Vol 1, Issue1,Ser 1, 2026

Journal of Civilization History

Shiraz University

OPEN ACCESS

DOI: 10.22099/JCHR.2025.53263.1010

The Ontological Characteristics of Shamanism: The Oghuz Turks' Conversion from Shamanism to Islam in the 4th Century AH

Masoumeh Dehghan* (Corresponding Author)
Parisa Yazdani

Abstract

The principal component of the ancient religion of the Turks was shamanism. Although some influence of Buddhist ideas among them has also been noted, the majority of Turkic tribes, including the Oghuz, the ancestors of the Seljuks, were followers of the shamanic tradition. The core of this belief system (Manaism) was based on communication with the spirits of the dead and belief in the sky god, Tangri.Shamanism was both a ritual practice and a way of perceiving the world, rooted in ancient ethnic beliefs. It was regarded as a form of animism that gradually became intertwined with religious beliefs. The Oghuz Turks regarded shamanic priests as mediators between humans and spirits, including the spirits of the dead. They turned to shamans to act as intermediaries with the gods in resolving their problems.However, the foundations of this worldview were not compatible with eschatological thought and could not adequately explain the necessary interaction between this world and the hereafter in accordance with the needs of the Turks during their transition from nomadism to sedentary life. This study, conducted using a descriptive-analytical method, seeks to answer the following question: What was the nature of the doctrinal foundations of shamanism that led the Oghuz to abandon it in favor of Islam? The findings reveal that shamanism was primarily concerned with the past and present, that is, with the spirits of the dead and the followers of the shamans in the present, and offered no answer regarding the salvation of its followers. Its belief system failed to provide sustainable solutions to the challenges of the Oghuz during this transitional period. Consequently, when the Turks came into contact with Muslims along their borders, they chose Islam both to adapt to the Islamic world and to find answers to their social needs and worldview.

Keywords: Shamanism; Oghuz; Doctrinal Foundations; Islam; Manaism; Livelihood.

* Associate Prof in History, Shiraz University, Shiraz, Iran
ma.dehghan@shirazu.ac.ir

COPYRIGHTS ©2026 The author(s). This is an open access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution (CC BY-NC 4.0), which permits unrestricted use, distribution, and reproduction in any medium, as long as the Original authors and source are cited. No permission is required from the authors or the publisher.

بهار و تابستان ۱۴۰۵

مجله‌ی پژوهشنامه‌ی تاریخ تمدن

Shiraz University

OPEN ACCESS

مقاله‌ی علمی، سال ۱، شماره‌ی ۱، پیاپی ۱، صص ۲۹-۴۸

DOI: 10.22099/JCHR.2025.53263.1010

فقدان جهان‌بینی و آخرت گرایی در آیین شمن: سهولت گرایش غزان از شمنیسم به اسلام در قرن چهارم

معصومه دهقان*

پریسا یزدانی**

چکیده

دین باستانی ترکان را، عمدتاً اعتقادات آنها به شمنیسم تشکیل می‌داد. هرچند به رسوخ افکار بودایی در بین آنها نیز وجود داشته است. اما اغلب قبایل ترک و از جمله غزها، اجداد سلجوقیان، پیرو آیین شمن بودند. پایه‌های این آیین را مانایسم،ارتباط انسان با ارواح مردگان و اعتقاد به خدای آسمان(تنگری) تشکیل می‌داد. همچنین شمنیسم شیوه‌ی درمانی مبتنی بر باورهای کهن قومی بود و روح پنداری مرسومی به شمار می‌رفت که به تدریج با باورهای دینی آمیخته گردیده بود. اغوزها روحانیون شمن را عامل ایجاد ارتباط با مردگان، شیاطین و جن می‌دانستند. آنان برای حل مشکلات خود شمن‌ها را نزد خدایان واسطه قرار می‌دادند. پایه‌های این جهان‌بینی فاقد ژرفای عقیدتی است و با آخرت گرایی مأنوس نبود. این جستار که با روش تحلیلی-توصیفی پیش رفته است در پی پاسخ به این پرسش ماهیت تفکرات شمنیسم چگونه بود که موجب رویگردانی غزها از آن و گرایش به اسلام گردید؟ یافته‌های پژوهش به این نکات اشاره دارند که شمنیسم به گذشته و حال یعنی ارواح مردگان و اتباع شمن در زمان حال معطوف بود. به عبارتی پاسخی برای رستگاری پیروان خود در آخرت نداشت. مبانی اعتقادی آن حاوی جوابی مقطعی برای مشکلات دنیوی غزان بود. در نتیجه وقتی ترکان در مجاورت مرزهای مسلمانان قرار گرفتند به منظور تطبیق با جهان اسلام و نیز برای یافتن پاسخ به مشکلات زندگی اجتماعی و جهان‌بینی خود، دین اسلام را برگزیدند تا نیازهای

* دانشیار تاریخ دانشگاه شیراز، شیراز، ایران ma.dehghan@shirazu.ac.ir (نویسنده‌ی مسئول)

** دانشجوی کارشناسی ارشد تاریخ دانشگاه شیراز، شیراز، ایران pariyazdanii9393@gmail.com

تاریخ دریافت مقاله: ۱۴۰۳/۱۲/۲۲، تاریخ پذیرش مقاله: ۱۴۰۴/۳/۲۷

COPYRIGHTS ©2026 The author(s). This is an open access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution (CC BY-NC 4.0), which permits unrestricted use, distribution, and reproduction in any medium, as long as the Original authors and source are cited. No permission is required from the authors or the publisher.

دنیوی و اخروی خود را با آن مرتفع سازند. یکی از مهمترین دلایلی که منجر به کنار گذاشتن دین شمن و گرایش غزان به دین اسلام شد تشکیلات دیوانی مسلمانان بود. زیرا این تشکیلات می‌توانست بسیاری از مشکلات ترکان غز را پاسخگو باشد.
واژه‌های کلیدی: شمنیسم، غزان، مبانی اعتقادی، اسلام، مانایسم، ایران.

۱. مقدمه

یکی از اجزای اساسی ماهیت اقوام،فرهنگ معنوی یا جهان‌بینی معنوی و اعتقادی آنان است. این بخش مهم در کنار فرهنگ مادی نشان دهنده‌ی ماهیت اقوام در طول تاریخ می‌باشد. فرهنگ معنوی از مواردی چون افسانه، عقاید، سنن و آیین‌ها تشکیل می‌گردد دین در این بین نقش پررنگی برای اقوام داشته است. در طول تاریخ اقوام برای دین چشم‌اندازی از جهان و شناخت آن را ترسیم می‌نمودند. بر این مبنا انسان با انجام آیین‌ها و مناسک مذهبی در صدد پیوند خویش با نیروهای زمینی و آسمانی بود تا جهان معنوی و آسمان و زمین و خالق آنها را مورد شناسایی قرار دهد. دین برای جوامع مختلف در مقاطع گوناگون تاریخ بشری تعاریف زیادی داشته است. یکی از این تعاریف دین را در جایگاهی قرار می‌دهد که بر جدایی آن از علوم و معارف بشری تاکید می‌کند؛ یعنی دین در جایی به ایفای نقش برای پیروان خود می‌پردازد که دانش انسان از انجام آن نقش ناکام مانده است. با این حال تبیین عقل گرایانه از دین آن را محصول گرایش انسان به شناخت جهان و ناشی از خرد آدمی و بر پایه تجربه و نتیجه‌گیری می‌داند(ویلم،۱۳۷۷: ۱۳۴–۱۳۵؛ همیلتون،۱۳۷۷: ۳۷). به هرحال مبحث تعاریف دین و سیر ادیان در بین ملت‌ها و قبایل از جمله ادیان شرق آسیا نظیر چین و هند بسیار وسیع است و طی دو قرن اخیر بر اساس ملاحظات جامعه شناختی، عقلی، طبقاتی و...، توسط اندیشمندانی چون اگوست کنت، وبر، دورکیم، مارکس و... به وفور مورد کنکاش قرار گرفته است که در اینجا مجال ورود مهیا نیست. چنانچه از منظر بحث تکامل ادیان به روند دینی ترکان غز نگاه شود آنان ابتدا آیین و مناسکی داشتند که بر پایه زندگی شکارچیان و شبانان بود. شمنیسم به عنوان باور باستانی ترکان غز می‌توانست پاسخگوی نیاز و راه حلی برای غلبه بر سختی‌های محیط طبیعی آنان باشد. غزان در مواجهه با زندگی متمدن و یکجانشینی ایرانیان مسلمان، دین اسلام را برگزیدند تا زندگی خود را با آنها انطباق دهند به عبارتی گذر از دین «قبیله‌ای» و رسیدن به «دین جهانی» را تجربه نمودند. در تجارب دینی موضوعاتی مهمی چون خداشناسی، جهان شناسی و انسان شناسی وجود دارد. نگاه ترکان غز به مفهوم خدا یا تانگری و منشاء الهی که برای آن قایل بودند و نیز منشاء جهان و چگونگی تکامل آن در دین شمن و سرنوشت و ماهیت انسان در این نگرش قابل تأمل می‌باشند. ضمن اینکه برخی از قبایل ترک نگرش دینی متفاوتی داشتند. تا پیش از مسلمان شدن ترکان غز در قرن چهارم هجری، دین شمن در بین آنان رواج داشت. گردیزی این دین را در کنار ادیان ترسایی و ثنویت‌گرایی برای غزان توصیف می‌کند(گردیزی،۱۳۴۷: ۲۶۷).

مسعودی در تشریح دین ترکان شباهت آن را با آیین بت پرستی قریش پیش از اسلام مورد تاکید قرار می‌دهد .آنها بت می‌پرستیدند و مجسمه‌ها و بت‌ها را قبله گاه خود می‌ساختند. یکی از دلایل مهم بت‌پرستی آنها تأثیرپذیری از آیین‌های هندوان بود (مسعودی،۱۳۸۴، ج۱: ۱۳۴). سلجوقیان در قرن چهارم به دین اسلام پیوستند. تا قبل از این گرایش باورهای شمنی بین آنان متداول بود. ورود آنها به جامعه اسلامی هم از حیث فرهنگی و اجتماعی و هم از نظر جغرافیایی به تدریج صورت گرفت. آنان پیش از غلبه بر غزنویان در سال ۴۲۱ هـ‌ق مسلمان شده بودند. ایشان قبل از قدرت‌یابی برای تطبیق

با مسلمانان باورهای شمنی را کنار گذاشته و دین اسلام را پذیرا شده بودند. سلجوقیان به عنوان فرمانروایانی که در بخش مختلف ایران نظیر ماوراءالنهر و خراسان و ایران مرکزی بر مسلمانان حاکمیت یافتند خود را حامی مسلمانان تحت سلطه می‌دانستند و در آیین حکمرانی ایرانیان، آنها نقش پناهگاه دینداران را می‌یافتند. کما اینکه لقب برخی از آنان هم گویای این تفکر است. مانند رکن‌الدین لقب طغرل اول (۴۲۱-۴۵۵ هـ ق)، یا غیاث‌الدین لقب محمد بن ملکشاه (۵۱۱-۴۹۸ هـ ق)، یا معزالدین لقب سلطان سنجر(۵۵۲-۵۱۱ هـ ق) (راوندی،۱۳۸۶: ۸۵).

