نظر می‌رسد سرنخ را باید در جای دیگری جستجو کرد.

پیشتر اشاره شد که در اشعار شاه اسماعیل نیز نشانه‌های این عمل دیده می‌شود و ما نیز در راه شناخت ماهیت و خاستگاه آن همین امر را نقطه آغاز قرار می‌دهیم؛ یعنی این فرض که آنچه سجده کردن خواننده شده، رسمی در میان ترکان قزلباش بوده است که آن را همراه خود به دربار صفوی آوردند و تا مدت‌ها انجام آن از آداب باریافتن نزد شاه صفوی بوده است.

پیوند شیوخ صفوی با مریدان ترک در آناتولی و شام، از زمان جنید اهمیتی تعیین کننده یافت تا آنجا که بتدریج تشخیص اینکه کدام سوی رابطه این دو، حرکات نهضت را کنترل می‌کرد، مشکل شد و به نظر می‌رسید هر دو سوی آن منافع این اتحاد را دریافتند و از همین رو، رهبری شیخ صفوی به اقدامی راهبردی تبدیل شد. فضل الله روزبهان خنجی در آگاهی‌هایش از حرکت صفویه، به نقش فعال قزلباشها در اقدامات شیخ خود اشاره کرده است. او در وقایع پس از مرگ جنید و آغاز کار حیدر می‌گوید که یکی از «اسباب شقاوت» حیدر آن بود که:

خلفای پدر از هر سو رو بدو آوردند و دعوای الوهیت او را به شهادت سفاهت آشکار کردند. شیخ زاده را وفور اطاعت مردم روم بر کسب اخلاق مذموم و اطوار میشوم باعث آمد (۱۳/ ص ۲۶۵).

به گفته شیخی قرامانی، مؤلف اخبار الدول حتی پیشتر رفته، می‌گوید که آنها (قزلباشان) اسماعیل را به آیین تشیع درآوردند و رافضیگری آموختند (۲۵/ ص ۳۸۵).

رویمر قزلباشان را جنگجویان ساده ترکمنی که ارتباطی سطحی با اسلام داشته، هنوز از معتقدات شمنی خود دست نکشیده بودند، معرفی می‌کند (۱۸/

ص ۲۲)؛ مردمانی که هنوز حامل آیین‌ها و باورهای اجداد خود در آسیای مرکزی بودند. فاروق سومر، محققى که نظرهای او نقش اصلی را در دریافت من از ماجرای سجده داشته‌اند، برای این مریدان ظاهراً مطیع، نقش عاملی فعال و خودانگیزخته و تا حدی خود مختار قائل می‌شود که تحقق خواست‌های ناگفته و ناخودآگاهش را در هدایت به دست شیوخ صفوی دیده است (نک: ۲۰/ صص ۲۳ و ۳۹).

با این مقدمه می‌توان به سراغ تأثیر باورهای مریدان صفویه بر آیین‌های جاری در دربار صفوی پس از تشکیل حکومت رفت. سومر به یکی از جنبه‌های باورها و رسوم بومی ترکان آناتولی اشاره می‌کند که به بحث ما مربوط می‌شود و آن ارزش نهادن به شخصیت‌های انسانی خاص در میان آنهاست. او به نگاه آکنده از احترام غلوآمیز آنها نسبت به شخصیت‌های کاریزماتیک در عرصه‌های سیاسی و دینی اشاره می‌کند و معتقد است که همین جنبه از حیات فرهنگی آنها که حاصل عدم رشد اجتماعی و اقتصادی و حیات مذهبی رشد نیافته و حضور زنده و فعال بعضی از باورهای غیراسلامی باقی مانده از گذشته بود، باعث شد تا آنها در کسانی چون بابا اسحاق و بعدها شیوخ صفوی به چشم پیامبر، مهدی موعود و حتی خدا بنگرند (همان/ ص ۱۳). به گفته سومر، آنها برای نشان دادن میزان احترام خود به این گونه شخصیت‌ها آیین و مراسمی هم داشته‌اند که او نمونه‌ای از آن در دوره سلجوقی را ذکر و به وجود شواهدی هم در کتاب **حدود العالم** اشاره می‌کند (همان، ص ۱۲). به گفته سومر این مراسم را در زبان ترکی **yükünmek** می‌گویند (۴۰/p.8)، که در متن فارسی کتاب «تعظیم کردن» ترجمه شده است (همان/ ص ۱۳). این واژه در یکی از فرهنگ‌های ترکی - فارسی معاصر نیز «تعظیم کردن» ترجمه شده است

در فرهنگ **سنگلاخ** تألیف میرزا مهدی استرآبادی در قرن دوازدهم هـ.ق ذیل واژه یوکونماک (yükünmâk) چنین آمده است:

زانو بر زمین زدن از برای تعظیم و معمول اتراک این است که چون به خدمت سلاطین روند، در مقام سلام زانو بر زمین زده، تسلیمات کنند و نیز ارباب حوایج به دو زانو نشسته، عرض مطلب نمایند و این فعل را اتراک «یوکونماک» گویند و در ایران پابوس نامند (۴/ ص ۲۶۶).

