

تاریخ و تمدن اسلامی، سال دهم، شماره بیستم، پاییز و زمستان ۱۳۹۳، ص ۱۱۱-۱۳۷

بازشناسی جایگاه مذهب در روابط اهل سنت کردستان و حکومت صفوی

(۹۰۷-۹۹۶ هـ)^۱

مجتبی سلطانی احمدی^۲

دانشجوی دکتری دانشگاه تهران، رشته تاریخ و تمدن ملل اسلامی، تهران، ایران

محمدعلی کاظم‌بیگی

دانشیار دانشگاه تهران، گروه تاریخ و تمدن ملل اسلامی، تهران، ایران

علی بیات

دانشیار دانشگاه تهران، گروه تاریخ و تمدن ملل اسلامی، تهران، ایران

چکیده

سیاست دولت صفوی دارای رویکردی چندگانه بود. همین ویژگی تلقی از آن را به عنوان یک دولت شیعی با کارکردهای عقیدتی دشوار می‌سازد. این رویکرد چندگانه هم در پیش‌برد سیاست داخلی خود را نمایان می‌ساخت و هم در عرصه سیاست خارجی نمود می‌یافت؛ چنان‌که اتخاذ سیاست‌های عقیدتی، ارجحیت مصلحت بر حقیقت و اولویت واقع‌گرایی بر آرمان‌گرایی حاصل آن بود. پژوهش حاضر با اتنا بر این نگرش، به روابط اهل سنت کردستان با حکومت صفوی می‌پردازد. یافته‌ها نشان می‌دهد که در طول قرن دهم هجری، خطوط کلی مذکور مبنای عمل و چارچوب اصلی سیاست دولت صفوی را در ارتباط با اهل سنت کردستان شکل می‌داده و شاهان صفوی روابط خود با کردان سنی مذهب را نه بر اساس رویکردها و سیاست‌های عقیدتی بلکه بر مبنای منافع و مصالح سیاسی، نگاه‌داشت امرای کرد در چارچوب پیکره ایران و حفظ پایگاه اجتماعی خود در کردستان تنظیم می‌کرده‌اند. متقابلاً، ساخت قدرت محلی در کردستان کارکردی دوگانه داشت: هم می‌توانست در جهت منافع صفویان باشد و هم این منافع را به‌خطر اندازد. عملکرد نیروهای موجود در این ساختار حاکی است که در کنش‌ها و واکنش‌های کردان سنی مذهب نیز، مذهب فاقد جایگاه محوری در تعاملاتشان با دولت صفوی بوده است.

کلیدواژه‌ها: کردستان، اهل سنت، صفویان، سیاست دینی.

۱. تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۸/۳؛ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۳/۱۱/۱۲.

۲. نویسنده مسئول، رایانامه: soltanim87@gmail.com

مقدمه

دولت صفوی از یک منظر، نمود یک گسست در تاریخ ایران است،^۳ گسست از تداوم‌های غالب و انقطاع از روندهای چیرگی یافته پیشین. از فراز این افق تحلیلی، دولت صفوی را باید در جایگاه پدیدآورنده روندی نوین مشاهده کرد، روندی که آغازگاه فرایند پیوسته تاریخ جدید ایران است. در این عصر جدید جای‌شناسی مذهبی،^۴ ترکیب نیروهای اجتماعی،^۵ روابط دین و دولت^۶ و مناسبات جامعه با دولت دچار تحولات عمیق ساختاری شد. با مشاهده این وضع جدید، باید دریافت که ابزارهای مفهومی، قالب‌های تحلیلی و نگرش‌های تبیینی قابل کاربست برای ادوار پیشاصفوی، فاقد کارایی، قدرت تبیینی و توان تفسیری لازم برای فهم تاریخی ایران صفوی هستند. از این رو، مواجهه نظری با ایران دوره صفوی و فهم مؤلفه‌ها و متغیرهای اثرگذار بر رفتارها، کنش‌ها و نیز رویدادهای این عصر در گرو گزینش چشم‌اندازهای تبیینی مناسب است. با وقوف بر چنین مقدماتی، در این پژوهش دروازه بحث به روی مسأله نقش و جایگاه مذهب در روابط دولت صفوی با اهل سنت در کردستان گشوده می‌شود. درباره بحث پیش روی، انگاره حاکم و پنداشت غالب این است که کنش‌ها و برهم‌کنش‌ها و در کل رفتار سیاسی دولت صفوی مبتنی بر جهت‌گیری اعتقادی بر پایه تشیع امامی بوده است. به بیانی دیگر؛ آنچه نوع و ماهیت کردارهای سیاسی، تصمیم‌گیری‌ها و تصمیم‌سازی‌ها، مواضع و سوگیری‌های دولت صفوی را تعیین می‌کرده و شکل می‌بخشیده باورهای شیعی شاهان و کارگزاران این دولت بود.^۷ اما چنین انگاره‌ای به دلیل هم‌سان‌پنداری ماهیت دولت‌ها و سیاست‌های دینی پیشاصفوی با عصر صفوی، تنها صورت ممکن از مناسبات دولت با نیروها و

۳. کاربست تعبیر گسست برای ایران صفوی به معنای باورمندی به انقطاع کامل آن از ایران پیشاصفوی نیست. در حقیقت این گونه تعبیر بر وقوع تغییری دوران ساز دلالت دارد که روندهای پیشین را به سوی مسیرهای نوین سوق می‌دهد و گذشته را به عرصه‌ی تجلی سنت‌های نوین تاریخی بدل می‌سازد. مفهوم «انقلاب» از محمد علی کاتوزیان و تعبیر «نوزایی» از اندرو نیومن برای ایران صفوی دلالت بر این تغییر دوران ساز دارند (ر.ک. کاتوزیان، ۱۳۰، pp.3-5 Newman).

۴. مراد از جای‌شناسی دینی همان توپوگرافی دینی است. جهت مقایسه و انطباق جای‌شناسی (توپوگرافی) دینی ایران صفوی و ایران پیشاصفوی (ر.ک. Amoretti, pp. 614-623).

۵. برای تحلیل از وضع و ترکیب نیروهای اجتماعی این دوره (ر.ک. فوران، ۱۰۰-۱۰۷).

۶. برای دیدگاه پژوهش‌گران در مورد این روابط (ر.ک. میراحمدی، صفحات مختلف؛ آقاجری، صفحات مختلف؛ صفت‌گل، صفحات مختلف).

۷. بارتولد، ۱۲۹، ۱۳۳؛ جعفرپور و اسماعیل ترکی دستگردی، ۸۰-۵۳.

گروه‌های اجتماعی را سیاست‌ورزی عقیدتی فرض می‌نماید و صورت‌های ممکن و محتمل دیگر را نادیده می‌انگارد، صورت‌هایی که بر پایه آن‌ها، این فرض نقیض قابلیت طرح می‌یابد که مذهب فاقد نقش و جایگاه محوری در روابط اهل سنت کردستان و حکومت صفوی بوده و عوامل مختلفی در بسامانی و نابسامانی این روابط نقش ایفا می‌کردند. در این مقاله میزان صدق و کذب این فرض نقیض با توجه به مستندات تاریخی بررسی می‌شود.

کردستان پیشاصفوی: جغرافیا و آیین

کردستان به عنوان سکونت‌گاه کردها بخشی از ایران تاریخی و فرهنگی است.^۸ شواهد و مستندات پرشمار تاریخی مؤید وابستگی و پیوستگی کردستان با ایران می‌باشد.^۹ اما در مقاطعی گسستگی و انفصال بخش‌هایی از کردستان در صفحات تاریخ رخ نموده است.

واژه کردستان نخستین بار در عصر سلجوقیان در قرن ششم به عنوان واحدی جغرافیایی به کار برده شد. وسعت این واحد در سده‌های بعد، هنگامی که کردها از آن خارج شدند، بیشتر شد.^{۱۰} از این رو منابع تاریخی در سده‌های بعدی، به ویژه از سده هشتم هجری محدوده گسترده‌تری از کردستان ارائه می‌کنند. حمدالله مستوفی در «ذکر بقاع کردستان» می‌نویسد: «آن شانزده ولایت است و هوایش معتدل و حدودش به ولایات عراق عرب و خوزستان و عراق عجم و آذربایجان و دیاربکر پیوسته است»^{۱۱} همو الانی، الیستر، بهار، خفتیان، دربند تاج خاتون، دربند زنگی، دزبیل، دینور، سلطان آباد چمچمال، شهرزور، کرمانشاهان، کوند و خوشان، کنکور، مایدشت، هرسین و وسطام را از مناطق و شهرهای کردستان شمرده است، که البته تنها بخشی از مناطق کردستان را در بر می‌گیرد.^{۱۲} از مجموع داده‌ها می‌توان به این نتیجه رسید که تاریخ‌نویسان و جغرافی‌نگاران پیش از صفویه، از کردستان به عنوان منطقه‌ای با جمعیت اکثریت کرد،^{۱۳} اما بدون یک کیان سیاسی یا یک محدوده جغرافیایی تعریف شده، یاد می‌کنند.

۸. برای آگاهی‌های بیشتر پیرامون تاریخ کردستان (نک: زکی بیگ، صفحات متعدد؛ نیکیتین، صفحات متعدد)

۹. یاسمی صفحات متعدد؛ تابانی، صفحات متعدد.

۱۰. مک داوول، ۴۷.

۱۱. مستوفی، ۱۲۷.

۱۲. همو، ۱۲۷-۱۲۹.

۱۳. مک داوول، ۳۶.

