

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ



پژوهش نامه تاریخ تشیع

صاحب امتیاز: انجمن ایرانی تاریخ اسلام

فصل نامه علمی - دوره جدید، سال اول، شماره ۴، زمستان ۱۴۰۴

هیأت تحریریه

- عباس احمدوند (دانشیار گروه تاریخ و تمدن ملل اسلامی دانشگاه شهید بهشتی)
محسن الویری (استاد گروه تاریخ دانشگاه باقرالعلوم)
احمد بادکوبه هزاوه (استاد گروه تاریخ و تمدن ملل اسلامی دانشگاه تهران)
محمد رضا بارانی (دانشیار گروه تاریخ دانشگاه الزهراء (س))
منصور پهلوان (استاد گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه تهران)
حسین حسینیان مقدم (دانشیار گروه تاریخ پژوهشگاه حوزه و دانشگاه)
سید احمدرضا خضری (استاد گروه تاریخ و تمدن ملل اسلامی دانشگاه تهران)
نعمت الله صفری فروشانی (استاد گروه تاریخ اسلام مجتمع آموزش عالی امام خمینی (ره))
دلالت عباس (استاد گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه لبنان)
عمار عبودی محمد حسین نصار (استاد دانشگاه کوفه)
حبیب فیاض (استاد دانشگاه لبنان)
اصغر منتظرالقائم (استاد گروه تاریخ دانشگاه اصفهان)
سید علیرضا واسعی (دانشیار گروه هنر و تمدن اسلامی پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی)

مدیر مسئول و سردبیر:

دکتر سید احمدرضا خضری

مدیر داخلی:

دکتر مینا توانا

ویراستار:

دکتر سمیه غلامیان

صفحه آرا:

سید محمد رضا طباطبایی

ناشر: انجمن ایرانی تاریخ اسلام (با همکاری دانشگاه علامه طباطبایی)

نشانی: تهران، خیابان استاد مطهری، تقاطع خیابان شهید دکتر مفتح، دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه تهران،

انجمن ایرانی تاریخ اسلام - کد پستی: ۱۵۷۶۶۱۳۱۱۱

تلفن: ۸۸۷۴۲۴۷۷ - ۰۲۱

سایت: <http://www.sh-isihistory.ir>

فصل نامه پژوهش نامه تاریخ تشیع به استناد نامه کمیسیون بررسی نشریات علمی وزارت علوم، تحقیقات و فن آوری، به شماره ۳/۱۸/۲۷۰۸۷۳ مورخ ۹۸/۰۱/۲۰ مجوز اولیه اعتبار علمی را دریافت کرده است.

شیوه‌نامه نگارش

- مقاله‌های دارای ارزش علمی، در همه زمینه‌های تاریخ تشیع، برای بررسی و چاپ در مجله پذیرفته خواهد شد.
- هینت تحریریه مجله در پذیرش یا رد و ویرایش مقاله آزاد است.
- مسئولیت مطالب مقاله چاپ شده در مجله، بر عهده نویسنده یا نویسندگان است.
- تنها مقاله‌هایی داوری و چاپ می‌شود که حاصل پژوهشی بدیع باشد و در جایی دیگر منتشر نشده باشد.
- مقاله‌هایی که برای این مجله فرستاده می‌شود، نباید به طور هم‌زمان برای مجله‌های دیگر فرستاده شود.
- چنانچه مقاله‌ای چند نویسنده داشته باشد، تمام مکاتبات و مسئولیت مقاله با نویسنده مسئول یا ارسال کننده مقاله است.
- حق ردّ یا پذیرش و نیز ویراستاری محتوایی مقاله‌ها برای مجله محفوظ است.
- همه مسئولیت‌های علمی و حقوقی مقاله بر عهده نویسنده/نویسندگان است.
- نقل و اقتباس از مقاله‌های پژوهشنامه تاریخ اسلام با ذکر مأخذ، آزاد است.
- ترتیب مقالات در هر شماره مجله بر اساس نظم تاریخی است.
- مقاله ارسالی باید دارای قسمت‌های زیر باشد:

○ عنوان

○ چکیده فارسی و انگلیسی

○ کلیدواژه‌ها

○ مقدمه (طرح مسأله و پیشینه پژوهش، شرح پرسش یا فرضیه‌های اصلی، روش، هدف و ضرورت پژوهش)

○ بیکره (بخش‌های گوناگون مقاله)

○ نتیجه

○ فهرست منابع

- چکیده فارسی مقاله، یک پاراگراف (حداکثر ۱۵۰ کلمه) و چکیده انگلیسی، ترجمه چکیده فارسی باشد.
- عنوان مقاله کوتاه، گویا و بیان‌کننده محتوای مقاله باشد.
- حجم مقاله بیش از ۶۰۰۰ کلمه نباشد.
- مقاله در محیط Word 2010 یا نسخه‌های جدیدتر آن، با قلم فارسی IRLotus، برای متن اصلی با اندازه ۱۴، برای چکیده و فهرست منابع با اندازه ۱۲ و پاورقی با اندازه ۱۰، حروف‌نگاری شود. برای حروف انگلیسی از Times New Roman در متن اصلی با اندازه ۱۲، فهرست منابع ۱۰ و پاورقی ۸ استفاده شود. فاصله بین خطوط ۱ باشد. تیتراها پررنگ شود و قوانین نگارش و تایپ رعایت گردد.
- «ها»ی نشان جمع با نیم‌فاصله از کلمه قبل خود جدا نوشته می‌شود (معمولاً با گرفتن همزمان Ctrl و علامت "-").
- بنویسیم: دیوان‌ها بنویسیم: دیوان‌ها/دیوانها
- «ای» نشانه نکره یا نسبت، پس از کلمات مختوم به «ه» ناملفوظ، با نیم‌فاصله نوشته می‌شود:
 - بنویسیم: برنامه‌ای جامع بنویسیم: برنامه‌ای جامع
 - بنویسیم: نیروهای فرمانطقه‌ای بنویسیم: نیروهای فرا منطقه ای
- تمام اسم‌ها، صفت‌ها، قیدها و نیز حرف‌های مرکب با نیم‌فاصله نوشته می‌شود:
 - توسعه‌طلبی، دل‌نگرانی، سازماندهی شده، فرصت‌طلبانه، پرهزینه، به‌زودی، به‌ویژه، به‌تدریج، درواقع، بررغم، درمورد، ازبرای، به‌عنوان، به‌منزله، به‌سبب، به‌خاطر، به‌واسطه
 - صفت‌های تفصیلی و عالی با نیم‌فاصله نوشته می‌شود: بزرگ‌تر، بزرگ‌ترین
 - فعل‌های کمکی یا معین با نیم‌فاصله نسبت به فعل اصلی نوشته می‌شود:

