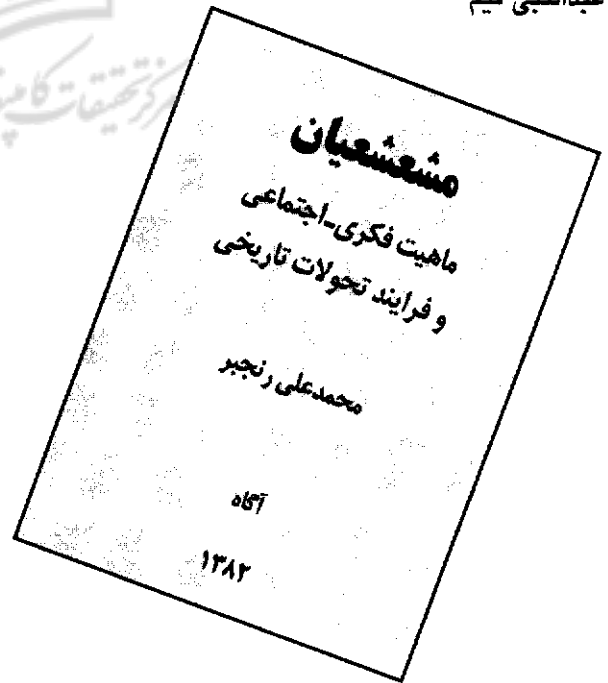


# مشعشعیان ، پژوهشی ارزشمند و درخور تقدیر

عبدالنبی قنیم



مشعشعیان: ماهیت فکری-اجتماعی و فرایند تحولات تاریخی،  
محمدعلی رنجبر، انتشارات آگاه، تهران، ۱۳۸۲، وزیری، ۳۹۶ص.

اثر حاضر را می توان یکی از پژوهش های ارزشمند و درخور تقدیر در عرصه پژوهش های تاریخی نامید. این کتاب از چند منظر درخور اعتنا و توجه است و اهمیت کار مؤلف محترم را بیش از پیش متجلی می سازد. انتخاب موضوع مشعشعیان به دلیل کم کاری مفرط در این زمینه، بیانگر ظرافت و نکته سنجی آقای رنجبر و پیش از آن مبین روحیه خستگی ناپذیری ایشان است. پیش از این تنها کسی که به صورت جدی و مستقل درباره مشعشعیان مطلب نوشته و اتفاقاً از موضعی کینه توزانه و بسیار جانبدارانه به آن پرداخته احمد کسروی بود. سایر نوشته ها در این خصوص آن چنان مختصر و پراکنده اند که هیچ گاه نتوانسته اند به گونه ای علمی و آکادمیک ما را با آرا و عقاید مشعشعیان و ماهیت اعتقادی آنها آشنا سازد. تاریخ مشعشعیان و به ویژه مبانی اعتقادی سید محمدبن فلاح نیازمند پژوهشی جامع و دقیق بود تا خوانندگان را از وابستگی صرف به نوشته های کسروی بی نیاز گرداند. قدر مسلم انجام کار، سختی ها، مشقات و حوصله فوق العاده ای را طلب می کند که شاید در توان و طاقت یک نفر نباشد. اما با کمال مسرت، محمدعلی رنجبر به نحو شایسته ای از عهده انجام این امر برآمده است.

تأمل در موضوع مشعشعیان به عنوان جنبشی با صبغه شیعی از جهاتی در حوزه دلپستگی های مطالعاتی و پژوهشی مؤلف محترم قرار داشت. <sup>۱</sup> علاوه بر آن موضوع کتاب از جنبه های گوناگون و از منظر اعتقادی، سیاسی و اجتماعی از اهمیت بسیار برخوردار بود: «حیات گروه های شیعی-صوفی در سده های هشت و نه ق و اندیشه غالبیگری، پیوند حکومت ترکمانان به ویژه قراقویونلو با مشعشعیان و تشیع، شرایط برآمدن و تداوم صفویان در شمال غرب ایران و ناکامی مشعشعیان در جنوب غربی ایران، تشکیل حکومت صفوی در ایران و اسباب درگیری آن با

۱. محمدعلی رنجبر، همان، ص ۱۳.



مشعشعیان، چگونگی تداوم رابطه صفویان و مشعشعیان با توجه به تحول ویژگی‌های اعتقادی گروه اخیر، شناخت بیشتر از ماهیت حکومت صفوی در صحنه برخورد با مشعشعیان، جایگاه جنبش مشعشعیان در تاریخ تشیع، به عنوان هفت عامل مهم و اساسی در پرداختن به موضوع مشعشعیان ذکر شده است.<sup>۲</sup>

مؤلف گرامی سعی وافر داشته تا از منابع و مأخذ معتبر و دست اول در پژوهش خویش استفاده کند. تقریباً همه مقالات و کتب مرتبط به موضوع اعم از نسخه‌های خطی و نسخه‌های چاپی و همچنین کتب و مقالات فارسی، عربی و لاتین، منابع مورد استفاده ایشان در این بررسی بوده‌اند. به جرأت می‌توان گفت نویسنده محترم همه منابع معتبر را در بررسی‌های خویش لحاظ کرده و از آنها بهره گرفته است. استفاده از کتاب‌های کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران، کتابخانه آیت الله مرعشی در قم، کتابخانه ملک در تهران، کتابخانه سپهسالار (استاد مطهری)، کتابخانه دانشگاه تربیت مدرس، پژوهشگاه فرهنگ و علوم انسانی، کتابخانه سازمان اسناد ملی ایران، کتابخانه ملی ایران و سایر مراکز پژوهشی، موجبات غنا و اعتبار هر چه بیشتر پژوهش را فراهم کرده است.