از جنبه آیینی، ترسیم جای‌شناسی دینی کردستان پیش از عصر صفویه دشوار است.^{۱۴} در این باره منابع موجود، بدون ارائه اطلاعات دقیق، یا به ذکر شمار و نحوه فعالیت مساجد در نواحی کردستان مانند موصل، دیاربکر، بدلیس و غیره بسنده کرده یا اشاره‌ای گذرا به گرایش‌های مذهبی، کلامی و فقهی محدودی از شهرها و نواحی کردستان داشته‌اند.^{۱۵} با وجود این کاستی جدی، از مجموع داده‌ها و اطلاعات تنها می‌توان تصویری ناقص از سیمای دینی کردستان ترسیم نمود. در یک نگاه کلی، کردستان تا سده هفتم هجری در چارچوب جغرافیای مذهب غالب جهان اسلام یعنی تسنن قرار می‌گرفت. شواهد و داده‌ها موید این مدعا هستند. کتاب *تبصرة العوام فی معرفة مقالات الانام*، اثری شیعی از نیمه اول قرن هفتم، در گزارش خود به گرایش‌های مذهبی اغلب نواحی ایران اشاره می‌کند و حنفیان و شافعیان را به عنوان دو جریان اصلی مذهبی معرفی می‌نماید.^{۱۶} در واقع این دو جریان مذهبی در ایران و مناطق پیرامونی آن غلبه یافته بودند.^{۱۷} اگرچه در گزارش‌های موجود کمتر نامی از شهرها و نواحی کردستان به چشم می‌خورد، ولی اشاره منابع به نحوه پراکندگی پیروان تشیع نشان می‌دهد که بیشتر بخش‌های کردستان در جغرافیای مذهب تشیع قرار نمی‌گرفتند.^{۱۸} از این رو، می‌توان نتیجه گرفت که کردستان به عنوان ناحیه‌ای با مردمان سنی مذهب شناخته می‌شد. البته این استنتاج به معنای غلبه تام و تمام مذهب سنت در کردستان نیست؛ زیرا کردهای برخی از نواحی، مانند نهاوند، پیروان شیعه اثناعشری بودند.^{۱۹} جز این، از قرن هشتم به تدریج در کردستان گروه‌های دینی، مانند اهل حق نیز پدیدار شدند که معتقدات آن‌ها ترکیبی از باورهای باستانی و شیعی غالی بوده است.^{۲۰}

۱۴. دلیل اصلی این مسأله را باید با فقدان یک سنت قدرتمند تاریخ‌نگاری در ایران غربی مرتبط دانست و البته همین امر بازسازی تاریخی ایران غربی را که کردستان بخشی از آن بود و هست با مشکل مواجه می‌سازد.

۱۵. چلبی، ۳۸؛ بدلیسی، ۳۴۷.

۱۶. سید مرتضی بن داعی حسنی رازی، ۹۱، ۹۸.

۱۷. به عنوان نمونه نک: لمبتون، ۳۳۷؛ صفا، ۱۴۰/۲.

۱۸. در آن زمان در عراق، طبرستان، کاشان، ورامین، ساری، سبزوار، گرگان، استرآباد و برخی از نواحی قزوین شیعی مذهبان بسیاری به سر می‌برده‌اند؛ چنان‌که ملاحظه می‌شود مناطق شیعه‌نشین ایران، بخش‌ها و مناطق کردستان را شامل نمی‌شد (صفا، ۱۴۰/۲).

۱۹. مستوفی، ۸۳.

۲۰. طبیبی، چهل و یک تا چهل و شش.

ساختار روابط سیاسی کردستان در آستانه پیدایی صفویه

در دوره اسلامی، جغرافیای سکونت کردها در ایران مانند بسیاری از بخش‌های دیگر کشور عرصه فعالیت و حضور چند بازیگر عمده بوده است: دولت‌های مرکزی، امارت‌های محلی و نیروهای قبیله‌ای. در واقع آنچه در این دوران به عنوان سیاست نمود می‌یافت نتیجه کنش‌های متقابل این ساختارهای قدرت و نیروهای اجتماعی بود. در قرون هشتم و نهم هجری، یعنی مقطع زمانی زمینه‌ساز شکل‌گیری خاندان صفوی، کردستان تحت سیطره دولت‌های مقتدر و متمرکز چون تیموریان، قراقوینلو و آق‌قوینلو، یا زیر نفوذ حاکمیت‌های محلی قرار داشت. در این میان، نیروهای قبیله‌ای^{۲۱} به عنوان هم‌پیمانان یا مخالفان هر یک از این ساختارهای متمرکز و محلی قدرت بر معادلات سیاسی کردستان بسیار اثرگذار بودند و حتی می‌توان گفت در برخی از مقاطع، جایگاه محوری و نقش تعیین‌کننده در بازی‌های سیاسی داشتند.^{۲۲}

مرگ تیمور در دهه آغازین سده نهم هجری تحولات ایران را در مسیرهای نوینی قرار داد. کردستان از یک سو میدان منازعه جناح‌های درونی تیموریان، قراقوینلوها و آق‌قوینلوها بود و از دیگر سو عرصه ستیزهای هر یک از این ساختارهای قدرت با دیگری؛^{۲۳} چنان‌که مثلاً در ۸۳۷ هـ به دنبال منازعه‌ای سخت میان اسکندر میرزا قراقوینلو و عثمان بیگ آق‌قوینلو در ارزنة الروم که به شکست آق‌قوینلوها انجامید،^{۲۴} مناطق کردنشین آناطولی میدان اصلی جنگ دو طرف بود. در منازعات درونی آق‌قوینلوها نیز، اوزون حسن و جهانگیر میرزا شهرها و نواحی کردستان را عرصه ستیزهای خود کرده بودند.^{۲۵} در بستر این منازعات، نیروهای ایلی و قدرت‌های محلی کردستان در مقام هم‌پیمان یا نیروی معارض هر یک از این ساختارهای قدرت عمل می‌کردند. در حدود ۸۳۰ هـ بیشتر امارات کرد تحت حکم و اقتدار قره‌قوینلوها قرار

۲۱. درباره نقش قبایل در تحولات تاریخی کردستان (ر.ک. بروئین سن، ۱۸۹-۲۴۷).

۲۲. بدلیسی از تحولات سیاسی کردستان و نقش هر یک از این بازیگران گزارش‌های تاریخی مناسبی ارائه می‌دهد؛ بدلیسی، صفحات مختلف). هم‌چنین نوشته‌های تاریخی مربوط به خاندان اردلان به نحوی به بازگویی تاریخ یک حاکمیت محلی در کردستان پرداخته‌اند (ر.ک. شریف قاضی، صفحات مختلف؛ مستوره اردلان، صفحات مختلف؛ وقایع‌نگار کردستانی، صفحات مختلف).

۲۳. طهرانی، ۸۹-۹۰.

۲۴. همو، ۱۱۴.

۲۵. همو، ۲۳۳-۲۴۴.

داشتند. هرچند در سمت غرب- یعنی بتلیس و سیرت و حصن کیف- تابعیت امرای کرد از فرمانروایان قره‌قویونلو بیشتر صوری بود، در بخش غربی‌تر- یعنی در حوالی ماردین و آمد،^{۲۶} خاریپوت و ارزنجان- کردها از حکام آق‌قویونلو اطاعت می‌کردند.^{۲۷} البته به تدریج و با بروز ضعف در پیکره اقتدار قره‌قویونلوها، ترکمانان آق‌قویونلو توانستند سلطه خود را بر بیشتر نواحی کردستان در آناتولی و ایران غربی گسترش دهند. بر اساس گزارش‌های شرفنامه حکام جزیره، امارت حکاری، حصن کیف، بدلیس و نیز شماری امیرنشین دیگر از مناطق کردها به‌شمار می‌آمدند و حکومت محلی آن‌ها تا پایان اقتدار آق‌قویونلوها تابع این سلسله بودند.^{۲۸} چیرگی این ساختار را باید ناشی از سیاست‌های ترکمانان در جلب طوایف ساکن در قلمرو حکومتی^{۲۹} دانست که موجب رفتار متساهلانه و مداراگرایانه در قبال قبایل می‌گردید.^{۳۰} البته این رفتار مداراگرایانه، سیاستی ثابت و متداوم نبود، به عنوان نمونه، اوزون حسن سیاست سخت‌گیرانه‌ای در قبال امارت‌ها و قبایل کرد داشت و برخلاف قره‌قویونلوها، سیاست تغییر بافت قومی را در کردستان در پیش گرفت. بدین منظور با کوچ طوایف ترکمن هم‌چون خدابنده‌لو به کردستان، یا جابه‌جایی مسکن تیره‌های کردی چون دنبلی و روزکی به پایش کردها مبادرت ورزید.^{۳۱} البته صرف نظر از این سیاست‌های متفاوت، این تحلیل بروئین سن^{۳۲} از ساختار روابط سیاسی کردستان صحیح می‌نماید که همواره بیشتر قبایل کرد با تبعیت از دولت‌های بزرگ تا حدی استقلال سیاسی خود را حفظ می‌کردند. کردستان کوهستانی در بیشتر تاریخ خود در واقع حائل بین دو یا چند دولت مجاور بوده است؛ همین خود به قبایل کرد نیرو و آزادی می‌داد تا از بین چند سلطان یکی را انتخاب کنند. این مناسبات «مرکز و پیرامون» حرکتی آونگی بود که به ضعف و قدرت حکام محلی و نفوذ دولت مرکزی بستگی تام داشت.^{۳۳} حال باید دید این وضع با ظهور صفویه دستخوش کدام تغییرات گردید و جایگاه مذهب در بروز این تحولات چگونه

۲۶. دیاربکر کنونی.

۲۷. بروئین سن، ۱۹۵.

۲۸. بدلیسی، ۹۵، ۱۲۳-۱۲۴، ۱۵۴، ۳۹۰.

۲۹. حسن زاده، ۶.

۳۰. همانجا.

۳۱. همو، ۹۷.

32. Martin van Bruinessen

۳۳. بروئین سن، ۱۹۲-۱۹۳.

بود؟ اما پیش از پرداختن به این سؤال، لازم است روند رسمیت یافتن تشیع در ایران و اثرگذاری آن بر کردستان مورد توجه قرار گیرد.

گسترش و رسمیت یافتن تشیع در ایران صفوی

برای ایران، قرن دهم آغاز عصری جدید بود؛ عصری که پایان‌بخش تفوق نیروها و گفتمان‌های کهن گردید و آغازی برای چیرگی نیروها و گفتمان‌هایی که با وجود حضور در متن، از سوی دستگاه‌های قدرت در حاشیه قرار گرفته بودند. در آغاز این قرن ائتلاف تشیع، تصوف و نیروی اجتماعی قبیله‌ای، ایران را به قلب جهان تشیع بدل ساخت؛ هرچند که پیش از این تشیع در ایران مذهب آشنایی بود. آل بویه شیعه بودند و اسماعیلیان، اگرچه دوازده امامی نبودند، پرچم تشیع را استوار رو در روی حاکمان سنی برافراشته بودند. جنبش‌های صوفی-ایرانی به‌طور کلی بیشتر به تشیع گرایش داشتند و حتی صوفیان اهل سنت، امامان شیعه، به‌ویژه علی(ع)، را مقدس می‌دانستند و بسیاری از آنان وی را مرد کامل و شاید موجودی الهی تلقی می‌کردند. در دو سوی رشته کوه البرز، منطقه‌ای که کناره دریای خزر و ری، قم و کاشان را در بر می‌گرفت، مردم قرن‌ها از مذهب شیعه دوازده امامی پیروی کرده بودند.^{۳۴} البته درباره گسترش و رسمیت تشیع در ایران ارزیابی‌های متفاوتی وجود دارد. برخی از پژوهش‌ها با نادیده انگاشتن زمینه‌های تاریخی تشیع در ایران و هم‌چنین باورمندی بنیان‌گذاران صفوی و حامیان پرشورشان به این آیین، رسمیت‌بخشی مذهب تشیع توسط شاه اسماعیل را حرکتی سیاسی می‌دانند، با این توضیح که «مشکل بتوان گفت پافشاری و اصرار اسماعیل بر تشیع و رسمیت دادن به آن، از سر پاکی نیت و باورمندی او نسبت به تشیع بوده است؛ چرا که رفتارهای سخیف و ضد انسانی وی نشان می‌دهد که این پادشاه جوان به کمک مشاوران قزلباش خود به دنبال اهداف سیاسی بوده و در این راه از هر دستاویزی بهره می‌جسته است».^{۳۵} بنابر اظهار منبعی دیگر، شاه اسماعیل رسمی‌شدن تشیع را زمانی اعلام کرد که اکثریت مردم ایران سنی بودند. او تنها حکومت شیعه‌مذهب خود را اعلام نکرد بلکه سیاست از بین بردن مذهب تسنن را نیز در پیش گرفت؛ برای رسیدن به مقصود، هراس را بر جامعه مذهبی سنیان مستولی ساخت و دستور داد

۳۴. کاتوزیان، ۱۲۹-۱۳۰.