پژوهش‌نامه
تاریخ تشیع

دوره جدید، سال اول،
شماره ۴، زمستان ۱۴۰۴

شیوه نامه نگارش

- بنویسیم: رفته است
- بنویسیم: رفته است
- بنویسیم: گفته باشد/ برخاسته بودم
- بنویسیم: گفته باشد/ برخاسته بودم
- نشانه «می» در آغاز فعل با نیم فاصله نوشته می شود: می نویسد، می نوشت
- حروف ربط مرکب با نیم فاصله نوشته می شود: چنان که، در صورتی که، آن که، وقتی که، همین که، چنان چه، از آنجا که
- کلمات مختوم به «ه» غیر ملفوظ، در صورت اضافه شدن به کلمه بعدی، بدون «ه» یا «ی» نوشته می شود: درباره موضوع، هفته آینده
- کلمه «درباره» پیوسته بدون «ه» نوشته می شود.
- علامت های تنوین در کلمات منون اظهار نمی شود: عملاً، اتفاقاً
- در «عبارت های فعلی»، که دست کم از یک حرف و یک اسم و یک فعل ساخته می شوند، حرف اضافه، نزدیک به اسم (نیم فاصله) نوشته می شود: به خدمت گرفتن، از پس کار برآمدن، از یاد بردن، به شمار آوردن
- سال های شمسی بدون هیچ علامت اختصاری نوشته می شوند و سال های قمری با «ق» و میلادی با «م» نمایش داده می شود.
- بعد از آوردن اعداد در آغاز سطور جهت شمارش، نقطه می آید نه خط تیره ۱. ۲. ۳.
- کلمات حتی الامکان مشکول نشود: بنویسیم «جستار» بنویسیم: «جستار»
- علائم سجاوندی (، - : - . .) هیچ گاه قبل از پرائنتز یا گیومه نمی آیند، بلکه بعد از آن ها درج می شوند:
 - مثال: این سخن سعدی که «مستعجل به سر درآید»، همداری است برای شتابندگان.
- تمام علائم سجاوندی نسبت به کلمه قبل بی فاصله و با کلمه بعدی با یک فاصله کامل نوشته می شود.
- اسامی خاص شکل گذاری شوند: ابوذر غفاری، ابوحاتم بیجستانی، دینور
- آیات قرآنی، روایات و عبارات های عربی، اعراب گذاری و ترجمه شوند.
- برخی اختصارات مورد نیاز: د. درگذشته، ق. قمری، ش. : شمسی، م. : میلادی، حک: حکومت، نک: نگاه کنید به، قس: مقایسه کنید با، رک: رجوع کنید به.
- شیوه برگردان / آوانگاری برخی اعلام تاریخی و جغرافیایی به زبان انگلیسی، براساس الگوی دایره المعارف اسلام (EI²) است.
- درج ارجاعات به منابع در متن به صورت (نام اشهر نویسنده، سال انتشار، جلد، صفحه) آورده شود. مثال: (Willim, 1982, v 1, p 28) یا (مسعودی، ۱۴۰۹ق، ج ۲، ص ۵۷).
- ارجاعات توضیحی، ضبط لاتین کلمات، شرح اصطلاحات و غیره در پانویس آورده شود.
- فهرست منابع به ترتیب حروف الفبا و به ترتیب زیر آورده شود:
 - کتاب: نام خانوادگی (أشهر)، نام، عنوان کتاب، نام مترجم یا مصحح، محل نشر، نام ناشر، سال چاپ.
 - مقاله: نام خانوادگی، نام، «عنوان مقاله»، نام مجله، جلد (نوبت)، سال و ماه انتشار.
 - نام مجلات و کتاب ها همواره مورب (ایتالیک یا ایرانیک) نوشته شوند.
 - مقالات رسیده اگر بدون توجه به این قواعد نوشته شده باشند در چرخه ارزیابی قرار نخواهند گرفت.
- مقالات خود را با این نشانی <http://www.sh-isihistory.ir/> برای پژوهشنامه ارسال نمایید.

پژوهش نامه تاریخ تشیع

دوره جدید، سال اول،
شماره ۴، زمستان ۱۴۰۴

فهرست مطالب

تحلیل رویکرد ارتباطات امام رضا (ع) در مواجهه با سران "فَطْحِیْه" (با الگوگیری از روش تحلیل گفتمانِ روایی (PDAM)).....	۱
بررسی فزون‌متنی روایت مقتل منظوم فدایی مازندرانی از شهادت عباس بن علی	۲۵
تحلیل تعاملات فقیهان امامی و شاهان صفوی با تأکید بر آراء رولا جوردی ابی صعب	۴۱
موسیقی آیینی در دوره صفوی	۶۵
واکاوی روایات ولایت عهدی امام هشتم شیعیان (ع) در کتب تاریخی اسلامی	۸۷
شیعیان هند: مسئله دو ملت و تشکیل کشور پاکستان (۱۹۰۶-۱۹۴۷)	۱۱۹

پژوهش‌نامه
تاریخ تشیع

دوره جدید، سال اول،
شماره ۴، زمستان ۱۴۰۴

تحلیل رویکرد ارتباطات امام‌رضا (ع) در مواجهه با سران "فَطْحِیْه" (با الگوگیری از روش تحلیل گفتمانِ روایی (PDAM))

حسین خاکپور^۱، ملیحه اکبری^۲

چکیده

عصر امام رضا (ع)، عصر مناظرات بزرگ تاریخ تشیع و دوره رویارویی این امام همام با جریان‌های تاریخ تشیع پژوهش‌نامه
انحرافی درون و برون‌شيعه می‌باشد. «فَطْحِیْه» از جمله فرقه‌های درون‌شيعه دوران این امام همام است. تحلیل دوره جدید، سال اول،
رویکرد ارتباطی امام هشتم در مواجهه با «فَطْحِیْه» با توجه به ماهیت و نوع رفتار فَطْحِیْه، بسیار مهم است. شماره ۴، زمستان ۱۴۰۴

۱

این پژوهش به روش توصیفی - تحلیلی با الگوگیری از روش تحلیل گفتمانِ روایی پدام (PDAM)، به
ارتباط‌شناسی گفتمان امام‌رضا (ع) در مواجهه با فرقه انحرافی «فَطْحِیْه» می‌پردازد. از این رو، ضمن گردآوری
گفتمان‌های امام‌رضا (ع) با برخی از مهمترین سران این فرقه، به عناصر مهم گفتمانی امام‌رضا (ع) با «فَطْحِیْه»
اشاره کرده و با مؤلفه‌گیری از رفتار شخصیت‌ها در موقعیت‌های خاص خود و رویکردشناسی جامعه‌شناختی
امام‌رضا (ع) در مواجهه با این فرقه، به رویکردهای ارتباطی امام‌رضا (ع) براساس مدل پیشنهادی می‌پردازد.
یافته‌ها و نتایج نشان می‌دهد فَطْحِیْه از معدود فرقه‌های انحرافی شیعی است که در تعاملی مسالمت‌آمیز با
امام‌رضا (ع) به سر برده است. در بعد جامعه‌شناسی، با ۱۰ رویکرد و در حوزه ارتباطات، با ۶ رویکرد مواجه
هستیم که رویکرد جذبی بیشترین بسامد را به خود اختصاص می‌دهد. تحکیم روابط در عین مخالفت با عقاید
باطل، ترویج و تحکیم عقاید امامیه، سکوت ظاهری، از مهمترین دال‌های اساسی در گفتمان رضوی با فطحیه
می‌باشد.

کلیدواژه‌ها: امام‌رضا (ع)، شیعه، امامیه، فَطْحِیْه، تحلیل گفتمان، روش پدام.