پس یوکونماک رسمی میان ترکان بوده که حداقل در قرن دوازدهم هـ.ق معادل همان پابوس فارسی بوده است، اما کتاب او چند قرن بعد از زمان مورد بررسی ما تألیف شده است و شاید تا آن زمان این رسم در صورت نیز دچار تغییراتی شده است، بویژه اینکه ما شاهدی کهنتر نیز برای معنای این واژه در اختیار داریم. در دیوان **لغات ترک** تألیف کاشغری در قرن ششم هجری، تحت مدخل یگندی (yükündi) چهار مثال آمده است. در دو مورد به معنی سجده کردن (یکی برخدا/ تنکری و دیگری بر بُت). در دو مورد دیگر به معنی گردن خم کردن و تعظیم کردن آمده که در هر دو، مخاطب عمل انسان است (۲۸/ص ۴۷۶). البته، در اصل کتاب معادله‌ها به عربی هستند، اما در این تحقیق متن اصلی در دسترس نبود. با این حال، بعید می‌نماید که مترجم فارسی واژه سجده را معادل واژه دیگری جز سجده و سجود قرار داده باشد. در دو مورد دوم هم باید توجه داشت که کاشغری به عنوان نویسنده‌ای مسلمان نمی‌توانسته در خطاب به انسان از واژه سجود استفاده کند.

اما آنچه حدس ما در مورد ماهیت رسم سجده بر شاه در دربار صفوی، مبنی بر یکی دانستن آن با آیین یوکونماک در میان ترکان قزلباش - که بنا به حدس ما

به صورت سجده کردن در نماز انجام می‌شده است - را تقویت می‌کند و اطمینان لازم برای تکمیل تصویر ما را فراهم می‌سازد، شواهدی است که **حدود العالم** - کتابی جغرافیایی تألیف حدود ۳۷۲ هـ.ق - در اختیار ما می‌گذارد.

مؤلف ناشناخته کتاب در توصیف مردم غوز می‌گوید که مردمی کوچرو هستند و بیشتر آنها به بازرگانی مشغولند و:

هر چیزی را کی نیکو بود و عجیب بود، نماز برند. و طیبیان را بزرگ دارند و هر گه که ایشان را ببینند، نماز برند و این پچشکان را بر خون و خواسته ایشان حکم باشد (۳۰/ ص ۸۶).

به گفته او در مغرب غز نیز ناحیه‌ای هست که یغمیاء نام دارد «و ملک ایشان از اولاد ملک تغزغز است... و مر ملوک خویش را نماز برند عوام و خواصشان» (همان/ ص ۷۹). این نماز بردن را می‌توان همان رسم یوکونماک دانست که به این ترتیب به معنی سجده کردن خواهد بود. این مطلب را که در میان این ترکان سجده کردن به قصد تعظیم و بزرگداشت فرد مسجود صورت می‌گرفته است، می‌توان با اطلاعاتی که ابن فضلان، سیاح مسلمان در آغاز قرن چهارم هجری ثبت کرده است، تأیید کرد. امروز سفرنامه او قدیمترین منبع اسلامی است که از وجود ترکان غز و آداب و رسوم آنها خبر می‌دهد. وی در مورد رسم هدیه دادن میان غزها می‌گوید:

رسم آنها این است که وقتی کسی چیزی به یک نفر داد (دریافت کننده هدیه - مترجم) در مقابل به او سجده می‌کند (۲/ صص ۷۳-۷۴).

