

فصلنامه علمی - پژوهشی تاریخ اسلام و ایران دانشگاه الزهرا (س)
سال بیست و یکم، دوره جدید، شماره ۱۲، پیاپی ۹۷، زمستان ۱۳۹۰

مشروعیت سیاسی در رویکردهای مذهبی حکومت ترکمانان قراقویونلو و آق قویونلو

نزهت احمدی^۱
اعظم جوزانی^۲

تاریخ دریافت: ۹۰/۱۰/۲۰

تاریخ تصویب: ۹۱/۳/۶

چکیده

در فاصله هجوم مغولان و فروپاشی خلافت بغداد تا ظهور حکومت صفوی، همچنان که سازمان سیاسی، ماهیت و شکل ساختاری پیشین خود را از دست داد، مذهب رسمی این دستگاه نیز دچار بحران عمیقی شد و در پروسه‌ای نوین، نفوذ آن به لحاظ پدیدایی بستری جدید، هم در گستره اجتماعی و هم سیاسی کاهش یافت. در تقابل با مذهب تسنن، به تدریج تشیع و نحله‌های تصوف مجال رشد یافتند و از نفوذ اجتماعی گسترده‌ای بهره‌مند شدند و بر همین اساس، توانستند بر تصمیم‌گیری‌های سطحی قدرت‌های مسلط نیز تأثیری گذار باشند. علاوه بر این، نیاز به مشروعیت برای تداوم تسلط، حکومتگران را با بزرگان متصوفه و اندیشه تشیع پیوند داد. در همین جهت، رویکردهای مذهبی حکومتگران ترکمان قراقویونلو و

۱. عضو هیئت علمی دانشگاه الزهرا Nozhat.Ahmadi@gmail.com

۲. کارشناس ارشد تاریخ m.jozani45@yahoo.com

آق‌قویونلو، متأثر از حفظ منافع سیاسی و اقتصادی ایشان، شکل گرفت. در این مقاله، بر مبنای این پرسش که چه رابطه‌ای میان شرایط مذهبی قرن نهم/پانزدهم و رویکردهای مذهبی ترکمانان حکومتگر وجود دارد، تلاش می‌شود اهتمام دو سلسله مذکور به بهره‌گیری از شرایط مذهبی موجود برای کسب مشروعیت و در نتیجه، حفظ و تداوم منافع اقتصادی و سیاسی حاصل از آن، مورد نقد و بررسی قرار گیرد. روشی که این پژوهش از آن بهره گرفته، روش میان‌رشته‌ای و استفاده از چارچوب نظری است که با روش تاریخی، بهره‌گیری از توصیف، مقایسه و تحلیل تلفیق شده است.

واژه‌های کلیدی: قراقویونلو، آق‌قویونلو، ترکمانان، مشروعیت سیاسی.

مقدمه

اهمیت علم تاریخ هنگامی جلوه‌گر می‌شود که در مقام یک پژوهشگر، نگاهی ژرف به رخدادهای تاریخ داشته و با تعلیل آن، به عوامل پدیدایی، چگونگی و چرایی آن پی برده، آن‌ها را طبقه‌بندی کرده باشیم و از آن در تحلیل کنش و واکنش‌های سیاسی - نظامی و... در زمان حال بهره‌گیریم. بر اساس چنین تفکری، بررسی رویکرد مذهبی ترکمانان قراقویونلو و آق‌قویونلو به منزله یکی از فاکتورهای تاریخی در معاضدت و یا معاندت دیگر عوامل اجتماعی و سیاسی عصر خود، اهمیت می‌یابد. به عبارت دیگر، هدف و ضرورت این بررسی، نه تنها از جهت تبیین مؤلفه‌های دینی و تعاملات آن با سیاست در مقطع زمانی و شرایط اجتماعی خود ارزشمند است، بلکه به کارگیری دانش حاصل از آن، می‌تواند در تشریح رابطه دین و دولت در هر مقطع زمانی مفید واقع شود. در این مقاله تلاش بر آن است که رابطه میان مذهب و عملکردهای سیاسی در این دو سلسله بررسی شود و عواملی که در روند تحولات مذهبی پس از فروپاشی خلافت مؤثر بوده است نیز مورد مذاقه قرار گیرد.

بر اساس این توضیحات، می‌توان چنین پرسشی را مطرح کرد:

«چه رابطه‌ای میان شرایط اجتماعی - مذهبی و سیاسی قرن نهم / پانزدهم با رویکردهای مذهبی این دو سلسله وجود دارد؟»

و بر مبنای آن، این فرضیه را عنوان کرد:

«جهت‌گیری مذهبی ترکمانان قراقویونلو و آق‌قویونلو بر مبنای مقتضیات مذهبی زمان، به قصد کسب مشروعیت و در نتیجه، تحکیم منافع سیاسی و نظامی آن‌ها بوده است.»
در این مقاله، با بهره‌گیری هرچند اندک از تئوری مشروعیت و با تکیه بر اسناد، گزارش‌های منابع و پژوهش‌های انجام‌شده، این فرضیه مورد بررسی قرار خواهد گرفت.

۱. حکومت ترکمانان

دو سلسله ترکمان قراقویونلو و آق‌قویونلو در قرن نهم / پانزدهم توفیق یافتند حکومت‌هایی را در غرب ایران تشکیل دهند؛ آن‌ها اولین اتحادیه‌ای بودند که توانستند به قدرت دست یابند. بنیانگذار واقعی این سلسله، قرایوسف است که به دلیل دشمنی سرسخت با تیموریان، همراه احمد جلایر، مدتی در مصر زندانی بود و پس از مرگ تیمور، به آذربایجان بازگشت و پس از کشته شدن احمد جلایر، عراق را نیز به متصرفات خود افزود (مدرسی طباطبایی، ۱۳۵۲: ۱۹). پس از او، اسکندر و سپس، جهانشاه که مقتدرترین شهریار این دودمان است، قدرت را به دست آوردند. در سال (۸۶۳ ه. ق. / ۱۴۵۹ م.) پس از شکست تیموریان، تمام ایران، به جز خراسان، به تصرف جهانشاه درآمد؛ به این شکل که عراق عرب و عجم، فارس، آذربایجان و گرجستان تا مرزهای روم و همچنین سواحل شام و ازسوی دیگر تا سواحل دریای عمان، قلمرو وی شد و سمنان، مرز میان حکومت او و تیموریان قرار گرفت (تتوی، ۱۳۷۸: ۱۶۸). وی سرانجام در سال (۸۷۲ ه. ق. / ۱۴۶۷ م.) در جنگ با اوزون‌حسن کشته شد (بغدادی، ۱۹۷۵: ۳۲۶ - ۳۳۱؛ میرخواند، ۱۳۸۰: ۶ / ۵۶۳۲). پس از وی، پسرش، حسن‌علی میرزا، که در دوران سلطنت پدر چندین بار شورش کرده بود، به تخت نشست؛ ولی حکومت یک‌ساله وی با حمله اوزون‌حسن خاتمه یافت که همان، نقطه پایان حکومت قراقویونلوها بود.

اتحادیه آق‌قویونلوها نیز در زمان تزلزل حکومت مغولان، در ناحیه دیار بکر، به رهبری قراعثمان

بنیان نهاده شد. ایشان سپس بر شرق آناتولی استیلا یافتند. در یورش تیمور، آنان برخلاف قراقویونلوها، متحدی راستین برای وی بودند. اکثر مورخان بر این اجماع دارند که امیرحسن بیگ، سرسلسله حکومت آق قویونلوهاست که با خارج کردن قدرت از دست برادر خود، جهانگیر، و به سبب تمایل طوایف اتحادیه به اوزون حسن، رهبری اتحادیه را به دست آورد (رضازاده، ۱۳۶۷: ۱/۵۰۵) و در جهت تثبیت و گسترش قلمرو خود کوشید.