۱. * دانشیار گروه تاریخ تشیع، دانشگاه نیشابور، نیشابور، ایران (نویسنده مسئول).

dr.khakupour@neyshabur.ac.ir

۲. کارشناسی‌ارشد علوم قرآن و حدیث، دانشگاه سیستان و بلوچستان، زاهدان، ایران.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۱۲/۱۲ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۵/۰۷

مقدمه

مطالعه ارتباط‌شناختی رفتار امامان معصوم (ع) با حاکمیت، عامه مردم، فرقه‌های انحرافی و سران آن‌ها می‌تواند نتایج گران‌بازی را به‌دست دهد. با مطالعه دقیق و روشمند سیره اهل بیت عَلَیْهِمُ السَّلَام، می‌توان به مبانی و روش‌های جدیدی دست پیدا کرد. توضیح این مبانی می‌تواند به منزله روش جدید در علم مطرح گردد که نتایج آن، قابل طرح در کلیه مجامع علمی است (رجبی، ۱۳۶۷، ص ۱۱۱). از این رو، کشفِ گفتمانِ اهل بیت عَلَیْهِمُ السَّلَام برای دست‌یازیدن به الگویی روشمند و قابل اجرا در جامعه امروزی، بسیار ضروری است.

پژوهش‌نامه تاریخ تشیع

دوره جدید، سال اول،
شماره ۴، زمستان ۱۴۰۴

۲

نکته مهم در مطالعه سیره اهل بیت عَلَیْهِمُ السَّلَام این است که «قدرت- حاکمیت و سایر عوامل در نوع حرکت و رفتار و گفتار امامان (ع) نقش بسیار مهمی دارند. لذا گفتمان‌های صورت گرفته بایستی با تدبیر، درایت، بصیرت و سیاست هر امام (ع) از عصر خود، همراه شود (بشیر، ۱۳۹۲، ص ۱۶۱). عصر امام رضا (ع) از جمله دوران‌های مهم شیعه است. شباهت عصر پر تلاطم امام رضا (ع) با عصر کنونی، فرصتی مناسب برای به‌روزرسانی گنجینه‌های ارزشمند رضوی (ع) است.

تحلیل رویکرد ارتباطی امام با سران فَطْحِیْه اهمیت به‌سزایی دارد. بعد از شهادت امام- صادق (ع)، عده‌ای با قبول امامت عبدالله أَفْطَح، پسر دیگر امام (ع)، به امام‌کازم (ع) ایمان نیاوردند و گروهی را تشکیل دادند که "فَطْحِیْه" نامیده شد (نوبختی، ۱۳۵۵، ص ۷۷؛ بختیاری، ۱۳۹۲، ص ۱۴۲).

فوت زود هنگام عبدالله أَفْطَح، "آزمودن عبدالله أَفْطَح" توسط عده‌ای از اصحاب امام- صادق (ع) و رد شدن او در آزمون (نوبختی، ۱۳۵۵، ص ۷۷-۷۸ و ۸۸) و فرزند نداشتن او (اشعری‌قمی، ۱۳۶۱، ص ۸۷) را دلیل رد امامت او و ایمان آوردن به امامت امام‌کازم (ع) دانسته‌اند. همین عوامل باعث شد این فرقه دوام چندانی نداشته‌باشد. از طرفی، عدم تفاوت فقه در این فرقه با فرقه امامیه اثنی‌عشری، موجب کم‌بودن اختلافات بود. تاجایی‌که، برخی

از "فطحیان" بدون حذف نام عبدالله از امامت، به امامت امام کاظم (ع) نیز ایمان آوردند (نوبختی، همان، ص ۷۹). از این رو، اصطکاکِ فکری- اعتقادی کمتر، زمینه تعاملات مسالمت‌آمیز بیشتر امام با این فرقه را فراهم آورد. برخی از رهبران این فرقه، اصحابِ امام- صادق (ع) (اشعری قمی، همان، ص ۸۷) و از علما و فقهای ثقه و مورد اعتماد بوده‌اند که در نقل روایات از آن‌ها یاد می‌شود (طوسی، ۱۴۱۷ق، ص ۱۵۶).

پژوهش‌نامه تاریخ تشیع

دوره جدید، سال اول،
شماره ۴، زمستان ۱۴۰۴

۳

"فَطْحِیَه" در تعاملی مسالمت‌آمیز با امام‌رضا (ع) به سر می‌بردند و بین آن‌ها با امام هشتم ع تنش خاصی مشاهده نمی‌شود. نوع نگاه امام‌رضا (ع) به این فرقه، با شناخت عناصر مهم گفتمانی و شناسایی رویکردهای مهم ارتباطی و جامعه‌شناختی، اصول ارزشمندی را به دست می‌دهد. چهره‌های بزرگی از شیعه که در ابتدا به این فرقه تمایل پیدا کردند، به‌عنوان نمونه: بسیاری از خاندان بنی‌فَضَّال؛ فطحی بودند، لذا وقتی از امام‌حسن عسکری (ع) دربارهٔ صحت و سقم کتاب‌های این خاندان پرسیده شد؛ حضرت فرمودند: «آن‌چه روایت کرده‌اند را قبول کنید ولی آن‌چه بدان اعتقاد داشتند را رها کنید» (خویی، ۱۴۱۰ق، ص ۷۱). تعداد اندکی از فطحیه ادعای قطع امامت بعد فوت عبدالله را داشتند و عده‌ای دیگر با جانشین دانستن عبدالله، به قائم خواندن او یا باقی بودن امر امامت در نسل او، به انحرافات خود ادامه دادند (اشعری قمی، همان، ص ۸۸). آنان که فطحی ماندند، گروه بسیار اندکی بودند که در تاریخ چندان دیده‌نشده‌اند. ابوحاتم رازی نیز در قرن چهارم، انقراض این فرقه را اعلام کرده- است (رازی، ۱۳۸۲، ص ۱۱۹).

در این پژوهش، ضمن گردآوری گفتمان‌های امام‌رضا (ع) با سرانِ فَطْحِیَه و تأمل در زمینه‌های خلق گفتمان (فضای پیشاگفتمان) به عناصر مهم گفتمانی در این فرقه اشاره کرده و با مؤلفه‌گیری از رفتار شخصیت‌ها در موقعیت‌های خاص خود و رویکردشناسی جامعه- شناختی امام‌رضا (ع) در مواجهه با این فرقه، به رویکردهای ارتباطی امام (ع) براساس مدل پیشنهادی و با الگوگیری از مدل (PDAM)، به تحلیل رویکرد امام (ع)، می‌پردازیم. کشف عناصر و دال‌های اساسی حاکم بر هر گفتمان، نقشه گفتمانی " هر دوره را برای

فرقه‌های متفاوت مشخص می‌کند. از طرفی، این تفاوت گفتمان‌ها، می‌تواند الگوی رفتاری مناسبی را در نگاه جامعه‌شناختی اسلامی معرفی کند که پاسخگوی نیازهای عصر حاضر باشد.

۱. پیشینه تحقیق

باتوجه به بررسی‌های صورت‌گرفته، پژوهش مستقلی در موضوع مورد بحث وجود ندارد. اما درباره سایر ائمه اطهار (ع)، مطالبی به چشم می‌خورد که به‌نحو کلی می‌تواند در پیش برد موضوع مؤثر باشد.