شاخص ترین و مهمترین منبع مورد استفاده مؤلف، کتاب کلام المهدی تألیف سید محمد بن فلاح مشعشعی است. اهمیت مسأله زمانی روشن می‌شود که بدانیم تاکنون به جز کسروی، هر آن که درباره سید محمد بن فلاح مطلب نوشته و هر کس آرا و عقاید او را نقد کرده، کتاب کلام المهدی را رؤیت نکرده و بی آن که آن را مطالعه کرده باشد درباره مبانی اعتقادی ابن فلاح سخن گفته است و این یکی از اشکالات و ایرادات اساسی وارده به پژوهش‌های مزبور است، حتی کامل مصطفی الشیبی که پژوهش ارزشمندی در خصوص تصوف و تشیع ارائه داده است و محمدعلی رنجبر در ایده کلی متأثر از پژوهش اوست، بی آن که کتاب کلام المهدی را خوانده باشد عقاید ابن فلاح را تشریح کرده است.<sup>۳</sup> در حقیقت هر آنچه الشیبی درباره عقاید و آرای محمد بن فلاح گفته، از طریق کتاب کسروی بوده است.<sup>۴</sup> حتی جاسم حسن شیر نیز بدون دستیابی به کتاب کلام المهدی و وظیفه دفاع از سید محمد را به عهده گرفته است.

علاوه بر اینها آقای رنجبر بخش آغازین کتاب یعنی از صفحات ۱۵ تا ۴۰ را به بررسی و نقد منابع موجود و تحقیقات جدید درباره مشعشعیان اختصاص داده و در خصوص ضعف و قوت کتاب‌ها، تعلقات و اغراض پنهان و آشکار نویسندگان آنها اظهار نظر کرده است. او سعی کرده با برشمردن جانبداری‌ها و وابستگی‌های اعتقادی، سیاسی یا خویشاوندی منابع مزبور، اشکالات و نواقص آنها را ذکر کند تا از رهگذر این تحلیل به اطلاعات و یافته‌های صحیح برسد.

لیکن دسترسی به منابع اصلی و مطالعه مآخذ، نیازمند برخورداری از روحیه‌ای علمی، مبرا بودن از پیش فرض‌ها، عدم کینه توزی و غرض ورزی به این و آن است. در حقیقت حلقه گمشده و به عبارتی تکمیل کننده منابع و مأخذ معتبر در یک پژوهش به کار بستن شیوه‌های علمی و دوری از جانبداری و عدم تحمیل آرا و نظریات خویش در پژوهش است. مؤلف محترم در این اثر هم خویش را بر احتراز از این نقیصه گذاشته است. او توانسته است به بهترین شکل و با دیدی کاملاً علمی به حوادث بنگرد. اگر کسروی به دلیل مخالفت با تشیع و به خاطر ایده‌های ناسیونالیستی سعی در تخطئه سید محمد بن فلاح دارد و با تحمیل باورها و اعتقادات خویش به ذم و شتم ابن فلاح پرداخته، مؤلف این اثر از موضعی بی طرفانه و بدون دخالت دادن تعلقات و گرایش‌های شخصی به بررسی موشکافانه و دقیق موضوع پرداخته است. برای این جانب که مدت‌هاست درگیر نقد و بررسی تاریخ پانصد ساله خوزستان تألیف احمد کسروی هستم و تقریباً تمامی منابع و مأخذ مرتبط به مشعشعیان را مطالعه کرده‌ام اهمیت این اثر و از همه مهمتر حاکمیت روح علمی در سرتاسر آن درخور توجه است. پژوهشگر ارجمند هر جا مطلبی را مطرح کرده، با ارائه مدرک و سند بوده و از خلال بررسی‌ها تحلیل خود را مطرح می‌کند، بررسی‌هایی که خواننده نکته سنج و پرسشگر را تا حدود زیادی متقاعد می‌سازد.

هفتاد سال پیش احمد کسروی درباره مشعشعیان مطلب نوشت، اما نوشته‌های او متأثر از ایده‌های او بود، جانبدارانه و کینه‌توزانه به طعن و لعن سید محمد و فرزندان او پرداخته، راست و دروغ را به هم آمیخته و ملغمه‌ای از استنباط‌ها و برداشت‌های خویش را به خوانندگان عرضه داشته است، چنان که بیهوده ابن فلاح را مدعی مهدویت دانسته و به جای تبیین نظریات و عقاید او نتیجه‌گیری و حکم کلی خویش را به عنوان آرای سید محمد بن فلاح عرضه داشته است و به هنگامی که احساسات بر او مستولی شده زبان به ناسزا گشوده است.

چهل سال پیش جاسم حسن شیر که خود از اعقاب سید محمد بن فلاح و از خاندان مشعشعی است در صدد دفاع از سید محمد برمی‌آید و کتابی در این خصوص تألیف می‌کند، اما او نیز همانند کسروی، لیکن از موضعی دیگر، کاملاً جانبدارانه به قضایا می‌نگرد. بدون دستیابی به کلام المهدی و بی آن که ما را با نص

۲. همان، ص ۱۰.

۳. کامل مصطفی الشیبی، تشیع و تصوف، ترجمه علیرضا ذکاوتی قراقرلو، انتشارات امیرکبیر، تهران، ۱۳۵۹ ش.

۴. اتفاقاً در یک مورد الشیبی نوشته کسروی را به اشتباه برعکس فهمیده است.

کتاب آشنا سازد و بدون بیان عقاید سید محمد و بدون تحلیل آنها، اتهامات کسروی را بی پایه و اساس می‌داند و کار به جایی می‌رسد که حتی آرا و افعال مولا علی پسر سید محمد را توجیه می‌کند.<sup>۵</sup> در حقیقت جاسم حسن شبر با پیش فرض میرا دانستن سید محمد بن فلاح به تحریر کتاب دست یازیده، همچنان که کسروی به دلیل نفرت و کینه از مشعشعیان با پیش فرض تخطئه و منفور نشان دادن سید محمد، کتاب مشعشعیان را تألیف کرده است.