در حقیقت، می‌بایست قدرت واقعی و سلطنت امیرحسن بیگ را از سال (۸۷۲ ه. ق. / ۱۴۶۷ م.) که بر جهانشاه چیره شد، دانست. او سپس، توانست رقیب دیگر خود، ابوسعید تیموری، را نیز شکست دهد. خواندمیر، قلمرو اوزون حسن را در این زمان شامل ولایات اران و آذربایجان، کردستان، لرستان، فارس، کرمان، عراق عرب و عجم تا سرحد خراسان، می‌داند (خواندمیر، ۱۳۶۲: ۴/۴۲۹). مهم‌ترین فرمانروای این دودمان پس از مرگ اوزون حسن، یعقوب است که سیزده سال حکومت کرد. به طور کلی، دوران پس از اوزون حسن در منازعات داخلی گذشت؛ به طوری که از سال (۸۸۲ ه. ق. / ۱۴۶۷ م.) تا (۹۰۷ ه. ق. / ۱۵۰۱ م.) که شاه اسماعیل، الوند بیگ را در حدود نخجوان شکست داد، کسانی چون رستم بیگ، مقصود بیگ و احمد بیگ مدت کوتاهی بر سریر قدرت تکیه زدند (میرجعفری، ۱۳۸۱: ۳۸۶).

۲. رویکرد نظری

۲-۱. مفهوم مشروعیت

از منظر اندرو وینسنت^۱، مشروعیت به مفهوم توجیه عقلانی اعمال قدرت و توانایی هر نظام در ایجاد و حفظ این باور است که نهادهای سیاسی موجود، مناسب‌ترین برای جامعه است (وینسنت، ۱۳۷۱: ۶۷). قدرت‌ها در تمام اشکال خود-بدوی، نیمه‌متمدن و توسعه‌یافته- برای آنکه ثبات و تداوم یابند، باید در ایجاد اصول و قوانندی برای رسم خط‌مشی سیاسی، توجیه و حتی القای مشروعیت خود تلاش کنند. به لحاظ علمی، قدرت‌ها اصولاً بر مبنای زور و یا سایر شیوه‌های تسلط پدید می‌آیند و از تمام ابزارهای متناسب با زمان خود بهره می‌برند. این مرحله، «مرحله اول

1. Andrew Vincent

مشروعیت^۱ نامیده می‌شود که قدرت تسلط یافته، موقت و ناپایدار است و هدف نهایی حاکمیت نیست؛ هدف، استقرار نهایی است که زمانی تحقق می‌پذیرد که قدرت بتواند برای خود حقانیت ایجاد کند. این مرحله، «مرحله مشروعیت ثانویه»^۲ است. مشروعیت در هر دو مرحله، امری ذهنی است و بنابر مقتضیات زمان، باورها و سنت‌های سیاسی-اجتماعی و مذهبی، شکل‌های گوناگونی پیدا می‌کند. در مجموع، مفهوم مشروعیت طیف وسیعی را دربر می‌گیرد؛ گستره‌ای که از حمایت بی‌دریغ مردم تا بحران مشروعیت را شامل می‌شود (بشیریه، ۱۳۸۲: ۶۱). به اعتقاد بسیاری از جامعه‌شناسان سیاسی، هرچه میزان مشروعیت کاسته شود و بحران جدی‌تر باشد، استفاده از زور بیشتر نمایان می‌شود (همان: ۱۴۰).

۲-۲. عناصر مشروعیت در ساختار سیاسی ایران میانه

از هنگام تسلط اعراب بر ایران و پذیرش تدریجی آیین جدید توسط مردمان این سرزمین، همراه با قوانین و احکام اسلامی، برخی از سنت‌های عرب نیز با اندیشه‌ها و رسوم بومی آمیخته و مجموعه آن در این مرزوبوم به منزله بخشی از خلافت اسلامی جاری شد. این سنت‌ها که قرائتی جدید از دین ارائه می‌کرد، تعالیم اولیه پیامبر را تحت الشعاع قرار داد و جنبه تخریبی خود در کارکرد تعقل و اندیشه‌های سیاسی را تا هجوم مغولان حفظ کرد؛ زیرا با اینکه تعالیم پیامبر بیش‌تر بر جنبه‌های انسانی و برابری تأکید داشت، قدرت‌های حاکمه از دین به منزله ابزاری برای تحکیم منافع سیاسی بهره گرفتند و بنابر مقتضیات زمان، پیرایه‌هایی به آن اضافه کردند تا علمای درباری در هر مقطع زمانی بتوانند مشروعیت حکومت را با پیوند زدن به دین حفظ کنند و توده‌ها را همچنان فرمانبردار نگاه دارند.

تا زمان سقوط خلافت بغداد، تئوری «حق الهی سلطنت» که منبث از تعاملات دین و سیاست بود، رشد چشمگیری داشت و اندیشمندان اسلامی برای تثبیت و نهادینه کردن آن، کوشیدند؛ به طوری که کارآمدی خود را، حتی پس از سقوط خلافت، در شکل زایشی جدید حفظ کرد.

2. legitimacy

3. legitimation

از منظر اندیشمندان قرون میانه، سلطنت را تقدیر الهی رقم می‌زد و تحقق آن خارج از قدرت بشر بوده است. این اندیشه هم در فقه سنی و هم فقه شیعه وجود داشته است (فیرحی، ۱۳۸۸: ۲۱۸). در اندیشه اهل سنت، سلاطین همپایه پیامبران بودند (همان: ۲۱۸)؛ چنانکه غزالی، سلطان را سایه خدا و هیبت او بر زمین می‌دانست و تأکید می‌کرد هر که دین دارد، باید از سلطان اطاعت کند. در واقع، در اندیشه او سلطان مقامی فراتر از انسان و جایگاهی میان خداوند قاهر و رعیت ناتوان داشت (همان: ۲۲۱). در بسیاری از اندرزنامه‌ها و سیاست‌نامه‌ها، سلطان، شبان و رعیت، رمه نامیده می‌شدند و نیازمند هدایت سلطانی قادر و قاهر که بتواند ایشان را به مصالح دینی، رهنمون سازد. علاوه بر آن، در این گونه آثار، مقام نبوت برای پادشاه ترسیم شده است:

چون خداوند تعالی از کمال عاطفت، بنده‌ای را برگزیند و به عنایت ظل الهی مخصوص گرداند، به سعادت پذیرایی عکس ذات و صفات خدا مستعد کند... پادشاهی خلق، مقام و مرتبه نبوت می‌توان کرد. (نجم رازی، ۱۳۸۴: ۴۱۲)

به‌طور کلی، اندرو وینسنت چهار ویژگی را برای حق الهی سلطنت برمی‌شمارد: اول، پادشاه منصوب خداوند است؛ دوم، از حق موروثی بودن حکومت نمی‌توان چشم‌پوشی کرد و براساس آن، پادشاه حق خود را به ارث می‌برد و غضب این حق، ناپذیرفتنی است؛ سوم، پادشاه فقط در برابر خداوند مسئول است و هیچ قانونی، قدرت وی را محدود نمی‌کند و چهارم، اتباع به حکم وظیفه مذهبی از مقاومت در برابر حاکم منع شده‌اند و موظف به فرمانبرداری هستند (وینسنت، ۱۳۷۱: ۱۲۱). علاوه بر حق الهی سلطنت که در اندیشه سیاسی ایران اسلامی با عبارت مشهور «السلطان ظل الله علی الارض»، مهم‌ترین عنصر حقانیت به‌شمار می‌رفت، عامل دیگر مشروعیت، یعنی فره ایزدی یا کاریزما^۱ آن را تکمیل می‌کرد. ماکس وبر^۲ نیز مشروعیت نظام‌های سیاسی سلطنتی مطلقه را علاوه بر دارا بودن حق الهی، منوط به وجود فره می‌داند. از نظر او، رهبران کاریزماتیک کسانی هستند که از موهبت‌های جسمی و روحی‌ای بهره‌مندند که هر کسی از آن برخوردار نیست. او این

۱. موهبتی معنوی، یا استعدادی که تصور می‌شود از جانب پروردگار، به نشانه لطف به کسی داده می‌شود و توانایی اعجاز و کارهای شگفت‌انگیز به او می‌بخشد. توانایی یا فضیلت فوق‌العاده‌ای که تصور می‌شود دارنده‌اش در رهبری مردم، از پشتیبانی پرشور آن‌ها بهره‌مند می‌شود (آقابخشی، ۱۳۶۳: ۴۷).