این گونه اظهار احترام و تعظیم - که در ظاهر شبیه سجده مسلمان در نماز بوده است - را ترکان آسیای صغیر تا شش قرن بعد کمابیش حفظ کردند و قزلباشها

هم آن را با خود به دربار صفوی بردند. البته، شیوع این آیین ظاهراً بیش از آن بوده که تنها مخصوص ترکان/ترکمنان بوده باشد و حتی از مدتها قبل از صفویه هم در ایران دیده شده بود. اشپولر به آیین سجده در دربار خانهای مغول اشاره می‌کند و (ظاهراً به نقل از یادداشتی از بلوشه بر نهج السدید مفضل ابن ابی الفصائل) می‌گوید که مغولان تشریفات سجده را از چینی‌ها گرفته بودند (۶/ صص ۳۶۷-۳۶۹). پیشتر هم به وجود نمونه‌ای از آن در آغاز شکل‌گیری حکومت سلجوقی، از قول سومر اشاره کردیم (۲۰/ صص ۱۲-۱۳). اینها را می‌توان تأییدی دیگر بر این نظر دانست که این رسم (سجده کردن بر انسان برای تعظیم و نه تعبد) اختصاص به دربار صفوی و یا قزلباشها نداشته است و باید در پیوند دادن آن با باورهای مذهبی قزلباشها احتیاط کرد.

حال باید پرسید که این رسم با آن ظاهر بدعت‌آمیز و کفرآلود، تا چه زمانی تحمل شده و در دربار صفوی اجرا می‌شده است؟ در این مورد نیز به گفته‌های میر مخدوم در نواقض مراجعه می‌کنیم. وی در ادامه خاطره‌ای که از ورودش به دربار نقل کرده، می‌گوید:

«و از اتفاقات خوب، یکی آن بود که شاه در همان روزها سجده بر خود را منع کرد و فرمان داد مطابق آن [فرمان] عمل شود. پس بعد از آن، چنین عملی رخ نداد» (۲۶/ برگ ۱۱۱ الف).

استوارت بر اساس تاریخ تولد میرمخدوم (۹۴۷هـ.ق) سال ورود او به قزوین در هفده سالگی را ۹۶۴هـ.ق تعیین کرده است (۵/ صص ۱۸۶). اگر عین عبارت میر مخدوم را بپذیریم، منع یوکونماک - حداقل آن صورتی که سجده خوانده شود- به فرمان شاه تهماسب کمی بعد از این تاریخ صورت گرفته است. اما میرمخدوم در ادامه شرح می‌دهد که در سال ۹۷۷هـ.ق پیامبر را در رؤیا دیده که او را

ترغیب به موعظه و هدایت مردم کرده است. او مدتی به موعظه مردم در شیراز و چندین شهر دیگر پرداخت و در آخر هم وارد قزوین شد (شیرازی: برگ ۱۱۱ اب-۱۱۱ الف). استوارت و استنفیلد (Stanfield) هر دو بر این اساس سال ۹۷۷هـ.ق را سال ورود مجدد او به قزوین تعیین کرده‌اند (استوارت، ۱۳۸۰: صص ۸۷؛ ۳۸/ p. 89). از این رو، استوارت معتقد است که رسم سجده در زمانی میان ۹۶۴هـ.ق و ۹۷۷هـ.ق متوقف شده است (۵/ صص ۱۸۷). او دلیل خود را برای تعیین حد ۹۷۷هـ.ق ذکر نکرده است، ولی می‌توان حدس زد که چون میر مخدوم دیگر از سجده سخن نگفته و پیش از آن به توقف آن به فرمان شاه تهماسب اشاره کرده است، استوارت حدس زده که پیش از این تاریخ رسم مذکور منسوخ شده است. اما احتمالاً ۹۷۷هـ.ق تاریخ دقیق ورود میرمخدوم به قزوین نبوده و با توجه به سفرهای متعدد او، ممکن است یک یا دو سال بعد بوده باشد، ولی می‌توان حدود اواخر دهه ۹۷۰هـ.ق را به عنوان حد نهایی زمان ورود او پذیرفت. بعلاوه، هنگام ورود میرمخدوم در سال ۹۶۴هـ.ق به قزوین تنها یک سال از شیخ الاسلامی حسین بن عبدالصمد می‌گذشت و اگر منع سجده کمی پس از این تاریخ صورت گرفته بود، بعید بود که او یک دهه بعد به توجیه آن بپردازد. استوارت معتقد است که طرح مسأله سجده در کنار بحث نماز جمعه در رساله العقد بیانگر اهمیت بحث سجده و احتمالاً پاسخی به معارضه وی با میرحسین مجتهد بوده است (همان/ صص ۱۸۷). در تحلیل نهایی می‌توان گفت که شاه تهماسب در حدود نیمه اول دهه ۹۷۰هـ.ق و احتمالاً پس از عزل حسین بن عبدالصمد از مقامش، طی فرمانی رسمی انجام آیین سجده کردن بر شاه را ممنوع اعلام کرده است.