۳۵. خضری، ۳۹۲.

که هر کس مطابق سنیان وضو بگیرد و نماز بخواند سرش از بدنش جدا می‌شود؛^{۳۶} اما برخلاف این ارزیابی‌ها، باید پذیرفت که سابقه تسنن دوزاده امامی، علاقه مردم به خاندان پیامبر و هم‌چنین تشیع در برخی نقاط کشور زمینه‌ای برای اعلام رسمیت تشیع بود و ۲۰۰ سال پیش هم ایران به سوی اعلام عمومی این مذهب رفته بود. بنابر این، چنین می‌نماید که گسترش تشیع نیاز چندانی به زور و کشتار نداشت.^{۳۷} این واقعیت‌ها دلیل بر رد نظر بسیاری از محققان داخلی و غربی است که ترویج تشیع را نتیجه سیاست جبر و قدرت نظامی می‌دانند.^{۳۸} هم‌چنین باید به این تحلیل علی‌الوردی، مورخ عراقی، استناد جست که شاه اسماعیل در گسترش مذهب تشیع تنها به شمشیر و کشتار بسنده نکرد، بلکه از راه تبلیغ و جلب رضایت درونی نیز اقداماتی به عمل آورد.^{۳۹} با مقایسه استنتاجات و استدلال‌ها ارائه شده در این تفاسیر، باید گفت ارزیابی آن دسته از منابع که رسمیت یافتن تشیع را تنها با خشونت‌های اسماعیل اول ارتباط می‌دهند، چندان پذیرفتنی و معتبر نمی‌نماید؛ زیرا از نقش زمینه‌های تاریخی توسعه‌یابی تشیع و هم‌چنین نقش عالمان و فقهای شیعی در ترویج آیین تشیع غفلت ورزیده‌اند. از سوی دیگر باید این واقعیت را پذیرفت که تشیع یک‌باره و به صورت آنی در جامعه گسترش پیدا نکرد؛ چه بسا این تحلیل به حقیقت نزدیک باشد که احتمالاً یک یا دو نسل طول کشید تا تشیع به اعتقاد قلبی تبدیل شود. در واقع تا دهه ۹۷۰ هـ می‌بایست پایگاه تسنن به اندازه کافی نیرومند بوده باشد که نواده شاه اسماعیل، اسماعیل دوم، در صدد برآمد که تسنن را به ایران بازگرداند.^{۴۰}

جایگاه کردستان در فرایند گسترش تشیع

در فرایند توسعه‌یابی تشیع در ایران، موقع و جایگاه کردستان چگونه بود؟ هرچند پاسخ به این پرسش می‌تواند جایگاه کردستان^{۴۱} را در فرایند گسترش تشیع تعیین نماید و درجه و سطح اثرپذیری سیاست‌های توسعه تشیع را در این ناحیه مشخص سازد، اما فقدان داده‌های دقیق از روند گسترش تشیع در عصر صفوی، ترسیم جغرافیای مذهبی ایران و کردستان را در این

۳۶. پهلوان‌پور، ۲۲؛ این اقوال که فاقد رویکرد پژوهشی‌اند، تنها از جنبه ارجاع به برخی از تحلیل‌های موجود است.

۳۷. صادقی کاشانی، ۱۴۳.

۳۸. رضائی، ۸۲.

۳۹. الوردی، ۴۵.

۴۰. کاتوزیان، ۱۳۰.

۴۱. در این جا مقصود تمامی بخش‌ها و نواحی است که اکثریت ساکنان آن کردزبان بوده‌اند.

مقطع بسیار دشوار می‌سازد.^{۴۲} این دشواری زمانی بهتر قابل درک است که موضوع فقدان آمارهای دقیق در زمینه ترکیب قومی و مذهبی ایران امروز هم مورد ملاحظه قرار گیرد.^{۴۳} به هر رو، ترکیب و پراکنش جغرافیایی مذهبی کردستان تا حدودی مورد توجه پژوهش‌گران غربی قرار گرفته است؛ به گفته بروئین سن، بیشتر کردها مسلمان شافعی مذهب‌اند. البته همه اهالی کردستان، سنی و شافعی‌مذهب نیستند؛ در حواشی جنوبی و جنوب غربی قبایل متعدد کرد سکونت دارند که شیعه مذهب‌اند.^{۴۴} بر اساس برآورد دیگری، امروزه اکثریت کردها، یعنی قریب به ۷۵ درصد پیرو مذهب تسنن و حدود پانزده درصد بقیه پیرو مذهب شیعه اثنی عشری‌اند و بقیه ساکنان پیروان ادیان و مذاهب دیگرند.^{۴۵} این گروه از کردهای شیعه اگرچه در بخش‌های مختلف کردستان پراکنده‌اند، ولی بیشتر آن‌ها در ایران و در دو استان فعلی کرمانشاه و ایلام سکونت دارند. علاوه بر سنیان و شیعیان، جماعت مذهبی «اهل حق» به‌طور عمده در اطراف ذهاب و قصر شیرین زندگی می‌کنند، جماعات کوچکی از آن‌ها در هر دو سوی رشته کوه‌های زاگرس، تا ارومیه واقع در آذربایجان غربی ساکن هستند.^{۴۶} حال اگر این آمارهای جمعیت‌شناختی در مورد ترکیب دینی کردستان در سده بیستم با گزارش شرفخان بدلیسی در سال ۱۰۰۵ هـ، مقارن با سلطنت شاه عباس، تطبیق داده شود، افق فهم تغییر مذهب در کردستان روشن‌تر دیده می‌شود. به گفته بدلیسی «بالتام طوایف کرد شافعی مذهب‌اند و در شرایع اسلام و سنن حضرت خیرالانام علیه صلوه و السلام و متابعت صحب و خلفای عظام و کرام...»^{۴۷} بر مبنای این گزارش تاریخی و با توجه به آمارهای جمعیت‌شناختی پژوهش‌های پیش‌گفته، باید گفت که ترکیب مذهبی کردستان تا روزگار فعلی دچار تغییرات گسترده‌ای

۴۲. به گفته یک مقاله پژوهشی، روند و چگونگی شیعه شدن ایرانی‌ها یکی از این مسائلی است که به علت کمبود اطلاعات و سکوت معنادار منابع هنوز هم سوالات زیادی را در ارتباط با آن بی‌پاسخ مانده‌اند، بنابراین با وجود پژوهش‌های زیادی که در مورد دوره صفویه انجام شده است تاکنون هیچ کدام به شکل اختصاصی به این موضوع مهم نپرداخته‌اند (ر.ک. تهماسبی، ۱۰۶).

۴۳. فقدان آمارهای موثق و دقیق در خصوص شاخص‌های زبانی و مذهبی (و نه دینی)، به حدس و گمان‌ها و ارائه برآوردهایی جمعیتی از این گروه‌های اجتماعی منجر شده است (ر.ک. هوشمند، ۵۵-۶۴؛ Akhbari & Hussein zolfaghari, m pp.45-69).

۴۴. بروئین سن، ۳۸.

۴۵. مک داول، ۵۳-۵۵.

۴۶. مک داول، ۵۴.

۴۷. بدلیسی، ۱۴.

نشده است. از این رو میزان اثرپذیری کردستان از سیاست‌های توسعه تشیع در دوره صفویه چندان چشم‌گیر نبوده و سنیان بر جایگاه اکثریت نشسته‌اند و شیعیان در ترکیب دینی کردستان در اقلیت قرار گرفته‌اند.^{۴۸} هرچند درباره چرایی عدم تحول جدی در بافت مذهبی کردستان می‌توان پرسش‌ها و گمانه‌های متعددی را مطرح ساخت، اما جدی‌ترین پرسش این است که با توجه به ماهیت شیعی دولت صفوی، اختلاف و افتراق مذهبی در رابطه اهل سنت کردستان با دولت صفوی چه جایگاهی داشت؟ به بیانی دیگر، آیا تفاوت مذهبی سنیان کرد موجب تعارض و تقابل سیاسی با دولت صفویان می‌شده و برعکس، هم‌مذهبی شیعیان کرد، قربات و هم‌پیمانی سیاسی با دولت مذکور را به‌بار می‌آورد است؟ پیش از پاسخ به این سؤال، به برخی از انگاره‌های غالب اشاره می‌شود. نیکیتین،^{۴۹} دیپلمات روسیه تزاری در ایران، بر این باور است که ملت کرد در مناقشه بین سنی و شیعه بی‌تفاوت نماند و در مقابله با طریقت شیعه طرف تسنن را گرفت؛ هم‌چنان که در میدان‌های جنگ بین عثمانی و ایران نیز اغلب در صف عثمانیان با ایرانیان جنگید.^{۵۰} مینورسکی،^{۵۱} دیگر دیپلمات روسیه تزاری در ایران، نیز در یک ارزیابی مشابه تصریح کرده که قریب به اتفاق کردها از نقطه نظر معتقدات، پیرو دین اسلام و مذهب تسنن‌اند و این همان مسأله‌ای است که در مقابله ایران و عثمانی، اغلب به نفع عثمانی‌ها تمام شده است.^{۵۲} بر اساس دیدگاه مک داول،^{۵۳} از آنجاکه اکثریت کردها سنی مذهب‌اند طبعاً در مسائل مذهبی با همسایگان عرب و ترک خود در سازش و توافق به‌سر می‌برند. در این شکی نیست که کردهای سنی مذهب معتقد و متعصب در بسیاری موارد با غیرکردهای سنی برضد کردهای غیر سنی هم‌دست و هم‌پیمان شده‌اند.^{۵۴} کردپژوهی دیگر معتقد است که شاهان ایران به علل و جهات سیاسی، برای مقابله با نفوذ کردهای سنی مذهب که به سلاطین

۴۸. به گفته مک داول دشوار بتوان گفت کردها از چه مدت پیش به تشیع گرویده‌اند؛ مذهب شیعه اثنی‌اعشری در سده شانزدهم در ایران شیوع یافت و دور نیست که پیش از این زمان کردان شیعه به طور عمده پیرو مذهب اهل حق بوده باشند (مک داول، ۵۸).