ویژگی را در پیوند با مذهب، در جایی می‌بیند که مفهومی مشخص از خدا و الهام وجود داشته باشد که در این صورت، رسالت الهی، منبع قدرت چنین افرادی است که تقدس آفرین نیز هست. او فرهمندی سیاسی را یکی از ویژگی‌های مهم تحول تاریخی در مشروعیت نهاد سلطنت می‌داند که معمولاً شکل نظامی و قهرمانی به خود می‌گیرد (وبر، ۱۳۸۷: ۲۸۰-۲۸۴). نکته مهم آن است که از نظر وبر، رهبر کاریزماتیک تا جایی می‌تواند مشروعیت خود را حفظ کند که این شایستگی‌ها که هر کسی آن‌ها را ندارد، حفظ شود؛ اگر وی در مرحله‌ای قرار گیرد که پیروان و مریدانش احساس کنند که او فره خود را ازدست داده، سقوطش حتمی است (همان). به همین دلیل، حسین بشیریه سلطه برآمده از کاریزمای صرف را ناپایدارتر از دیگر سلطه‌ها می‌داند و به دلیل ریشه‌دار بودن حقانیت الهی در اعتقادات مردم، آن را تکمیل‌کننده می‌داند (بشیریه، ۱۳۸۲: ۶۲).

این دو عنصر، بنیان فکری مشروعیت در ایران دوره اسلامی تا زمان سقوط خلافت بود که قویاً با عامل مذهب توجیه می‌شد و منشأ انقیاد رعایا بود. وبر درباره نقش مذهب در مشروعیت بخشی و تحکیم حاکمیت سیاسی می‌گوید:

در مواردی که پیامبران موفق به تأسیس نظام جدیدی شدند، به دلیل شرایط سیاسی، نظام‌های حاکم، آیین آن‌ها را پذیرفته و رسمیت می‌دادند. اما رویکرد محافظه کارانه به تدریج غالب شده و دین در خدمت سیاست و دولت حاکم قرار گرفت... نتیجه، غالباً عبارت بود از تهی شدن دین از محتوای عمیق انسانی، آزادی بخشی و عدالت خواهانه و حفظ شکل و ظاهر دین در چارچوب گفتمان و در راستای منافع گروه‌های حاکم (وبر، ۱۳۷۴: ۶۶).

تحلیل ماکس وبر، دقیقاً شرایط سیاسی - مذهبی ایران دوره اسلامی را تبیین می‌کند. اما با سقوط بغداد و کشته شدن خلیفه، بحرانی عمیق در بنیان‌های فکری مشروعیت و در نتیجه، مذهب تسنن پدید آمد. این بحران که به دنبال خود، بحران هویت دینی را به همراه داشت، در دوران استیلای مغولان، در قالب اندیشه‌های تصوف و تشیع، با بهره‌گیری از تسامح مغولان در عرصه دین، بروز کرد. در چنین شرایطی که نه حاکمیت، مشروعیت دارد و نه مذهب مسلط، هویت پیشین خود را داراست، دو راه حل، کارآمد و نتیجه بخش است:

۱. استفاده از خشونت برای مطیع کردن رعایا؛

۲. تساهل در مذهب که حاکمیت‌های این دوران، آگاهانه از آن سود جستند. حکمرانان در این ادوار به‌طور کامل از این دو شیوه بهره می‌گرفتند؛ به‌ویژه هنگام استقرار حاکمیت، تساهل مذهبی کارآمدی خود را در صحنه‌ی سیاسی آن روزگار به‌شدت به نمایش گذاشت. از این روست که غازان‌خان در قوریلته‌ی خطاب به اهل تصوف، ایشان را از تعصب دینی برحذر داشت و آن را موجب بدنامی و بی‌کفایتی دانست (فضل‌الله همدانی، ۱۳۷۳: ۲/۱۳۶۶). او همچنین شیعیان را مورد تکریم و نوازش قرار داد و به زیارت مزار امامان شیعه رفت (ابن فوطی، ۱۳۸۱: ۲۹۷).

تیمور نیز، با مشاهده‌ی نفوذ گسترده‌ی تشیع امامیه در ایران و با توجه به رویارویی با قدرت‌های سنی در مصر، شام و عثمانی، از همان آغاز، در سیاست مذهبی خود به پیروان تشیع توجه کرد و برای جذب آنان - چنان‌که نظام‌الدین شامی اشاره می‌کند - دمشق را با شعار انتقام خون حسین از نسل یزید که مقصودش مردم آن منطقه بود، گشود. (نظام‌الدین شامی، ۱۳۶۲: ۲۳۶). او، با اینکه سنی حنفی بود، به زیارت مرقد امام رضا و امیرالمومنین علی (ع) رفت؛ به علویان مال فراوان بخشید و هفتاد علوی را از اسارت اوزبکان رها کرد و آنان را بر هزار دختر که در اسارت آنان بودند، ارجحیت داد (شیبی، ۱۳۸۷: ۱۶۲). او همچنین در مکاتبات خود از شعائر شیعی استفاده می‌کرد. در نامه‌ای که برای سلطان ایلدرم بایزید درباره‌ی قرايوسف و احمد جلایر نوشته، آن را با این عبارت آغاز کرده است: «الحمد لله وحده و الصلوة علی من لا نبی بعده و علی اله الاجمعین» (نوایی، ۱۳۷۰: ۹۱).

۳. زمینه‌های مذهبی - اجتماعی حکومت ترکمانان

از دوره‌ی سیطره‌ی مغولان که مذهب سنت به دو دلیل، بحران هویت ناشی از سقوط خلافت و تسامح برخاسته از روحیه‌ی صحراگردی قدرت‌های مسلط، کارآمدی خود را از دست داد، شاهد پدیدایی جریان‌های فکری دیگری هستیم که بخشی از آن در دوره‌ی ایلخانان نضج گرفت و در دوره‌ی زوال سیاسی آنان و سلطه‌ی حکومت‌های ملوک الطوائفی، به بالندگی رسید. بر این اساس، چند پدیده‌ی سیاسی مذهبی در این عصر قابل تشخیص است که هم به‌لحاظ بنیان‌های سیاسی و هم به‌لحاظ رویکردهای مذهبی، بر سلسله‌های ترکمان تأثیرگذار بوده است:

۱. در این دوران، سلسله‌هایی محلی ظهور کردند که یا سنی‌مذهب و یا متمایل به تسنن بودند؛ مانند آل چوپان، آل کرت و طغایموریه که اغلب، ریشه در دوران سلطه مغولان داشتند. آنان یا از اخلاف ایشان بودند و یا از فرزندان امرا و سردارانی که با سقوط ایلیخانان و فقدان یک قدرت مرکزی، بر مناطق مختلف چیره شدند و با حفظ همان روش‌های خشن ایلاتی اجداد خود، حکومت کردند. جور و ستم آنان که معتقدان به مذهب سنت بودند، از یک سو و ناکارآمدی این مذهب از سوی دیگر، موجب رشد نحله‌های فکری دیگر شد.