خاکپور و همکاران (۱۳۹۷)، در مقاله «تحلیل رویکرد ارتباطات امام رضا (ع) با فرقه زیدیه (با بهره‌گیری از روش تحلیل گفتمان روایی پدام)»، به تحلیل رویکرد ارتباطی امام رضا (ع) با سران فرقه زیدیه می‌پردازد.

خاکپور و همکاران (۱۳۹۹)، در مقاله «تحلیل رویکرد ارتباطات امام صادق (ع) با سران فرقه زیدیه (با بهره‌گیری از روش تحلیل گفتمان روایی پدام)»، با تکمیل الگوی قبلی به تحلیل ارتباطات امام صادق (ع) با فرقه زیدیه می‌پردازد. خاکپور و همکاران (۱۴۰۰)، در مقاله «تحلیل رویکرد اجتماعی امام رضا (ع) در مواجهه با سران زیدیه (با الگوگیری از روش تحلیل گفتمان روایی پدام (PDAM))» به تحلیل رویکرد اجتماعی امام رضا (ع) با سران فرقه زیدیه می‌پردازد. خاکپور و همکاران (۱۴۰۰)، در مقاله «تحلیل رویکرد ارتباطات امام باقر (ع) با سران فرقه زیدیه (با بهره‌گیری از روش تحلیل گفتمان روایی پدام)» به تحلیل ارتباطات امام باقر (ع) با فرقه زیدیه می‌پردازد. خاکپور و همکاران (۱۴۰۲)، در مقاله «تحلیل رویکرد ارتباطات امام رضا (ع) با سران فرقه واقفیه (با بهره‌گیری از روش تحلیل گفتمان روایی پدام)» به تحلیل رویکرد ارتباطی امام رضا (ع) با سران فرقه واقفیه پرداخته است.

بشیر (۱۳۹۲)، در مقاله «گفتمان ولایت‌عهدی امام رضا (ع) میان دو رویکرد زیست_قدرت» و «زیست_سیاست»، گفتمان ولایت‌عهدی امام رضا (ع) را به‌عنوان یک

گفتمان مؤثر، براساس روش پدام مورد بحث و بررسی قرار داده است. صفری‌فروشانی (۱۳۸۸)، در مقاله «فرقه‌های درون‌شيعی دوران امامت امام‌رضا (ع) (باتکیه بر فطحيه و واقفيه)، به معرفی این دو فرقه می‌پردازد.

صفری‌فروشانی و همکاران (۱۳۹۶)، در مقاله «تعامل امام‌رضا (ع) و فرقه فطحيه»، به معرفی شخصیت‌های برجسته فطحيه و دیدگاه علمای رجال پیرامون آنان می‌پردازد. براین اساس، تاکنون پیرامون موضع پیش‌رو مطلبی به این سبک، نگارش نیافته و مقاله حاضر به لحاظ نوع، روش و شیوه گردآوری و تحلیل داده‌ها، دارای رویکردی نوین است.

۲. چارچوب نظری بحث

۲-۱. الگویی عملیاتی تحلیل گفتمان پدام

یکی از روش‌های کاربردی و عملیاتی در تحلسل گفتمان متون دینی؛ "الگوی عملیاتی تحلیل گفتمان "پدام" (PDAM) است. این واژه، برگرفته از عبارت (Practical Discourse Analysis Method)، به معنای "روش و الگوی عملیاتی تحلیل گفتمان"، می‌باشد. این روش، با بهره‌گیری از روش نورمن فرکلاف^۱ و توسعه و تکمیل آن توسط «دکتر حسن بشیر»^۲ ارائه شده است. هدف اصلی این روش، عملیاتی‌سازی تحلیل گفتمان و ارائه یک روش کاربردی در این زمینه است (بشیر، ۱۳۸۵، ص ۸). باید توجه داشت که در این روش، از مفاهیم دیگری نیز استفاده می‌شود: «دال مرکزی، دال شناور، عنصر، وقته یا لحظه، تخصص، دلالت‌های ضمنی متن، هژمونی، مفصل‌بندی و بینامتنیت که در رویکرد لاکلا^۳ و موفه^۴» (بشیر، ۱۳۹۲، ص ۱۶۳ و ۱۶۴).

۲-۲. روش «پدام» برای تحلیل متون دینی

یکی از روش‌های تحلیل گفتمان که به «زمینه» هم توجه خاصی داشته، روش پدام است.

۱. Norman Fairclough

۲. استاد دانشگاه امام‌صادق (ع)

۳. Laclau

۴. Mouffe

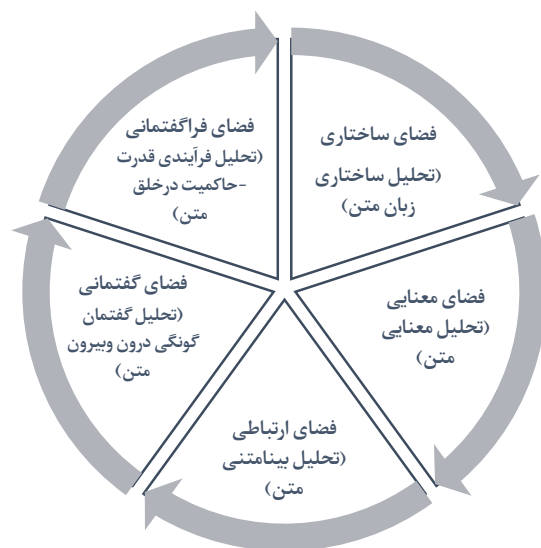
از جمله مزیت‌های این روش می‌توان به نام‌گذاری پنج سطح در تحلیل گفتمان به پنج فضا، اشاره کرد. توجه به فضای ساختاری، فضای معنایی، فضای ارتباطی، فضای گفتمانی و فضای فراگفتمانی، نقطه قوت این روش و دلیل انتخاب آن برای تحلیل گفتمان امام‌رضا (ع) است (خاکپور و همکاران، ۱۳۹۷، ص ۸۸ و ۱۳۹۹، ص ۲۶۹).

لازم به ذکر است: الگوی پیشنهادی نگارنده، مبتنی بر یافته‌های پیشین و تکمیل این روش، بیان می‌کند که «فضای پیشاساختاری نیز باید در تحلیل متون دینی موردتوجه قرار گیرد. پیشاساختار، خود متکی بر عوامل درونی و بیرونی است. ازجمله عوامل درونی آن، مبانی اعتقادی و جهان‌بینی امام (ع) است. عوامل بیرونی می‌تواند بر فضای قدرت، سیاست و عوامل دیگر استوار باشد (خاکپور و همکاران، ۱۳۹۷، ص ۸۸ و ۱۳۹۹، ص ۲۶۹؛ ۱۴۰۰-ب، ص ۱۲۵؛ ۱۴۰۲، ص ۱۲۷؛ ۱۴۰۳-الف، ص ۳۰۰؛ ۱۴۰۳-ب، ص ۷۸).