49. B. Nikitin.

۵۰. نیکیتین، ۴۴۵-۴۴۶.

51. Vladimir Fedorovich Minorsky.

۵۲. مینورسکی، ۵۳.

53. David McDowall.

۵۴. مک داول، ۵۵.

عثمانی وفادار بودند، جماعات شیعی مذهب را مرتباً تقویت می کردند.^{۵۵} مضامین مشابه را در آثار سایر محققان غربی هم می توان یافت. به گفته بارتولد،^{۵۶} در عهد امپراتوری عثمانی، سنیان ایران هوادار سلطان عثمانی بودند و گرایشی نسبت به حکومت شیعی ابراز نمی کردند. عملیات جنگی بین عثمانی و ایران منجر به آن شد که فرقه نیرومند اهل سنت ایران از یک سو به سلطان سلیم، و از سوی دیگر به ازبکها روی آورد و از آنها در جنگ علیه حکام شیعی ایران یاری بخواهد.^{۵۷} البته برخلاف اظهارات دیپلماتهای روسیه، کردها در ادوار افشاریه، زندیه و قاجاریه با دولت ایران علیه حکومت عثمانی همکاری می کردند. درگیریهای برخی از طوایف کرد با نادرشاه افشار نیز مؤید این مطلب است که مذهب جایگاه محوری در مناسبات کردها با دولت مرکزی ایران نداشت، زیرا نادر سیاست مذهبی متفاوتی از صفویه را دنبال می کرد.^{۵۸}

اهل سنت کردستان، ساختار قدرت‌های موازی و پراکنده

اگر مفهوم جامعه را با تسامح برای «اهل سنت کردستان» به کار گیریم، باید سطوح و لایه‌های مختلف این اجتماع^{۵۹} قومی- مذهبی را تفکیک کرد. این تفکیک هم می تواند بر اساس اشکال حیات اقتصادی و شیوه تولید- ایلی، دهقانی و شهری- صورت گیرد^{۶۰} و هم بر پایه رویکردهای قشربندی اجتماعی.^{۶۱} افزون بر تقسیم‌بندی‌های مذکور، می توان بر اساس آن دسته از نظریات کلاسیک که جامعه را به دو بخش توده‌ها و نخبگان تقسیم می کنند،^{۶۲} جامعه کردستان را بررسی کرد. البته مقاله حاضر چنین بحثی را بر نمی تابد، از این رو در راستای تحدید و مرزبندی بحث غیرموجه نخواهد بود که با تمرکز بر سطوح سیاسی جامعه اهل سنت کردستان، از ورود به سطوح نخبگان، طبقات و نیروهای اجتماعی بیرون از دایره کنشگری سیاسی پرهیز شود.

۵۵. کوچرا، ۲۱۴.

56. V.Barthold.

۵۷. بارتولد، ۱۲۹-۱۳۳.

۵۸. عبداللهی، صفحات متعدد.

۵۹. در این جا دو مفهوم «جامعه» و «اجتماع» را همسان فرض کرده‌ایم، هر چند در مفهوم جامعه‌شناختی آن‌ها غالباً این دو جدا فرض می شوند.

۶۰. مشابه رویکردی که فوران در تاریخ تحولات اجتماعی ایران در پیش گرفته است (ر.ک. فوران، صفحات مختلف؛ نویدی، صفحات مختلف).

۶۱. بیش تر در کمالی، صفحات مختلف؛ انصاری، صفحات مختلف.

۶۲. میخلز، صفحات مختلف.

اهل سنت کردستان در سطح سیاسی شامل طیف نسبتاً پرشماری از دولت‌های محلی و نیروهای قبیله‌ای کرد است که دو وجه مشترک هویت زبانی و هویت مذهبی، آن‌ها را به‌مثابه یک واحد سیاسی و متمایز جلوه می‌داد؛ و حال آن‌که این تمایز تنها از نگاه رقبای بیرونی بوده و باعث می‌شده وجود خصلت سنی‌گری نیروهای کردستان، به ایجاد تصور یک هویت واحد بینجامد.^{۶۳} اما واقع امر آن است که به‌وقت پیدایش دولت صفوی، اهل سنت کردستان یک نیروی اجتماعی یک‌پارچه و منسجم نبوده و در میان آن ویژگی هم‌سانی مذهبی به هم‌گرایی سیاسی، کنش مشترک جمعی و ایجاد گفتمان سیاسی واحد منجر نشده بود. بارزترین وجه ساختار سیاسی کردستان، هم در میان کردان معتقد به تسنن و هم در میان مومنان کرد شیعی، پراکندگی نیروهای سیاسی و توازن نسبی این نیروها از بعد توان نظامی و دایره نفوذ بوده است.

شرح مؤلف شرفنامه از دولت‌ها و امارت‌هایی مانند بتلیس، جزیره، عمادیه، مکری، حکاری، حصن کیف، چمشگزک و اردلان^{۶۴} نشانگر دو خصیصه اساسی نیروهای سیاسی کردستان یعنی تعدد مراکز قدرت و تعادل در توان آن‌ها بود. گزارشی تاریخی در شرفنامه بیش از هر روایت دیگری این واقعیت را بازتاب می‌دهد. بنابر این گزارش، پس از پایان جنگ چالدران و اشغال تبریز از سوی سپاه عثمانی، امرای کرد ادریس بدلیسی را برای مذاکره نزد سلطان سلیم فرستادند تا سلطان ضمن به رسمیت شناختن حقوق موروثی این امرا، یکی از آن‌ها را به منصب بیگلربیگی منصوب کند. برای اجابت به این درخواست، سلطان از ادریس درباره شایسته‌ترین کس برای منصب مذکور پرسش کرد. ادریس در جواب گفت: این‌ها همه بیش‌وکم با هم برابرند و هیچ‌یک از آن‌ها در برابر دیگری سر فرود نمی‌آورد.^{۶۵} این گزارش به نحوی مؤید انطباق مفهوم ساختار قدرت‌های پراکنده و موازی در سطوح سیاسی میان اهل سنت کردستان است.

۶۳. جهت بحث نظری ر.ک.

Vali, 'the Kurds and their others: Fragmented Identity and Fragmented Politics', pp.82-95; Vali, *Kurds and The state in Iran*, pp.1-11.

۶۴. بدلیسی، صفحات مختلف؛ و نیز درباره اردلان، ر.ک. بابانی، ۴۰-۵۰.

۶۵. بروئین سن، ۲۰۵-۲۰۴.

اسماعیل اول: سیاست اعتقادی یا عمل‌گرایی سیاسی

نقش اسماعیل اول در رسمیت‌دهی به شیعه اثنی‌عشری، این فرض را به ذهن متبادر می‌سازد که این پادشاه به دلیل چنین نقشی، ناگزیر می‌بایست رویکردی سیاسی عقیدتی داشته باشد. اگرچه این فرض را نمی‌توان به طور کامل مورد تردید قرار داد، ولی بسیاری از رویدادها و پیشامدها، ابعاد نادرست و غیرصحیح این فرض را بازمی‌نمایاند؛ به عنوان نمونه، برخورد و مقابله شاه اسماعیل با شیعیان خوزستان، از انگیزه‌های سیاسی سرچشمه می‌گرفت.^{۶۶} هم‌چنین برخورد وی با کیا چلاوی شیعی مذهب ناشی از رقابت‌های سیاسی بود.^{۶۷} در حوزه روابط خارجی، رابطه شاه اسماعیل اول با بایزید دوم، سلطان عثمانی، رابطه‌ای مبتنی بر گونه‌ای مصلحت‌سنجی و عمل‌گرایی سیاسی بود. در این دوره مجادلات صفوی-عثمانی بیش از اهداف سنی‌گری و شیعی‌گری، در اساس بر یک رقابت سیاسی مبتنی بود. به دست آوردن حاکمیت جهان اسلام هدف مشترک هر دو دولت بود که این را باید ناشی از علل و اسباب راهبردی قلمداد کرد. اهمیت استراتژیک آناتولی شرقی نیز این دو دولت را رو در روی هم می‌نهاد.^{۶۸} با این وصف باید در ارزیابی سیاست‌های شاه اسماعیل، هر دو سوی جهت‌گیری عقیدتی و عمل‌گرایی سیاسی را مورد توجه قرار گیرد؛ اما برای فهم این سیاست‌ها در ارتباط با اهل سنت، و حتی دیگر گروه‌های دینی و مذهبی، لازم است موقع و جایگاه نیروهای کرد نسبت به طریقت صفویه روشن گردد. اگر به جغرافیای نفوذ طریقت‌های تصوف در اواخر قرن نهم توجه گردد، ملاحظه می‌شود که کردستان در دایره نفوذ و فعالیت دستگاه طریقت صفویه قرار نمی‌گرفت. در آن زمان در کرمان طریقت نعمة‌اللہیه، در شیراز طریقت جلالیه دوانیه، در طبرستان و گیلانات حتی در خود اردبیل طریقت سهروردیه، در عراق عرب و عجم و کردستان طریقت قادریه و در خراسان و ترکستان و دیاربکر طریقت نقشبندیه شایع و دایر بود.^{۶۹} بنابر این باید گفت نیروهای ایلی و گروه‌های قبیله‌ای کردستان جزو مجموعه‌ی مریدان طریقت صفویه محسوب نمی‌شدند و این نشانه‌ای است از فقدان پایگاه اجتماعی این طریقت در کردستان، و از

۶۶. هوشنگ مهدوی، ۱۳.

۶۷. عالم‌آرای شاه اسماعیل، ۱۲۰.

68. Karaca, pp.409-420.

۶۹. اسپناچی پاشازاده، ۴۷؛ البته درباره جغرافیای نفوذ طریقت‌ها تنها نباید به این گزارش تاریخی متکی بود و حضور و نفوذ طریقت صفوی در هر یک از این مناطق، مانند دیاربکر، را نادیده گرفت (ر.ک. هینتس، صفحات مختلف).