۲. نیروی مهم و مؤثر دیگر، حضور فقها و علمای برجسته شیعی مانند خواجه نصیرالدین توسی، علامه ابن مطهر حلی و ابن فهد حلی بود که عملکرد مداراگرایانه مغولان، مجال تبلیغ و ترویج اندیشه‌های شیعه را برای آنان فراهم کرد و آن‌ها نیز موجبات رشد گرایش به این مذهب را تدارک دیدند.

۳. رشد تصوف که از قرن ششم/ دوازدهم شروع شده بود، در قرن نهم/ پانزدهم به اوج خود رسید و در جریانات تاریخی نقش مهمی را ایفا کرد. تصوف در ایران به دو شاخه اصلی سنی و شیعه تقسیم می‌شد که برخی از آنان عبارت بودند از: قادریه، رفاعیه، سهروردیه، کبرویه، مولویه، نقشبندیه، نعمت‌اللهیه، بکتاشیه، حروفیه، نوربخشیه، اهل حق و غیره (نجفی، ۱۳۸۷: ۲۴۱)، که اصولاً همکاری نزدیک با علمای تشیع داشتند. به گفته دکتر موثقی، علمای شیعه در راستای اهداف تصوف، در مناطقی چون مازندران و خراسان به برپایی خانقاه‌ها و احیای مراسم و سنت‌های شیعی و صوفیانه می‌پرداختند؛ به همین دلیل، در میان مردم نفوذ چشمگیری داشتند (موثقی، ۱۳۸۷: ۴۷). افکار و عقاید این جنبش‌ها، آمیزه‌ای از تعالیم صوفیانه و عقاید باطنی، اساطیری، سنن حماسی و باستانی ایرانی و حتی آموزه‌های مزدک و بابک و تعالیم شیعی غالی و اثنی‌عشری بود و در همه آن‌ها، رابطه قوی امام و مأموم، مرید و مراد، زهد و سادگی و قناعت، انزجار از صاحبان قدرت - چه سیاسی و چه مذهبی - و ملاکین، کم‌ویش وجود داشت (همان: ۴۸). کمتر می‌توان مرزی میان اعتقاد به تسنن و یا تشیع آنان قائل شد و همین موضوع تأثیری عمیق در مسامحه مذهبی این دوره داشت.

۴. در همین دوران، جنبش‌هایی رخ داد که علیه دین و دولت حاکم و با هدف رفع ظلم و ستم و

نابسامانی‌های سیاسی - اقتصادی و با تکیه بر آرمان‌خواهی و عدالت‌خواهی شیعه و زمینه‌سازی برای ظهور حضرت مهدی (عج) و... شکل گرفت. یکی از این جنبش‌ها، سربداران نام داشت که از حرکت‌های صوفیانه شیعی بود که توفیق یافت در خراسان حکومتی برپا کند و مرعشیان نیز تأسی از آنان، در منطقه مازندران حکومتی شیعی پدید آوردند (موثقی، ۱۳۸۷: ۴۴). مشعشعیان نیز نهضتی بود که در قرن نهم / پانزدهم در خوزستان و عراق عرب، به رهبری محمدبن فلاح برپا شد. حرکت وی جنبه صوفیانه داشت و پس از مدتی، رهبران این جنبش توانستند با بهره‌گیری از مذهب شیعه و تصوف، در این منطقه بر سریر قدرت تکیه زنند (کسروی، ۱۳۷۳: ۲۷). اینان تأثیرات عمیقی بر سرزمین‌های دیگر، نظیر گیلان، کرمان و سمرقند گذاشتند.

مردمی بودن این جنبش‌ها، ویژگی بارز مشترکشان بود؛ به طوری که گروه‌های مختلف مردم، به‌ویژه کشاورزان، تهی‌دستان شهری و گاه بردگان، در آن شرکت داشتند. موفقیت این جنبش‌ها در تأسیس حکومت‌های شیعی، در منظر دیگر حکمرانان، بسیار مهم و خطرآفرین جلوه کرد. از نظر موسی نجفی، علت رشد آنان، تلاش و رهبری علما و صوفیانی چون حسن جوری، درویش عزیز جوری، شاگردان قوام‌الدین مرعشی و... است (نجفی، ۱۳۸۷: ۲۰)؛ اما، زمینه‌ساز تمام این حرکت‌ها، وسعت ویرانی، ستم و فقری است که حاکم شده بود. از نظر جامعه‌شناسی سیاسی، در طول تاریخ ایران، هرگاه به دلایل گوناگون حاکمیت زور و سرنیزه متزلزل می‌شده، جنبش‌های شیعی، در اوج متصوفه و غلات در صحنه‌های سیاسی و اجتماعی فعال می‌شده و توده‌های ناراضی و مخالفان دین و دولت رسمی حاکم را به خود جلب می‌کرده است (موثقی، ۱۳۸۷: ۴۸)؛ بنابراین، چه جنبش‌های موعودگرایانه و چه حرکت‌های درون‌گرایانه، در این بستر مجال ظهور می‌یافتند. هرچند رهبری، نقش مهمی در این نهضت‌ها داشته، ولی بستر فراهم‌آمده آن، نقش اساسی را ایفا کرده است.

در یک جمع‌بندی کلی می‌توان گفت که کثرت اندیشه‌های دینی و تنوع دیدگاه‌ها، فضای مذهبی - اجتماعی آن زمان را چنان سازماندهی کرد که حاکمیت، ناچار به مدارا و گاهی همراهی با اندیشه‌های مسلط قلمرو خود بود. این تطابق در رفتار حاکمانی که اعتقاداتشان به سبب حفظ ویژگی‌های اخلاقی صحراگردی عمق کمتری داشت، بیشتر نمایان است.

۴. رویکرد مذهبی سلسله‌های ترکمان

در منابع بررسی شده، به جز *عالم‌آرای امینی*، درباره رویکردهای مذهبی ترکمانان کمتر ذکر دقیقی شده که خود موضوعی تأمل برانگیز است. اکثر منابع عصر صفویه، جهت گیری خود نسبت به این دو دودمان را با اصول سیاسی پیوند زده‌اند؛ به این معنا که تصمیمات حکمرانان درقبال صوفیان و اجداد شاهان صفویه در موضع گیری آنان بسیار تأثیر گذار بوده است. در این میان، روزبهان خنجی که فقیه است، به سبب اعتقاد راسخ و تعصب سخت به تسنن و ناخرسندی از صفویان، در این مجموعه قرار ندارد. البته، او به شیوه نظری به بررسی ویژگی‌های پادشاه پرداخته و پس از تقسیم بندی آن‌ها در دو موضوع «جلالت نسبی و طهارت حسبی»، یک‌به‌یک آن‌ها را تشریح کرده و با آق قویونلوها تطبیق داده است.