۲. پیشینه‌ی پژوهش

آنچه موجب نوآوری جستار حاضر گردیده مواردی می‌باشد که در تحقیقات مرتبط با مبانی اعتقادی ترکان و به ویژه غزان مطرح نگردیده است. ازجمله: پرداختن به آیین شمن به عنوان اعتقادی به دور از بنیان ایمانی برای آخرت‌گرایی، به این معنا که این آیین برای ترکان جهت رفع نیازهای زندگی روزمره اهمیت داشت. اسطوره‌های ترکان در این زمینه بیشتر ناظر بر طبیعت محل زندگی بود. در شمنیسم جهان‌بینی ترکان در باب آخرت‌گرایی و زندگی پس از مرگ، فاقد جنبه‌هایی از شریعت و کتاب آسمانی بود. یکی از دلایل مهم تغییر شمنیسم ترکان غز به «الله» اسلام همین نکته بود. تحقیقاتی در رابطه با شمنیسم انجام شده که با محتوای نظری این پژوهش متفاوتند و در اینجا به نمونه‌های از آنها اشاره می‌شود:

مخبر دزفولی (۱۳۸۴) مقاله‌ای با عنوان «شمنیسم ترکان تا اسلام» دارد. در این مقاله به روند اعتقادات دینی ترکان از عهد باستان تا اسلام پذیری آنان پرداخته است. مبحث وی سیر تاریخی اعتقادات دینی ترکان است که با مبحث جستار حاضر تفاوت اساسی دارد.

میرچا الیاده (۱۳۸۷) پژوهشگر و مورخ دین‌شناس رومانیایی اثر ارزشمندی به نام *شمنیسم: فنون کهنه خلسه نوشته* است. وی در کتاب نسبتاً حجیم خود در سیزده فصل مباحث مهمی از دین شمن نظیر آداب، اساطیر، تشریفات و... در این دین را مورد بررسی دقیق قرار می‌دهد. کتاب وی تنها به اعتقادات ترکان نظر ندارد. بلکه عقاید شمنی را در نقاط مختلف آسیا، آمریکا شمالی و جنوبی، اقیانوسیه و ... را مورد کنکاش قرار می‌دهد.

مریم امینی‌پور (۱۳۹۶) در مقاله‌ی «بررسی آیین شمن و جادوها در داستان‌های رستم و اسفندیار» به ارتباط برخی اشعار فردوسی در حوادث پهلوانانی چون رستم و اسفندیار، با مباحث جادوگری در دین شمن می‌پردازد. وی در این اثر موضوع این پژوهش را مدنظر ندارد. بلکه نگاه نویسنده معطوف به حوادث *شاهنامه* و تاثیرپذیری فردوسی از برخی جنبه‌های شمن مانند سحر و جادو است.

قادری مقدم و دیگران (۱۳۹۹) مقاله‌ای با عنوان «سیر تاریخی شمن و باورهای شمنی در جوامع انسانی» دارند که آن نویسندگان در پی تشریح روند تاریخی شمن‌گرایی میان قبایلی چون غزها، مغولان، اقوام هند و اروپایی و... در دوره‌های گذشته تا گسترش این آیین در دوره‌ی معاصر نزد اسکیموها و آسیای شرقی و شمالی، اقیانوسیه هستند.

عقیل تقوی (۱۳۹۶) در مقاله‌ای با عنوان «پَرَخوانی و ذکر خنجر: بقایای اعتقادی کهن در بین ترکمن‌های ترکمن صحرا» به یکی از باورها و رسوم کهن ترکمن صحرا می‌پردازد و نشانه‌هایی از آیین شمن در این رسم را بیان می‌دارد. به عبارتی

نگاه انسان شناسی شمنیسم به رسم خنجر و پرخوانی به عنوان قالب اصلی و ترکیب آن با تصوف اسلامی را مدنظر قرار داده است.

۳. تعریف شمن و قام

پیرامون مفاهیم شمن و قام نظرات زیادی وجود دارد که در اینجا برخی از آنها بررسی می‌شود. مشهور است که واژه‌ی شمن ریشه تنگغوزی(تنگغوزها مردمانی در سیبری شرقی بودند) دارد. از دوره‌ی باستان و قبل و بعد از گسترش دین بودا در بین ترکان،آیین شمن میان قبایل ترک رواج داشت (Inan,1988: 159؛ سوچک، ۱۴۰۰: ۶۷). همچنین در تبیین ریشه تنگوزی این واژه آمده است معنای آن موبد یا پزشک مرد است و این معنا نزد سغدیان و مغولان و ترک‌زبانان سیبری قام یا کام بود (Hastings,1928: 208). دهخدا در بیان معنای شمن شرح می‌دهد به معنای بت‌پرست یا صنم‌پرست است. این واژه مشتق شده از ریشه‌ی سانسکریتی است و برای روحانیون این دین به کار می‌رود. سرمن یا سمن کسی بود که خانه و متعلقات خود را ترک می‌کرد و در خلوت به دعا و خلسه می‌پرداخت (دهخدا، ۱۳۷۳، ج۹: ۱۲۷۸). علاوه بر این شمن در زبان منچوری-روسی نیز متداول بود و از فعلsa مشتق شده است در این زبان sa به معنای دانستن است و شمن یعنی کسی که می‌داند (ملک زاده، ۱۳۸۵: ۲۸۸).

الیاده در تعریف شمن بر این باور است که شمنیسم مترادف با فن خلسه است. شمن به فردی گفته می‌شد که مهارتی را بدست می‌آورد و از این طریق مبادرت به افعالی می‌نمود که دیگران قادر به انجام آنها نبودند. (الیاده، ۱۳۸۷: ۴۱). سابقه‌ی پیدایش آیین شمن به هزاره‌ی سیزدهم پیش از میلاد و حتی عصر نوسنگی و عصر مفرغ باز می‌گردد. شکل‌گیری ابتدایی آن در عصر شکارگری، دامداری و نیز ورود بشر به دوره‌ی کشاورزی دانسته می‌شود (ملک زاده، ۱۳۸۵: ۲۸۸).

برای رسیدن به مقام شمنی می‌بایست مراحل دو گانه طی می‌گردید: یکی کسب توانایی با دریافت خلسه‌ها مانند خوابها یا جذبه‌ها و دیگری سنت: یعنی فنون شمنی، داشتن نام‌ها و وظایف ارواح و اساطیر، تبارشناسی عشیره و زبان رمزی. این دوره‌ی تعلیم مساوی است با آیین تشرف.(الیاده،۱۳۸۷: ۵۳). بیماری‌ها و خلسه‌ها آیین تشرف را تشکیل می‌دادند. یعنی آنها فرد را در این جهان قبل از انتخاب به شخصی ماهر و آشنا به رموز قدسی تبدیل می‌کردند. به عنوان نمونه مرگ نمادین شمن با افسون‌های بیهوش‌کننده و طولانی و خواب سنگین فرد داوطلب شمنی همراه بود. آیین‌های تشرف همیشه و همه جا یکسان نبودند. گاهی حالت خشن و ضدانسانی هم داشتند. مثلاً مالیدن خاکستر یا برخی مواد آهکی به صورت و بدن، گذراندن روزه‌ی انزوا در بوته زار، خاکسپاری نمادین در معبد یا بتخانه (همان: ۱۲۷).

در تعریف قامان نیز بیان می‌شود افرادی فال گو و دانا بودند که فال‌گویی را از چینی‌ها آموختند. مشهور است چینی‌ها افرادی را نزد غزها و دیگر قبایل ترک فرستادند تا برای تصاحب سنگ‌باران، جنگ نکنند. چینی‌ها با علم نگاه کردن در شانه گوسفند آشنا بودند. ترکها آن را آموختند آنان را قام نامیدند. همچنین فردی هندی که آیین شمنی داشت نزد ترکان رفت و زمینه‌های بت پرستی را میان آنها پدید آورد فرزندان یافث بن نوح همه بت پرست شدند به غیر از ترک (*مجمل التواریخ و القصص*، ۱۳۱۸: ۱۰۳). رشیدالدین بیان می‌دارد در برخی نقاط مغولستان افرادی که به دفع صاعقه و رعد و برق می‌پرداختند قام نامیده می‌شدند.زیرا مغولان از اثرات صاعقه در زندگی خود هراس داشتند.به همین دلیل قامان از

شهرت و نفوذ زیادی برخوردار بودند (رشیدالدین،۱۳۷۴، ج۱: ۱۱۸).فاروق سومر اعتقاد دارد افرادی را که ریاست برگزاری مراسم مذهبی نزد غزها برعهده داشتند قام می‌گفتند (سومر،۱۳۹۰: ۸۴).

۴. ویژگی‌های دین شمن به عنوان دینی ابتدایی

خصوصیاتی که در ذیل به عنوان مؤلفه‌های دین شمن بیان می‌گردد معرف همگرایی ترکان به این دین پیش از ورود به جهان اسلام می‌باشد. در واقع تحلیل این ویژگی‌ها در راستای تقویت این دیدگاه است که شمنیسم تا پیش از اسلام‌پذیری ترکان غز، کاربرد داشت، اما تلفیق غزان با مسلمانان و دستیابی به حاکمیت در بخش‌هایی از نقاط مسلمان نشین، دیگر این همگرایی را بر نمی‌تابید.

تنگری‌گرایی در دین شمن: برای قبایل ترک اعتقاد به تانگری نوعی جهان‌بینی سنتی ترکی–مغولی است که در جامعه کوچ نشین و رمه دار در آسیای میانه(شرق آسیا) پدید آمد. کاشغری در مورد معنای تنگری آن را خداوند ذوالجلال ضبط کرده است (کاشغری، ۱۳۸۳: ۵۹۵). ابن فضلان بیان داشت ترکان غز خدا را نمی‌پرستند و آسمان را «بیرتنکری» به معنی خدای یگانه می‌نامند (ابن‌فضلان، ۱۳۴۵: ۶۹). از زمان‌های کهن نزد قبایل راز برتری آسمان، از دانستن ارتفاع بی انتهای آن حاصل می‌شد و متعال طبعیتاً صفت الوهیت به شمار می‌آمد، نقاط مرتفع اقامتگاه خدایان بودند (الیاده،۱۳۷۲: ۵۸).

برخی از مولفه‌های آیین شمن از تفکرات مذهبی تائویسم چین اخذ شده باشد.در مکتب تائو همه موجودات طبق قانون طبیعی و ناموس ازلی رو به تکامل هستند.انسان نیز از راه درون نگری و بدون دخالت در امور دنیا و طبیعت می‌تواند با این قانون هماهنگ شود. خاقان‌های چین هم به خدای آسمان اعتقاد مستحکم داشتند و در آخر زمستان مراسم اهدای قربانی و نیازها به درگاه خدای آسمان را به جا می‌آوردند. هدایایی از بخور معطر و قطعات سنگ یشم سبز و ابریشم خام و خوراک و شراب و غلات عرضه می‌کرد.خاقان نه بار پیشانی به خاک می‌مالید و به آسمان اظهار عبودیت می‌نمود. یکی از القاب خاقان‌های چین «تین تزو» به معنای پسر آسمان بود(ناس، ۱۳۸۵: ۳۳۲: مارکوپولو، ۱۳۹۶: ۸۸).