همین رو در ترکیب اولیه و بدنه اصلی سازمان نظامی اسماعیل اول در سال‌های نخست نشانی از گروه‌های قبیله‌ای کردستان دیده نمی‌شود.^{۷۰}

در سال‌های نخست اقتداربایی شاه اسماعیل، کردستان تا حدودی از نبردها و کشمکش‌های صفویان با بازماندگان آق‌قویونلوها و دیگر رقیبان سیاسی بدور مانده بود، اما طولی نکشید که به میدان اصلی جنگ و دیپلماسی اسماعیل تبدیل گردید. این قسمت محل زندگی شمار قابل توجهی از ترکمن‌های مرید و هوادار دولت صفوی بود و از مدت‌ها پیش به مرکز اصلی طریقت صوفیان اردبیل تبدیل شده بود. بدون شک اسماعیل اول این ناحیه را هم‌چون منطقه‌ای راهبردی می‌نگریست که الحاق آن به جغرافیای سیاسی تحت سیطره‌اش ضرورت داشت؛ اما تسلط بر این ناحیه راهبردی مستلزم فائق آمدن بر دو مانع عمده بود: کانون‌های قدرت امرای کرد و امپراتوری عثمانی. نحوه مواجهه اسماعیل با این دو مانع عمده مقدرات سیاسی کردستان و این ناحیه راهبردی را رقم می‌زد. البته در این جا روایت سیاست در قالب جنگ و شرح سیاست در قالب دیپلماسی شاه اسماعیل یا دیگر شاهان صفوی در ارتباط با کردستان مد نظر نیست، بلکه بازشناسی جایگاه مذهب در این روابط مورد توجه می‌باشد و پرسش اساسی این است که این روابط بر مبنای کدام عوامل شکل می‌یافت؟ آیا اختلاف عقیدتی و افتراق مذهبی مسبب تنش‌ها و جنگ‌ها بود یا علل غیرعقیدتی نقش اصلی را بازی می‌کرد؟

گزارش منابع عصر صفوی، به‌ویژه شرفنامه به‌عنوان مهم‌ترین منبع تاریخ محلی کردستان، نشان می‌دهد که شاه اسماعیل در ارتباط با اهل سنت کردستان متوسل به خشونت مذهبی نشد؛ به‌عنوان نمونه می‌توان به رفتار وی با «مولانا شیخ صنع الله کوزه‌کنانی» اشاره داشت که بر رغم نقد باورها و کردارهای مذهبی و سیاسی شاه از سوی شیخ، وی را آزاد گذاشت.^{۷۱} هم‌چنین این منابع اشاره‌ای به انگیزه‌های مذهبی در وقوع برخوردهای سیاسی و نظامی میان کردان سنی‌مذهب و اسماعیل ندارند. در واقع آنچه در دو سنخ تعارض و اتحاد میان کردهای سنی و شاه صفوی نمود می‌یافت، برآیند منافع سیاسی و مطامع شخصی و گروهی بود که از رویکردهای چندگانه امرای کرد با شاه اسماعیل به‌خوبی آشکار می‌شود: زاهد بیگ بن عزالدین شیر امیر حکاری «اطاعت شاه اسماعیل صفوی نمود. و منظور نظر شاهانه

۷۰. درباره ترکیب این نیروها نک: خورشاه بن قباد الحسینی، ۷.

۷۱. العقد المنظوم فی ذکر افاضل الروم، هامش ابن خلکان، ۲/ ۲۵۲؛ به نقل از بابا مردوخ روحانی، ۱/ ۱۴۴-۱۴۵.

گشته ... خسرو منشور ایالت موروئی بدو ارزانی داشت».^{۷۲} حاجی رستم بیگ، امیر چمشگزک از از شاه اسماعیل تبعیت نمود و حتی در جنگ چالدران به یاری شاه صفوی شتافت.^{۷۳} ملک خلیل، امیر حصن کیف، نیز مدتی در زمره متحدان شاه اسماعیل بود.^{۷۴} امرای صاصون و شیروان نیز از مقربان دربار شاه اسماعیل بودند و حتی به گفته شرفنامه «میر شاه محمد بن میر ابدال» خود را به لباس قزلباشان ملبس ساخت.^{۷۵} شاه اسماعیل، امیر ناحیه برادوست را نیز «عزاز و احترام کرد».^{۷۶} در مقابل این گروه از امرا که دست دوستی به شاه اسماعیل دادند و هم پیمان وی شدند، گروهی دیگر در برابر شاه صفوی موضع گرفتند؛ صارم بن سیفالدین مکرری که ناحیه مکرری در جنوب آذربایجان غربی کنونی را در اختیار داشت، به مقابله با سپاهیان شاه اسماعیل برخاست.^{۷۷} به گفته بدلیسی «چند دفعه لشکر بر سر او فرستاده، در میانه او و قزلباش به کرات محاربات واقع شده هر دفعه صارم مظفر و منصور شده، شکست بر قزلباش افتاد».^{۷۸} درباره تقابل مکرری‌ها و سپاهیان شاه اسماعیل نشانه‌ای دال بر نقش انگیزه‌های مذهبی در وقوع این نبردها در دست نیست و از همین رو دخالت انگیزه‌های سیاسی محتمل‌تر می‌نماید.^{۷۹} علاوه بر این، شدیدترین برخورد سپاهیان صفوی با کردهای دیاربکر به رهبری خاندان ترک ذوالقدر نمونه‌ای دیگر از تنش‌ها میان اسماعیل و کردها است. در این مواجهه کردهای این ناحیه و طایفه ذوالقدر به‌سختی در هم شکستند.^{۸۰} اگرچه منابع درباره شدت این درگیری‌ها و خشونت‌های طرفین گزارش‌های نسبتاً یکسانی نقل کرده‌اند، اما این رویارویی‌ها را بسان یک درگیری مذهبی گزارش نکرده‌اند.^{۸۱} در نمونه‌ای دیگر از روابط تنش‌آمیز می‌توان به جریان دستگیری امرای کردی اشاره داشت که جهت اعلام وفاداری نزد

۷۲. بدلیسی، ۱۳۳-۱۳۲.

۷۳. همو، ۲۱۷.

۷۴. زکی بیگ، ۲۴۳.

۷۵. بدلیسی، ۳۰۱.

۷۶. همو، ۳۸۳.

۷۷. واله اصفهانی، ۱۵۷؛ جنابدی، ۱۸۸.

۷۸. بدلیسی، ۳۷۴.

۷۹. درباره این درگیری‌های این منابع پژوهشی نیز قابل توجه‌اند: نوری، جعفر و فریدون نوری، ۲۷۳-۲۷۷؛

توحیدی، حرکت تاریخی کرد به خراسان، ۱/ ۲۳-۲۴.

۸۰. اسکندر بیگ ترکمان، ۱/ ۳۲.

۸۱. عالم آرای شاه اسماعیل، ۲۰۴-۲۰۸.

شاه اسماعیل رفته بودند، ولی او، جز دو تن، بقیه «امرای کرد را به قید حبس درآورد».^{۸۲} اگرچه این امرا از زندان رهایی یافتند،^{۸۳} ولی برخورد شاه اسماعیل نشان بی‌اعتمادی وی به این گروه از امرای کرد بود. البته مشابه این رفتار با بعضی از امیران کرد را در دوره اوزون حسن نیز می‌توان مشاهده نمود.^{۸۴} مقایسه رفتار اوزون حسن سنی‌مذهب و شاه اسماعیل شیعی‌مذهب با امرای کرد نشان می‌دهد که مناسبات خاص سیاسی در کردستان و ساختار روابط سیاسی در این ناحیه این دو سلطان را به کارگزاران سیاست‌های مشابه بدل ساخته بوده است. این شیوه از سیاست‌ورزی که باید آن را نوعی پراگماتیسم سیاسی نامید، تا جنگ چالدران ادامه یافت. این جنگ را باید یک نبرد سرنوشت‌ساز برای اسماعیل اول و از منظر یک نگرش کلان‌تر، برای کردستان دانست. به گفته مؤلف *تاریخ ایلیچی نظام شاه*، «گویند هشتاد هزار سوار در آن یورش ملازم رکاب ظفرانتساب بودند. چون موکب شاهی از خوی و سلماس درگذشتند در موضع چالدران ایشان را با رومیان اتفاق ملاقات دست داده از جانبین به ترتیب و تعبیه صفوف پرداختند. سپاه روم .. اضعافاً مضاعفه بر لشکر حضرت شاه دین‌پناه زیاده بودند».^{۸۵} در این صف‌آرایی و نبرد نابرابر،^{۸۶} کردها حضور چشم‌گیری نداشتند. حضور حاجی علی بیگ چمشگزک،^{۸۷} قبیله کرد خینوس لو^{۸۸} یا برخی از سران نظامی کردتبار هم‌چون ساروبیره^{۸۹} در صفوف سپاه اسماعیل را نمی‌توان هم‌پیمانی غالب کردها با صفویان تلقی کرد؛ زیرا در آن زمان بیشتر امرا و گروه‌های قبیله‌ای کرد در صف متحدان و دوستان سلطان سلیم قرار گرفته بودند. در واقع شاه اسماعیل پیش از شکست نظامی در چالدران، در عرصه دیپلماسی نیز دچار

۸۲. بدلیسی، ۳۱۰.

۸۳. زکی بیگ، ۲۴۳.

۸۴. حسن زاده، ۹۶-۹۷.

۸۵. خورشاه بن قباد الحسینی، ۶۶؛ *عالم آرای عباسی* آمارها و توصیفات متفاوت‌تری دارد (اسکندر بیگ منشی، ۴۲/۱).

۸۶. درباره علل وقوع این جنگ بنگرید به «بحران مشروعیت سلطان سلیم . . .» که سعی در ارائه یک تبیین جدید دارد (عبادی، ۱۴۱-۱۵۸).

۸۷. بدلیسی، ۲۱۷.

۸۸. بروئین سن، ۱۹۸.

۸۹. برای داستان تاریخی ساروبیره؛ ر.ک. توحیدی، *حرکت تاریخی کرد به خراسان*، مشهد، ناشر مؤلف، ۱۳۶۴، ۱۸-۲۹. در *تاریخ منتظم ناصری* از ساروبیره به عنوان یکی از سرکردگان سپاه اسماعیل نام برده می‌شود (اعتماد السلطنه، ۷۵۹/۲).