در بحث بهترین ملوک، او نژاده بودن و پیوستگی سلطنت در اعقاب و سلامت حریم و... را از مهم‌ترین ویژگی‌های «جلالت نسبی» می‌داند (خنجی، ۱۳۸۲: ۲۳). در ویژگی چهارم می‌گوید: آنکه اجداد به مخالفت ادیان حقه و مجادله با ارباب شرایع محقه در هر زمانی معروف و مشهور نباشد چرا این خصلت موجب آن می‌شود که عرق منازعت با حق پیوسته در او نابض باشد و به علت اقتدا به اباء طریقت، شریعت را ابا نکند و از متون تواریخ امم سالفه معلوم است که ملوک بایندر قبل از بعثت عربی از ایشان هر که معاصر پیامبر مرسل بوده در طریقت متابعت و انقیاد افزوده (همان: ۲۵).

او در ویژگی پنجم، خاندان بایندری را مبرّی از هرگونه بدعت در دین دانسته و آن‌ها را در مذهب سنت و جماعت بسیار پایدار معرفی کرده است (همان: ۲۶).

در ادامه، وقتی از طهارت حسبی بحث می‌کند، در خصلت اول چنین می‌گوید:

تحلی به اعتقاد صادق و مذهب موافق و تخرلی از مناقص بدع و اهو و معایب سوء مذاهب و آرا، چه همچنان که اعتقادات فاسد، متوارثه موجب لوم نسب است، عقاید کاسده مکتسبه سبب لوم حسب می‌گردد. چنانچه در بسی از ملوک قراقویونلو این شیمه ذمیمه موجود بود که به واسطه بطانات سوء و مصاحبان ملحد طبیعت از جاده حق و صواب انحراف و به "شفا جرف" [۱۰۹/۹] جهنم اشراف یافته بودند و بحمدالله که ملوک بایندرخان را عقاید مذمومه همچنان که از نسبت مفقود بوده مکتسبه هم غیرموجود است و کسی از تبار ایشان به الحاد و رفض و اعتزال مشهور و

معروف نیست (همان: ۲۷-۲۸).

او در ادامه، داشتن علم برای اجتهاد، شجاعت، توانایی حفظ قلمرو، عفت، شفقت، چشم‌نداشتن به اموال مردم و بذل مال را از ویژگی‌های بایندریان می‌شمارد (همان).

چند نکته در نظریه او حائز اهمیت است:

۱. او بایندریان را از زمان ظهور اسلام، پیرو حضرت محمد (ص) می‌داند؛ ادعایی که بسیار

اغراق‌آمیز است.

۲. او ضمن نفی تمام مذاهب غیر از تسنن، از جمله تشیع، و انتساب آنان به کفر و الحاد و رفس،

بایندریان را از تمام آن‌ها مبری دانسته و درمقابل، خاندان قراقویونلو را منحرف از جاده حق و

رافضی نامیده است. به بیانی ساده، او بر مذهب تسنن آق‌قویونلو تأکید دارد و بر تشیع برخی از

خاندان قراقویونلو و این بیانگر آن است که قراقویونلوها اصراری به بیان دقیق اعتقادات خود

نداشته و به‌جد از این مذهب جانب‌داری نمی‌کرده‌اند و یا موضوعات مذهبی برایشان خیلی اهمیت

نداشته است؛ به عبارت دیگر، تساهل مذهبی در میان آنان رواج داشته است. هرچند او دقیقاً مذهب

قراقویونلوها را بیان نمی‌کند، اما از نظر او، هر گرایشی جز سنت، کفر محسوب می‌شود. بنابراین،

قراقویونلوها مسلماً سنی نبودند و گرایش‌های شیعی آنان نیز در تمام خاندان برجسته نبوده است.

۳. در کل، او تمام صفات نیک بشری را در بایندریان جمع می‌کند. او نوعی فرهنگ‌اندی برای آنان

قائل است که آن را با قهرمانی و فرادستی در طول حیات تاریخی این سلسله تکمیل می‌کند.

۴. از مباحث او می‌توان پی برد که شرایط مذهبی و رشد فزاینده گرایش‌های فکری زمان، برای

او قابل توجه نبوده است و به همین دلیل، سنی مذهب بودن آق‌قویونلوها برای او که معتقدی

متعصب است، بسیار مهم جلوه نموده و از این رو، درباره ایشان مبالغه کرده است.

این مهم‌ترین منبع این دوره است که به‌وضوح درباره اندیشه‌های مذهبی این دو خاندان

اظهار نظر کرده است.

پژوهش‌های معاصر نیز از طریق علائم و شعائری که بر روی سکه‌های باقی‌مانده از ایشان موجود

است و نیز اسناد، به این نتیجه رسیده‌اند. مثلاً مزاولی^۱، به تبعیت از مینورسکی، قراقویونلوها را در

متن نهضت‌های افراطی شیعه مانند مشعشعیان، حروفیه و درنهایت اهل حق قرار می‌دهد و از این لحاظ، ایشان را پیشگامان صفویان می‌داند؛ با این تفاوت که آن‌ها هواداری رسمی همه‌جانبه‌ای از تشیع اثنی‌عشری نمی‌کردند. وی معتقد است که آنان به دنبال ایجاد یک وحدت سیاسی، بر مبنای مرام تشیع، بوده‌اند. (مزاوی، ۱۳۸۸: ۱۴۴). بنابر اظهارات وی بر اساس مدارک موجود، قراقویونلوها گاه وارد مسائل افراطی تشیع نیز شده‌اند؛ مثلاً پیربوداق در منابع تاریخی، شخصیت سازش‌ناپذیر شیعی توصیف شده است (همان).

مدرسی طباطبایی نیز جهانشاه را از پادشاهانی می‌داند که به تشیع خود افتخار می‌کرده است (مدرسی طباطبایی، ۱۳۵۲: ۴۱). عباس اقبال طوایف آق‌قویونلو را سنی و طوایف قراقویونلو را شیعه معرفی می‌کند. او نزاع‌های میان ایشان را ناشی از اختلاف مذهبی می‌داند و در مقام مقایسه، منازعات ایشان را با درگیری‌های فرقه‌های مذهبی ایتالیا که سفرنامه‌نویسان و نیز به آن اشاره دارند، مقایسه می‌کند و به منزله دلیل ارائه می‌دهد (اقبال، ۱۳۸۶: ۶۲۵). والتر هینتس^۱، هم اوزون‌حسن را سنی مذهب می‌داند؛ اما معتقد است که توجه او به تصوف، او را به تعالیم شیعی نزدیک ساخته بود (هینتس، ۱۳۴۶: ۱۵۴).

اما رویمر^۲، پس از بررسی مذهب ایشان و نتیجه‌گیری فوق، اعلام می‌کند که ممکن است این، برآیند یک اظهار نظر کلی و به طبقه‌بندی مؤلفان شرقی، به خصوص شیعی، دوره‌های بعد متکی باشد. رویمر نتیجه‌گیری می‌کند همان‌طور که نمی‌توان قراقویونلوها را شیعیان تندرو نامید، آق‌قویونلوها را نیز نمی‌توان سنی‌های متعصب دانست (رویمر، ۱۳۸۵: ۲۸۵).