اما محمد علی رنجبر با بررسی سطر به سطر نوشته های سید محمد در کلام المهدی به آرا و عقاید او درباره مهدویت دست یافته و پیش از تجزیه و تحلیل باورهای ابن فلاح، ما را با این نوشته ها آشنا می‌سازد. برخلاف کسروی که بدون در نظر گرفتن شرایط اجتماعی، اقتصادی و سیاسی قرن نهم و بدون بررسی نحله ها و گرایش های مذهبی سده های هشتم و نهم هجری مستقیماً سراغ سید محمد بن فلاح رفته، مؤلف محترم با ارائه تصویری کلی از شرایط سیاسی و اجتماعی آن دوره به بررسی نحله ها و فرقه های شیعی در آن دوره می‌پردازد، به همین دلیل ایشان بیش از ۱۲۰ صفحه از کتاب یعنی نزدیک به یک سوم آن را به بررسی اجمالی جنبش های فکری و سیاسی سده های مزبور اختصاص داده است. نویسنده ارجمند سده نهم ق را دوره فعالیت گروه ها و جنبش هایی با گرایش های شیعی بسیار با اهمیت تلقی کرده و خیزش نوربخشیان، صفویان و مشعشعیان را در زمره این گروه ها و جنبش ها قرار داده است، گروه هایی که به رغم تمایز عناصر نژادی مخاطبان و حامیان آن و تفاوت مناطق فعالیت در رویکردی مبالغه آمیز به تشیع همانند بودند.<sup>۶</sup>

مؤلف گرامی پس از بررسی ماهیت فکری و فرجام گروه ها و جنبش هایی چون سربداران، حروفیان، نوربخشیان، صفویان و اهل حق به بررسی اعتقادات و باورهای مشعشعیان، دوران جنبش و حکومت مستقل مشعشعیان پرداخته است. برخلاف کسروی که سید محمد را از شگفت ترین مردان، دروغگویی از بزرگ ترین دروغگویان، مرد دورویی که هر دم سخن خود را عوض می کرده و بالاخره او را مردک نادان خطاب کرده است محمد علی رنجبر جنبش مشعشعیان را ماحصل شرایط اجتماعی، سیاسی و اقتصادی آن دوره می‌داند و چنین نتیجه گیری می‌کند که مشعشعیان متأثر از شرایط اجتماعی، اقتصادی و سیاسی سده نهم ق پاسخ بسیاری از پرسش ها و نیازهای خود را در تعالیم سید محمد بن فلاح دیدند و به دنبال دعوت او، حرکت اجتماعی را با براندازی مراجع قدرت سیاسی منطقه خوزستان و جنوب بین النهرین آغاز کردند و در نهایت موفق به پی ریزی حکومتی مستقل شدند. وی در ادامه خاطر نشان می‌سازد که رهبری این جنبش همچون سایر جنبش ها بر اساس اصول اعتقادی و

ایدئولوژی مشخص به ترسیم جامعه مطلوب آرمانی دست زد.<sup>۷</sup> پژوهشگر محترم در مبحث ماهیت فکری جنبش مشعشعیان پس از بررسی آرا و دیدگاه های دو چهره تأثیر گذار بر سید محمد بن فلاح، یکی استاد او احمد بن فهد حلی و دیگری حافظ برسی به بررسی دقیق و جزء به جزء آرا و عقاید ابن فلاح در دو بعد مهدویت و الوهیت می‌پردازد.<sup>۸</sup> او نسبت دعوی مهدویت به سید محمد بن فلاح را رد می‌کند و به ما نشان می‌دهد که سید محمد هیچ گاه مدعی مرتبه حضرت مهدی (ع) نبوده، بلکه خود را نایب و قائم مقام او می‌دانسته است. همچنین وی مرتبه نیابت ابن فلاح را برآمده از مقام علمی و معنوی او می‌داند که با تعبیر عالم ربانی از آن یاد می‌شود و در نهایت غالب گزارش های منابع تاریخی درباره دعوی مهدویت ابن فلاح را دارای تفاوت های آشکار با روایت اندیشه مهدویت از کلام سید محمد بن فلاح می‌داند.<sup>۹</sup> این اظهار نظر تفاوت های آشکار بررسی رنجبر با اظهار نظر کسروی را نشان می‌دهد، همچنین تفاوت های بنیادین پژوهش رنجبر با کتاب جاسم حسن شبر را آشکار می‌سازد.

مؤلف محترم پس از رد مهدویت ابن فلاح، دیدگاه و اظهار نظر کسروی را این چنین به نقد می‌کشد: «متأسفانه احمد کسروی که آغازگر مطالعه جدی در این موضوع بود و برای نخستین بار گوشه هایی از کلام المهدی را در برابر دیدگان پژوهشگران قرار داد چنان جانبدارانه سخن می‌راند و با قطعیت ابطال و اثبات می‌کند که از همان آغاز راه، مانع ترویج منش انعطاف پذیری و نسبی گرایی لازم در گمانه زنی ها و داوری پژوهشی درباره مشعشعیان می‌شود».<sup>۱۰</sup>

اما پیچیده ترین و بغرنج ترین مبحث این کتاب، بخش بررسی باورها و آموزه های سید محمد بن فلاح درباره الوهیت است، گو این که مبحث مهدویت نیز از نظر پیچیدگی و دشواری کمتر از مبحث الوهیت نیست. اما مبحث الوهیت به دلیل طرح آرا و عقاید مرتبط به آن، بسیار دشوارتر و پیچیده تر می‌نماید، به خصوص این که کتاب کلام المهدی به زبان عربی بوده و بخش اعظم آن خطبه های سید محمد است که بعدها به رشته تحریر درآمده و از نظر نشر خالی از اشکال نیست. در حقیقت مؤلف گرامی که به نظر می‌رسد خود ترجمه کتاب را به عهده گرفته، دو کار را توأمان انجام

۵. جاسم حسن شبر، تاریخ المشعشعین و تراجم اعلامهم، چاپخانه الآداب، نجف اشرف، سال ۱۳۸۵ق (۱۹۶۵م).