اینکه قاضی نورالله در مصایب تنها از سجده مردم بر شاه اسماعیل و شاه تهماسب سخن می‌گوید (نک: ۲۴/

صص ۱۶۶-۱۶۷) تأییدی بر این نظر است که رسم سجده، حداقل به طور رسمی، در عصر شاه تهماسب متوقف شده است. دالسانداری هم در توصیف خود از رسوم دربار شاه تهماسب در اواخر سلطنت او اشاره‌ای به این رسم یا چیزی شبیه آن نکرده است (نک: ۷/ صص ۴۶۹-۴۷۱، ۴۷۳-۴۷۴). در اواخر قرن ۱۱ هجری فردی به نام محمد بن عبدالرسول برزنجی شافعی کتاب **النواقض لبیان الروافض** میرزا مخدوم شریفی را باز نویسی کرده و آن را **نواقض الروافض** نامید. او در بازنویسته خود مطالبی را که بیشتر جنبه تاریخی داشته، از کتاب حذف کرده و گاه چیزی هم به آن افزوده است و جالب اینجاست که او بحث میر مخدوم در باب سجده را نیز از نوشته خود حذف کرده است و این نشان می‌دهد که در آن زمان طرح این مسأله حتی در میان مخالفان هم جایی نداشته است.^{۱۱} شاید بتوان حد زمانی اقدام تهماسب در صدور فرمان منع سجده را در زمینه کلی اقدامات مذهبی راست کیشانه او در دو دهه آخر حکومتش (نک: 126-125/39pp)، که آرامش خیال او بعد از صلح آماسیه در ۹۶۲ هجری آن را ممکن ساخته بود، بهتر درک کرد. او در فرمانی به تاریخ ۹۷۲ هجری خود را مروج مذهب شیعه خواند (۳۳/صص ۲۲-۲۳). به علاوه می‌توان این اقدام او را از پیامدهای تلاشهای آگاهانه او در جریان حذف قزلباشها از ساختار قدرت در حکومت صفوی، که بویژه در نیمه دوم حکومت او با ورود نیروهای گرجی همراه بود، دانست. عناصر قومی جدید (عمدتاً گرجی) در دو دهه آخر حکومت تهماسب وارد نهادهای نظامی شده، به قیمت کاهش نفوذ قزلباشها قدرت یافتند (نک: ۱۸/صص ۳۲۵؛ ۲۱/صص ۶۲-۶۶).^{۱۱} با کم شدن نفوذ و حضور قزلباشها (حداقل در مقایسه با نیم قرن اول حکومت صفوی، زیرا آنها هنوز هم بر دیگر نیروها تفوق داشتند)، صدور فرمان منع سجده را می‌توان اقدامی از سوی شاه

برای حذف نشانه‌های دورانی دانست که یادآور حضور بی‌چون و چرای قزلباشها در نهادهای اصلی نظامی و سیاسی حکومت صفوی - که باعث شده بود آن را دولت قزلباش بخوانند- بود. در واقع، به نظر می‌رسد او دیگر خود را چندان مجبور به حرمت نهادن به آیین‌ها و باورهای قزلباشان نمی‌دیده است.^{۱۲}

در این مقاله تا اینجا بر ریشه رسم سجده در آیین‌های بومی اقوام ترک - و شاید فراتر از آن، اقوام آسیای مرکزی و خاور دور- و تولیداً بر غیرمذهبی بودن آن تأکید زیادی شده است. با این حال، به سبب وقوع آن در دربار صفوی، با وجود سابقه باورهای غالیانه در میان صوفیان قزلباش^{۱۳}، و سوسه طرح این پرسش همچنان ما را به خود مشغول می‌دارد که اگر این سجده، رسمی قومی در میان ترکمنان برای اظهار تعظیم و بزرگداشت فردی انسانی بوده - که البته احتمالاً در موارد محدود و موقعیتهای خاص انجام می‌شده - و همراه با قزلباشها به دربار صفوی منتقل شده است، چرا با وجود آن ظاهر نامتعارف و بحث‌انگیز و نیز طعن دشمنان بر شاه صفوی، دست کم تا شش دهه پس از تشکیل حکومت صفوی به طور رسمی بر اجرای آن اصرار می‌شده، تا آنجا که صاحب منصبان مذهبی حکومت و در بینشان فقیهی، چون حسین بن عبدالصمد هم به تلاشهای نظری برای رفع اشکالات شرعی آن دست می‌زده‌اند؟ آیا این رسم برای آنها اهمیتی بیش از یک آیین باستان داشته است؟

به گفته رویمر اغزها، یعنی اسلاف ترکان آسیای صغیر:

حتی قبل از اینکه مهاجرتشان را در قرن دهم میلادی از آسیای میانه به سوی غرب آغاز کنند، اسلام را پذیرفته بودند، ولی ظاهراً اعتقادشان به دین جدید عمیق نبود. بسیاری از آنان هنوز از مذهب شمنی پدرانشان دست نکشیده بودند و آن را با پوشش نازکی از اسلام مستور می‌کردند. این امر حتی در نسلهای

بعدی نیز تقریباً به همان صورت باقی مانده بود(۱۸/ ص ۲۰).