حال، اگر بپذیریم که از نظر اعتقادی، آنان این مذاهب را اختیار کرده‌اند، از نظر عملکرد، در بسیاری از مواقع، جهت‌گیری‌های سیاسی - اجتماعی آنان مخالف مذهبشان بوده است. مثلاً شیخ جنید در زمره اولین صوفیانی بود که مدعی حکومت و ریاست دنیوی شد. او که در قلمرو جهانشاه، یعنی اردبیل، مریدان زیادی یافته بود، سوءظن جهانشاه را برانگیخت (خواندمیر، ۱۳۶۲: ۴/۴۲۵)؛ بنابراین، برای پیشگیری از وقایع آینده و تقسیم قدرت و یا تفویض آن، او را از قلمرو خود

1. Walther Hinz

2. Hans Robert Roemer

بیرون کرد. برخی از پژوهشگران معتقدند چون جهان‌شاه شیعه‌مذهب بود، صلاح نمی‌دانست با قوای جنگی به نبرد با مردی روحانی و شیعه پردازد (میرجعفری، ۱۳۸۱: ۳۱۰). البته نباید فراموش کرد که وی رفتاری خشونت‌آمیز با دیگر فرقه‌های صوفی شیعی داشت؛ چنان‌که مانند شاهرخ سنی‌مذهب، قیام حروفیان را به شدت سرکوب کرد و حتی تعدادی از آنان را در آتش سوزاند. رفتاری که اسپندمیرزا با مشعشعیان داشت و تعداد کثیری از آن‌ها را قتل‌عام کرد، هم از این جمله بود. این در حالی است که جهان‌شاه از نبرد با آنان صرف‌نظر کرد و همین نویسنده اذعان می‌کند، همزمان با واقعه سرکوب مشعشعیان، اسپندمیرزا، تحت تأثیر ابن‌فهد حلی، تشیع را در عراق رسمی اعلام کرد (میرجعفری، ۱۳۸۱: ۳۰۸-۳۰۹).

در جبهه مخالف، اوزون‌حسن در تمام منابع به مدارا با اهل تصوف - که اغلب شیعی بوده‌اند - و تکریم علما و سادات شهره است. حمایت او از شیخ جنید و پس از آن، حیدر، در تمام منابع ذکر شده است. منابع عصر صفوی که اصولاً شیعه‌مذهب بوده‌اند، نگرشی مثبت و حتی مبالغه‌آمیز به او دارند و او را به دلیل آنکه شیوخ و عرفا و سادات را بسیار می‌نواخت، مورد ستایش قرار داده‌اند (واله اصفهانی، ۱۳۷۹: ۷۱۷).

شبهه همین جملات در تکریم صوفیان شیعه و سادات از زبان وی، در دیار بکریه و *احسن‌التواریخ* فراوان یافت می‌شود. سفرنامه‌نویسان ونیزی نیز او را به علت روش مداراگرایانه‌اش در مقابل مسیحیان، می‌ستایند و پذیرفتن شرط کالیوچونا، پدر دسپینا، در مسیحی ماندن دخترش را نشانه‌ای از تعصب نداشتن او می‌دانند (آنجلو، ۱۳۴۹: ۲۷۳).

از منظر دیگر، در مقام مقایسه، منابع همواره قراقویونلوها را سفاک، بی‌سیاست و بی‌رحم و آق قویونلوها را کاردان، بادرایت، اهل مدارا و عدالت‌پیشه معرفی می‌کنند (طهرانی، ۱۳۵۶: ۴۱۹). واله اصفهانی نیز وقتی نبرد جهان‌شاه و اوزون‌حسن را شرح می‌دهد، اوزون‌حسن را به درایت می‌ستاید؛ در حالی که رقیب او را به کین‌خواهی و فرصت‌طلبی و سوءتعبیر از رفتار انسانی اوزون‌حسن متهم می‌سازد (واله اصفهانی، ۱۳۷۹: ۷۳۱).

با مقایسه نگرش‌های منابع نسبت به مذهب، اداره قلمرو و رفتار سیاسی این دو سلسله، این نتایج به دست می‌آید:

۱. گرایش به تشیع در میان قراقویونلوها به منزله ابزاری برای ایجاد توازن قوا در مقابل رقبا استفاده می شده است.
۲. منابع عصر صفویه، به دلیل خویشاوندی اوزون‌حسن با شیخ جنید و شیخ حیدر و تملق شاهان صفوی، عنصر اشتراک مذهب را نادیده گرفته و در ستایش وی بسیار مبالغه کرده‌اند.
۳. جانب‌داری اغراق‌آمیز کسانی چون ابوبکر طهرانی و ونیزیان که در دربار آق‌قویونلوها خدمت می کردند، طبیعی و توجیه‌پذیر است.
۴. اگر نظر مورخان و پژوهشگرانی چون والتر هیتس را در گرایش اوزون‌حسن به تصوف بپذیریم، آن را می توان از این منظر نگریست که در این عصر، تسنن رنگ تعصب خود را ازدست داده است و چنان که رسول جعفریان می گوید، در برخی موارد حتی تسلیم برخی از الگوهای شخصیتی شیعه شده است (جعفریان، ۱۳۷۰: ۷۶). این بستری است که حکمرانان - خواسته یا ناخواسته - در آن قرار گرفته بودند و همسو بودن یا نبودن با آن، در سرنوشت سیاسی آنان تأثیرگذار بوده است. به بیان سیاسی، آن مصلحت‌گرایی که محصول دگرگونی در مناسبات قدرت است، جای تعصب را گرفت. از سوی دیگر، پراکندگی و تکثر قدرت در میان طوایف و خاندان‌ها در این دوران، دگرگونی در تفکر سیاسی - مذهبی را باعث شد و تعاملی دوجانبه را ایجاد کرد. مذهب رنگ مصلحت گرفت و در تأیید حکومت‌ها چون عنصری کارآمد عمل کرد و حکومت‌ها نیز - چنان که ذکر آن در منابع رفت - در تکریم و بزرگداشت سران آن نهایت بذل و بخشش را کردند.
- وقتی تیمور قاهر و جهانگشا معتقد بود که برکت و امنیت نصیب هیچ کشوری نمی شود، مگر آنکه علما و سادات در آن رفت و آمد داشته باشند (شیبی، ۱۳۸۷: ۱۶۰)، می توان این نتیجه کلی را گرفت که بستر پدیدآمده چنان در سرنوشت سیاسی حکومت‌ها موثر بوده است که به ناچار، تمامی امیران و حاکمان در ملاحظات و معادلات سیاسی خویش، مجبور بودند آن را در نظر بگیرند. از این روست که اوزون‌حسن به یک ازدواج سیاسی با دختر پادشاه طرابوزان اقدام می کند و حتی شرط مسیحی ماندن دختر را می پذیرد تا در هنگام نزاع با عثمانیان سنی و قراقویونلوهای شیعه، همکاری و همیاری آنان را جذب کند.

از منظر دیگر، برای هماهنگی سران قبایل و توده‌های مطیع آنان با خود، آگاهانه در پی احیای حق الهی سلطنت و به‌دست آوردن فرهمندی و در نتیجه آن، مشروعیت سیاسی ماندگار بودند. در دیباچه سفرنامه ونیزیان، اوزون حسن بزرگ‌زاده‌ای معرفی می‌شود که از نظر شکوه و فر، با داریوش و یشاسب قابل قیاس است؛ زیرا توانست از فرماندهی سی سرباز به چنان شکوهی دست یابد که بر سر تفوق بر آسیای میانه و نزدیک، با عثمانیان درافتد (زیو، ۱۳۴۹: ۲۰۰).

کاترینو زنو^۱ نیز ضمن آنکه اوزون حسن را دلاور و آزاده‌ای می‌نامد که مهرش را در دل سپاهیانش نشانده است، حفظ این رابطه مهرآمیز را برای او ضروری می‌داند (زنو، ۱۳۴۹: ۲۰۶). در گفته‌های وی می‌توان تأثیر نظریه وبر را کاملاً مشاهده کرد؛ آنجا که معتقد است که حفظ شایستگی‌ها، برتری او را نزد اتباع و دشمنانش حفظ می‌کند (همان).