پژوهش‌نامه تاریخ تشیع

دوره جدید، سال اول،
شماره ۴، زمستان ۱۴۰۴

۶



شکل شماره یک- نمودار الگوی پدام و پنج فضای مطرح شده در آن

۳-۲. سطوح تحلیل متون روایی

روش پدام، بر دو پایه؛ "سطح متن و عمق متن" و "پنج بُعد سطح سطح، عمق سطح،

سطح عمق، عمق عمق و عمیق تر استوار است. توضیح این که؛ «در سطح سطح، یا بالاترین لایه متن، ساختار بیرونی و شکل بیان یا نمود گفتمان جستجو می شود. عمیق ترین لایه سطحی متن، عمق سطح است که در بردارنده ساختار درونی یا محتوای بیانی گفتمان است. فوقانی ترین سطح از عمق متن سطح عمق، یعنی محتوای مشخص متن قرار دارد. موضوعات مطرح شده در متن و دلیل انتخاب آن ها، حوادث داستانی یا خبری، در این لایه از متن واقع شده است» (بشیر، ۱۳۹۲- ب، ص ۱۶۳ و ۱۶۴؛ همو ۱۳۹۵، ص ۱۶۹).

در عمق عمق، ساختارهای کلان واقع شده اند. محتوای گفتمان، نقش و کارکرد اجتماعی متن و نقش آن در فرهنگ و دانش اجتماعی - فرهنگی مخاطب شکل دهنده این لایه محسوب می شوند. در مرحله عمیق تر، نگاهی کلان به متن و رابطه آن با زمینه و فرامتن خواهد شد» (بشیر، ۱۳۹۲- ب، ص ۱۶۳ و ۱۶۴؛ همو ۱۳۹۵، ص ۱۶۹).

۲-۴. روش کار و شیوه گردآوری داده ها

این نوشته با الگوگیری از روش پدام و روش پیشنهادی نگارنده در بخش "فضای ارتباطی" و مطالعات پیشین (خاکپور و همکاران، ۱۳۹۷، ص ۸۸؛ ۱۳۹۹، ص ۲۶۹؛ ۱۴۰۰- ب، ص ۱۲۵؛ ۱۴۰۲، ص ۱۲۷؛ ۱۴۰۳- الف، ص ۳۰۰؛ ۱۴۰۳- ب، ص ۷۸) سامان پذیرفته است. با تأمل در کتاب های رجالی، حدیثی و تاریخی شیعه، سران "فطحیه" و "کنش شخصیت" آن ها روشن می شود. در پژوهش حاضر، روایت به مثابه گفتمان در نظر گرفته شده و نه تنها گفتمان امام رضا (ع) با سران فطحیه، بلکه سؤال پیرامون فطحیه نیز در شمار گفتمان های مورد پژوهش می باشد. پس از تحلیل "فضای ساختاری و معنایی" گفتمان رضوی - فطحیه، رویکردشناسی ارتباطی و رفتاری امام هشتم (ع) در مواجهه با سران این فرقه، بیان شده است. استخراج دال های اساسی گفتمانی و فراگفتمانی، در صدگذاری و سایر موارد بر اساس متن عربی گفتمان های صورت پذیرفته است.

۲-۵. مدل پیشنهادی رویکردشناسی ارتباطی گفتمانی رضوی- فطحیه



شکل شماره دو- مدل پیشنهادی رویکردشناسی ارتباطی گفتمانی رضوی- فطحیه

۳. رویکرد ارتباطی امام رضا (ع) با سرانِ فطحیه

بررسی روایات مشتمل بر گفتمان‌های صورت‌گرفته نشان می‌دهد؛ این گفتمان‌ها دوسویه (رضوی- فطحی) بوده و عناصر آن شامل: امام رضا (ع) و عالمان فطحیه هستند و حاکمیت و قدرت نقش چندانی در شکل‌گیری گفتمان رضوی- فطحی ندارند. البته چند گفتمان نیز سؤالات سایر افراد نسبت به فطحیه است که طبق آن چه پیشتر بیان شد، این موارد هم در شمار گفتمان‌های رضوی- فطحی قرار گرفته‌اند.

۳-۱. تحلیل فضای ساختاری و معنایی

تحلیل فضای پیشاگفتمانی رضوی- فطحیه نشان می‌دهد که جایگاه شخصی و اجتماعی

برخی از فَطْحِیَه در رویکرد ارتباطی امام رضا (ع) با سران آن‌ها بسیار مؤثر است. دلایل این گفتمان، به اعتقادات و شیوه رفتار فَطْحِیَه در جامعه نیز مربوط می‌شود. از این رو، رویکردشناسی ارتباطی و اجتماعی امام رضا (ع) با سران این فرقه، ما را به نکات ارزشمندی در شیوه تعاملات و ارتباطات با منحرفین می‌رساند.

تحلیل تعابیر به‌کاررفته درباره بزرگان فَطْحِیَه در کتاب‌های رجال ما را به چرایی رفتار امام، رهنمون می‌سازد. به‌عنوان نمونه: نجاشی پیرامون "علی بن‌أسباط" یکی از چهره‌های برجسته فَطْحِیَه، ضمن اشاره به روایات ایشان از امام رضا (ع)، می‌گوید: «كَانَ أَوْثَقُ النَّاسِ وَأَصْدَقُهُمْ لَهْجَةً» (نجاشی، ۱۴۱۶ق، ص ۲۵۲) و طوسی در «اختیار معرفه الرجال» می‌گوید: «إِنَّهُ كَوْفِي ثِقَّةٌ، وَكَانَ فَطْحِيًّا...» (طوسی، ۱۴۲۷ق، ص ۴۰۳). حلی درباره وی می‌نویسد: «فَإِنَّا اعْتَمَدْنَا عَلَيَّ رَوَايَتَهُ» (حلی، ۱۴۱۷ق، ص ۱۸۶). آوردن تعبیر: «ثِقَّةٌ فِي رَوَايَتِهِ» (حلی، همان، ص ۹۸؛ اردبیلی غروی، ۱۴۰۳ق، ص ۲۱۴) درباره حسن بن علی بن فضال و تعابیری شبیه به آن پیرامون سایر بزرگان فَطْحِیَه، نه تنها بیانگر علم و دانش بسیار آن‌هاست بلکه نشان می‌دهد این افراد راویان قابل اعتماد امامیه بوده‌اند. البته شایان ذکر است به‌خاطر اعتقاد به فَطْحِیَه بعضی از رجال‌شناسان امامیه از پذیرش برخی از روایات آن‌ها سر باز زده و یا آنان را در شمار ضُعفا شمرده‌اند (ابن داود، همان، ص ۲۸۹، تستری، همان، ص ۱۸). ظاهراً این نحوه برخورد غالب نبوده و بیشتر مربوط به روایاتی است که تنها از فرد فَطْحِی روایت شده یا در موارد اختلافی مثل مسئله امامت باشد. اما در مسائل فقهی و سایر فروعی که با امامیه اختلاف نظر وجود ندارد، روایت آن‌ها قابل اعتماد است.