بنابراین، فرض اینکه ممکن است این رسم در تداوم حضورش میان ترکمنان پس از تشرف آنها به اسلام تا زمان حضورش در دربار صفوی، بویژه زمانی که باورهای شمنی آنها در برخورد با اسلام عامه (Folk Islam)(۱۴) با پی‌رنگ باورهای غالبانه، حفظ و حتی فعال شد، اشارات مذهبی غلوآمیزی یافته باشد، را می‌توان جدی گرفت و شاید همین امر تداوم آن را با وجود مخالفتها ممکن ساخته است و اجرای آن تأکیدی بر مقام و جایگاه ویژه شاه صفوی به عنوان مرشد کامل نزد قزلباشان بوده است (حداقل چیزی که دیگر شاهان از آن محروم بودند). بعلاوه در این باره که چرا شاه اسماعیل در اشعارش صریحاً از واژه سجده استفاده می‌کند - و نه آنچنانکه انتظار داریم از معادل ترکی‌اش که می‌توانست تلفظی از یوکونماک باشد - می‌توان حدس زد که اگر شاه اسماعیل در این آیات به رسم سجده اشاره کرده باشد، این رسم در زمینه باورهای غالبانه پیروانش چنان تحول یافته بود که نه تنها در ظاهر، که در قصد و نیت مجری آن هم سجده عبادی را تداعی می‌کرده است. با این حال، نباید فراموش کنیم که این اشارات او ممکن است بیشتر بازی خیال شاعر برای تأثیر بیشتر بر مخاطبش (عموماً قزلباشها) بوده باشد تا بازتاب واقعی آیینی برای عبادت انسان.

نتیجه

مسیر ما برای شناخت گذشته همیشه از بازیکه‌ای می‌گذرد که روایات اسناد و وقایع نگاریها پیش رو می‌نهند و به این صورت، حدود شناخت و زمینه‌های مجاز برای تحقیق ما را کسانی تعیین می‌کنند که رنگ خوی و باورها و شیوه زندگی خود را بر روایاتشان مالیده‌اند و هر آنچه را مکروه می‌دانسته‌اند، از قلم انداخته و به جبر بخش عمده‌ای از فضاهای زندگی گذشته را از دسترس ما دور نگه داشته‌اند. پژوهش

حاضر نشان می‌دهد که دربار صفوی در قرن دهم هجری تا چه حد تحت تأثیر رسوم و سنتهای بومی ترکان قزلباش بوده است؛ سنتهایی که ظاهراً حتی برای ترکان ازبک و عثمانی هم، هرچند شناخته شده، اما پذیرفته نبوده است. با این حال، در وقایع‌نگاریهای رسمی صفویه در قرن دهم هجری که تاکنون به آنها دست یافته‌ایم، چندان اثری از آنها دیده نمی‌شود. به هر حال، شواهدی کافی برای تأیید وجود رسم سجده (یوکونماک) در دربار صفوی در قرن دهم وجود دارد و اگر نظرهای رایج پیرامون شخصیت شریعت‌مدار شاه تهماسب را بپذیریم، به میزان نفوذ آیینها و باورهای قزلباشها - که حداقل مانند سجده ظاهری کفرآمیز داشته‌اند، بر شاه و دربار او پی خواهیم برد. این حقیقت بویژه درک ما از فضایی که شاه اسماعیل را از کودکی احاطه کرده بود، شفافتر می‌سازد.

در پایان، اگرچه شاه تهماسب در دهه پایانی حکومتش فرمانی رسمی مبنی بر منع از انجام این آیین صادر کرده است، اما با توجه به اینکه این رسم احتمالاً بیش و پیش از آنکه آیینی درباری بوده و اجرای آن به فرمان شاه صفوی بوده باشد، با رسوم باستانی ترکمنان به طور عام در پیوند بوده و در مورد قزلباشها به طور خاص، شاید با باورهای مذهبی هم گره خورده بود، نمی‌توان در مورد زمان توقف عملی اجرای آن نظر دقیقی داد و این رسم می‌توانسته مدتها در میان توده‌هایی که به آن خو کرده و شاید با باورهاشان در ارتباط بوده است، زنده بماند. به هر حال تصمیم در این باره موکول به انجام پژوهش‌های بیشتر در بازه زمانی وسیعتری است.