روح شمن در مراحل رازآموزی بر بالای درخت کیهانی و بر فراز کوه مقدس بوده و آمادگی تشرف به زمین را داشت (الیاده، ۱۳۸۷: ۴۱). در مطالعات دین‌شناسی تانگری بخش خارجی کاینات، خدا الوهیت حکمران، روح میزبان است. طبق اعتقادات ترکان گوک تاتگری(آسمان آبی جاوران) در بالا قرار داشت و در پایین، زمین تاریک. فرزندان بشریت میان این دو قرار می‌گرفتند. تانگری برای افراد بشر قابل رویت نبود و در مقابل آسمان مرئی قرار می‌گرفت. همواره برای این آسمان مراسم قربانی برگزار می‌شد. نزد قبایل کوچرو حتی تا عصر سده نوزدهم نیز این رسم پابرجا مانده بود (گومیلیف، ۱۳۹۵: ۱۰۹). پیروان شمن علاوه بر خدای آسمان، خدای دیگری داشتند که ناتیگای نام داشت. این خدای زمین محسوب می‌گردید (مارکوپولو،۱۳۹۶: ۸۸).یکی از آیین‌های پارسایی شمن، پرستش مکان‌های مرتفع بود، زیرا عقیده بر این بود که چنین نقاطی امکان دسترسی مداوم به آسمان را فراهم می‌سازند شمن با سر برهنه و کمربندی که از کمر جدا شده بود و بر گردن می‌بست بر فراز تپه‌ها به نیایش می‌پرداخت(مورگان،۱۳۷۱: ۵۴). در میان قبایل ترک و آلتایی از جمله القاب آسمان «خانه تابان زرین و سیمین» بود، و آن را آفریننده‌ی همه امور مرئی و غیر مرئی می‌دانستند که موجب ثمربخشی و باروی زمین به شمار می‌آمد(الیاده،۱۳۷۲: ۷۶).

پرستش اجداد و شفا بخشی: انسان در جوامع ابتدایی به لحاظ فکری تعلق خاطری همه جانبه به جامعه و قبیله خود دارد و افراد قبیله فاقد مسائل روحانی و عمومی مستقلی هستند. در آیین شمن دنیای مردگان شامل جهان روحانی و جسمانی بود.یعنی فرد پس از مرگ زندگی را تا ابد ادامه می‌دهد. بدین سان مفاهیم آخرت‌گرایی و بهشت و جهنم مانند سایر ادیان نزد آنان چندان قابل تعریف نبود(مورگان،۱۳۹۱: ۵۵).

شمنیسم نشات یافته از پرستش اجداد هم بود. پیروان این دین تصاویر خیالی از اجداد را در چادرهای خانوادگی نگهداری می‌کردند و باورشان این بود که این تصاویر چنانچه تسکین یابند، از آنان حمایت به عمل می‌آورند (مورگان، ۱۳۷۱: ۵۳؛ مارکوپولو،۱۳۹۶: ۸۸). الیاده اعتقاد دارد خلسه‌ی شمن با افراد عادی متفاوت بود. شمن در هنگام خلسه به قصد صعود به آسمان یا سفر به جهان زیرین جسم را ترک می‌کرد و قادر به ارتباط با ارواح مردگان، شیاطین و طبیعت می‌شد (الیاده، ۱۳۸۷: ۴۳).

از جمله نیازمندی‌های روانی که منجر به گزینش عقاید برای قبایل شده است اعتقاد به کاهن یا شمن برای معالجه امراض بود. در قبایل بدوی افراد هنگام بیماری چنین می‌اندیشیدند که ارواح ناپاک بر آنها چیره شده است در نتیجه کاهن یا شمن باید برای علاج بیماری آنان اقدام کند. شمن با عالم ارواح در ارتباط است و می‌تواند بیماری را از شخص بیمار دور کند.آنان در تجربیات حسی خود تردید نداشتند آنچه می‌دیدند و می‌شنیدند حقیقت محض تلقی می‌کردند. پیرامون باورهای اهالی سیبری به شمن این دیدگاه وجود داشت شخص شمن به دلیل تصرفاتی که در عالم غیب انجام می‌دهد می‌تواند بر روح‌های بیماری زا غلبه کند و موجب شفابخشی گردد. یعنی شمن چنان خود را تهییج می‌نماید و از لحاظ روحی و هوشیاری و نیرو به چنان سطحی می‌رسید که خود را بر ارواح بیماری‌زا و مرگبار غالب می‌نمود. سپس ارواح شریر را از جسم افراد بیمار بیرون می‌کرد (ناس، ۱۳۸۵: ۱۶). در این آیین هنگام اجرای مناسک شمن با سوزندان پر یک پرنده یا موی یک اسب او را احضار می‌کردند تا آنها را از رفتن به ماوراءالطبیعه و یافتن راه حل برای مشکلات و درمان بیماری کمک کند (الیاده،۱۳۸۷: ۶۸۲).

کاهنان و متولیان امور دینی در تمدن‌های مختلف افرادی بودند که برای شفابخشی، طلسم عشق، داروی مهر و محبت شناخته می‌شدند. آنان نوشتن دعاها و تعویذهای گوناگون را به بیماران و پیروان خود پیشنهاد می‌دادند. این قبیل مسائل موجب نفوذ معنوی آنها در بین مردم می‌شد (ملک زاده،۱۳۸۵: ۱۱۰). شمن‌ها برای معالجه بیماران از آتش استفاده می‌کردند و همواره آتش در اطراف چادرهای ترکان غز روشن بود. بیماران را از بین آتش عبور می‌دادند زیرا اعتقاد داشتند آتش ارواح پلید را از بین می‌برد. بیمار از علایم بیماری برای شمن سخن می‌گفت تا او بیماری را از بدن بیمار دفع کند. با سرعت سازهایی را صدا در می‌آورد و رقص خاصی انجام می‌داد تا بیمار مداوا شود (مارکوپولو،۱۳۹۶: ۱۵۵).

شمن طی ارتباط مستقیم با ماوراء الطبیعه و نیروی‌های آن قدرت شفابخشی پیدا می‌کرد و با ایجاد حالت‌های خلسه و جذبه شخص بیمار، او را معالجه می‌نمود (الیاده، ۱۳۸۷: ۴۲-۴۳). طبق نوشته مارکوپولو ترکان و مغولان از شمن می‌خواستند طی ارتباط با آسمان برای پیروان خود تقاضای سلامتی و راحتی می‌نمودند. برای این منظور کافور می‌سوزاندند (مارکوپولو، ۱۳۹۶: ۸۸). نوعی قرابت میان شمن و برهمن‌های هند در این باره وجود دارد. نزد براهمه‌ی هند هم این شفابخشی وجود داشت. براهمه با توسل به افسون اقدام به معالجه بیمار می‌نمودند. مانند خارج کردن زهر از بدن فرد

مارگزیده (بکران، ۱۳۴۲: ۱۳۳). این نکته را باید در نظر داشت تفکرات مردم باستان پیرامون درمان بیماریها قرابت زیادی با یکدیگر داشتند. شفابخشی، طلسم عشق کاهنان موجب نفوذ معنوی آنها در میان مردم می‌شد (ملک زاده، ۱۳۸۵: ۱۱۰).

مانابیسم (جاندارانگاری) Manaism: مانایسم به مفهوم نیروی حیاتی دینامیزم است. مانا یک نیروی روحانی غیبی است که اعتقاد به آن در بین قبایل بدوی عمومیت داشت. یعنی یک قدرت ساکت و نامعلوم در هر شئ موجود است که به ویژه مانند یک نیروی ماوراء طبیعی می‌باشد و به وسیله افراد مشخص یا در وجود اشیاء زنده و متحرک ظاهر می‌گردد. پیروان شمن برای اشیاء مقدس قدرت فوق طبیعی در نظر می‌گرفتند که واجد قدرت احیا و اعدام بود یعنی مانایسم می‌توانست منشاء خیر و شر گردد(ویلم،۱۳۷۷: ۲۷-۲۸: ناس،۱۳۸۵: ۱۴).

ترکان غز به شی خاص یا مکان خاص اعتقاد داشته و همیشه برای آن احترام ویژه قائل بودند. سنگ باران یکی از آن اشیا مورد احترام بود که اعتقاد فراوانی برای آن داشتند. نزد ترکان این عقیده وجود داشت یافث بن نوح نامی را از خداوند آموخت و آن را روی سنگی نوشت. داشتن سنگ موجب ریزش باران می‌شد. مدتها این سنگ نزد ترکان غز بود و بسیار با ارزش به شمار می‌آمد بزرگ آنان سنگ را بر گردن می‌آویخت چون موجب نجات زندگی و بهره‌مندی از فراوانی و آب می‌شد (گردیزی، ۱۳۴۷: ۲۵۶؛ بکران، ۱۳۴۲: ۸۴). افرادی از قبایل ترک به عنوان روحانی، که فعل خواندن اوراد سنگ باران می‌دانستند را «یایجی» یا «یده چی» می‌گفتند. همچنین در جنگها برای سردرگم کردن دشمن با ریزش باران از آن استفاده می‌کردند (جوینی،۱۳۸۲، ج۱: ۱۵۲). قبایل ترک برای بدست آوردن سنگ باران (حجر الصواعق) جنگهای زیادی انجام دادند. این کینه و جنگ از دوران باستان تا قرن چهارم و پنجم همچنان ادامه داشت(*مجمل التواریخ و القصص*،۱۳۱۸: ۱۰۳-۱۰۲). نزد این قبایل چنین سنگ‌هایی پیکان تیرهای آذرخش بودند و چون از مناطق فوقانی فرو افتاده بودند از قداست سماوی برخوردار می‌گشتند و آغشته به قداست انجم و کواکب دانسته می‌شدند (الیاده،۱۳۷۲: ۷۰). ترکان چنین سنگ‌هایی را که مقدس می‌پنداشتند در صحرا قرار می‌دادند و همه وقت مراسم قربانی برای آنها انجام می‌دادند و در برابر آنها به سجده می‌افتادند (شبانکاره‌ای، ۱۳۷۶: ۳۸).

مشهور است باورهای دین شمن بر اساس چهار عنصر اصلی طبیعت یعنی آب، باد، خاک و آتش و چهار حیوان گوسفند، مرغ، سگ و گاو تشکیل شده بود (Inan,1988: 159). پرستش کوه، رودخانه، دشت و در کل سرزمینی که تحت تملک قبایل ترک بود با دین قبیله و حرفه و نوع زندگی آنها آمیخته گردید. در واقع این دین به معنای پرستش روح کوه و رودخانه و دشت نبود، بلکه پرستش فیزیکی خود کوهها و رودخانه بود. این شکلی بسیار ساده از جهان‌بینی جاندارانگاری قلمداد می‌شد (گومیلیف، ۱۳۹۵: ۱۱۲). این عقیده وجود دارد که جاندارانگاری نخستین و بنیادی‌ترین صورت دین می‌باشد و دیگر وجوه مذهبی، ملهم از آن بوده و تحت‌تأثیر آن تکامل یافته است. نخستین درک انسان از هستی‌های روحانی مفهوم جاندارانگارانه ارواح (Indwelling Souls) است. با تسلط بر موجودیت‌های روحانی واقعیت تحت نظارت و تصرف انسان در می‌آمد. پس از جاندارانگاری که جنبه نظری نخستین نظام اعتقادی بشر بود، جادو به عنوان ابزار عملی این اعتقاد به کار گرفته شد(همیلتون،۱۳۷۷: ۴۳).

نفوذ آیین بودا از عصر باستان بین ترکان صورت گرفت و موجب خلق آثار هنری و نقوش برجسته نیز شد. به ویژه در ترکستان شرقی آموزه‌های بودایی منتشر گردید. تعالیم بودا نیز پاسخی به مشکلات این جهان بود و جنبه الهامات الهی

نداشت (گروسه و دنیکر، ۱۳۷۵: ۵۶؛ فرای،۱۳۸۶: ۱۹۴). در بین هندوان عده‌ای به نام دنیکنیه بودند که اعتقاد فراوانی به آفتاب و کواکب داشتند. آنها ستارگان را می‌پرستیدند. آفتاب برای آنان قبله گاه محسوب می‌شد. آفتاب از ملایک نفس و عقل بود. نور و ستارگان و روشنایی جهان از خورشید بود. شکل گیری موجودات در عالم سفلی نیز نتیجه نور آفتاب به شمار می‌آمد.نیر الظم شایسته‌ی اطاعت و دعا بود(شهرستانی،۱۳۳۵: ۴۵۴).