۶. محمد علی رنجبر، همان، ص ۷.

۷. همان، ص ۹.

۸. همان، ص ۲۲۶.

۹. همان، ص ۲۲۷.

۱۰. همان، ص ۲۴۶.

داده است، هم کلام المهدی را ترجمه کرده و هم در جهت بررسی و تحلیل نوشته های آن برآمده است. آقای رنجبر بیست و هشت صفحه از کتاب را به آموزه الوهیت بن فلاح اختصاص داده است. او در خلال بررسی خویش به این نتیجه رسیده است که دستگاه فکری سید محمد در بحث الوهیت علی (ع) نارسا می نماید و در واقع استنباط می شود او از سویی در چارچوب فقهی شیعه پای دارد و از سوی دیگر دیده بر برخی آموزه های رایج در حوزة های غیر فقهی نیز گشوده است.<sup>۱۱</sup> بررسی های کتاب حاکی از این است که طرح الوهیت علی (ع) همچنان با تمسک به شریعت محمدی (ص) است و سید محمد مؤمنان و واقفان به این حقیقت را به پیروی شریعت دعوت می کند.<sup>۱۲</sup> مؤلف محترم بر این باور است که در سخن سید محمد بن فلاح، چارچوب رسمی مذهب شیعه دوازده امامی حفظ شده است<sup>۱۳</sup> و در نظر سید محمد آنچه مهم است حضور و حلول روح الهی در این جسم [جسم حضرت علی (ع)] است و در واقع جسم علی (ع) امانت دار روح الهی است، از این رو نباید از علی (ع) به عنوان «همان خدا» یاد کرد.<sup>۱۴</sup> وی با ذکر موارد فوق در نهایت مبحث الوهیت را این چنین خاتمه می دهد که در مجموع با صراحت سید محمد در کلام المهدی در موجودیت اصل الوهیت در مجموعه اعتقادات وی تردیدی نیست<sup>۱۵</sup> و در یک داوری کلی به این نتیجه رسیده است که الوهیت علی (ع) از جمله ابعاد باورهای سید محمد بن فلاح است.<sup>۱۶</sup>

به هر حال چه با دیدگاه مؤلف از جمند درباره اعتقاد الوهیت حضرت علی (ع) در اندیشه های ابن فلاح موافق باشیم و چه با آنها موافق نباشیم آنچه در خور توجه است روش بررسی ایشان و تلاش به منظور کشف حقیقت از خلال آثار و نوشته های به جا مانده از واضع و نظریه پرداز آن است. این روش و بررسی های مرتبط با آن دقیقاً برخلاف روش غیر علمی کسروی است. کسروی به هنگام طرح آرا و عقاید سید محمد بن فلاح، کار را به جایی می رساند که عبارتی را از خود خلق کرده و می گوید این سخن سید محمد است، اما چون سید محمد می دانسته که امیر پیرقلی قراقویونلو معنای آن را می فهمد، این عبارت را در آخر نامه نیفزوده است.<sup>۱۷</sup> مؤلف در بررسی مقررات و مجازات های وضع شده از جانب سید محمد بن فلاح برای جلوگیری از بزه و سلامت جامعه مشعشعی با نگرشی جامعه شناختی به موضوع نگریسته و آن را نتیجه مناسبات اجتماعی-اقتصادی آن دوره تلقی کرده است. به عقیده او سید محمد در جامعه ای بدوی، فقیر، خشن و ناآگاه، چاره ای جز تعیین نظام حقوقی مبتنی بر کیفر سخت نداشته است.<sup>۱۸</sup> در جای دیگری از کتاب با نگاه به مجازات های وضع شده محمد بن فلاح را در مواردی فقیهی نکته سنج می داند که دستورالعملی دقیق در باب مناسبات فردی و اجتماعی اعضای

جامعه و کیفر و پاداش اعمال آنها تدوین می کند که در فهم ویژگی های جامعه مشعشعی بسیار مهم است.<sup>۱۹</sup> نقطه مقابل این اظهار نظر، دیدگاه کینه توزانه و مغرضانه کسروی به سید محمد است. کسروی با انتخاب عنوان کشتارهای سید محمد، تمامی دستورالعمل های وضع شده را تحت عنوان کشتار و قتل ذکر کرده تا چهره ای خونخوار و آدمکش از ابن فلاح ارائه دهد.<sup>۲۰</sup>

پژوهشگر ارجمند در مبحث «والی حویزه و برافتادن حکومت صفوی» نیز همانند سایر بخش های کتاب با روحیه ای علمی و بدون جانبداری به موضوع می نگرد و برخلاف کسروی که فقط به دو کتاب از نویسندگان اروپایی استناد کرده، از همه منابع و به ویژه از کتب شاهدان عینی بهره جسته است. او به ما نشان می دهد آنچه کسروی به نقل از سر جان مالکم گفته، خلاف نوشته های سر جان مالکم است، زیرا مالکم از شیوه رفتار و برخی اقدامات والی عربستان یاد می کند، اما در داوری خود سخن از خیانت به میان نمی آورد، بلکه آنها را اشتباهاتی می داند که به زیان صفویان انجامید.<sup>۲۱</sup>

همان طوری که ذکر شد پژوهش جناب آقای محمدعلی رنجبر، پژوهشی ارزشمند و درخور تقدیر است و از ارزش علمی بالایی برخوردار است. ضمن عرض خسته نباشید و تبریک به ایشان با هدف کامل تر شدن کتاب، مواردی ذکر می شود:

۱. مؤلف گرامی علت اظهار نظرها و داوری های کسروی درباره سید محمد را آموزه های اعتقادی کسروی می داند و می گوید چون کسروی اساساً مهدی گری را افسانه می داند از این منظر به سید محمد می تازد.<sup>۲۲</sup> مطالعه کتاب تاریخ پانصد ساله خوزستان که بخش مهم و اساسی آن تاریخ مشعشعیان است خلاف این گفته را نشان می دهد. درست است کسروی مخالف تشیع است، اما او در تاریخ مشعشعیان با هدفی خاص از موضع یک نفر شیعه معتقد به ظهور حضرت مهدی (ع) به سید محمد می تازد. او جز در مقدمه کتاب آن هم به طور خیلی کلی و سر بسته، در هیچ جای کتاب عدم اعتقاد خویش به ظهور حضرت

۱۱. همان، ص ۲۲۹.

۱۲. همان، ص ۲۳۳.

۱۳. همان، ص ۲۳۴.

۱۴. همان، ص ۲۴۲.

۱۵. همان، ص ۲۵۳.

۱۶. همان، ص ۳۶۱.

۱۷. احمد کسروی، همان، ص ۲۵.

۱۸. محمدعلی رنجبر، همان، ص ۲۸۶.

۱۹. همان، ص ۱۹.

۲۰. احمد کسروی، همان، ص ۳۳-۳۶.

۲۱. محمدعلی رنجبر، همان، ص ۳۴۵.

۲۲. همان، ص ۳۵.

«نابکاری با پسران» را مطرح می کند، حال آن که در منبع اصلی نقل این داستان یعنی کتاب سید علی سخن از به کار گرفتن نوجوانان در مجلس به عنوان خدمتکار است. با کمی دقت در متن کتاب سید علی و درک تفاوت معانی «یَسْتَعْمَلُ» به معنای به کار گرفتن و استفاده از خدمات با واژه «یَسْتَعْمَلُ» به معنای استعمال، به کار بردن، موضوع روشن می شود.

۸. مطالب نوشته شده در صفحه ۱۳۱ به نقل از دائرةالمعارف تشیع درباره نام حویزه صحیح نیست، حتی احمد کسروی که حامل ایده های ناسیونالیستی شدید است حویزه را مصغر «حوزه» به معنای ناحیه و جای داند، زیرا براساس نوشته یاقوت حموی آن را دبیس بن عقیف از بزرگان بنی اسد در قرن چهارم ق پدید آورد.<sup>۲۵</sup>

۹. در صفحه ۱۵۳ مؤلف محترم چنین آورده است: «کسروی به نقل از ابن بطوطه ساکنان حویزه را ایرانیانی می داند که با همیاری مهمانان خود-اهل حزایره- در مقابل طوایف عرب ایستادند». در این جا چند اشکال را باید ذکر کرد، اول این که بهتر بود مؤلف گرامی همانند کسروی از لفظ «پارسی زبان» استفاده می کرد، زیرا امروزه ایرانی بودن را نمی توان با «پارس زبان» یکی دانست، نزدیک به نیمی از جمعیت کشور را مردم غیر پارس زبان تشکیل می دهند اما آنها ایرانی اند، دوم این که آنچه ابن بطوطه در خصوص ساکنان حویزه گفته، مربوط به یک قرن پیش از آن یعنی در قرن هشتم است. اما کسروی خود چنین استنتاج کرده که چون یک قرن پیش مردم آن جا عجم بوده اند، پس در قرن نهم هم عجم و پارسی زبان بوده اند. بهتر بود مؤلف گرانقدر به این نکته توجه می کرد که این سخن نتیجه گیری کسروی است نه سخن ابن بطوطه.

دیگر این که آنچه کسروی گفته، تفاوت های آشکاری با جمله فوق دارد. کسروی نوشته که مردم حویزه با فضل جزایری و گروهی از عرب در مقابل سید محمد ایستادند.<sup>۲۶</sup> با توجه به این امر که نویسنده محترم هم تاریخ غیائی و هم کتاب سید علی

۲۳. همان، ص ۲۱۶.

۲۴. بطروشفسکی، تاریخ نگار روس جنبش مشعشعیان را قیام پیشاهنگان مهدی علیه جور و ستم تیموریان می داند (نگاه کنید به فرهاد نعمانی، تکامل فتوایسم در ایران، انتشارات خوارزمی، جلد اول، تهران، سال ۱۳۵۸ ش).

۲۵. احمد کسروی، خرده گیری و موشکافی، به نقل از کاروند کسروی، به کوشش یحیی ذکا، شرکت سهامی کتاب های جیبی با همکاری مؤسسه انتشارات فرانکلین، تهران، سال ۱۳۵۲ ش.

۲۶. احمد کسروی، همان، ص ۱۶، نقل به معنا؛ البته فضل جزایری هم عرب بوده، ولی کسروی نام کامل او را ننوشته، اما قاضی نورالله شوشتری در کتاب مجالس المؤمنین، نام کامل او را امیر فضل بن علیان تبعی طائی ذکر کرده است (ص ۳۹۷).

مهدی (ع) را نشان نداده است. به همین دلیل خواننده به هنگام مطالعه تاریخ مشعشعیان هیچ گاه متوجه مخالفت کسروی و عدم اعتقاد او به زنده بودن امام مهدی (ع) نمی شود.

۲. نویسنده محترم، کتاب سید علی بن سید عبدالله موسوی مشعشعی به نام الرحلیة المکیة (سفر مکه) را تاریخ مشعشعیان نامیده است، حال آن که صحیح آن است که کتاب به نام اصلی آن ذکر شود.