پی‌نوشت‌ها

۱- برای مثال نک: ۱/ ص ۷۸؛ ۲۵/ ص ۳۹۰؛ ۳۸/p. 86
اینها تنها به ذکر مطالب منابع مخالف صفویه پرداخته‌اند و

۹۷۰هـ به سفارش خود شاه نوشته است (ibid/ pp. 37-38). او در بررسی خود از رساله العقد اشاره‌ای به بحث سجده در آن نمی‌کند.

۷- برای فهرستی از این منابع ببینید: ۵۳۳/۱۱-۵۳۴.
۸- عتبه به معنی آستانه است. در سفرنامه دالسانداری اشاره عجیبی به بوسیدن آستانه کاخ شاه توسط مردم وجود دارد (۷/ ص ۴۷۳)، که ممکن است تصویری برخاسته از ترجمه لغوی عتبه بوسی نزد نویسنده اصلی باشد.

۹- در لغت‌نامه دهخدا ذیل مدخل زمین بوس/ زمین بوسی/ زمین بوسیدن، شواهدی بر معنای عرض ادب کردن، نوعی از تعظیم و بزرگداشت، ابراز ارادت و افتادگی و کوچکی کردن، به قصد ادب و حتی تعظیم زمین یا خاک را بوسیدن به چشم می‌خورد. در این میان، معنای سجده کردن هم آمده است، اما شاهدهی که آن را به سجده نماز و نه صرف بوسیدن زمین (چیزی که در منابع ما، بویژه منابع فارسی که اجباری برای استفاده از واژه سجده نداشته و قاعدتاً همان زمین بوسی را به کار می‌بردند، اشاره‌ای به آن نشده) مربوط سازد، دیده نمی‌شود و مشخص است که تنها به قصد تأکید بر معنای تعظیم به کار رفته است (نک: ۱۵/ صص ۱۲۹۳۱-۱۲۹۳۲).

۱۰- نسخه‌ای از نوشته او در کتابخانه مرعشی به شماره ۷۵۲۴ نگهداری می‌شود.

۱۱- به بارنشستن نیات تهماسب در وارد ساختن نیرویی جدید که قادر باشد وظایف نظامی را نیز بر عهده بگیرد را می‌توان در حضور گرجیان در بحران اواخر عصر تهماسب مشاهده کرد (نک: ۱۸/ صص ۳۲۶-۳۲۷).

۱۲- انتقال پایتخت از تبریز به قزوین (در ۹۵۵هـ) و بعدها به اصفهان را، به گفته رویمر می‌توان نشانه انطباق یافتن بیشتر دولت صفوی با فرهنگ ایرانی

هیچ بحثی در تأیید یا رد اصل ماجرا نکرده‌اند/ ۵ صص ۱۸۷-۱۸۶ و 1026-1027 / pp. 37 و 18 / p. 34. هر کدام تنها به یک مورد از منابع موافق صفویه ارجاع داده‌اند، بی‌آنکه مسأله را به شکلی جدی مورد بحث قرار دهند.

۲- نسخه‌ای از این کتاب به شماره 7991 در کتابخانه موزه بریتانیا نگهداری می‌شود. عکسی از این نسخه را آقای رسول جعفریان با لطف برای من ارسال کردند که از ایشان متشکرم. چون در مشخصات این نسخه نام نویسنده به صورت معین الدین میرزا مخدوم الشیرازی ثبت شده، در این تحقیق ارجاع به آن با شهرت شیرازی صورت گرفته است، علی‌رغم آنکه بیشتر به نام میرزامخدوم شریفی معروف است.

۳- عین این عبارت در **روضات الجنات** نیز، گویا به نقل از **مجالس المؤمنین** آمده است: ۱۴/ ص ۲۹.

۴- نیز ببینید: 37/ p. 1032. من تنها آن اشعاری را بررسی کرده‌ام که مینورسکی منتشر کرده و ممکن است در نسخه‌های کاملی که از دیوان شاه اسماعیل منتشر شده، بتوان شواهد بیشتری نیز یافت. ترجمه اشعار هم بر مبنای ترجمه انگلیسی مینورسکی صورت گرفته است.

۵- اهمیت حوزه جبل عامل در معارف شیعی، از اواخر قرن هشتم هـ در جوامع شیعه ایران شناخته شده بود؛ از همان زمانی که حاکم سربرداری علی المؤید (م ۷۸۸هـ)، محمد بن مکی، شهید اوّل را برای ساماندهی نظام مذهب اثنی عشری در قلمرو خود، به سبزوار دعوت کرد (نک: ۲۷/ صص ۷۴-۷۶).