با تحلیل "فضای ساختاری و معنایی" گفتمان امام رضا با سران فَطْحِیَه یا پیرامون آن‌ها، می‌توان به درک درستی از رفتارشناسی امام رسید. به‌عنوان نمونه: روایت شده که "مُحَمَّدُ بْنُ-آدم" می‌گوید: بر امام رضا (ع) وارد شدم و قصد داشتم در مورد "عبدالله بن جعفر صادق (ع)"، از امام سؤال کنم، اما قبل از این که پرسش خود را مطرح کنم، امام رضا (ع) دست من را بر سینه‌ام گذاشت و فرمود: «يَا مُحَمَّدُ بْنُ آدَمَ، إِنَّ عَبْدِ اللَّهِ لَمْ يَكُنْ أَمَامًا، فَاخْبِرْنِي بِمَا أَرَدْتُ

ان أسأله قبل أن أسأله» (صدوق، ۱۴۰۴ق، ص ۲۲۰). تحلیل فضای ساختاری و معنایی گفتمان امام رضا (ع) با "محمد بن آدم" پیرامون "فطحیه" نشان می دهد که؛ محمد بن آدم در پی حقیقت جویی است و امام رضا (ع) هم با رویکرد هدایت گرانه و ارشادانه همراه با عطف و با او تعامل می کند. شیوه عملی امام رئوف در گذاشتن دست وی بر روی سینه اش، قبل از طرح پرسش، بیانگر همین مطلب است «فأخذ بيدي فوضعها على صدري». رفتار همراه عطف و دلجویی برای طالب حقیقت مرام این خاندان است.

از سوی دیگر، عبارت «إنَّ عبد الله لم يكن إماماً» به صراحت بر رد ادعای فطحیه دلالت دارد و نشان می دهد که امام در مسئله امامت، نظر خود را به صراحت بیان نموده و دیدگاه فطحیه را باطل می داند. از دیگر سو، نوع رفتار امام حاکی از علم غیب ایشان است که از لوازم امامت می باشد. امام بدین گونه با نشان دادن این کرامت به صورت عملی، امامت خود را اثبات می کنند و محمد بن آدم هم این مطلب را به درستی درک می کند، زیرا در آخر می گوید: «فأخبرني بما اردت أن أسأله قبل أن أسأله» که حکایت از اخبار غیب امام (ع) می باشد. از همین رو، شیخ صدوق روایت فوق را در ذیل باب " ادله امامت امام رضا (ع)" (صدوق، ۱۴۰۴ق، ص ۲۲۰) می آورد.

۲-۳. تحلیل فضای ارتباطی گفتمان رضوی با سران فطحیه

در این مرحله، ابتدا برخی از سران فطحیه و کنش شخصیت اجتماعی آن ها معرفی شده و سپس با تحلیل گفتمان های رسیده در متون اصیل روایی به رویکردشناسی ارتباطی امام- هشتم (ع) با آن ها می پردازیم. در انتها، رویکرد عملی امام (ع) در مواجهه با این افراد بیان شده است.

جدول شماره یک- رویکردشناسی شخصیت‌های فطّحی در رفتارشناختی رضوی با استفاده از

مدل پیشنهادی

شخصیت	کنش شخصیت	رویکردشناسی رفتاری	شیوه عملی امام رضا (ع)
یونس بن یعقوب	از فطحیان ^۱ .	رویکرد جذبی	احترام و تکریم در مراسم تدفین.
حسن بن علی بن فضال	عالم ثقه، حدیث شناس، فقیه، راوی رضوی ^۲ .	رویکرد جذبی	حسن روابط، تکریم، تعلیم.
علی بن اسباط	محدث ثقه، فاضل، صادق، راوی رضوی ^۳ .	رویکرد جذبی	حسن روابط، تکریم، تعلیم.
علی بن حسن بن علی بن فضال	عالم، بصیر، راوی رضوی ^۴ .	رویکرد جذبی	حسن روابط، تکریم، تعلیم.

تحلیل داده‌ها و گفتمان‌ها نشان می‌دهد که با توجه به اینکه بیشتر بزرگان فطّحی از ثقات، دانشمندان شیعه و از راویان حدیث، محسوب می‌شدند و منازعه خاصی با امام رضا (ع) نداشتند، لذا در رفتارشناسی امام (ع) جز "تکریم و حفظ احترام" آنان در نزد عام و خاص، دیده نمی‌شود. از این رو، در درصدهای رویکردها، رویکرد جذبی امام (ع) با این فرقه به ۱۰۰ درصد می‌رسد.

از این رو، در برخوردهای مشابه می‌توان از شیوه‌های امام (ع) در برابر شخصیت‌های متفاوت این فرقه استفاده کرد. از آثار گفتمان‌های امام (ع) با این فرقه، رضایت و مقبولیت اخلاقی و علمی این فرقه از امام (ع) است. روایاتی که نشان‌دهنده صبر فعالانه امام رضا (ع) و اعترافات آنان مبنی بر قبول امامت یا حق بودن ایشان (ع) است (طوسی، ۱۳۵۱، ص ۱۵۶

^۱. اردبیلی غروی، ۱۴۰۳، همان.

^۲. عطاردی، ۱۳۶۷، ص ۱۱۷-۱۲۲.

^۳. همان، ص ۲۷۶-۲۷۷.

^۴. همان، ص ۲۸۷-۲۸۸.

و اردبیلی غروی، ۱۴۰۳ق، ص ۴۳۷ و ۶۱۳). از طرف دیگر، نزدیکی اعتقادی با امامیه، باعث شد تا با وجود منحرف بودن در حوزه امامت، در راستای انتشار روایات حقیقی و سالم، امامیه از آن‌ها با عنوان "ثقه"^۱ یاد کرده و از روایات آن‌ها بهره‌برداری کنند.

۳-۳. تحلیل فضای گفتمان رضوی با سران فطحیه

از تحلیل گفتمان رضوی - فطحیه می‌توان به جدول زیر (جدول شماره دو) دست یافت. از این رو، ابتدا به متن گفتار یا رفتار شخص فطحی اشاره می‌شود و سپس به تحلیل این گفتمان بر اساس کنش شخصیت او می‌پردازیم. در ادامه متن، گفتار یا رفتار امام رضا (ع) را بیان نموده و در آخر، گفتمان امام رضا (ع) تحلیل و دال‌ها و محورهای اساسی این گفتمان بیان می‌شود.

جدول شماره دو- تحلیل گفتمان رضوی با فطحیه

متن گفتار/رفتار فطحیه	تحلیل گفتمان فطحیه	متن گفتار/رفتار امام رضا (ع)	تحلیل گفتمان امام (ع)
(محمدبن آدم می خواست درباره عبدالله بن جعفر سؤال کند).	-حقیقت طلبی.	(قبل از اینکه بپرسد، امام (ع) فرمودند: ای محمدبن- آدم! به درستی که عبدالله امام نبود ^۲ .	-هدایت و ارشاد جاهلان ^۳ . -افشای عدم امامت عبدالله بن جعفر (با عنوان رهبر فطحیه).

^۱. صدوق، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۲۲۰.

^۲. بختیاری، ۱۳۹۲ش، ص ۱۴۵.