۳. پژوهشگر ارجمند در زیر نویس صفحه ۱۹۹ تحلیل و نگره خویش را از منظر تاریخی درباره جنبش های چون صفویان و مشعشعیان مطرح می کند، با توجه به اهمیت موضوع بهتر بود این دیدگاه در متن کتاب گنجانده شود.

۴. مؤلف به خصلت ظلم ستیزی جنبش مشعشعیان و قیام علیه ظالمان تیموری اشاره ای نکرده است. به نظر می رسد ایشان نظر الشیبی را درباره کسب مواضع قدرت در ممالک اسلامی از طریق نیروی معنوی بیشتر از سایر دیدگاه ها می پسندند.<sup>۲۳</sup> آنچه نویسنده محترم در صفحه نه گفته اند نیز نمی تواند نشان دهنده قیام مظلوم علیه ظالم باشد.<sup>۲۴</sup>

۵. این درست است که در داوری کلی سید محمد بن فلاح و جنبش او شیعه غالی هستند، اما تبیین چگونگی این غلو و تمایز آن از سایر فرقه های غالی از اهمیت خاصی برخوردار است و پژوهشگر می باید با حساسیت و دقت نظر به بررسی این موضوع بپردازد. به نظر می رسد طرح الوهیت علی (ع) به عنوان یکی از ابعاد باورهای سید محمد بن فلاح تا حدودی مبالغه آمیز باشد. بررسی دقیق کلام المهدی مبین این واقعیت است که ابن فلاح حضرت علی (ع) را خدا نمی داند، بلکه برای او منزلت و مرتبه ای آسمانی قائل است و او را از گردنده در آسمان و زمین می داند. حفظ چارچوب فقهی شیعه، عمل به شریعت و عدم ترک واجبات از سوی سید محمد که مؤلف گرامی نیز بر آن صحه گذاشته اند همگی در این راستا قابل تبیین هستند.

۶. نویسنده محترم اعتقادات و باورهای مولا علی با پدرش سید محمد را یکی دانسته، اختلاف آنها را در تاکتیک های اتخاذ شده می داند. ایشان سخن الشیبی را درباره تقیه سید محمد، اما جوانی و جسارت مولا علی تأیید می کند. قبضه قدرت توسط مولا علی در زمان حیات پدرش، آتش زدن بارگاه امام علی (ع) و امام حسین (ع) توسط مولا علی و در مقابل تبری سید محمد از مولا علی و او را بدتر از سگ خواندن، توصیه به فرزند دیگرش سلطان محسن در خصوص اجتناب از معاصی برادرش و بالاخره نقشه قتل مولا علی را نمی توان اختلاف در تاکتیک دانست.

۷. مؤلف گرامی در خصوص سید بدران بن فلاح بن سلطان محسن همان سخن کسروی درباره «بداخلاقی های جنسی» یا

و هم مجالس المؤمنین را در اختیار داشته معلوم نیست چرا از منبع دست دومی چون کسروی نقل قول کرده است، کسروی ای که خود بر غیر علمی و جانبدارانه بودنش اذعان دارد.

۱۰. پژوهشگر ارجمند حداقل پنج بار و در صفحات مختلف درباره ترکیب جمعیت شهر حویزه سخن گفته است. تکرار این مطلب و گاهی در دو صفحه متوالی بسیار تأمل برانگیز است، علی‌الخصوص این که ایشان بدون ذکر منبع و مأخذ به این مطلب پرداخته و به ما نمی‌گوید اطلاعات مزبور را از کجا استخراج کرده است، در صفحه ۱۲۶ می‌نویسد «شهر حویزه... با توجه به ترکیب جمعیت ایرانی و عرب آن...»، چند صفحه بعد یعنی در صفحه ۱۳۱ نیز حویزه را «محل پیوند دو عنصر عرب و ایران» می‌داند، در صفحه ۱۳۲ آورده است که «علی‌رغم ترکیب ایرانی و عربی جمعیت شهر»، در صفحه ۱۶۴ می‌گوید «ساکنان حویزه ترکیبی از فارس‌زبانان ایرانی و مردم عرب زبان بودند»، در صفحه ۲۷۲ حویزه را شهری با جمعیت ایرانی (لر، کرد، فارس) معرفی می‌کند. از نظر نگارنده لر یا کرد یا فارسی یا عرب بودن مردم شهر حویزه اهمیت چندانی ندارد، آنچه حائز اهمیت است شناخت صحیح واقعیت‌ها و حقایق و تحمیل نکردن نظریات خویش بر واقعیت‌های تاریخی است. متأسفانه مؤلف گرامی برای این سخن خویش هیچ‌گونه مدرک و سندی ندارد، به همین دلیل مردم حویزه را گاهی عرب و ایرانی و گاهی ایرانی (لر، کرد، فارس) ذکر کرده است.

مطلب زمانی حادتر می‌شود که بر مبنای همین پیش‌فرض نادرست، تحلیل‌ها و استنتاجات دیگری حاصل شود و تحریک پیروان سید محمد که در آغاز همگی عرب بوده‌اند بر علیه مرکزی به ظاهر ایرانی نشین (حویزه) چندان دشوار نباشد. ۲۷ در این جا نویسنده گرامی به نبرد و حرکت مشعشعیان رنگ و صبغه‌ای نژادی/ قومی می‌دهد. جالب این جاست که در بخش پایانی کتاب و به هنگام طرح نتایج پژوهش «ناکامی مشعشعیان را به محدودیت آنها به عنصر نژادی عرب محدود در بافت قبیله‌ای از جاج» داده است ۲۸ که همه این سخنان در تناقضی آشکار با بخش نخست کتاب است.