۶- در مورد زندگی او در ایران و مسائل مربوط به تألیف **رساله العقد** به مقاله استوارت مراجعه کنید و نیز: 34/p. 32-41. ابی صعب بی‌آنکه توضیحی بدهد، می‌گوید که او این رساله را در حدود ۹۶۹-

۷- باربارو، جوزافا و دیگران. (۱۳۸۱). **سفرنامه‌های ونیزیان در ایران**، ترجمه منوچهر امیری، تهران: خوارزمی.

۸- بیهقی، ابوالفضل. (۱۳۸۴). **تاریخ بیهقی**، مقدمه و توضیحات منوچهر دانش‌پژوه، ۲ جلد، ج ۱، تهران: انتشارات هیرمند.

۹- جبعی حارثی، حسین بن عبدالصمد. (۱۳۷۸). «العقد الطهماسبی»، به کوشش محمد حسین روحانی رودسری، منتشر شده در: **میراث اسلامی ایران**، ج ۱۰، صص ۱۷۷-۲۲۲، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.

۱۰- جعفریان، رسول. (۱۳۷۹). **صفویه در عرصه دین، فرهنگ و سیاست**، ۳ جلد، ج ۱، قم: پژوهشکده حوزه و دانشگاه.

۱۱- الحسون، محمد. (۱۴۲۳ق). **حیات محقق الکرکی و آثاره**، ۱۲ جلد، ج ۲، قم: الاحتجاج.

۱۲- حورانی، آلبرت. (۱۳۶۵). «هجرت علمای شیعه از جبل عامل به ایران»، ترجمه مرتضی اسعدی، **کیهان فرهنگی**، سال ۶، شماره ۸.

۱۳- خنجی، فضل‌الله بن روزبهان. (۱۳۶۲). **سلوک الملوک**، تصحیح محمد علی موحد، تهران: خوارزمی.

۱۴- _____ (۱۳۸۲). **تاریخ عالم آرای امینی**، تصحیح محمد اکبر عشیق، تهران: میراث مکتوب.

۱۵- خوانساری، محمد باقر. (۱۳۹۴ق). **روضات الجنات**، ترجمه محمد باقر ساعدی خراسانی، ۸ جلد، ج ۸، تهران: کتابفروشی اسلامیه.

۱۶- دهخدا، علی اکبر، (۱۳۷۷)، **لغت‌نامه**، چاپ دوم از دوره جدید، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.

۱۷- رحیم‌لو، یوسف. (۱۳۷۸). «بررسی تشبثات مذهبی عثمانیان علیه صفویان». **پژوهشهای تاریخی**، دوره جدید، سال ۲، شماره ۱-۲.

دانست. او می‌گوید: «در این میان سستهای ترکمن در ارتباط با تبریز اهمیت سابق خود را برای حکومت از دست داده بود» (۱۸/ ص ۳۲۱).

۱۳- برای سابقه غلو در طریقت صفوی نک: ۳۱/ و در مورد نگاه پیروان اسماعیل به او نک: ۱۸/ صص ۲۸۰-۲۸۱، ۲۸۴-۲۸۵؛ و بویژه: ۷/ صص ۳۴۴ و ۴۵۶. البته، در پذیرفتن تصویر ونیزیان از شاه اسماعیل باید احتیاط کرد. برای بحثی درباره این تصویر ببینید: ۱/ صص ۳۱۶-۳۱۸؛ و بویژه تحقیق جدیدی در این باره: 37/ pp. 231-237, 242-244

۱۴- در باره این واژه نک: ۱۸/ ص ۱۸۷ و زیرنویس ۲ در همان صفحه.

منابع

۱- آمورتی، ب. (۱۳۸۴). «مذهب در دوره صفوی». در: **تاریخ ایران: دوره صفویان**، پژوهش دانشگاه کمبریج. ترجمه یعقوب آژند. تهران: جامی.

۲- ابن فضلان، احمد. (۲۵۳۵). **سفرنامه ابن فضلان**، ترجمه سید ابوالفضل طباطبائی، تهران: انتشارات شرق.

۳- اسپناچی پاشازاده، محمد عارف. (۱۳۷۹). **انقلاب الاسلام بین العوام و الخواص**، به کوشش رسول جعفریان، قم: دلیل ما.

۴- استرآبادی، میرزا مهدی‌خان. (۱۳۸۴). **سنگلاخ**، ویرایش روشن خیای، تهران: نشر مرکز.