اوزون حسن زیرکانه در مقابل جهان‌شاه که سیصد غلام بچه را در قبال صلح طلب کرده بود، سخنانی بر زبان راند که در ایجاد مقبولیت قهرمان گونه او بسیار تأثیر گذار بود: مگر پسران و زیردستان خود را تابع امر خویش کرده‌ام که بتوانم آن‌ها را به‌عنوان خراج به جهان‌شاه بدهم و یا می‌توانم آنان را مانند فرزندان خود از سر واکم. اگر جهان‌شاه بخواهد به زور شمشیر آنان را از دست پدران و مادرانشان بگیرد، به این کار خرسند نخواهم بود، اگر بدانم جان بر سر این کار خواهم نهاد (همان: ۲۰۷).

این سخنان، مطمئناً غیرت و حمیت اتباع او را در جنگ با جهان‌شاه به هیجان آورده و مشروعیت او را افزوده است. در همین راستا، فاروق سومر ضمن اینکه او را مردی با ایمان پاک و روحی بزرگ توصیف می‌کند، آزاد کردن اسرای قراقویونلو را که در جنگ اسکندر با وی به اسارت درآمده‌اند، می‌ستاید (سومر، ۱۳۶۹: ۱۳۸). این شیوه، او را در جذب شیعیان و متصوفه، بسیار توانا می‌کرده است.

در جای دیگر، ابوبکر طهرانی از زبان اوزون حسن، خطاب به امیران قراقویونلو، اصل ظل‌اللهی را مطرح می‌کند که نشانگر این است که این اقوام با این مفاهیم بیگانه نبوده و برای ماندگاری از تمام اندیشه‌ها بهره می‌گرفته‌اند: «باوجود کبر سن و عظم شأن سلطنت از شما حرکاتی صادر

1. Caterino Zeno

می‌شود که از جریان اوباش مثل آن صورت ناپسندیده می‌باشد. این صفات شیاطین است نه سلاطین، سلطان ظل‌الله است نه ظل‌الشیطان» (طهرانی، ۱۳۵۶: ۴۰۱).

همسو با این تفکر، برای آنکه سلطنت اوزون‌حسن را عطیه‌ای از جانب پروردگار جلوه دهند و فتح و پیروزی‌های وی، به‌ویژه غلبه بر جهان‌شاه، را نصرت الهی از پیش تعیین شده بنمایند، از تأویل آیات قرآن، مانند آیه سوم سوره فتح بهره گرفتند (وودز، ۱۹۷۶: ۱۱۵). نظریه پردازان و شعرای صوفی این دوران، مانند جامی، توارث حق الهی سلطنت و دارا بودن فره ایزدی را در خاندان او به رسمیت شناختند و حتی برخی از ایشان، اخلاف او را جانشیان خلافت نامیدند (همان: ۱۵۲). همچنین، ابوبکر طهرانی در نسب‌شناسی او، جمشید را جد شصتم او معرفی کرده است (طهرانی، ۱۳۵۶: ۲۹). در واقع، سعی نویسنده بر آن است که به شکلی این قوم را با پادشاهان ایرانی پیوند دهد تا از این طریق، برای سلطنت ایشان حقانیت موروثی کسب کند.

البته، نباید از نظر دور داشت که این دیدگاه در ترکمانان بارانی نیز وجود داشته است. هرچند منابع، خصمانه آن‌ها را متکی به شمشیر، نه درایت سیاسی، معرفی می‌کنند، اما آن‌ها نیز بنا بر بضاعت و فهم سیاسی خود، از این عناصر در کسب مشروعیت و تثبیت قدرت بهره گرفتند. مثلاً جهان‌شاه در مدت فرمانروایی خود دو بار در سال‌های (۵۸۴۴ ه. ق. / ۱۴۴۰ م. و ۵۸۴۷ ه. ق. / ۱۴۴۳ م.) به گرجستان لشکر کشید و به‌هنگام آن لشکرکشی‌ها، برای مشروع جلوه دادن آن، شیوخ و علمای دینی را با خود همراه کرد که در میان آنان، شیخ ابراهیم، رئیس طریقت صفوی، نیز حضور داشت (میرجعفری، ۱۳۸۱: ۳۰۷).

حضور و همیاری مداوم شیوخ و علما را نباید منبعث از علاقه‌مندی و دین‌مداری و ارادت حکمرانان ترکمن دانست. آنان نیز مانند اسلاف خود، بنا بر اقتضای فهم سیاسی خود و اجبار اجتماعی، از مذهب به‌منظور کسب منافع اقتصادی و تثبیت سلطه خود بهره جستند. سنی یا شیعه بودن آنان تا زمانی حائز اهمیت بود که بتواند تا حد ممکن، حق الهی سلطنت و فرهنگ خود را که در فرهنگ قدرت در آن زمان در حال تکوین دوباره بود، حفظ کند.

بنابراین، آنان نیز بنا بر مقتضیات زمان، بر موج برخاسته از آن سوار شدند. اگر شرایط ایجاب می‌کرد، دست به قتل عام هم‌مذهبان خود می‌زدند، رقبای مذهبی خویش، چون صوفیان و شیعیان،

را تکریم می‌کردند، مناظره و مباحثه دینی به‌راه می‌انداختند، بنیادهای علمی و مذهبی و دارالائتیم تشکیل می‌دادند و به علما و سادات سیورغال عطا می‌کردند، با مسیحیان علیه هم‌کشیان خود متحد می‌شدند، به کشتار وسیع و اعمال منافی عفت چون «تقسیم حرم پدر میان محارم» (طهرانی، ۱۳۵۶: ۴۹۲) دست می‌زدند و برای حفظ مقبولیت خود، آن را توجیه شرعی می‌کردند. آنان به‌خوبی دریافته بودند که مذهب، مهم‌ترین عامل انقیاد اتباع قلمروشان است؛ عنصری که در تمام ادوار تاریخ بشریت، در کنار زور، مهم‌ترین ابزار اعمال قدرت بوده است. آنان آموختند که با شرایط اجتماعی - مذهبی خود کنار بیایند و مقتدرانه از طریق ارتباط و نفوذ در میان صوفیان و شیعیان، از وجهه اجتماعی آنان در راستای مصالح سیاسی خود سود جویند؛ هر چند این ارتباط دوسویه بود و بهره شیعیان و صوفیان نیز کمتر از حاکمیت نبود.

در تأیید این نظر، به چند سند در تکریم علما و سادات در هر دو طایفه اشاره می‌شود. اولین سند، مربوط به واگذارن منصب نقابت و تقدم سادات و تولیت مقبره حضرت معصومه به فردی به نام نظام‌الدین احمد رضوی است که از طرف جهان‌شاه در سال (۸۶۷ ه. ق. / ۱۴۶۲ م.) صادر شده است. در این سند، حدیث ثقلین که از شعائر شیعی است، دیده می‌شود (مدرسی طباطبایی، ۱۳۵۲: ۳۷-۴۳). سند دیگر نیز با عبارت «یا محمد، یا علی» آغاز و همان جملات منتقبت آل محمد (ص) در آن تکرار می‌شود. (همان: ۴۴ و ۴۹). این سند، فرمان نصب نظام‌الدین عبدالحق به قافله‌سالاری کاروان حج است که در سال (۸۷۰ ه. ق. / ۱۴۶۵ م.) صادر شده است. در نگاه اول، محتوای این اسناد شیعه بودن قراقویونلوها را تأیید می‌کند، اما هنگامی که به اسناد آق‌قویونلوها نظر می‌افکنیم، همین مضامین در آن‌ها تکرار می‌شود.

در سندی که از طرف اوزون‌حسن در سال (۸۷۴ ه. ق. / ۱۴۶۹ م.) و سند دیگری که در سال (۸۸۴ ه. ق. / ۱۴۷۹ م.) از طرف یعقوب برای تعیین تولیت مرقد حضرت معصومه صادر شده (همان: ۶۳ و ۸۳)، همان مضامین شیعی و جملات اسناد جهان‌شاه تکرار شده است؛ در حالی که انتظار از معتقدان مذهب تسنن، چیز دیگری است.