۱۱. از جمله ملاحظات وارد به کتاب ارزشمند آقای رنجبر، عدم آشنایی ایشان به جغرافیای منطقه است. مؤلف محترم اگر با افراد مطلع در این زمینه و به ویژه افراد آشنا به روابط و مناسبات مردم عرب تبادل نظر می‌کرد برخی از اشکالات، پیش از تحریر کتاب برطرف می‌شدند، برای مثال در صفحه ۱۳۲ نویسنده ارجمند از رودخانه‌ای به نام دورق نام می‌برد که در حدود اهواز به کرخه می‌ریزد و در ساحل آن شهری به همین نام واقع است. به احتمال قریب به یقین مراد و منظور ایشان در دوره مشعشعیان یعنی قرن نهم ق رودخانه‌ای و شهری بدین نام وجود داشته است، زیرا در حال حاضر چنین چیزی وجود ندارد. جا داشت پژوهشگر گرامی در به کار بردن فعل‌ها به زمان و وقوع آن توجه می‌کرد، دوم این که

رودخانه کرخه در غرب اهواز و در منطقه دشت میشان (دشت آزادگان) واقع است و با اهواز فاصله زیادی دارد، سوم این که شهر دورق در جنوب غربی اهواز به فاصله بیش از یکصد کیلومتر قرار دارد. در همین منطقه شیخ سلمان بنی‌کعب شهر فلاحیه را بنا نهاد که بعدها رضاشاه نام آن را به شادگان تغییر داد. شیخ فتح‌الله بن علوان کعبی در کتاب زاد المسافر و لهنة المقيم والحاضر داستان حرکت بنی‌کعب از قبان به دورق را به طور مفصل شرح داده است. ۲۹ به همین دلیل احمد کسروی به هنگامی که از دورق نام می‌برد آن را به نام قدیم فلاحیه ذکر می‌کند. ۳۰ سید علی مشعشعی در کتاب الرحلة المکیة نیز از حضور سید مطلب در دورق یاد کرده است. خاتمه سخن این که نام دورق نزد مردم جنوب خوزستان اطلاق به شادگان فعلی یا فلاحیه سابق است. آقای رنجبر در این خصوص به نوشته‌های لسترینج استناد کرده، که متأسفانه اظهار نظرهای لسترینج در بسیاری موارد بی‌پایه و اساس است.

۱۲. در صفحه ۳۵۶ چنین آمده است: «اعراب آل کثیر... شرق خوزستان را در تصرف داشتند». همین سخن را به نوعی دیگر در صفحه ۳۵۷ تکرار کرده است. این سخن نیز خطاست، زیرا آل کثیر نه در شرق بلکه در غرب خوزستان حضور داشته‌اند، هم‌اکنون نیز اعراب آل کثیر در مناطق غربی خوزستان یعنی غرب دزفول، شهر شوش و مناطق اطراف تا مرز عراق پراکنده‌اند.

۱۳. در صفحه ۲۲۰ «بمسکه»، «دستگیر نماید» ترجمه شده است، حال آن که به معنای «بگیرد» است؛ با توجه به این امر که سخن درباره حضرت مهدی (ع) است و پیش از آن سخن درباره لمس کردن آن امام است، «دستگیر کردن» نمی‌تواند صحیح باشد، علی‌الخصوص این که معنای لغوی «مسک» نیز بر این امر دلالت ندارد.

۱۴. در صفحه ۲۶۱ طایفه «نیس» را تیره‌ای از «بیت سعید» دانسته که کاملاً خطاست، نیس تیره‌ای از قبیله معروف و پرآوازه مذحج یا مدحج است، حال آن که «بیت سعید» یکی از دو شاخه اصلی بنی‌طرف است. این دو هیچ‌گونه ارتباطی با یکدیگر ندارند. تاریخ‌نگاران از «نیس» به عنوان یاریگران سید محمد سخن گفته‌اند، اما از «بیت سعید» یا بنی‌طرف نامی نبرده‌اند.

۱۵. نویسنده محترم به هنگام بررسی ماهیت اجتماعی جنبش مشعشعی به عوض مطالعه و پژوهش درباره بافت اجتماعی قرن نهم، ساختارهای اجتماعی و نظام قبیله‌ای دوران معاصر را بررسی و مطرح کرده است، از این رو بر اساس منابع و مأخذی

۲۷. محمدعلی رنجبر، همان، ص ۲۷۲.

۲۸. همان، ص ۲۶۲.

۲۹. فتح‌الله بن علوان کعبی، زاد المسافر و لهنة المقيم والحاضر، موقوفه در مسجد و مدرسه ناصری، تحت شماره ۱۴۶۴.

۳۰. احمد کسروی، همان، ص ۱۳۷، مبحث درآمدن کعبیان به دورق (فلاحیه).

نداشتن» معادل گذاری کرده است و بعد با ارجاع به پی نوشت ذیل صفحه، ابتدا «عُطْلَة» را «بیکاری» و بعد «عُطْل» را «تهی شدن» دانسته است. در این که یکی از معانی «عُطْلَة» بیکاری است شکی نباید کرد، اما «تهی شدن» معادل چندان دقیق برای «عُطْلَة» نیست، حال آن که «خراب شدن، از کار افتادگی، دچار وقفه شدن، تعطیلی، ایجاد وقفه در کار و حتی عاری شدن، بدون چیزی شدن» را می توان به عنوان معادل های «عُطْلَة» نام برد. از آن جایی که مبحث روح و جسم و رابطه میان آنها از ظرافت و پیچیدگی خاصی برخوردار است معادل یابی صحیح کلمات و اصطلاحات عربی حائز اهمیت می باشد و گاهی یک معادل ناصواب، نتیجه گیری های به مراتب ناصواب تر را در پی دارد.