پژوهش‌نامه
تاریخ تشیع

دوره جدید، سال اول،
شماره ۴، زمستان ۱۴۰۴

۱۳

روابط	-حفظ دوستانه با منحرف.	(پاسخگویی محترمانه امام (ع) به سؤالات علی بن اسباط در هر موضوعی ^۳).	-تسلیم شدن در برابر حقیقت و ابراز آن. -عدم انگیزه در تکذیب، جعل یا وضع سخنان اهل بیت (علیهم السلام) ^۲ . -قبول داشتن علم و سخنان اهل بیت (ع).	(علی بن اسباط): "علی بن- موسی الرضا) با اعتمادترین مردم و راستگوترین آن- هاست." ^۱
	-صبر و صلح رحم با منحرف.	رجوع به امامت امام کاظم (ع) ^۴ .	-رسیدن به حقیقت و اظهار آن.	حسن بن علی بن فضال (در پایان عمر)
	-حفظ احترام بزرگان فطحی ^۵ . -عدم درگیری با منحرف.	(انجام مراسم کفن و دفن یونس بن یعقوب ^۶)	-عدم قبول امامت امام- کاظم (ع).	(در مرگ یونس بن یعقوب)
	-حفظ ارتباط علمی با کمال احترام.	(بیان تمام فقه و معارف امامیه).	-تسلیم در برابر مقام امام رضا (ع) و اهل بیت (علیهم السلام).	علی بن حسن بن علی بن- فضال (فضیلت زیارت امام رضا (ع)).

با توجه به بررسی رفتار و گفتار امام رضا (ع) و تحلیل آن‌ها، دلایل چگونگی رفتار امام-
رضا (ع) با سران فرقه فطحیه را می‌توان موارد ذیل دانست.

۳-۱- حضور بزرگان شیعی در بین فطحیان

این دسته، صاحب روایات بسیاری از اهل بیت (علیهم السلام) می‌باشند. بزرگانی چون:

^۳. نجاشی، ۱۴۱۶ق، ص ۲۵۲؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۸۵، ص ۲۹۴.

^۴. صفری فروشانی، ۱۳۸۸، ص ۷.

^۵. علی بن اسباط روایات زیادی از امام (ع) نقل کرده است (عیون اخبار الرضا از صدوق، همان).

^۶. نجاشی، همان، ص ۳۵-۳۶.

^۱. مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۷۹، ص ۲۶.

^۲. کشی، ۱۴۰۴ق، ص ۳۸۶-۳۸۷.

یونس بن یعقوب، حسن بن علی بن فضال، علی بن اسباط، مصدق بن صدقه، علی بن حدید بن- حکیم، معاویه بن حکیم و... که متهم به فطحیه اند (حلی، ۱۳۹۲، ص ۲۹۸؛ اردبیلی غروی، ۱۴۰۳ق، ص ۲۱۴) شیخ طوسی برخی را از اصحاب امام رضا (ع) می داند اما به فطحی بودن آن‌ها اشاره‌ای نکرده است (طوسی، ۱۳۵۱، ص ۵۲۵). علت این نوع برخورد شیخ طوسی، شاید این باشد که گروهی از آن‌ها به خاطر اینکه بعداً از فطحیه فاصله گرفتند و یا از اعتقاد خود برگشتند، افرادی ثقه و مورد اطمینان می باشند. مثلاً: یونس بن عبدالرحمن، علی بن- حدید بن حکیم، مصدق بن صدقه، حسن بن علی بن فضال، از رویان امام رضا (ع) به شمار می- روند.

پژوهش‌نامه تاریخ تشیع

دوره جدید، سال اول،
شماره ۴، زمستان ۱۴۰۴

۱۴

۲-۳-۳. داشتن فقه یکسان با امامیه

از آنجا که فطحیان هیچ حکم فقهی‌ای از عبدالله در یافت نکرده بودند، تمام فقه امامیه را معتقد بودند (مامقانی، ۱۴۲۳، ص ۱۹۴)

۳-۳-۳. عدم درگیری در حوزه کلام با امامیه

مسئله امامت امام رضا (ع) برای آنان حل شده بود از این نظر که، ایشان را به عنوان امام- نهم، بعد از عبدالله جعفر (ع) پذیرفته بودند (صفری فروشانی، ۱۳۸۸، ص ۷). البته امام رضا (ع) در اصل مسئله امامت عبدالله و قائل شدن به حضور دو امام از یک پدر، غیر از امام حسن و امام حسین علیهم السلام، به شدت در برابر انحراف آن‌ها موضع گرفتند.

۴-۳-۳. عدم دخالت در امور حکومت

این امر نیز باعث شده بود جان آنان از ستم حکومت در امان باشد. لذا امام (ع)، از این رو برای آنان گفتمان استحفاظی با حکومت نداشتند.

۴-۳. تحلیل بینامتنی فضای گفتمان روایی و مؤلفه‌گیری

در مؤلفه‌گیری و تبیین گفتمان‌های صورت گرفته با رجوع به مستندات تاریخی و روایی به

مطالب ذیل می‌رسیم.

جدول شماره سه - تحلیل فضای گفتمان روایی عناصر خلق گفتمان رضوی با فطحیه

تحلیل بینامتنی گفتمان (مؤلفه‌گیری)		شخصیت‌ها (دو به دو)
گرفتن حقایق از منبع صحیح و سالم - اعتماد و اطمینان به کلام امام - ابراز ارادت.	در اختیار قراردادن علوم و حقایق - عدم جبهه‌گیری و ایجاد تنش - حفظ ارتباط.	امام (ع) - علی - بن‌أسباط.
دقت در حفظ روایات اهل بیت (-) علیهم‌السلام) - شناخت احادیث صحیح و سالم - پذیرش حق و تسلیم شدن در برابر آن	صبر - صله رحم - اتمام حجت - دلسوزی پدیده - ابراز رفتار منجیانه.	امام (ع) حسن - بن‌علی بن‌ضال ^۱
حفظ احترام به اهل بیت (ع) - عدم مخالفت با پذیرش امامت امامان کاظم و رضا (ع) - پذیرش حقیقت.	حفظ احترام و بزرگداشت بزرگان فطحی با عنوان بزرگان شیعه - حفظ روابط اجتماعی با منحرفین در عین عدم قبول اعتقادات انحرافی‌شان - عدم تلاش مستقیم برای هدایت منحرف.	امام (ع) - یونس بن‌یعقوب

در تحلیل بینا متنی گفتمان امام (ع) با این فرقه می‌توان چنین بیان کرد:

سکوت امام (ع) در مواجهه با انحراف آنان با توجه به شرایط جامعه و نشانه‌ زمانه‌شناسی این امام همام است. این مدعا را می‌توان از کمبود روایات امام‌رضا (ع) در روبرویی با فرقه فطحیه، یا عدم صدور سخنی عتاب‌آمیز خطاب به آن‌ها برداشت کرد. (شریعتی‌نژاد، ۱۳۸۷، ص ۲۱۲؛ مشکور، ۱۳۶۸، ص ۲۵۳). عدم انکار اصل مهم امامت از سوی فطحیه. عدم دخالت و درگیری با حکومت، وجود گنجینه‌ روایات در نزد آنان، نیز از دلایل تسامح و تعامل امام با فطحیه است.