این اسناد، تأییدی در راستای تعلیل تسامح به کار گرفته شده در مذهب، به منظور کسب منافع سیاسی و اقتصادی است و - چنان که ذکر آن رفت - اعتقادات شیعی و سنی در جنبه شخصی آن

اهمیت اساسی نداشت.

نتیجه گیری

پس از ورود اسلام به ایران، مذهب جدید به منزله ابزاری برای تأیید و تحکیم حاکمیت سیاسی مورد بهره‌برداری قرار گرفت و به تدریج، اندیشه‌های سیاسی مبتنی بر لزوم اطاعت اتباع از مقام ظل‌الله از آن نشأت گرفت، بسط یافت و به مثابه تفکری غالب در پیوند با عناصر فره و تقدس نیابت پیامبر، شش قرن برای تسلط اقوام مختلف در ایران مشروعیت ایجاد کرد.

با سقوط خلافت بغداد و غلبه موج جدیدی از صحراگردان که با تمام مفاهیم مذکور بیگانه بودند، بستری نو برای بالیدن مذاهب و نگرش‌های متنوع صوفیانه پدید آمد که در پهنه اجتماع و سیاست، شرایطی جدید ایجاد کرد؛ به این مفهوم که مرزهای متعصبانه میان مذاهب تا حدودی از بین رفت. علاوه بر این، از میان رفتن عناصر مشروعیت و تکیه بر زور و شمشیر، نمی‌توانست در بلندمدت اطاعت رعایا و پیشگیری از شورش‌ها را تضمین نماید؛ بنابراین، حکمرانان جدید ناچار به پذیرش شرایط اجتماعی - مذهبی موجود و تطابق خود با آن بودند. از این رو، تمامی آنان سلاح مدارا و تکریم سادات و زهاد را به کار گرفتند و از این طریق، در احیای عناصر از دست رفته توفیق یافتند؛ به طوری که استمرار و پایداری حکومت‌ها، بستگی به میزان استفاده هوشمندانه از این عناصر بود. به نظر می‌رسد آق‌قویونلوها، به ویژه اوزون حسن، در این امر موفق‌تر از رقبای خود بودند.

اگر در قرون گذشته مذهب مقتدرانه اطاعت رعایا را برای حکمرانان تضمین می‌کرد، در این دوره جامعه تسامح بر تن می‌کند و به مثابه ابزار، تسلط سیاسی را تحکیم می‌بخشد. کوتاه سخن اینکه، در دوره استیلای ترکمانان، آگاهانه از مذهب به منظور تفوق سیاسی و کسب منافع اقتصادی بهره‌گیری شد.

منابع

- آقابخشی، علی (۱۳۶۳). **فرهنگ علوم سیاسی**. تهران، تندر.
- ابن فوطی، کمال‌الدین عبدالرزاق بن احمد شیبانی (۱۳۸۱). **حوادث الجاهله**. ترجمه عبدالحمید آیتی. تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- اقبال آشتیانی، عباس (۱۳۸۶). **تاریخ ایران**. تهران: نگاه.
- بشیریه، حسین (۱۳۸۲). **جامعه‌شناسی سیاسی**. تهران: نی.
- بغدادی، عبدالله بن فتح‌الله (۱۹۷۵). **التاریخ الغیائی**. دراسة و تحقیق طارق نافع الحمدانی. بغداد: مطبعة اسعد.
- تتوی، قاضی احمد و دیگران (۱۳۷۸). **تاریخ النبی**. تصحیح علی آل‌داوود. تهران: فکر روز.
- جعفریان، رسول (۱۳۷۰). **دین و سیاست در دوره صفویه**. قم: انصاریان.
- خنجی، روزبهان فضل‌الله (۱۳۸۲). **عالم‌آرای امینی**. تصحیح علی‌اکبر عشیق. تهران: میراث مکتوب.
- خواندمیر، غیاث‌الدین بن همام‌الدین الحسینی (۱۳۶۲). **حبیب السیر فی الاخبار افراد بشر**. تصحیح محمد دبیرسیاقی. تهران: خیام.
- رازی، نجم‌الدین (۱۳۸۴). **مرصاد العباد**. تصحیح محمدامین ریاحی. تهران: علمی و فرهنگی.
- رویمر، هانس روبرت (۱۳۸۵). **ایران در راه عصر جدید**. ترجمه آذر آهنچی. تهران: دانشگاه تهران.
- زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۸۳). **روزگاران**. تهران: سخن.
- **سفرنامه ونیزیان در ایران** (۱۳۴۹). ترجمه منوچهر امیری. تهران: خوارزمی.
- سومر، فاروق (۱۳۶۹). **قراقویونلوها**. ترجمه وهاب ولی. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- شامی، نظام‌الدین (۱۳۶۲). **ظفرنامه شامی**. به کوشش پناهی سمنانی. تهران: سازمان نشر کتاب.
- طهرانی اصفهانی، ابوبکر (۱۳۵۶). **دیاربکریه**. تصحیح اوغال نجاتی و فاروق سومر. تهران: طهوری.

- فیرحی، داود (۱۳۸۸). *قدرت، دانش و مشروعیت در اسلام دوره میانه*. تهران: نی.
- کامل‌الشیبی، مصطفی (۱۳۸۷). *تشیع و تصوف از آغاز تا قرن دوازدهم*. ترجمه علیرضا ذکاوتی قره‌گوزلو. تهران: امیرکبیر.
- کسروی، احمد (۱۳۷۳). *تاریخ پانصدساله خوزستان*. تهران: بهمن.
- مدرسی طباطبایی، حسین (۱۳۵۲). *فرمان‌های ترکمانان قراقویونلو و آق‌قویونلو*. قم: حکمت.
- مزاولی، میشل (۱۳۸۸). *پیدایش دولت صفوی*. ترجمه یعقوب آژند. تهران: گستره.
- موثقی، احمد (۱۳۸۷). *دین، جامعه، دولت در ایران*. تهران: تحقیقات علوم انسانی.
- میرجعفری، حسین (۱۳۸۱). *تاریخ تحولات سیاسی، اجتماعی، فرهنگی در عصر تیموریان و ترکمانان*. اصفهان: دانشگاه اصفهان.
- میرخواند، محمدبن خاوندشاه (۱۳۸۰). *روضه الصفا فی سیره الانبیاء والملوک و الخلفاء*. تصحیح جمشید کیان‌فر. تهران: اساطیر.
- نجفی، موسی (۱۳۸۷). *مقدمه تحلیلی تاریخ تحولات ایران (دین، دولت، تجدد)*. تهران: منیر.
- نوایی، عبدالحسین (۱۳۷۰). *اسناد و مکاتبات تاریخی ایران*. تهران: علمی و فرهنگی.
- واله اصفهانی، محمدیوسف (۱۳۷۴). *اقتصاد و جامعه*. ترجمه عباس منوچهری و دیگران. تهران: مولی.
- _____ (۱۳۷۹). *خلد برین*. تصحیح میرهاشم محدث. تهران: میراث مکتوب.
- وینسنت، اندرو (۱۳۷۱). *نظریه‌های دولت*. ترجمه حسین بشیریه. تهران: نی.
- همدانی، رشیدالدین فضل‌الله (۱۳۷۳). *جامع التواریخ*. تصحیح محمد روشن. تهران: البرز.
- هینتس، والتر (۱۳۶۲). *تشکیل دولت ملی در ایران*. ترجمه کیکاووس جهان‌داری. تهران: خوارزمی.