۵- استوارت، دوین جی. (۱۳۸۰). «نخستین شیخ الاسلام قزوین، پایتخت صفویه: تحلیلی از رساله العقد الحسینی»، ترجمه محمد کاظم رحمتی، **آئینه پژوهش**، ش ۶۸، خرداد- تیر.

۶- اشپولر، برتولد. (۱۳۸۰). **تاریخ مغول در ایران**، ترجمه محمود میرآفتاب، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.

- ۱۸- روملو، حسن بیگ. (۱۳۸۴). *احسن التواریخ*، تصحیح عبدالحسین نوائی، تهران: اساطیر.
- ۱۹- رویمر، هانس. (۱۳۶۶). «قزلباشها». ترجمه مجید جلیل‌وند. آینده، سال ۱۳، شماره ۳.
- ۲۰- _____ (۱۳۸۵). *ایران در راه عصر جدید*، ترجمه آذر آهنجی، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- ۲۱- سومر، فاروق. (۱۳۷۱). *نقش ترکان آناتولی در تشکیل و توسعه دولت صفوی*، ترجمه احسان اشراقی و محمد تقی امامی. تهران: نشر گستره.
- ۲۲- سیوری، راجر. (۱۳۸۰). *ایران عصر صفوی*، ترجمه کامبیز عزیزی، تهران: نشر مرکز.
- ۲۳- شروانی، حسین بن عبدالله. (۱۳۷۶). «الاحکام الدینیة فی تکفیر قزلباش». به کوشش رسول جعفریان، منتشر شده در: *میراث اسلامی ایران*، ج ۴، صص ۷۱۸-۷۳۹، قم: کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.
- ۲۴- شوشتری، قاضی نورالله. (۱۳۷۷). *مجالس المومنین*. ۲ جلد، ج ۲. تهران: کتابفروشی اسلامیة.
- ۲۵- _____ (۱۳۸۷). *مصایب النواصب*، تحقیق قیس العطار، ۲ جلد، ج ۲، قم: دلیل ما.
- ۲۶- شبیبی، کامل مصطفی. (۱۳۸۵). *تشیع و تصوف تا آغاز سده دوازدهم هجری*، ترجمه علی رضا ذکاوتی فراگزلو، تهران: امیر کبیر.
- ۲۷- شیرازی، معین الدین میرزامخدوم: *النواقض لبنيان الروافض*، نسخه خطی به شماره 7991 or، در کتابخانه موزه بریتانیا (British Museum).
- ۲۸- فرهانی مفرد، مهدی. (۱۳۷۷). *مهاجرت علمای شیعه از جبل عامل به ایران*، تهران: امیر کبیر.
- ۲۹- کاشغری، محمود بن حسین. (۱۳۸۴). *دیوان لغات ترک*، ترجمه حسین محمدزاده صدیق، تهران: نشر
- اختر.
- ۳۰- کانار، محمد. (۱۳۸۴). *فرهنگ جامع ترکی استانبولی به فارسی*، تهران: پویند.
- ۳۱- مجهول المؤلف. (۱۳۶۲). *حدود العالم*، به کوشش منوچهر ستوده، تهران: طهوری.
- ۳۲- میرجعفری، حسین و دیگران. (۱۳۸۵). «اندیشه غالیانه در طریقت صفوی»، *فصلنامه اندیشه دینی*، پیاپی شماره ۲۱.
- ۳۳- نوائی، حسین. (۱۳۴۷). *شاه اسمعیل صفوی: اسناد و مکاتبات تاریخی*، تهران: بنیاد فرهنگ ایران.
- ۳۴- _____ (۱۳۶۸). *شاه طهماسب صفوی: اسناد و مکاتبات تاریخی*، تهران: انتشارات ارغوان.
- 34- Abisaab, R. J., (2004), *Converting Persia*. I. B. Tauris.
- 35- _____, (1994), "The Ulama of Jabal Amil in Safavid Iran", *Iranian Studies*, Vol 27, No 1-4.
- 36- Meserve, M., (2008), *Empires of Islam in renaissance historical thought*, Harvard University Press.
- 37- Minorski, V., (1942), "The Poetry Of Shah Isma'il". BSOAS, X.
- 38- Stanfield Johnson, R., (1994), "Sunni survival in Safavid Iran". *Iranian Studies*, Vol. 27, No. 1-4.
- 39- _____, (1992), *Mirza Makhdum Sharifi: A 16th century Aunnisadr at the Safavid Court*. Ph.D dissertation. New York University.
- 40- Sümer, F., (1976), *Safevî devletinin kuruluşu ve gelişmesinde Anadolu Türklerinin rolü*. Ankara, Güven Matbaası.