شکست گشته بود. سلطان سلیم با مساعدت ادریس بدلیسی،^{۹۰} دیپلماسی فعالی را در پیش گرفته و پیش از وقوع جنگ چالدران توانسته بود با جلب نظر بیشتر امرای کرد آنان را در خیل متحدان خود درآورد. بنا بر گزارش پاشازاده، «بیست و پنج ایل باقوت اکراد [را] که تابع ایران بودند، از دولت ایران روگردان و تابع عثمانیان نمود و یکی بل عمده محرکین سلطان سلیم بر ضد شاه اسماعیل این شخص [ادریس بدلیسی] بود».^{۹۱} شاید بتوان گفت شاه اسماعیل در تعقیب سیاستی عمل‌گرایانه در کردستان دچار تعلل و سستی گردید و این فرصتی مناسب برای تحقق سیاست عقیدتی رقیب فراهم آورد تا در کوتاه مدت بتواند امرای کرد را جلب نماید. باید گفت که این شکست سیاسی نیز در کنار دیگر علل و عوامل مؤثر، بر شکست نظامی ایران در جنگ چالدران تأثیر گذاشت. اما شکست ایران در چالدران، پیامدها و تبعات بسیاری داشت که مهم‌ترین آن‌ها در ارتباط با کردستان، گسست بخش‌های عمده‌ای از آن از پیکره ایران بود. اگرچه صفویان پس از چالدران تلاش‌های دیگری برای حفظ مناطق دیاربکر و ماردین به عمل آوردند، اما همراهی کردها با دولت عثمانی^{۹۲} این آخرین پایگاه‌های نفوذ را نیز از ایران ستاند و به حاکمیت مستقیم صفویان بر آن بخش از کردستان خاتمه داد.^{۹۳}

شاه تهماسب، عمل‌گرایی و مصلحت‌سنجی

پس از شکست چالدران، شور انقلابی و تب سیاسی قزلباشان صفوی و شاه اسماعیل فرونشست^{۹۴} و سبب شد که پس از سال ۹۲۰ هـ صفویان با دوره‌ای از رکود سیاسی مواجه گردند و حتی با تجدید نظر در سیاست‌های انقلابی در زمینه ترویج تشیع، شیوه‌های اصلاح‌گرایانه و تدریجی را جایگزین راهبرد انقلابی اشاعه تشیع کنند. در این میان، مرگ شاه اسماعیل نه تنها این روند نوین سیاسی را متوقف نساخت، بلکه فضا را برای عمل‌گرایی و واقع‌نگری سیاسی بیش‌تری در ارتباط با اهل سنت فراهم ساخت. در واقع پادشاهی شاه تهماسب نقطه آغاز تعدیل سیاست‌های عقیدتی و فاصله‌گیری از آرمان‌گرایی سیاسی بود که

۹۰. زکی بیگ، ۱، ۱۲۷.

۹۱. اسپناچی پاشازاده، ۴۹.

۹۲. اسکندر بیگ ترکمان، ۴۳/۱.

۹۳. بشیر اسکندر، ۸۴.

۹۴. نوایی، ۱۲.

پویایی فقه و عالمان شیعی نیز نقشی مهم در این تحول داشتند.^{۹۵} اما بر رغم این دگرگونی‌ها که می‌توانست به سود برخی از گروه‌ها و مخالفان دولت صفوی باشد، تهماسب در شرایطی قدرت را به دست گرفت که به سبب صغر سن^{۹۶} فاقد ویژگی‌های یک حاکم مقتدر بود و همین ضعف زمینه‌ساز تضعیف نهاد سلطنت، افزایش تنش و بحران سیاسی و عدم ایفای درست نقش‌های حاکمیتی از سوی صفویان گردید.^{۹۷} در این دوره تنش‌ها و بحران‌های داخلی و کانون‌های محلی قدرت در کردستان مجال یافتند تا به تحکیم و توسعه قدرت خود بپردازند. در جنوب کردستان، فرزندان مامون بیگ قدرت را در اختیار داشتند.^{۹۸} با مرگ مأمون بیگ، پسرش مأمون بیگ ثانی جای وی را گرفت. در زمان سلطان سلیم میان مأمون بیگ و نیروهای عثمانی درگیری رخ داد که در نتیجه آن مامون بیگ شکست را پذیرا شده عازم دربار عثمانی گردید.^{۹۹} پس از چندی مأمون بیگ به حله فرستاده شد و به جای او سرخاب بیگ عهده‌دار حکومت شد.^{۱۰۰} مستوره در تاریخ اردلان می‌نویسد که سرخاب بیگ «با قشون عثمانی طرح موافقت در انداخته و به مدارا با آن‌ها راهی می‌رفت».^{۱۰۱} اما چندی بعد که سرخاب بیگ «در امر ولایت استقلالی به هم رسانید دور و نزدیک را به خود راغب گردانید. ابواب مودت و اتحاد با شاه تهماسب صفوی گشوده و طریق مخالفت با سلطان روم پیموده».^{۱۰۲} بدین ترتیب وفاداری سیاسی امیر اردلان در مدت کوتاهی تغییر یافت و از وفاداری به عثمانی‌ها به تابعیت صفوی‌ها چرخش نمود. این چرخش سیاسی را باید در چارچوب ساختار روابط سیاسی در کردستان تبیین کرد و با بازگشت اقتدار به نهاد سلطنت صفوی مرتبط دانست.^{۱۰۳} در این مقطع، مناطق

۹۵. در این باره بنگرید به: جعفریان، نقش خاندان کرکی در تأسیس و تداوم دولت صفوی، صفحات مختلف.

۹۶. اقبال، ۲۱.

۹۷. نوائی و عباسقلی غفاری فرد، ۱۱۰-۱۱۳.

۹۸. وقایع نگار کردستانی، ۸۵-۸۶؛ اردلان، ۱۲.

۹۹. اردلان، ۱۳.

۱۰۰. مستوره اردلان، ۳۶؛ البته درباره این رخداد منابع محلی تاریخ اردلان اختلاف نظر دارند. مستوره به روایت‌های مختلف توجه کرده و آن را در کتاب خود نقل کرده است.

۱۰۱. مستوره اردلان، ۳۶-۳۷.

۱۰۲. خسرو اردلان، ۱۳.

۱۰۳. زیرا در آن زمان شاه تهماسب توانسته بود به وضع هرج و مرج گونه ده ساله نخست سلطنت خود خاتمه دهد. با بازگشت اقتدار به نهاد سلطنت، شاه تهماسب توانست مهار قدرت را در اختیار گیرد و وظایف حاکمیتی دولت صفوی را به نحوی شایسته انجام دهد.

شمالی کردستان میدان اصلی منازعه ایران و عثمانی شده و نقطه تلاقی و تصادم طرفین بود. در این رویارویی‌ها کردان سنی در هر دو جناح حضور داشتند، آنان گاه در صفوف عثمانی‌های هم‌کیش خود برضد صفویان می‌جنگیدند و گاه نیز در صفوف صفویان شیعی مذهب علیه عثمانی‌های هم‌کیش در جنگ بودند. در این میان مهم‌ترین رخدادی که این سنخ از روابط را بازنمایی می‌کند، پناهندگی الامه تکلو به سلطان عثمانی است. وی ضمن تحریک سلطان سلیمان برای لشکرکشی به ایران،^{۱۰۴} امارت بدلیس را از امیر شرفخان گرفت.^{۱۰۵} در نتیجه این رخداد، پسر شرفخان به دربار تهماسب پناهنده شد.^{۱۰۶} و خاندان حاکم بر بدلیس در دوره تهماسب تابع ایران گشتند؛ این خود تحولی مهم در روابط امرای کرد سنی با صفویان محسوب می‌شد.^{۱۰۷} رخدادی دیگر در رابطه با کردها، پناهندگی شاهزاده صفوی القاص میرزا به دربار سلطان سلیمان است. وی در تحریک سلطان برای تهاجم به ایران نقش مؤثری ایفا کرد.^{۱۰۸} القاص میرزا در نیروهای تحت امر خود در جنگ برضد سپاهیان صفوی، از جنگجویان کرد بهره برد^{۱۰۹} و در پایان نبردها و تلاش‌های نافرجام خود به سرخاب بیگ اردلان پناهنده شد.^{۱۱۰} سرخاب بیگ در باب او عریضه شفاعت به دربار شاه تهماسب نوشت و تقاضای عفو او را نمود.^{۱۱۱} این درخواست مورد موافقت تهماسب قرار گرفت. البته القاص میرزا به قتل رسید و «سرخاب بیگ از تنخواه این خدمت نمایان، به مرحمت شایان و نوازشات بی‌پایان بهره‌مند و به انعام و احسان گوناگون از حد افزون سربلند و ممنون گردید».^{۱۱۲} این رویداد نشان می‌دهد که کردهای اهل سنت می‌توانستند با اتخاذ مواضع مختلف بدون توجه به جبهه‌بندی‌های عقیدتی، به نفع بازیگران سیاسی وارد منازعات میدان سیاست گردند؛ چنان‌که توانستند در قالب

۱۰۴. اسکندر بیگ ترکمان، ۵۹/۱.

۱۰۵. همو، ۶۶/۱؛ جنابدی، ۴۱۴.

۱۰۶. تذکره شاه تهماسب، ۱۷-۱۸.

۱۰۷. بشیر اسکندر، ۸۹.

۱۰۸. وحید قزوینی، ۵۳-۵۴.

۱۰۹. همو، ۵۴.

۱۱۰. شریف قاضی، ۱۶.

۱۱۱. اردلان، ۱۴؛ مستوره اردلان، ۳۸؛ سندنجدی، ۹۸؛ خورشاه بن قباد الحسینی، پیشین، ۱۷۴؛ قاضی احمد قمی،

۳۳۸/۱؛ در تواریخ عصر صفوی سرخاب بیگ را سرخاب سلطان می‌نامند (ر.ک. خورشاه بن قباد الحسینی، ۱۷۴؛

قاضی احمد قمی، ۳۳۸).

۱۱۲. اردلان، ۱۵.

سربازان القاص میرزای صفوی برضد شاه تهماسب وارد عمل شوند و هم در مقام یک امیر کرد به القاص میرزا پناه دهند و نزد شاه تهماسب درخواست عفو وی را بنمایند. نمونه‌هایی از این رویدادها که به وضوح حکایت از کمرنگ شدن مرزبندی‌های عقیدتی دارند، در وقایع مختلف دوره تهماسب به چشم می‌آید: تغییر وفاداری سیاسی امرای محمودی از صفویه به عثمانی^{۱۱۳} و حمایت شاه تهماسب از دنبلی‌ها^{۱۱۴} که صورت‌های مختلف روابط کردهای سنی با دولت صفوی را نشان می‌دهد. هر یک از این نمونه‌های تاریخی دلالت بر آن دارد که در انتخاب‌های سیاسی گروه‌های قبیله‌ای و ساخت‌های قدرت در کردستان مذهب تأثیری تعیین‌کننده نداشته و دولت صفوی نیز سیاست خود را بر مبنای جهت‌گیری‌های مذهبی تنظیم نمی‌کرده است.