در لایه‌های کهن فرهنگی قبایل هند و شرق آسیا، حرکت صفات الوهیت آسمانی به الوهیت خورشیدی قابل تشخیص است. جهت تولید محصول، باروری و نگهداری مواد غذایی و برکت، مرغ و گوسفند برای خورشید قربانی می‌کردند (الیاده، ۱۳۷۲: ۱۳۸–۱۳۹). امور جزیی این جهان هم به صلاح و تدبیر ماه انجام می‌شد. صحت و به کمال اشیاء در عالم سفلی و رسیدن آنها از نور ماه بود.پیروان ماه را جندریکنیه (بندگان ماه) می‌گفتند(شهرستانی،۱۳۳۵: ۴۵۵؛ بناکتی،۱۳۴۸: ۳۲۴). ماه به سبب پر و کاسته شدن و فرتوت و رستاخیزی، کوکب ضرب آهنگهای حیات، به شمار می‌آمد. در نتیجه ضابط مراتبی از عالم چون آب، باران،گیاهان و باروری بود(الیاده،۱۳۷۲: ۱۶۲). مانا بیشتر از سایر قوای عادی طبیعت دارای مفهوم حیاتی و اثر فوق العاده و امتیازات ویژه بود حوادث بزرگ یا اشیا خاص یا حیوانات خاص که مورد توجه آنان بود بر مبنای مانا مورد تفسیر قرار می‌گرفت. پیامد طبیعی این وضع آن بود که اقوام به خواص و آثار آن اشیا اعتقاد سحربخشی می‌یافتند (واخ،۱۳۸۰: ۵۹؛ کمبل،۱۳۹۷: ۷۹).

غیبگویی در دین شمن: انسان دارای پدیده‌ی عجیبی در ذهن است که با تمام توان به وجود واقعی مجموعه‌ای از امور اعتقاد دارد که در واقع از هیچکدام از آنها تصوری ندارد. به عبارتی علاوه بر تصورات عقلی محض، برخی امور ذهنی در انسان وجود دارد که کشش‌های نامحسوس هستند. پدیده‌هایی که ماهیت مجرد دارند ما هیچگاه نمی توانیم مستقیماً به آنها بنگریم زیرا فاقد جسمیت هستند و مشخصه و اساس عینی ندارند(جیمز،۱۳۹۳: ۷۶). در پندنامه‌ی سبکتکین برای محمود غزنوی، به غیب‌گویی کاهنان (شمن‌های) ترکان اشاره شده شده است. سبکتکین به ضیافتی اشاره می‌کند که پدرش برپا نمود در آن ضیافت پیرمرد کاهنی در خرگاه به او نگریست و او را نزد خود خواند.کاهن در کف دست سبکتکین نگاه کرد و از عالم غیب به او خبر داد که صاحب قدرت و پادشاهی می‌گردد«ای پسر بسا شگفتا و عجایب که بر سر تو خواهد رفت و ترا دولتی بزرگ می‌نماید و نسل تو همه پادشاهان خواهند بود»(شبانکاره ای،۱۳۷۶: ۳۷).

قبایل بدوی از روشی برای تسخیر یا غلبه بر قوه‌ی غیبی استفاده می‌کردند که آنرا فتیش (Fetishism) می‌گفتند. یعنی بهره‌مندی از نیروی پنهان در اشیاء بی‌جان (ناس، ۱۳۸۵: ۱۵). یکی از ابزارهای غیبگویان و فالگویی ترکان غز نظر بر شانه گوسفند بود (*مجمل التواریخ و القصص*،۱۳۱۸: ۱۰۳). با استناد به نوشته *جامع التواریخ* نیز شمن برای پیروان خود از عالم غیب خبر می‌آورد«عادت او آن بود که از مغیبات و احوال مستقبل خبر می‌کرده و می‌گفته خدای با او سخن گفته» (رشیدالدین، ۱۳۷۴، ج۱: ۱۲۷). فردی که دارای قدرت غیبی بود غالباً تابو محسوب می‌گردید. این قدرت برای افراد قبیله چنان با اهمیت بود که دست زدن به بدن یا ابزار و وسایل وی یا جایی که او ایستاده بود خطرناک تلقی می‌گردید. زیرا بدن آن شخص انباشته از نیروی غیبی مانا بود(ناس،۱۳۸۵: ۱۸).

۵. تناسب شمنیسم با کوچ‌نشینی و شکار غزان

همانطور که می‌دانیم قبایل غز پیش از اسلام پذیری و تاسیس حکومت عمدتاً زندگی شبانی و شکارگری داشتند. در اینجا لازم است تحلیل گردد این روش معیشت متناسب با آیین شمن بوده و ترکان و به ویژه سران قبایل پیش از اسلام پذیری در گزینش روش زندگی خود باورهای شمن را لحاظ می‌نمودند. به عبارتی شمنیسم در تحمل سختی‌های مرتبط با این شیوه‌ی زندگی تا پیش از اسلام پذیری بی تاثیر نبود. قبایل شکارگر و شبان که زندگی ساده‌ای داشتند اجتماعاتی همگن به شمار می‌آمدند. در این اجتماعات توتم پرستی و اعتقاد به اشیا مقدس و مراسم‌های مذهبی شباهت زیادی با یکدیگر داشتند. روسای قبایل هم بر امور دنیوی و هم امور دینی نظارت داشتند (واخ،۱۳۸۰: ۲۰۳). آیین‌ها در ادیان نه تنها به ظاهر زندگی شکل می‌بخشند بلکه اعماق آن را نیز مشخص می‌نمایند. برای این عمق بخشی رنگ مایه‌ی دینی به آن می‌افزودند. آیین‌ها شیوه‌ی شناخته شده نقش پذیری اجتماعی هستند. اسطوره‌ها حامی ذهنی آیین‌ها هستند و آیین‌ها جنبه عملی اسطوره‌ها می‌باشند. افراد با فراگیری اسطوره‌های اجتماعی و شرکت در مراسم‌هایی آیینی با محیط اجتماعی و طبیعی خود سازگار می‌شوند(کمبل،۱۳۹۷: ۵۴). نزد ترکان غز باورهایی چون سحر و جادو و غیب گویی می‌توانست پاسخی باشد برای طرز معیشت قبایل ترک. سختی زندگی و مبارزه با کاستی‌های طبیعت در روش کوچ‌نشینی و شکار آنان را مستعد پذیرش آیین شمن نموده بود. در این قبیل ادیان حالت مراسم دینی هر چند بر عوامل فوق طبیعی تکیه دارد اما تلاش‌های عملی انسان را رد نمی کند. انجام مناسک به دلیل رویگردانی انسان از دانش نیست، بلکه به دلیل آگاهی از محدودیت دانش بشری است. از این حیث دین با جادو و پیش گویی جادوگران تلفیق می‌گردد. معرفت دینی به طور کامل پیش از انجام و گفتار نیایشی وجود ندارد. اما از پرستش به عنوان وسیله‌ای ضروری برای بالندگی خود بهره می‌برد. در نتیجه عمل دینی ممکن است یک عمل ذهنی باشد اما هیچگاه به تنهایی ماهیت روانی ندارد بلکه همیشه روانی-جسمانی است (واخ،۱۳۸۰: ۲۱).

اقوام بشر در دوره‌های مختلف تاریخی تحلیل‌ها و درک متفاوتی از آیین‌ها و اسطوره‌ها داشتند این تنوع در برداشت صرفاً به نظام‌های فکری مربوط نبود بلکه به حالات گوناگون طبیعت و محل زندگی هم ارتباط داشت(کمبل،۱۳۹۷: ۳۴). در *مجمل‌التواریخ* آمده است ترکان غز برای رسیدن به راحتی و برکت در زندگی سنگها را بر آتش افکندند و بخار برخاست و زمین گرم گشت سپس سرزمین آنها آباد شد(*مجمل التواریخ و القصص*،۱۳۱۸: ۱۰۴). بیشتر سنگ‌هایی که اثرات عبادی برای آنها در نظر گرفته می‌شد به عنوان ابزار مورد توجه بودند. یعنی بدست آوردن آنچه نیازمندی محسوب می‌شد و تضمین تملک آن نیازمندی به عبارتی غالباً رسالتی جادویی داشتند تا دینی(الیاده،۱۳۷۲: ۲۱۵).

در جوامع قبیله‌ای افراد قبیله می‌بایست به امر معاش قبیله کمک می‌کردند به غیر از زنان و سالخوردگان که توان شکار نداشتند، دیگر افراد به شکار و جنگ می‌پرداختند. برخی افراد نیز مسایل روحانی قبیله را برعهده داشتند. طبقه مذهبی نماینده کهانت یا جادوگری نیز به شمار می‌آمد (فرای،۱۳۸۶: ۴۹). زندگی اجتماعی ترکان غز توام با مشقت بسیار بود. کوچ نشینی و رمه داری در دشتهای شرق آسیا و آسیای میانه نیازمند روحیه بالا در تحمل سختی‌ها بود. غارت قبایل یکی از حربه‌های آنان برای محافظت از قبیله در برابر دیگر قبایل شمرده می‌شد. ترکان در سنت زندگی خود دو روش را

همواره انجام می‌دادند. گروهی زیادی از آنان صاحب گاه و گوسفند بوده و در تابستان و زمستان به نواحی مختلف کوچ می‌کردند (گردیزی، ۱۳۴۷: ۲۵۹).

برخی دیگر از قبایل در نواحی ترکستان و مغولستان بیشه نشین بوده، آنان نسبت به پرورش رمه و گوسفند تنفر داشتند بلکه گاو کوهی و میش کوهی پرورش می‌دادند و از راه شکار امرار و معاش می‌کردند(رشیدالدین،۱۳۷۴، ج۱: ۸۴). برخی اقوام ترک مانند قبیله تورگش چنان به تاخت و تاز و غارت در نواحی جنوب شرقی کوهستان آلتایی مشغول بودند و حاضر به پذیرش اطاعت هیچ حکومتی نبودند. آنان تا نواحی علیای رودخانه ایرتیش را مورد چپاول قرار می‌دادند(گروسه، دنکیر، ۱۳۷۵: ۵۸). این روش زندگی علاوه بر پرورش دام توأم با غارت و دزدی دیگر قبایل و نقاط سد راه کوچ آنان بود.به عنوان نمونه گروهی از ترکان به نام کمیجان که اطراف ختلان و چغانیان به سر می‌بردند و زندگی کوچ نشینی داشتند فاقد شهر بوده و به دلاوری و غارت مشهور بودند (بکران، ۱۳۴۲: ۱۲۰). باید در نظر داشت خشونت قبایل نسبت به یکدیگر همیشه جوابگوی مشکلات معیشت نبود. پس روی آوردن به دین شمن می‌توانست ولو به صورت مقطعی برخی از شداید زندگی روزمره را تقلیل دهد. با توجه به ویژگیهای آیین شمن که مطابق با زندگی اجتماعی و نوع معیشت ترکان غز بوده، می‌توان این برداشت را بیان نمود که شمنیسم ترکان در مکتب اصالت کارکردگرایی (Fonctionalismes) قابل تشریح است. در این مکتب همه اعمال و عقاید اجتماعی در کارکرد نظام اجتماعی موثر هستند و دارای کارایی مثبت در جامعه می‌باشند (ویلم، ۱۳۷۷: ۴۷).