۲۲. پژوهشگر ارجمند در صفحه ۲۸۷ به هنگام بیان احکام وضع شده به دست سید محمد بن فلاح چنین می نویسد: «بخشی دیگر از این احکام، که صدور آن نشانگر عمق فقر فرهنگی جامعه عرب است و...». این سخن جناب آقای رنجبر غیر عالمانه و عاری از روحیه پژوهشگری است، زیرا جامعه عرب بسیار بزرگ تر و گسترده تر از شهر حویزه و قلمرو تحت سیادت سید محمد است و اینها در مقابل جامعه عرب، عدد بسیار ناچیزی محسوب می شود؛ از طرفی دیگر مگر نه این است که ایشان بیش از پنج بار ترکیب مردم حویزه را عرب و غیر عرب می داند، پس چرا فقر فرهنگی اجتماع آن روز را به عرب محدود می کند.

به نظر می رسد ایشان تحت تأثیر نوشته های احمد کسروی در مبحث مزبور بوده است. کسروی نیز با وجود بیان جمعیت غیر عرب حویزه، مجازات های وضع شده را نتیجه دلتنگی شدید و آزرده گی سید محمد از «ناپاکی و آلودگاری های اعراب بیان نشین» می داند.

۲۳. محدود کردن علت ناکامی مشعشعیان در تشکیل حکومت فراگیر به «عنصر نژادی عرب» از جمله موارد قابل تأمل کتاب است. در حقیقت وجود حکومت های مقتدر تر کمان در ایران و عراق، تشکیل حکومت صفویه، وجود امپراتوری عثمانی، آرا و عقاید افراطی مولا علی و کارهای ناروای او و همچنین مخالفت حوزه های دینی با باورهای مشعشعیان را باید دلایل اصلی ناکامی مشعشعیان دانست. «عنصر نژادی عرب» می تواند یکی از دلایل ثانوی باشد، اما تنها دلیل و حتی از جمله دلایل اصلی نیست. پیشرفت نکردن مشعشعیان در عراق بیانگر این امر است که ناکامی آنها به «عنصر نژادی عرب» محدود نمی شود. در خاتمه ضمن عرض خسته نباشید به مؤلف محترم، امید است همواره شاهد کارهای پژوهشی سترگ از او باشیم.



۳۱. در مجازات های وضع شده توسط سید محمد بن فلاح از پیشه هایی چون رنگرز، قصاب، بقال، آشپز سخن رفته است که این بیانگر تحول اقتصادی جامعه و ایجاد مناسبات جدید مبتنی بر تقسیم کار است.

اظهار نظر کرده که آنها خود دوره فعلی و زمان حال را در پژوهش ها و نوشته های خویش مد نظر قرار داده اند؛ ذکر نام «بیت صیاح» و «بیت سعید» به عنوان دو شاخه اصلی بنی طرف در مبحث مزبور نمونه ای از این گونه بررسی هاست. قبیله بنی طرف در آن برهه در حویزه و اطراف آن حضور نداشته است.

در عوض مؤلف گرامی می توانست با استناد به کتاب سید علی مشعشعی یا کتاب کلام المهدی به تحول مناسبات اقتصادی و اجتماعی و ایجاد تقسیم کار در جامعه آن روز بیشتر توجه کند. ۳۱

۱۶. در ابتدای صفحه ۱۸۰ (سطر دوم) تعداد سپاهیان قلعه مشکوک را چهار هزار نفر ذکر کرده است، اما در پی نوشت همان صفحه، استقرار چهل هزار تن سپاهی را در قلعه مشکوک مبالغه می داند؛ به نظر می رسد در تعداد سپاهیان اشتباهی از جانب مؤلف محترم رخ داده است.

۱۷. در پی نوشت شماره دو از صفحه ۱۸۲ پس از ذکر نبرد تن به تن سلطان محسن مشعشعی با بزرگ قبیله منتفج و کشته شدن بزرگ آن قبیله می نویسد: «پدرش جهت دریافت خون بهای پسر نزد محسن آمد». این جان نیز اشتباهی صورت گرفته و جای پدر و پسر با هم عوض شده است. در حقیقت پسر جهت دریافت خون بهای پدر نزد محسن آمد. خود آقای رنجبر نیز در سطر بعدی این مطلب را تأیید می کند و هدایا و وجوه سلطان محسن را به پسر یحیی بن محمد اعمی ذکر می کند.

۱۸. در صفحه ۳۰۸ در بیان فرمانروایی سید سجاد بن سید بدران، سال شروع فرمانروایی را این چنین نوشته اند: «۹۹۲-۸۴۸ق». به نظر می رسد در این خصوص خطایی چاپی یا خطایی چشمی صورت گرفته و به جای عدد نه، عدد هشت را نوشته اند، زیرا سال شروع فرمانروایی سید سجاد ۹۴۸ق بوده است.

۱۹. در صفحه ۳۴۳ سطر دوم از پاراگراف دوم، نوشته شده است براساس گزارش «مینورسکی»، اما در پی نوشت همان صفحه، نوشته مزبور را به کروسنسکی ارجاع داده است؛ از این رو نام مینورسکی در متن کتاب باید به کروسنسکی تغییر یابد.

۲۰. در صفحه ۱۹۲ نویسنده محترم به هنگام نقل نوشته هایی از کتاب تاریخ عالم آرای صفوی به منظور ابضاح نوشته های آن کتاب، کلمه «بر» را درون قلاب دشمن یا سمت و سو معنا کرده است. با توجه به متن موجود، «بر» کلمه ای عربی و به معنای زمین، خشکی، بیابان است و همواره با «بحر» می آید و به معنای مقابل یا ضد بحر است. ادامه نوشته تاریخ عالم آرای صفوی در دو سطر بعد نیز همین معنا را تأیید می کند، او می گوید: «چون تشریف بردی، ما از بر آمده»، اگر بر به معنای دشمن باشد باید می نوشت از جانب بر یا از پیش بر. به همین منوال به معنای «سمت و سو» نیز نیست، چون با معنای اخیر، جمله ناقص و ناقد مفهوم خواهد بود. ۲۱. در صفحه ۲۳۱ «عُطْلَة» را به معنای «تهی شدن و