اسماعیل دوم و محمد خدابنده، بحران سیاسی و تداوم مناسبات پیشین با اهل سنت

پس از مرگ تهماسب در ۹۸۴ هـ دوره‌ای ده ساله در تاریخ صفویان آغاز می‌گردد که بحران داخلی و تهاجم خارجی دو مشخصه اصلی آن است. چه بسا این دهه از فرمانروایی دولت صفوی با دهه نخست سلطنت شاه تهماسب قابل قیاس باشد که تنش‌های درونی ساخت سیاسی و تعرضات بیرونی دو ویژگی آن بود. در این دهه، پس از سلطنت مستعجل اسماعیل دوم، محمد خدابنده تا ۹۹۶ هـ حکمرانی کرد. اسماعیل دوم را سیاست‌های مذهبی از دیگر شاهان صفوی متمایز می‌سازد و محمد خدابنده را فقدان اقتدار و ضعف مفرط.

دوره کوتاه سلطنت اسماعیل دوم با تغییر محسوسی در سیاست‌های مذهبی دولت صفوی همراه گردید. این سیاست در جهت توقف سیاست‌های تبلیغی پیشین برای ترویج تشیع و تحدید تسنن بود. بر اساس یک پژوهش، اکثر منابع صفوی به‌ویژه منابع متأخر آن دوره، بر قصد وی مبنی بر ترویج تسنن شافعی و تغییر مذهب متفق القول هستند.^{۱۱۵} بررغم اختلاف در مورد انگیزه‌ها و علل تغییر سیاست، این اتفاق نظر وجود دارد که نهاد سلطنت در این مقطع به اتخاذ سیاست‌های مبتنی بر ستیز با باورهای اهل سنت تمایل نداشت.^{۱۱۶} در این میان شاید این تحلیل به واقعیت نزدیک باشد که برخلاف تصور شایع، سنی‌مآبی اسماعیل را بیش‌تر

۱۱۳. بدلیسی، ۳۹۲؛ امرای محمودی یکی از خاندان‌های حکومت‌گر کردستان بودند.

۱۱۴. همو، ۴۰۱. دنبلی‌ها یکی از خاندان‌های محلی کرد هستند.

۱۱۵. آقاجری، ۱۷۹.

۱۱۶. صفاکیش، ۳۹۷؛ فلسفی، ۴۹/۱.

می‌توان دارای ماهیتی سیاسی برای تقویت سلطنت مستقلانه و رفع تهدیدات از آن دانست که منشأ آن قزلباشان و علمای اثنی عشری بودند.^{۱۱۷} اما این سیاست مذهبی جدید بر مناسبات صفویان با قدرت‌های رقیب داخلی و خارجی تأثیری نداشت، به نحوی که روابط ایران و عثمانی به دلیل رقابت‌ها و منازعات سیاسی هم‌چنان دشمنانه باقی ماند^{۱۱۸} و مناسبات با کانون‌های دیگر قدرت بر مبنای محاسبات سیاسی سامان یافت. در دوره اسماعیل دوم، در جنوب کردستان بساط بیگ کرسی امارت اردلان را در اختیار داشت. تیمورخان و هلوخان، فرزندان سلطان علی بیگ در مخالفت با حکومتش به دربار اسماعیل دوم پناه بردند.^{۱۱۹} اسماعیل دوم در ابتدای جلوس خود نیز یکی دیگر از امرای کرد، منصور بیگ، را پناه و مورد نوازش قرار داده بود.^{۱۲۰} به هر روی سیاست‌های مذهبی شاه اسماعیل موجب تغییر محسوس و مهمی در جهت‌گیری‌های سیاسی اهل سنت کردستان نشد؛ آن گروه از نخبگان سیاسی که تابعیت دولت صفوی را پذیرفته بودند، اغلب بر سر مواضع خود باقی ماندند، در حالی که بخش عمده‌ای از امرا و سران قبایل که به دولت عثمانی اظهار تابعیت کرده بودند، حلقه پیوند خود را با دربار استانبول محکم نگه داشتند.

با مرگ اسماعیل دوم و جانشینی محمد خدابنده، سمت و سوی وفاداری‌های سیاسی سران کرد دست‌خوش تغییر شد؛ تیمورخان با سلطان روم سازش نمود.^{۱۲۱} «منصور بیگ [نیز] بوسیله خسرو پشای میر میران وان به وعده سنجاق بارگیری که از دیوان عثمانی بطریق اوجاق و ملکیت بدو عنایت فرمایند به قدم اطاعت به وان آمده ناحیه موش نیز به دستور ارپه‌لیق^{۱۲۲} بدو ارزانی گشت».^{۱۲۳} این شکل از تابعیت سیاسی که هم‌چون حرکت آونگی بین دو قطب منطقه‌ای قدرت در نوسان بود، در دوره محمد خدابنده نمود بیشتری یافت. در این زمان بسیاری از امرای کرد به دلیل اشغال منطقه کردستان و آذربایجان توسط عثمانی، تابع آن

۱۱۷. آقاجری، ، ۱۸۵.

۱۱۸. هوشنگ مهدوی، ۴۳.

۱۱۹. اردلان، ۱۷.

۱۲۰. منصور بیگ از امرای محمودی بود (بدلیسی، ۳۰۰).

۱۲۱. اردلان، ۱۸.

۱۲۲. *دائرةالمعارف بزرگ اسلامی*، ذیل مدخل ارپه لیق.

۱۲۳. بدلیسی، ۳۰۰.

دولت شدند.^{۱۲۴} بدین ترتیب ضعف دولت صفوی به تزلزل و ناپایداری مناسبات با امرای کردستان کمک می‌کرد و تنها با قدرت‌گیری شاه عباس بود که ثبات نسبی در مناسبات امرای کرد سنی و دولت صفوی به وجود آمد.

نتیجه

انگاره غالب منابع پژوهشی این است که دولت صفوی به دلیل ماهیت مذهبی و جوهره شیعی‌اش لاجرم یک دولت دین‌مدار با سیاست‌های عقیدتی بود. از این منظر آنچه هویت دولت صفوی را تعریف و تحدید می‌کند گفتمانی مذهبی است که خطوط اصلی سیاست‌های آن را تعیین می‌کند و مسیرهای حرکت تاریخی آن را مشخص می‌سازد. از دریچه این نگرش هر پدیده تاریخی مرتبط با صفویان باید بر اساس گفتمان مذهبی و اعتقادی آنان تحلیل گردد. در این میان مناسبات اهل سنت کردستان با حکومت صفوی بیش‌تر از هر موضوع دیگری قابل انطباق بر چارچوب‌های دیدگاه مذکور فرض می‌گردد. پژوهش حاضر نقض این انگاره و بطلان مدعاهای آن را به اثبات رساند: از جنبه تاریخی، ساخت قدرت در کردستان به صورت حوزه‌های اقتدار موازی، متعدد و پراکنده نمود می‌یافت و برآمدن صفویان باعث تحول و دگرگشت این ساخت قدرت نگردید. از همین رو کارگزاران صفوی سیاست‌ها و مناسبات خود را بر اساس این ساختار قدرت سامان می‌دادند. از بعد آیینی، کردستان در عصر صفویان متقدم از سیاست توسعه مذهب اثنی‌عشری کمتر اثر پذیرفت و کردان شیعی نسبت به اهل سنت در اقلیت قرار گرفتند. از این رو دولت صفوی با اکثریت کردان اهل سنت روبه‌رو بود. اهل سنت کردستان در سطح سیاسی در چارچوبی از روابط و مناسبات خاص سیاسی عمل می‌کردند که خود مبتنی بر ساخت ویژه قدرت در کردستان بود. در این ساختار سیاسی، مهم‌ترین هدف هر یک از حوزه‌های اقتدار حفظ موجودیت و نگاه‌داشت توازن با دیگر حوزه‌ها بود. در این میان اگر قدرت مرکزی یا هر قدرت رقیب دیگر به تأمین این اهداف یاری می‌رساند می‌توانست متحد و هم‌پیمان باشد. در چنین فضای سیاسی منافع سیاسی، تعیین‌کننده جهت‌گیری‌ها و شکل‌دهنده کنش‌ها بود و مذهب در جایگاه عنصری محوری و تعیین‌کننده عمل نمی‌کرد و حتی اگر عامل مذهب به میدان می‌آمد بیش‌تر نقش پوششی داشت یا هم‌چون ابزاری در بازی‌های سیاسی به کار گرفته می‌شد. دولت صفوی در طول قرن دهم هجری درک مناسبی از

این ساختار داشت و براساس نظم ویژه حاکم بر این ساختار، روابط خود را با اهل سنت کردستان تنظیم می‌کرد. سیاست صفویان در این باره جنبه عقیدتی نداشت و بر اساس دیدگاهی واقع‌گرایانه مبتنی بر رویکردی عمل‌گرایانه بود. اسماعیل اول، تهماسب، اسماعیل دوم و محمد خدابنده هر کدام به نحوی کارگزاران این سیاست عمل‌گرایانه بوده‌اند.

کتابشناسی

- آقاجری، هاشم، *مقدمه‌ای بر مناسبات دین و دولت در ایران عصر صفوی*، تهران، انتشارات طرح نو، ۱۳۸۹ش.
- اردلان، خسرو بن محمد بن منوچهر، *لب تواریح*، انتشارات کانون خانوادگی اردلان، تهران، ۱۳۵۶ش.
- اسپیناچی پاشازاده، محمد عارف، *انقلاب الاسلام بین الخواص و العوام*، تصحیح رسول جعفریان، قم، نشر دلیل، ۱۳۷۹ش.
- اسکندر بیگ ترکمان، *عالم آرای عباسی*، به تصحیح ایرج افشار، تهران، امیر کبیر، ۱۳۸۲ش، ج اول.
- اعتماد السلطنه، محمد حسن خان، *تاریخ منتظم ناصری*، مصحح اسماعیل رضوانی، دنیای کتاب، تهران، ۱۳۷۶ش، ج ۲.
- اقبال، عباس، *تاریخ ایران*، تهران، انتشارات عقیل، ۱۳۹۱ش.
- انصاری، ابراهیم، *نظریه‌های قشریندی اجتماعی و ساختار تاریخی آن در ایران*، اصفهان، دانشگاه اصفهان، ۱۳۷۸ش.
- بابا مردوخ روحانی، *تاریخ مشاهیر کرد*، جلد سوم، به کوشش ماجد مردوخ روحانی، تهران، انتشارات سروش، ۱۳۹۰ش.
- بابانی، عبدالقادر بن رستم، *سیرالاکراد*، به اهتمام محمد رئوف توکلی، تهران، توکلی، ۱۳۷۷ش.
- بارتولد، و. *جایگاه مناطق اطراف دریای خزر در تاریخ جهان اسلام*، ترجمه لیلا ربن شه، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۵ش.
- بدلیسی، شرف خان بن شمس الدین، *شرفنامه*، به اهتمام ولادیمیر زرنوف، تهران، انتشارات اساطیر، ۱۳۷۷ش.
- بشیر اسکندر، سعید، *قیام النظام الامارتی فی الکردستان و سقوطه*، بغداد، دارالشون الثقافة العامة، ۲۰۰۵م.
- پهلوان پور، فاطمه، *تاریخ تشیع در ایران از زوال صفویه تا پایان زندیه*، قم، انتشارات شیعه‌شناسی، ۱۳۹۲ش.