از جمله کارکردهای مهمی که شمن در نظام قبیله‌ای ترکان داشت عبارتند از: دفع چشم زخم، خواندن دعای برکت و فراوانی برای رمه‌ها و شکارچیان بود (مورگان،۱۳۷۱: ۵۳). در میان قبایل ترک–مغول بت‌هایی در چادرها نصب می‌شد که متناسب با زندگی آنان باشد. بتی از نمد بالای سر مرد و زن خانواده قرار می‌گرفت که محافظ همه ساکنان خانه به شمار می‌آمد. همچنین تصاویری از زن در حال دوشیدن شیر قرار می‌دادند به همراه مجسمه‌ای از سر مادیان که نشانه اهمیت اسب در زندگی کوچ نشینی آنان بود (Rubruck,1999: 59-60). مارکوپولو شرح می‌دهد قبایل ترکی–مغولی برای خدای زمین بت می‌ساختند و او را حامی فرزندان، دامها و محصولاتشان می‌دانستند. بت آن را از کرک و پارچه ساخته بودند و مورد ستایش قرار می‌دادند. هنگام غذا خوردن تکه‌ای گوشت چربی دار را بر لب‌های بت می‌کشیدند (مارکوپولو، ۱۳۹۶: ۸۸). یکی دیگر مراسم‌های دین شمن که ارتباط نزدیکی با زندگی شبانی و شکار ترکان داشت مراسم نهم ماه مه به تقویم مسیحیان بود. روبروک در این زمینه می‌نویسد ترکان و مغولان این روز را روز «تقدس گله» می‌نامند. در این روز جشنی برپا می‌کنند و اسب‌های سفید را جمع نموده و قمیز(شرابی از شیر مادیان) بر زمین می‌ریزند (کاشغری، ۱۳۸۲: ۲۳۱؛ Rubruck,1999: 242). جریان شکار نزد غزها تا مدتهای مدید تداوم خود را حفظ کرد. در سده‌های نخستین میلادی یعنی همزمان با قدرت گوک ترک برخی غزها در منطقه چغای قز و قره‌قوم سکونت داشته و به شکار خرگوش و گوزن می‌پرداختند(سومر،۱۳۹۰: ۴۵).

قبایل دشت نشین با تمام اقوام شکارچی در یک موضوع اشتراک داشتند و آن رابطه انسان با حیواناتی بود که غذای آنان را تامین می‌نمود و مسئله‌ی بنیادی در حفظ نظم اجتماعی به لحاظ دینی محسوب می‌گردید. اولین و مهمترین نماد اسطوره این است که ظرفیت‌ها و انرژی‌های زندگی را بیدار کند و به آنها جهت بخشد(کمبل،۱۳۹۷: ۱۰۴). مطابق نوشته

جامع‌التواریخ طوایف بیست و چهارگانه غز یک توتم مشترک داشتند که پرندگان شکاری بوده که در مناطق جنگلی می‌زیست (رشیدالدین،۱۳۷۴، ج۱: ۳۸). در ارتباط با جادو در میان قبایل باید خاطرنشان کرد انسان‌شناسان بر خصلت نمادین و کارکردهای اجتماعی آن تاکید داشته‌اند. رهیافت کارکردگرایانه- نمادین هم درباره جادو کاربرد دارد هم در ارتباط با دین.عملکردهای جادویی اغلب رابطه نزدیکی با اعتقادات مذهبی دارند تا آنجا که تفکیک آنها از یکدیگر سخت می‌باشد. برای تاکید بر فقدان جهان‌بینی اساسی و آخرت گرایی در دین شمن لازم است بحث مفصل تری برای سحر و جادو در این زمینه ارایه گردد.

۶. جادوگری و ساحری، معرف فردیت و مادی‌گری در دین شمن

نزد ترکان غز باورهایی چون سحر و جادو و غیب گویی می‌توانست پاسخی باشد برای طرز معیشت این قبایل. با توجه به اینکه این پژوهش به دنبال تبیین عدم جهان‌بینی اساسی و آخرت‌گرایی در آیین شمن است،به عنوان مصداق این نکته لازم است بحث ساحری بیشتر تحلیل گردد. زیرا جادو و سحر با آخرت‌گرایی و عمومیت یافتن میان انسانها به عنوان یک جهان‌بینی معنوی سازگاری ندارند.

در مورد ویژگی‌های جادو مشهور است که جادو نسبت به دین ابزارمندتر است و در پی نتیجه نهایی و ملموس و مادی می‌باشد. شگردهای جادویی با چشم‌بندی بیشتری توام هستند. اهداف جادو محدود و مشخص می‌باشند و جنبه‌ی فردی دارند نه گروهی. جادو نسبت به دین جنبه عاطفی کمتری دارد و عمل جادو کمتر حالت اجباری دارد و به زمان و شرایط خاصی وابسته نیست. احتمال ضد اجتماعی بودن جادو بیشتر است(همیلتون،۱۳۷۷: ۵۳). یکی از دلایلی که موجب ارتقاء منزلت شمن در قبایل ترک و مغول می‌گردید انجام فن سحر و جادو بود. «اباطیل می‌گویند و دعوی می‌کنند که شیاطین مسخر ماست و از احوال اعلام می‌دهند»(جوینی،۱۳۸۰، ج۱: ۴۳) ابن ندیم که احتمالا شمن‌ها و بودایان را یکی دانسته می‌نویسد سمنیه بسیار با سخاوت هستند «نه» گفتن را کار شیطان می‌دانند و مذهب آنان دفع شیطان است(ابن ندیم، ۱۳۴۳: ۶۱۶). قامان روحانیون شمنی محسوب می‌شدند و به سحر و افسون نیز شناخته می‌شدند و از این روش برای معالجه شاهزادگان نیز استفاده می‌کردند تا آنان شفا یابند(بناکتی،۱۳۴۸: ۳۹۹). در میان قبایل ترک و مغول سحر و جادو منحصراً به شمن اختصاص داشت.درمان بیماری به وسیله سحر و افسون تنها توسط شمن صورت می‌گرفت (رشیدالدین، ۱۳۷۴، ج۱: ۵۵۹). در کتیبه‌ی اورخون تصاویری به عنوان شکلی از سحر و جادو برای اثر گذاری بر شکار نقاشی شده است. تصاویری از شکل عقاب و شمن، که احتمالاً شمن در قالب یک روح پرنده نشان داده شده است،وجود دارد (Christian,2007: 46).

جادوگری و غیبگویی چنان بین قبایل ترک و مغول غیر مسلمان ریشه داشت که حتی در قرن هفتم روبروک به صراحت بیان داشت تنها دین این قبایل جادوگری و غیبگویی است (Rubruck,1999: 112). به اعتقاد مالینوفسکی اندیشمند کارگردگرا جادو در میان قبایل پیرامون امور روزمره انجام می‌شد.وی نقش آن را در ارتباط با سازماندهی و تنظیم فعالیت‌های سازنده خطر نشان می‌کند جادو به انسان قبیله‌ای اعتماد می‌بخشید و از اضطراب وی می‌کاست(همیلتون،۱۳۷۷: ۷۷).

قبایل ترک سحر و جادو را فقط در حیطه‌ی وظایف شمن می‌دانستند و از آن هراس داشتند (در تعریف سحر گفته می‌شود کاری است که انسان می‌تواند با دمیدن و تکرار بعضی کلمات یا انجام برخی افعال قوای فوق العاده بزرگ جهان را در جهت منافع و اغراض خود تغییر دهد و در اراده‌ی خود بگیرد(ناس،۱۳۸۵: ۱۵). قبایل ترک–مغول افرادی به غیر از شمن را که اقدام به سحر و جادو می‌نمودند به شدت مجازات می‌کردند. حتی اگر این افراد با خاندان حاکمه ارتباط داشتند نمی‌توانستند اقدامی دراین زمینه انجام دهند(جوینی،۱۳۸۲، ج۱: ۲۰۱). الیاده درباره‌ی اقدامات سحرگونه شمن بیان می‌دارد او در انجام مناسک همانند جادوگران اقدام می‌نمود. مانند تسلط بر آتش یا پرواز جادویی. شمن از حیث جادوگری هم با جادوگران معمولی تفاوت داشت و هر جادوگری را شمن نمی‌نامیدند. او حتی در تجارب مربوط به خلسه با از دیگران تمایز داشت. در خلسه یک تخصص منحصر به فرد داشت(الیاده، ۱۳۸۷: ۴۲).

استدلال عاطفه‌گرایان (Emotionalist) در مورد رابطه دین و عاطفه آن است که دین به کنجکاوی عقلی،تلاش برای تسلط مادی یا استدلال بی طرفانه ربطی ندارد. در این دیدگاه دین و جادو نه محصول عقل، بلکه نتیجه حالات عاطفی ذهن هستند. اینکه فعالیت معمول که میان قبایل رواج داشت نشانگر ریشه غیرعقلانی جادو و دین است. رفتار جادویی و مذهبی بر تعلیق عقلانیت معمولی دلالت دارد(همیلتون،۱۳۷۷: ۸۰). ار.مارت در اویل سده بیستم بیان داشت جادو نظریه ایی مشابه دین دارد. یعنی هر دو محصول عواطف هستند و به شکلی خودجوش از تنش عاطفی سرچشمه می‌گیرند(همان: ۸۱). در خصوص جادوگری به وسیله شمن‌ها این عقیده وجود دارد اشیا مورد استفاده مانند سنگی که باران می‌آورد و یا شئی که بیمار را علاج می‌کند،نه به وسیله روح عمل می‌کنند نه خودبخود کاری خاص انجام می‌دهند، بلکه با قدرت آسمان روی آن اشیا حلول انجام می‌شود. یعنی نوعی جانمندانگاری را القا می‌نماید که با توتم‌پرستی تلفیق می‌شود (گومیلیف، ۱۳۹۵: ۱۱۴). مالینوفسکی با وجود قایل شدن تفاوت میان دین و جادو، آنها را یکسان ارزیابی می‌کند. به اعتقاد وی دین و جادو اساساً خصلتی تخلیه کننده دارند. هر دو ریشه در فشارها و تنش‌های عاطفی دارند که دین و جادو می‌بایست انسان را از آن تنش‌ها رها سازند. حال سرچشمه این تنش در واقعیتی نهفته است به نام: زندگی پر تنش و نامطمئن انسان (همیلتون،۱۳۷۷: ۸۶).

تمدن‌های باستان وجوه مشترک و شباهت‌هایی پیرامون اساطیر و جادو دارند. انسانها خواهان رسیدن به قدرت جادوانی هستند تا با رویاپردازی و خلق اسطوره بر مشکلات فائق آیند. در *شاهنامه* فردوسی به پر جادویی آیین شمن اشاره شده است، که در اینجا چند نمونه از آن بررسی می‌گردد. در این آیین هنگام اجرای مناسک، شمن با سوزندان پر یک پرنده یا موی یک اسب او را احضار می‌کردند تا آنها را از رفتن به ماوراءالطبیعه و یافتن راه حل برای مشکلات و درمان بیماری کمک کند (الیاده،۱۳۸۷: ۶۸۲). در *شاهنامه* فردوسی هم به قدرت جادو اشاره‌های زیادی شده است. مانند جنگ‌های تهمورث با سپاه دیوان و افسونگری، نابینایی کاووس و سپاهیان او، نبردهای رستم و اسفندیار. عمدتاً جادوها توسط دیوها و ضد قهرمانان انجام می‌شد. در سوی مقابل قهرمانان با تکیه بر زور بازو و تفکرات خود به مقابله با دشمن می‌رفتند. وقتی سام در پی یافتن زال می‌رود سیمرغ به زال می‌گوید هنگام گرفتاری پر جادویی ببرد تا بر آتش گذارد:

بر آتش برافکن یکی پر من ببینی هم اندر میان فر من

زال پس از دیدن وضع خونین و نامساعد زال، برای نجات او از پر سیمرغ بهره گرفت و مانند یک شمن درمانگر، آیینی شمنی برای احضار او برگزار کرد:

ببودند هر دو بدان رای مند سپهبد برآمد به بالا بلند
از ایوان سه مجمر بر آتش ببرد برفتند با سه هشیار و گرد

زال در بالای کوه پر سیمرغ بر آتش افکند:

فسونگر پر بر تیغ بالا رسید ز دیبا یکی پر بیرون کشید
ز مجمر یکی آتشی بر فروخت به بالا آن پر لختی بسوخت
(فردوسی،۱۳۱۴، ج۶: ۱۷۰۳).

جادوگری روشی بود که به فرد توان مقابله با سختی و رزم آزمایی‌ها می‌داد:

... تو از جادوی من زال گشتی درست وگرنه کنارت همی دخمه جست
کنون رفتی و جادوی ساختی بدین سان سوی رزم من تاختی...
(همان: ۱۷۰۸)

.

۷. نگرش مسلمانان به چیستی آیین شمن

ترکان غز به عنوان افراد نومسلمان می‌بایست خود را با مبانی شرع اسلام منطبق می‌نمودند.بنابراین ضروری است بدانیم شرع اسلام پیرامون مبانی دین شمن مانند سحر و جادو چه دستوراتی داشته است.همانطور که گفته شد شمن با سحر و جادو عجین بود. روحانیون شمن فن جادو را یکی از مهمترین شگردهای خود می‌دانستند. این مطلب با اعتقادات دینی مسلمانان منافات زیادی داشت. فخر رازی پیرامون واژه‌ی سحر می‌نویسد سحر در اصطلاح شرعی به هر کاری گفته می‌شود که دلیل آن مخفی بوده و به خلاف حقیقت، خیال پردازی شود (فخر رازی،۱۴۱۱، ج۳: ۱۸۷). شیخ طوسی در *المبسوط* پیرامون آیه ۱۰۲ از سوره‌ی بقره ساحری و تعلیم سحر را عملی حرام و مختص شیطان معرفی می‌کند (شیخ الطوسی،۱۴۳۱، ج۵: ۲۹۴). در آموزه‌های دین اسلام جادوگری و سحر(کهانت) اموری مذموم و ناپسند بوده و باطل بودن آنها از سوی علما و اندیشمندان مسلمان محرز بود.با استناد به آیات قرآن این امور رد شد. به عنوان نمونه در آیه ۷۷ سوره یونس جادوگری فعلی شکست خورده به شمار می‌آمد و برای آن حد شرعی تعیین می‌گردید «اتقولونَ لیحق لما جاءکم اسحرٌ هَذا ولَا یُصلحُ الساحرونَ» (فخر رازی،۱۴۱۱، ج۱۷: ۱۱۳). همچنین در سوره‌ی بقره آیه ۱۰۲ خداوند می‌فرماید«ولکنَّ الشیطنَ کفرا یَعلمون الناسِ السِحر» در اینجا حتی تعلیم جادوگری نیز کفر دانسته شده است (همان، ۱۴۱۱، ج۳: ۱۹۹).

پرداختن به سحر و جادوگری نوعی مفسده به شمار می‌آمد و بطلان آن امری آشکار بود « قال موسی بِه السحرُ سیبطلهُ ان الله لا یصلحُ عَملَ المُفسدین» (همان،۱۴۱۱، ج۱۷: ۱۱۴). ایرانیان مسلمان، آئین شمن را نوعی بت پرستی می‌دانستند که با تناسخ پیوند داشت. کاتب خوارزمی در قرن چهارم آنها را سُمَنیه یا پیروان سُمَن می‌نامد که عقیده به قدیم بودن عالم داشتند و زمین مدام در حال فرو رفتن هستند.وی افکار صابئین را ادامه‌ی تفکرات آنان می‌داند(کاتب خوارزمی،۱۳۴۷:

۳۸). ابن فضلان در قرن چهارم از محل زندگی غزها دیدن کرد و با آنها به گفتگو پرداخت. وی اعتقادات آنها را سطحی و فاقد شریعت و الهیات بودند. ابن فضلان در توصیف باورهای ترکان غز اعتقادات آنان را در قیاس با مسلمانان بی اهمیت برشمرد. طوری که آنان را فاقد جهان‌بینی دینی دانست. او می‌نویسد غزها به خدا ایمان ندارند و فقط بزرگان خود را ارباب می‌گویند(ابن فضلان، ۱۳۴۵: ۶۹). بیرونی در قرن چهارم و پنجم هجری می‌نویسد پیش از ظهور شرایع، بت پرستان در شرق آسیا حضور داشتند و باقیمانده‌ی آنها در هند و چین و تغزغز موجودند و اهالی خراسان آنها را شمن می‌گفتند. وی بتخانه‌هایی که در اطراف ثغور خراسان تا بلاد هند قرار داشتند مربوط به همین شمن‌ها می‌داند (بیرونی،۱۳۸۹: ۲۹۷).

غزالی در *مشکاه الانوار* هنگام تقسیم بندی گروه‌های بت پرستان می‌نویسد.الف: محجوبانی وجود دارند که سرچشمه‌ی تاریکی آنان از حس است. ب: دسته‌ای که منشاء تاریکی آنها خیال است. ج: دسته‌ای دیگر که سرچشمه‌ی تاریکی آنها از قیاس‌های پوچ عقلی است (غزالی،۱۳۶۳: ۷۰). وی در ادامه می‌نویسد گروه دوم جماعتی هستند از دورترین بلاد ترک. آنان هیچگونه آئین و دینی ندارند. اما طبق عقیده‌ی آنها پروردگار زیباترین چیزهاست. مثلاً حیوانی را در نهایت زیبایی بیابند پرستش می‌کنند. پس حجاب اینان روشنایی و زیبایی و خلقت حس می‌باشد. در مشاهده‌ی نور و روشنایی از بت پرستان برتر هستند. زیرا آنها زیبایی مطلق را می‌پرستند نه شخص خاصی را، و آن را به چیزی خاص تخصیص نمی دهند وآنگهی زیبایی طبیعی را می‌پرستند نه مصنوعی که با دست ساخته باشند (همان: ۷۱).

۸. نقش تشکیلات دیوانی مسلمانان در تغییر آیین ترکان غز

نظام دیوانی به مفهوم تشکیلات مختلف برای اداره امور اقتصادی،دینی،اجتماعی،سیاسی، فرهنگی و... است که در یک قلمرو به سامان دهی زندگی اجتماعی و ارتباط طبقات مختلف با حاکمیت می‌پردازد.بنابراین پر واضح است ترکان غز هنگام تشرف به دین اسلام می‌توانستند از ظرفیت‌های مرتبط با این نظام بهره برده و به نوعی دستیابی به این ظرفیت‌ها در گرایش آنان به اسلام موثر واقع می‌گردید.جوزف کمبل یک خط فرضی میان دو حوزه فرهنگ شرق و غرب تقسیم می‌کند. این خط به طور عمود از ایران می‌گذرد. شرق این خط شامل هند و خاور دور(چین و ژاپن) است و غرب آن شام و خاور نزدیک با اروپا. چهار حوزه‌ی اسطوره، دین، فلسفه و آرمان به غیر از روش زندگی و نوع پوشش و هنر در این فرهنگ‌ها متمایز هستند(کمبل،۱۳۹۷: ۷۳). قبایل ترک که در نقاط مختلف حوزه فرهنگی شرق قرار داشتند به میزانی که با مسلمانان و به ویژه صوفیان تماس برقرار می‌کردند بیشتر تحت تاثیر دین و آیین‌ها و آرمان‌های جهان اسلام قرار می‌گرفتند. اسلام آوردن ترکان به ویژه سلجوقیان حادثه‌ای مهم در تاریخ ایران عصر سلجوقی است. زیرا تشرف آنان به دین اسلام جهت تطبیق با ایرانیان مسلمان و بهره مندی از فرهنگ و تمدن و تشکیلات دیوانی ایرانیان اهمیت برجسته دارد. اواسط قرن چهارم زمانی است که برای این تغییر مهم در تاریخ ترکان غز و سلجوقیان غز تبار دانسته می‌شود(بارتولد، ۱۳۶۶، ج۱: ۵۴۷). پراکنده شدن ترکها در قلمرو وسیعی که آنان تصاحب کرده بودند موجب گردید پیوستگی و وحدت عناصر مختلف مردمان ترک از بین برود. ترکهایی که نزد سرزمین چین بودند تحت نفوذ فرهنگ و تشکیلات حکومتی چین قرار گرفتند. آنان که قرابت سرزمینی با بیزانس پیدا کرده بودند تحت تأثیر بیزانس واقع شدند و آنان که با ایران و

سغد هم مرز بودند متأثر از نفوذ و فرهنگ ایرانی-اسلامی شدند. نهایتاً آن عده‌ای از ترکان که میان دریاچه آرال و سیبری ساکن بودند به دلیل عدم تماس با هیچ فرهنگ پیشرفته‌ای غالباً بدوی باقی ماندند(کاهن، ۱۳۹۳: ۱۳۷).

در قرن چهارم هجری بسیاری از قبایل و نقاط ترک نشین در ماوراءالنهر و خوارزم و ترکستان همچنان غیر مسلمان بودند. برای مسلمانان هیچ دارالحربی سخت تر از ترکستان نبود. خوارزم ثغر اسلام به شمار می‌آمد در برابر ترکستان، همه ماوراءالنهر ثغر به شمار می‌آمد(اصطخری، ۱۳۴۷: ۲۲۹). در ناحیه اسفیجاب هزار و هفتصد رباط وجود داشت. بزرگان مهمی برای مسلمان در برای غیر مسلمانان محسوب می‌گردید(مقدسی، ۱۳۶۱، ج۲: ۳۹۴). اما در قرن چهارم هجری بتدریج قبایل مختلف ترک اسلام را برگزیدند. در حالیکه گروههایی از ترکان چگل همچنان بت پرست بوده و مظاهر طبیعت مانند آفتاب را می‌پرستیدند. در قرن مذکور مقدسی از وجود مسجد جامع در بازار ترکان چگل سخن می‌گوید (*حدودالعالم*، ۱۳۶۳: ۸۴: مقدسی، ۱۳۶۱، ج۲: ۳۹۸). در این قرن گروهی از غزها و قرلق‌ها(خلجیان) بین فاراب، کنجده، چاچ که اسلام را پذیرفته بودند زندگی می‌کردند(ابن حوقل، ۱۳۶۶: ۲۳۶). غزان پس از اسلام پذیری در اطراف اسفیجاب و چاچ و حوالی صوران غزان متصرفات خود را توسعه دادند. ینگی کنت مقر زمستانی حاکم غزان گردید. سلجوق نیای فرمانروایان سلجوقی در اطراف رود سیردریا مسلمانان را در جنگها و فتوحات یاری داد (بارتولد،۱۳۶۶، ج۱: ۳۹۶-۳۹۷). یکی از مهم ترین دلایل گسترش اسلام در بین ترکان، علاوه بر فعالیت دارویش و صوفیان مسلمان، فتوحات حاکمان سامانی می‌باشد. آنان در شرق ماوراءالنهر نقاط مهمی چون اسفیجاب و تلاس را فتح کرده بودند(نرشخی، ۱۳۶۳: ۱۱۸) .