- تابانی، حبیب الله، وحدت قومی کرد و ماد: منشأ، نژاد و تاریخ تمدن کردستان، تهران، انتشارات گستره، ۱۳۸۰ش.
- تذکره شاه تهماسب، با مقدمه امرالله صفری، تهران، شرق، ۱۳۶۳ش.
- توحیدی، کلیم الله، حرکت تاریخی کرد به خراسان، مشهد، ناشر مؤلف، ۱۳۶۴ش.
- همو، حرکت تاریخی کرد به خراسان، مشهد، ناشر مؤلف، ۱۳۷۱ش.
- تهماسبی، ساسان، رسمی شدن تشیع در خراسان عصر صفوی، دوفصلنامه پژوهشنامه تاریخ‌های محلی ایران، سال اول، شماره دوم، ۱۳۹۲ش.
- جعفریان، رسول، تاریخ تشیع در ایران از آغاز تا طلوع صفوی، تهران، نشر علم، ۱۳۸۸ش.
- همو، نقش خاندان کرکی در تأسیس و تداوم دولت صفوی، تهران، نشر علم، ۱۳۸۷ش.
- جعفر پور، علی و اسماعیل ترکی دستگردی، روابط دولت صفویه با اقلیت‌های دینی (یهودیان و زردشتیان)، مسکویه، تابستان و پاییز ۱۳۸۷ش.
- جنابدی، میرزا بیگ، روضه الصفویة، به تصحیح غلامرضا طباطبایی مجد، تهران، بنیاد موقوفات افشار، ۱۳۷۸ش.
- چلبی، اولیاء، کرد در تاریخ همسایگان: سیاحتنامه اولیاء چلبی، ترجمه فاروق کیخسروی، ارومیه، انتشارات صلاح الدین ایوبی، ۱۳۶۴ش.
- حسن زاده، اسماعیل، حکومت ترکمانان قره قویونلو و آق قویونلو در ایران، تهران، انتشارات سمت، ۱۳۷۹ش.
- خضری، احمد رضا، تشیع در تاریخ، تدوین نهاد نمایندگی مقام معظم رهبری در دانشگاه‌ها، قم، دفتر نشر معارف، ۱۳۹۱ش.
- خورشاه بن قباد الحسینی، تاریخ ایلچی نظام شاه، به تصحیح محمد رضا نصیری و کوئیچی هانه دا، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۷۹ش.
- رضائی، محمد، تاریخ تشیع در آذربایجان، قم، انتشارات شیعه‌شناسی، ۱۳۸۵ش.
- زکی بیگ، محمد امین، زبده تاریخ کرد و کردستان، ترجمه یدالله روشن اردلان، تهران، انتشارات توس، ۱۳۸۱ش.
- سندجی، میرزا شکرالله، تحفه ناصری، تهران، امیر کبیر، ۱۳۷۵ش.
- سید مرتضی بن داعی حسنی رازی، تبصرة العوام فی معرفة مقالات الانام، به تصحیح عباس اقبال، تهران، ۱۳۱۳، مطبوعه مجلس.
- شریف قاضی، ملا محمد، زبده التواریخ، به کوشش محمد رئوف توکلی، انتشارات توکلی، تهران، ۱۳۷۹ش.
- صادقی کاشانی، مصطفی، تاریخ امامیه، قم، نشر ادیان، ۱۳۹۲ش.

- صفا، ذبیح اله، *تاریخ ادبیات در ایران*، جلد دوم، تهران، انتشارات فردوس، ۱۳۷۸ ش.
- طیبی، حشمت الله، پنج مقاله درباره قبایل کرد، میرزا شکرالله سنندجی، تحفه ناصری، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۵ ش.
- طهرانی، ابوبکر، *تاریخ دیار بکره*، به تصحیح نجاتی لوغال و فاروق سومر، تهران، کتابخانه طهوری، ۱۳۵۶ ش.
- عالم آرای شاه اسماعیل، با مقدمه و تصحیح و تعلیق اصغر منتظر صاحب، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۸۸ ش.
- عبادی، مهدی، «بحران مشروعیت سلطان سلیم اول و ارتباط آن با وقوع جنگ چالدران»، *تاریخ و تمدن اسلامی*، شماره نوزدهم، بهار و تابستان ۱۳۹۳.
- فوران، جان، *مقاومت شکننده: تاریخ تحولات اجتماعی ایران از صفویه تا سال‌های پس از انقلاب اسلامی*، ترجمه احمد تدین، تهران، مؤسسه خدمات فرهنگی رسا، ۱۳۸۷ ش.
- قاضی، احمد، *خلاصه تاریخ کردستان*، اربیل عراق، انتشارات وزارت فرهنگ حکومت اقلیم کردستان، ۲۰۱۲ م.
- قاضی احمد قمی، *خلاصه التواریخ*، تصحیح احسان اشراقی، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۸۳ ش.
- ج ۱.
- کاتوزیان، محمد علی، *ایرانیان دوران باستان تا دوره معاصر*، ترجمه حسین شهیدی، نشر مرکز، تهران، ۱۳۹۲ ش.
- کمالی، مسعود، *جامعه مدنی، دولت و نوسازی*، ترجمه دکتر کمال پولادی، انتشارات باز، تهران، ۱۳۸۱ ش.
- کوچرا، کریس، *جنبش ملی کرد*، ترجمه ابراهیم یونسی، تهران، نگاه، ۱۳۷۶ ش.
- لمبتون، آن، *تداوم و تحول در تاریخ میانه ایران*، ترجمه یعقوب آژند، تهران، نشر نی، ۱۳۷۲ ش.
- مستوره اردلان، *تاریخ الاکرد*، ویرایش جمال احمدی آئین، انتشارات آراس، اربیل، ۲۰۰۵ م.
- مستوفی، حمدالله، *نزهة القلوب*، تهران، نشر دنیای کتاب، ۱۳۶۲ ش.
- مک داول، دیوید، *تاریخ معاصر کرد*، ترجمه ابراهیم یونسی، تهران، انتشارات پانیزد، ۱۳۸۰ ش.
- منصور صفت گل، *ساختار نهاد و اندیشه دینی در ایران عصر صفوی*، تهران، مؤسسه خدمات رسا، ۱۳۸۹ ش.
- میخلز، ربرت، *جامعه شناسی احزاب*، ترجمه احمد نقیب زاده، تهران، نشر قومس، ۱۳۶۹ ش.
- مینورسکی، ولادیمیر، کرد، ترجمه حبیب الله تابانی، تهران، نشر گستره، ۱۳۷۹ ش.
- میر احمدی، مریم، *دین و مذهب در عصر صفوی*، تهران، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۶۳ ش.
- نوابی، عبدالحسین، *روابط سیاسی و اقتصادی ایران در دوره صفویه*، تهران، سمت، ۱۳۷۷ ش.

- نوایی، عبدالحسین، و عباسقلی غفاری فرد، *تاریخ تحولات سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی ایران در دوران صفویه*، سمت، تهران، ۱۳۸۹ش.
- نوری، جعفر و فریدون نوری، «واکاوی رویکرد شاه اسماعیل اول به شورش امرا و سران کرد (۹۰۷-۹۳۰)»، *پیام بهارستان*، سال ۴، شماره ۱۳، ۱۳۹۰ش.
- نویدی، داریوش، *تغییرات اجتماعی- اقتصادی ایران در عصر صفوی*، ترجمه هاشم آقاجری، تهران، نشر نی، ۱۳۸۶ش.
- نیکیتین، واسیلی، کرد و کردستان، ترجمه محمد قاضی، تهران، انتشارات نیلوفر، ۱۳۶۶ش.
- واله اصفهانی، محمد یوسف، *خلد برین*، مصحح میر هاشم محدث، تهران، بنیاد موقوفات افشار، ۱۳۷۲ش.
- وان بروئین سن، مارتین، *جامعه شناسی مردم کرد*، ترجمه ابراهیم یونسی، تهران، نشر پانید، ۱۳۷۹ش.
- وحید قزوینی، میرزا محمد طاهر، *تاریخ جهان آرای عباسی*، به تصحیح سعید میر محمد صادق، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۳ش.
- وردی، علی، *تاریخ عراق*، ترجمه هادی انصاری، جلد اول، تهران، شرکت چاپ و نشر بین الملل، ۱۳۸۹ش.
- وقایع نگار کردستانی، علی اکبر، *حدیقه ناصریه و مرآت الظفر (جغرافیا و تاریخ کردستان)*، به کوشش محمد رئوف توکلی، تهران، ۱۳۸۴ش.
- هوشمند، احسان، «نگاهی دیگر به داده‌های زبانی و مذهبی ایران معاصر»، *نشریه گفتگو*، مهر ۱۳۸۴ش.
- هوشنگ مهدوی، عبدالرضا، *تاریخ روابط خارجی ایران*، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۹ش.
- یاسمی، رشید، *کرد و پیوستگی نژادی و تاریخی او*، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۳ش.

Vali, Abbas, "the Kurds and their Others: Fragmented Identity and Fragmented Politics", *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East*. Vol. XVIII, no.2, 1998

Vali, Abbas, *Kurds and The state in Iran*, London, I.B.Tauris, 2011.

Newman, Andrew, *SAFAVID IRAN: Rebirth of Persian Empire*, I.B.TAURIS, London NewYork, 2009.

Amoretti, B.S., "Religion in The Timurid and Safavid Periods", *The Cambridge History of Iran*, Vol 6, The Timurid and Safavid Periods, Edited by Peter Jackson, Cambridge University Press, 1986.

Akhbari, Mohammad & Hussein Zolfaghari, "A Geopolitical analysis Ethnicity in Iran", *Geopolitical Quarterly*, 5, No. 3, 2009.

Abisab, Rula, *Religion and Power in the Safavid Empire*, I.B.TAURIS, London, 2004.

بازشناسی جایگاه مذهب در روابط اهل سنت کردستان و حکومت صفوی (۹۰۷-۹۹۶ هـ/۱۳۷)

Karaca, Behset, "Safavi Devleti'nin Ortaya Çıkışı ve II. Bayezid Dönemi Osmanlı Safevi İlişkileri, Türkler, Yeni Türkiye yayınları, cilt 9, Ankara, 2002.