در نیمه دوم قرن چهارم اسلام گسترش بیشتری نزد ترکان و بویژه غزها داشت. ابو ابراهیم منتصر آخرین فرمانروای سامانی در برابر قراخانیان شکست خورد و نزد یبغوی غزها رفت و با او متحد شد و میان آنها پیوند ازدواج صورت گرفت که نشان دهنده مسلمان بودن غزها می‌باشد(عتبی، ۱۳۸۲: ۱۹۳). ابن فضلان که نگاه خوشبینانه نسبت به غزها نداشت بیان می‌دارد از آنان اشهدین را می‌شنید اما این ذکر نه از باطن و ایمان حقیقی بلکه جهت نزدیک شدن به مسلمانان به زبان می‌آوردند. غزها بیشتر به تنگری یا خدای آسمان اعتقاد داشت. احکام شرع اسلام مانند طهارت و غسل جنابت را به جا نمی آوردند. یکی از یبغوهای غزان به نام ینال کوچک مسلمان شده بودند. غزها او را تهدید به قتل کرده بودند و او از اسلام بازگشت(ابن فضلان، ۱۳۴۵: ۶۹-۷۳). اما مجاورت بیشتر با جهان اسلام موجب انطباق بیشتر آنان با مسلمانان گردید. مشهور است دقاق جد خاندان سلجوقی در خدمت پادشاه ترکان خزر بود. یبغوی خزر از قدرت دقاق هراسان شد دقاق و اتباعش به جَند رفتند و در آنجا مسلمان شدند. گروسه بر این باور است که مهاجرت دقاق و سلجوق به چند سال پیش از سال ۳۶۳ بوده است. همچنین استناد به نام‌های میکائیل، موسی و اسرائیل برای نستوری بودن آنها را رد می‌کند و اعتقاد دارد آنان در جَند دین شمن نداشتند(گروسه، ۱۳۷۹: ۲۵۶). سلجوق روابط حسنه‌ای با ساکنان مسلمان سیر دریا برقرار نمود و مانع سلطه ترکان غیر مسلمان بر آنان شد(بارتولد، ۱۳۷۶: ۱۱۹). کلود کاهن اعتقاد دارد اسلامی که میان قبایل ترک گسترش یافت اسلامی از نوع عالمان اسلامی یا مجادلات فرقه‌ای نبود. بلکه اسلامی از نوع دراویش و صوفیان و بازرگانان با درجات متفاوت از مباحث فرهنگی بود. همچنین سربازان یا غازیان داوطلب که در مرزها می‌جنگیدند نیز در انتقال اسلام بین آن قبایل نقش داشتند. ترکانی که اسلام آورده بودند برای رسیدن به مقاصد سیاسی و

زندگی بهتر از طریق بدست آوردن مناصب از جمله مشاغل نظامی، محرک لازم را برای خود می‌یافتند(کاهن، ۱۳۹۳: ۱۴۱-۱۴۲).

جوامع قبیله‌ای استپ به وجود مذاهب متعدد الفت یافته بودند. در این زمینه بر دین خاصی تعصب نداشتند(مورگان، ۱۳۷۱: ۵۱).در سرزمین آسیای مرکزی فرمانروا اغلب به فرد مقدس دینی، ادای احترام می‌کرد.فرای بر این باور است علت این امر می‌تواند نشت گرفته از آیین بودا یا شمنیسم باشد (فرای،۱۳۸۶: ۲۴۱). شمن گرایی ترکان هنگام تشرف به ادیان بودا و اسلام تا حدودی اثرات متضاد داشت. از یک طرف عدم برخورداری دین شمن از تشکیلات سازمان یافته موجب سهولت در ترک آن و پذیرش دین جدید گردید. از طرف دیگر نیروی جاذبه شمن ممکن بود در جذبه‌ی جدید دراویش مسلمان و لاماهای بودی مجدداً عیان گردد (سوچک،۱۴۰۰: ۶۸). ترکان غز در پی رسیدن به زندگی توام با آرامش بوده و این آرامش در طرز معیشت آنان که عمدتاً دامدار بودند تبلور می‌یافت. نظام دیوانی مسلمانان هم برای روسای غز و هم افراد قبایل می‌توانست سختی‌های پیشین را مرتفع سازد. بزرگان غز چه به عنوان روسای دسته‌جات رمه‌دار و چه به عنوان نیروهای نظامی در ساختار حکومت سامانی یا غزنوی دریافتند اسلام‌پذیری از طرفی می‌تواند منجر به همسان شدن آنها با دیگر مسلمانان در امتیازات جامعه اسلامی گردد.از طرف دیگر موجب برخورداری از مزایای دیوانی در قلمرو اسلامی می‌شد. به عنوان نمونه معافیت‌های دیوانی و عدم نگاه تحقیرآمیز به آنان به عنوان کافر، حذف نام آنان از دفاتر دیوانی به عنوان اهل ذمه و نپرداختن جزیه به حکام مسلمان. همچنین به میزانی که قدرت آنها افزایش می‌یافت و امکان کنار گذاشتن قدرت‌های محلی چون سامانیان برای آنها فراهم می‌گردید می‌توانستند با بهره‌گیری از تشکیلات دیوانی به ثروت و نعمت‌های مادی گسترده دست یابند. تشکیلات دیوانی دوره سامانی میراث تمدن ایرانی-اسلامی بود نظیر دیوان ضیاع (مملکه خاص)، دیوان مستوفی که در اختیار ترکان غز قرار می‌گرفت (نرشخی، ۱۳۶۳: ۳۶).

تشکیلات دیوانی می‌توانست مسبب بهره مندی آنان از نعمات مادی و ثروت مناطق به منظور دستیابی به زندگی مرفه گردد.همچنین احکام شرع و علوم دینی موارد متعدد برای دستیابی به ابزار معیشت را مقرر می‌داشت که اتباع دین اسلام به تمسک به آن احکام می‌توانستند به امتیازات زندگی اجتماعی نائل آیند. احکام شرع از طریق دیوانها و نهادهای در زندگی طبقات اجتماعی به منصه‌ی ظهور می‌رسید.هرچند ترکان غز سلجوقی احاطه و دانش زیادی در این زمینه نداشتند اما سعی کردند با حمایت از جریانات مذهبی اسلام خود را مدافع احکام شرع نشان دهند تا با مسلمانان منطبق گردند.در علوم دینی اسلام موارد مختلف شرعی نظیر اصول فقه، طهارت، اذان و نماز، روزه، زکات، پیمانها و وزن‌های شرعی، نکاح و ... وجود داشت (کاتب خوارزمی،۱۳۴۷: ۱۲). سلجوقیان به عنوان حاکمان مسلمان در صدد حمایت از احکام شرع برآمدند تا در نگاه دستگاه خلافت و رعایای مسلمان مشروعیت خود را مستحکم نمایند.هرچند مورخان معاصر آنان در این رابطه قدری با اغراق به تمجید از آنان می‌پردازند،اما می‌توان به نوشته‌ی راوندی اعتماد کلی کرد.وی شرح می‌دهد در نتیجه توجه و حمایت سلاطین سلجوقی علوم دینی و شرعی در عراقین و خراسان رشد و بالندگی یافت و علما از حمایت آنان برخوردار شدند (راوندی،۱۳۸۶: ۵۵).

ترکان غز در مجاورت دنیای ایرانی-اسلامی با فرهنگی تماس پیدا کردند که وزیر(صدر دیوان)، عامل، قاضی القضات، رئیس، والی، محتسب داشت. این مقامات در شهرهای بزرگ و کوچک برقرار بوده و آبادی‌ها و روستاها را نیز پوشش می‌داد

(فرای،۱۳۸۶: ۲۶۳). همانطور که پیشتر بیان شد ترکان غز برای دستیابی به باران نیایش سنگ باران را انجام می‌دادند.باید در نظر داشت در تمدن اسلامی برای امور آبیاری و بهره مندی از آب تشکیلات دیوانی منظمی وجود داشت.دیوان کستبزود شامل تشکیلاتی می‌شد که خراج تمام کسانی که مالک آب بودند در آن ثبت می‌شد. در شهر مرو رسم بود مقدار آب هر مالک در دیوان الماء ثبت گردد و قیمت خرید و فروش هر آب مشخص می‌شد. همچنین موارد دقیقتری هم وجود داشت از جمله: کَوالجه یعنی مجرایی که بالاتر از محل تقسیم بندی آب بر روی زمینی باز می‌شد (کاتب خوارزمی،۱۳۴۷: ۶۹). طِراز یعنی ابزار تقسیم آب در نهر. سَیح: یعنی آبی که روی زمین زراعی جاری است بدون هیچ گونه وسیله‌ای چون دولاب یا دالیه کشتزار را سیراب می‌نمود. این ابزار زمین‌های مرتفع را آبیاری می‌کرد. و...(همان: ۷۰). چادرنشینان آسیای مرکزی در مواجهه با اعراب مسلمان تفاوت‌هایی میان مهاجمان مسلمان با مهاجمان پیشین مانند هونها و چینی‌ها یافتند.از جمله اینکه قبایل بدوی به دلیل داشتن نیروی بدنی و تحمل روانی سختی‌ها افرادی کارآمد یرای مسلمانان بودند. همچنین قبایل ترک به سپاهیان ساسانی شکست خورده می‌پیوستند. دیگر آنکه دین اسلام همه مسلمانان را یک امت واحده به شمار می‌آورد که در منافع و امتیازات مادی با دیگران همسان بودند(فرای،۱۳۸۶: ۲۴۱). یکی از مهمترین دلایلی که در گرایش ترکان به دین اسلام مطرح می‌گردد غارت و تاراج اموال و احشام آنان از سوی برخی حکام سامانی مانند اسماعیل بن احمد (۲۷۹-۲۹۵) می‌باشد. گروسه با بیان این نکته متذکر می‌گردد ترکان با مشاهده‌ی غارت اموال خود ترجیح دادند دیانت اسلام را برگزینند. زیرا اداره‌ی «زندگی» با جامعه مسلمان را به صلاح خود می‌پنداشتند (گروسه، ۱۳۷۹: ۲۴۷). دسته‌های زیادی از ترکان با گرویدن به اسلام حق توطن در ماوراءالنهر را بدست آوردند. آنان به عنوان سربازان مزدور و اجیر وارد تشکیلات نظامی شدند و کلید فتح قلعه ایران به دست آنان افتاد(همان: ۲۴۸). ورود سربازان ترک مسلمان به تشکیلات نظامی زیر نظر دیوان سپاه صورت می‌گرفت. ثبت نام آنها و تعیین وظیفه و راتبه آنها را اثبات می‌گفتند افزودن مقداری معلوم بر مستمری سپاهیان را زیاده می‌گفتند. برخی از انواع وظیفه و جیره سپاهیان در دیوان‌های خراسان عبارت بود: حساب العشریه، یعنی روشی که مطابق آن در هر سال چهار نوبت جیره پرداخت می‌شد. حساب الجند: یعنی در هر سال دو نوبت جیره به سپاهیان پرداخت می‌شد. تلمیظ، یعنی مساعده:پرداخت مقرری از جیره و مواجب پیش از موعد مقرر. و ...(کاتب خوارزمی،۱۳۴۷: ۶۶).

۹. نتیجه‌گیری

دستیابی به مفهومی از آیین شمن در بین قبایل غز این نکته را برای مخاطب ایجاد می‌کند که باید دیدگاه رهیافت وجودی به دین را مد نظر قرار داد. به این معنا که حقیقت پدیده‌ی دین شمن به عنوان یک نهاد زنده و ماندگار در زندگی بشر مورد ملاحظه قرار گرفته شود. در این صورت دین شمن آکنده از مفاهیمی است که متناسب با نوع معیشت و شرایط زندگی قبایل غز می‌باشد. این قبایل با بهره مندی از این دین در پی پاسخگویی به نیازهای زندگی خود بودند و آنرا «عینیت خارجی» قلمداد می‌کردند، نه مقوله‌ای انتزاعی و ذهنی که آکنده از مفاهیم نظری و کلامی باشد. همانطور که در متن هم اشاره گردید روسای دین شمن تصوراتی از بهشت و آخرت داشتند اما این مفاهیم نمی توانست گسترش عام در بین همه قبایل غز داشته باشد. آیین شمن بر پایه الهیات و تعالیم همه جانبه و رسمی نبود. بنابراین قبایل غز برای اموری چون شکار و برآوردن نیازهای روزمره و تحمل سختی‌های زندگی کوچ رویی با انجام مناسک و جاندارانگاری یا مانایسم این شیوه‌ی معیشت را

برای خود قابل تحمل می‌نمودند. اما از قرون نخستین اسلامی روند اسلام گرایی قبایل ترک آرام آغاز گردید، و غزها به نسبتی که در مجاورت مرزها و شهرهای مسلمانان قرار می‌گرفتند بیشتر به اسلام معتقد می‌شدند. ترکان سلجوقی پس از تاسیس حکومت در ایران صرفاً روسای قبایل شبانی نبودند، بلکه آنان زمامدار مسایل فرهنگی، سیاسی، دیوانی، اجتماعی و... هم قبایل ترک مسلمان شده و هم ایرانیان مسلمان بودند.بنابراین رها نمودن افکار شمنی به مفهوم پذیرا شدن آنان از سوی رعایای ترک و تاجیک بود. اسلام‌پذیری غزان به مفهوم تسلط کامل آنان بر تعالیم و آموزه‌های دین جدید نیست. می‌توان گفت برای درک و دریافت آنان از شرع و تعالیم آن تا حدود زیادی انگیزه رسیدن به شادکامی و حیات مرفه مستتر است. از طرفی صوفیان و بازرگانان مسلمان نقش مهمی در این زمینه داشتند. از سوی دیگر «نظم تمدنی» موجود در جهان اسلام که عمدتاً برخاسته از تشکیلات دیوانی بود می‌توانست در انطباق ترکان غز با جهان اسلام موثر واقع گردد.

منابع

ابن حوقل. (۱۳۶۶). *سفرنامه‌ی ابن حوقل*. ترجمه و توضیح جعفر شعار، تهران: امیرکبیر.

ابن فضلان، احمد بن فضلان بن العباس بن راشد. (۱۳۴۵). *سفرنامه*. ترجمه‌ی ابوالفضل طباطبایی، تهران: بنیاد فرهنگ ایران.

ابن ندیم،محمد بن اسحق. (۱۳۴۳). *الفهرست*. ترجمه م.رضا تجدد، تهران: کتابخانه ابن سینا.

اصطخری، ابواسحق ابراهیم. (۱۳۴۰). *مسالک و ممالک*. به اهتمام ایرج افشار، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.

الیاده، میرچا. (۱۳۷۲). *رساله‌ای در تاریخ دین*. ترجمه‌ی جلال ستاری، تهران: سروش.

ـــــــــــ (۱۳۸۷). *شمنیسم؛ فنون کهنه خلسه*. ترجمه‌ی محمد کاظم مهاجری، قم: ادیان.

بارتولد، واسیلی ولادیمیر. (۱۳۷۶). *تاریخ ترک‌های آسیای میانه*. ترجمه غفار حسینی، تهران: طوس.

ـــــــــــــــ (۱۳۶۶). *ترکستان‌نامه*. ترجمه کریم کشاورز، ج۱، تهران: اساطیر.

بکران،محمد بن نجیب. (۱۳۴۲). *جهان‌نامه*. به کوشش محمد امین ریاحی، تهران: ابن سین

بناکتی، داود بن ابوالفضل. (۱۳۴۸). *روضه اولی الالباب فی معرفه التواریخ و الانساب(تاریخ بناکتی)*.به کوشش جعفر شعار، تهران: انجمن آثار ملی.

جوینی، علاء الدین عطاملک. (۱۳۸۲). *تاریخ جهانگشا*. به تصحیح محمد قزوینی، ج۱، تهران: دنیای کتاب

جیمز، ویلیام. (۱۳۹۳). *تنوع تجربه‌ی دینی*. ترجمه‌ی حسین کیانی، اهران: حکمت

حدود العالم من المغرب الی المشرق. (۱۳۶۱). ترجمه‌ی منوچهر ستوده، تهران: کتابخانه طهوری.

دهخدا، علی اکبر. (۱۳۷۳). *لغت نامه*. ج ۹، تهران: دانشگاه تهران.

راوندی، محمد بن علی بن سلیمان. (۱۳۸۶). *راحه الصدور و آیه السرور*. تصحیح عباس اقبال، تهران: اساطیر.

رشیدالدین، خواجه فضل‌الله. (۱۳۷۴). *جامع التواریخ*. به کوشش بهمن کریمی، ج۱، تهران: اقبال.

سومر، فاروق. (۱۳۹۰). *تاریخ غزها(ترکمن‌ها)*. ترجمه‌ی وهاب ولی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

سوچک، اسوَت. (۱۴۰۰). *تاریخ آسیای میانه*، ترجمه فهیمه ابراهیمی، تهران: سمت.

شبانکاره‌ای، محمد بن علی بن محمد. (۱۳۷۶). *مجمع الانساب*. تصحیح میرهاشم محدث، تهران: امیرکبیر.
شهرستانی، ابوالفتح محمد بن عبدالکریم. (۱۳۳۵). *ملل و نحل*. ترجمه‌ی افضل الدین صدرالدین ترکه اصفهانی، تصحیح و تحشیه سیدمحمدرضا جلالی نائینی، تهران: تابان.
شیخ الطوسی. (شیخ الطائفه)، ابی جعفر محمد بن الحسن. (۱۴۳۱). *المبسوط فی فقه الامامی*. ج ۵، قم: موسسه النشر الاسلامیه.
عتبی، محمدبن عبدالجبار. (۱۳۸۴). ترجمه *تاریخ یمینی*. ترجمه‌ی ابوالشرف ناصح بن ظفر جرفادقانی، مصحح جعفر شعار، تهران: علمی و فرهنگی.
غزالی، ابوحامد محمد. (۱۳۶۳). *مشکاه الانوار(نور و ظلمت)*. ترجمه‌ی زین‌الدین کیانی نژاد، تهران: شرکت سهامی انتشار
فخر رازی، محمد بن عمر. (۱۴۱۱). *تفسیر الکبیر او مفاتیح الغیب*. ج۳ و۱۷، بیروت: دارالکتب العلمیه.
فرای، ریچارد. (۱۳۸۶). *میراث آسیای مرکزی*. ترجمه اوانس اوانسیان، تهران: بنیاد موقوفات دکتر افشار.
فردوسی، ابوالقاسم حسن بن منصور. (۱۳۱۴). *شاهنامه*. به اهتمام سعید نفیسی، به قلم درویش پرورده‌ی ایران، ج۶، تهران: بروخیم.
کاتب خوارزمی، ابو عبدالله محمد بن احمد بن یوسف. (۱۳۴۷). *مفاتیح العلوم*. ترجمه‌ی حسین خدیو جم، تهران: بنیاد فرهنگ ایران.
کاهن، کلود. (۱۳۹۳). «اسلام آوردن ترک‌ها پیش از تشکیل حکومت سلجوقی». ترجمه‌ی مهدی پرواره و سمیرا شهبازی، خردنامه، (۱۲)، ۱۳۳–۱۴۸.
کمبل، جوزف. (۱۳۹۷). *زندگی در سایه‌ی اساطیر*. ترجمه‌هادی شفاهی، تهران: دوستان.
گردیزی، عبدالحی بن الضحاک بن محمود. (۱۳۴۷). *زین الاخبار*. به تصحیح و تحشیه عبدالحی حبیبی، تهران: بنیاد فرهنگ ایران.
گروسه، رنه. (۱۳۷۹). *امپراطوری صحرانوردان*. ترجمه‌ی عبدالحسین میکده، تهران: علمی و فرهنگی.
گروسه، رنه و دنیکر، ژرژ. (۱۳۷۵). *چهره‌ی آسیا*. ترجمه‌ی غلامعلی سیار، تهران: فرزان.
گومیلیف، نیکالایوویچ. (۱۳۹۵). *تاریخ ترک‌های باستان*. ترجمه‌ی بیوک سلطانی، تهران: امیرکبیر.
مارکوپولو. (۱۳۹۶). *سفرنامه‌ی مارکوپولو*. ترجمه‌ی منصور سجادی، تهران: بوعلی.
مسعودی، علی بن حسین. (۱۳۸۲). *مروج الذهب و معادن الجوهر*. ترجمه‌ی ابوالقاسم پاینده، ج۱، تهران علمی و فرهنگی.
مقدسی، ابو عبدالله محمد بن احمد. (۱۳۶۱). *احسن التقاسیم فی معرفه الاقالیم*. ترجمه‌ی علینقی منزوی، ج۲، تهران: مولفان و مترجمان ایران.
ملک زاده، علیرضا. (۱۳۸۵). *آیین‌های شفا*. تهران: افکار.
مورگان، دیوید. (۱۳۷۱). *مغولها*. ترجمه‌ی عباس مخبر، تهران: مرکز.
مجمل التواریخ و القصص. (۱۳۱۸). تصحیح ملک الشعرا بهار، تهران: کلاله‌ی خاور.
ناس، جان بایر. (۱۳۸۵). *تاریخ جامع ادیان*. ترجمه‌ی علی اصغر حکمت، تهران: علمی و فرهنگی.

نرشخی، ابوبکر محمد بن محمد. (۱۳۶۳). *تاریخ بخارا*. ترجمه‌ی ابونصر احمد القباوی، تصحیح مدرس رضوی، تهران: طوس.

واخ، یواخیم. (۱۳۸۰). *جامعه‌شناسی دین*. ترجمه‌ی جمشید آزادگان، تهران: سمت

ویلم، ژان پل. (۱۳۷۷). *جامعه‌شناسی ادیان*. ترجمه‌ی عبدالرحیم گواهی، تهران: تبیان.

همیلتون، ملکُم. (۱۳۷۷). *جامعه‌شناسی دین*. ترجمه‌ی محسن ثلاثی، تهران: تبیان.

Chistina,P. (2007).*Rock Art From Shamanism to Islam Within Turkic Oguz*.New York: The Rosen Publishing Group.

Hastings,James. (1928). *Encyclopaedia Of Religin And Ethies*. Volm XI, New York: Ejin burgh.

Inan,A.(1988).*Musluman TurKerede Samanizm.* Kalintilari makaler ve Inceler .Ankara.

Rubruck Friar, William. (1990).*The Mission of Friar William if Rubruck* Edited by peter Jackson Londan: Hakluyt Society.