امید امام (ع)، برای هدایت و ارشاد آنان، بی‌خطر بودن آنان برای حوزه اسلام و مسلمین نیز می‌تواند گویای تعاملات مسالمت‌آمیز امام (ع) با سران فرقه فطحیه باشد. حفظ احترام و بزرگی علمای فطحی در رفتار امام (ع) طبق روایات رسیده، موجب شد تا جایگاه محترمانه

^۱. وی تمام عمر فطحی بود و تنها در آخرین لحظات عمر به حق اعتراف کرد (اردبیلی‌غروی؛ همان).

و رفتار مسالمت‌آمیزی در نزد امامیه داشته‌باشند.

۳-۵. تحلیل فراگفتمان امام رضا (علیه السلام) در مواجهه با فطحیه

با شناخت مؤلفه‌ها، می‌توان رویکردهای رفتاری امام (ع) را در برخورد با این فرقه به- دست آورد. در پیشگویی امام صادق (ع) خطاب به امام موسی کاظم (ع) درباره عبدالله چنین آمده‌است: «...بعد از من برادرت ادعای امامت خواهد کرد، ... اصلاً با او درگیر نشو، زیرا او اولین فرد از خاندان من است که به من ملحق خواهد شد» (طوسی، ۱۴۲۷ ق، ص ۵۲۵). برخی "محمد نامی" را فرزند او دانسته‌اند و به ادامه حیات این فرقه به دست او گواهی داده‌اند (اشعری، ۱۳۶۸، ص ۸۸)

مقبولیت فقه و اعتقادات امامی در نزد عبدالله بن جعفر که می‌توان این برداشت را نیز از عدم انحراف فقهی فطحیه دانست (مامقانی، همان)، باعث شد عده زیادی از پیروانش، بعد از وفات او به امامت امام کاظم (ع) و امام رضا (ع) ایمان آورند. علی بن اسباط، یونس بن- یعقوب، حسن بن علی بن فضال از معاصران امام رضا (ع) اند که در نهایت به امامت ایشان ایمان آوردند (اردبیلی غروی، همان) و عبدالله بن بکیراعین و عمار بن موسی ساباطی از جمله کسانی اند که بعد از مرگ عبدالله به امامت امام کاظم (ع) روی آوردند (نوبختی، ۱۳۶۱، ص ۸۹)

لذا در رویکردشناسی رفتار امام (ع) با توجه به کنش و واکنش‌های رفتاری آنان، می‌توان به اطلاعات جدول زیر (جدول شماره چهار) رسید.

جدول شماره چهار- مؤلفه‌های اجتماعی رویکردشناسی گفتمان امام رضا (ع) با فطحیه

رویکرد اعتقادی	بسط فقه امامی- انتشار فلسفه عقاید احکام اسلام- تحکیم عقاید- ثبت احادیث اهل بیت (علیهم السلام)- اظهار نادرستی عقاید فرقه.
رویکرد فرهنگی	ترویج فرهنگ اسلام ناب محمدی- تحکیم روابط دینی (برادری)- ایجاد فضای پرسش و پاسخ.
رویکرد اجتماعی	تحکیم روابط اجتماعی- دوری از سرزنش و درگیری (حتی لفظی)- توجه به

حفظ عزت اجتماعی بزرگان فرقه.	
بیان اصالت امامت و نسب خود- بیان سنت‌های الهی- بیان حقایق تاریخ انبیاء و اوصیاء با بشر- بیان حقایق شعائر اسلام.	رویکرد تاریخی
حفظ و تحکیم روابط دوستانه- اظهار ارزشمندی بزرگان دینی فرقه- عدم درگیری با فرق و یا حکومت جور.	رویکرد سیاسی
حفظ و تکریم بزرگان و عالمان فرقه- برتری حفظ دوستی بر ابراز انحراف و اختلاف.	رویکرد اخلاقی
تصریح مقام امام و امامت اهل بیت (علیهم السلام)- ترویج و تحکیم اصول و فروع دین- تفسیر و تبیین آیات قرآن.	رویکرد معرفتی
بیان حقایق سلوکی اهل بیت (علیهم السلام)- بیان روح آیات و احکام اسلام- اهل بیت (علیهم السلام) بهترین الگوی انسان در رسیدن به کمال.	رویکرد عرفانی
رواج فضای پرسش و پاسخ علمی- بیان علوم حقیقی- حفظ روابط علمی علما با یکدیگر از فرق مختلف- شبهه‌زدایی و کشف حقایق.	رویکرد علمی

به عبارت دیگر، می‌توان جدول ذیل (جدول شماره پنج) را در تحلیل فراگفتمان، ارائه کرد؛

جدول شماره پنج- رویکردشناسی محورهای فراگفتمان جامعه‌شناختی رضویه- فطحیه

ترویج و تحکیم عقاید امامی	رویکرد اعتقادی
تحکیم روابط علمی- فرهنگی امامی- فطحی.	رویکرد فرهنگی
تحکیم روابط اجتماعی- فردی- عزت اجتماعی.	رویکرد اجتماعی
اصالت عقاید اسلامی- اصالت اولیاء ادیان و سنن الهی.	رویکرد تاریخی
حفظ و تحکیم روابط دوستانه- سازماندهی فضای آرامش و امنیت سیاسی.	رویکرد سیاسی
عزت‌گذاری- ترویج روابط عاطفی.	رویکرد اخلاقی
ترویج علوم اسلامی- امامی- تحکیم روابط علمی علما- توجه به اصالت احادیث.	رویکرد علمی
بیان حقایق کمالیه اهل بیت (علیهم السلام) و سیره ایشان.	رویکرد عرفانی
بیان، تصحیح، توسعه و تعمیق معارف اسلامی.	رویکرد معرفتی

۳-۶. دال‌های اساسی گفتمان رضوی - فطحیه

در شناخت محورهای اصلی خلق گفتمان امام‌رضا (ع) با بزرگان این فرقه به مؤلفه‌های

زیر می‌رسیم.



پژوهش‌نامه
تاریخ تشیع

دوره جدید، سال اول،
شماره ۴، زمستان ۱۴۰۴

۱۸

شکل شماره سه-دال‌های اساسی امام رضا (ع) در رابطه با فرقه فطحی

این سه اصل، دال‌های اساسی و مرکزی رفتار امام (ع) با این فرقه‌اند که به توضیح و تبیین آن‌ها می‌پردازیم:

۳-۶-۱. تحکیم روابط در عین مخالفت با عقاید باطل

امام (ع) با توجه به پذیرفتن عقاید امامیه و نیز پذیرفتن امامت امام کاظم (ع) و امامت ایشان (ع) به‌عنوان امام نهم توسط عالمان فطحی که همه از بزرگان و ثقات دینی محسوب می‌شدند و معتمد و متقی بودند تنها نقطه انحرافی را اضافه کردن امامی به امامان دوازده‌گانه امامیه می‌دانستند، لذا در عین تکریم ایشان و قبول اخذ روایات از آنان، عقیده انتقال امامت از برادر به برادر را در غیر امامان حسنین (علیهم‌السلام) را نپذیرفتند. از این‌رو، رعایت حال و مقتضای اوضاع فطحیه در آن زمان، می‌طلبید با داشتن آن ویژگی‌ها، به تحکیم رابطه تمرکز شود.

۳-۶-۲. ترویج و تحکیم عقاید امامیه

با نگاهی اجمالی به منابع روایات رضوی در می‌یابیم که امام رضا (ع)، با نشر عقاید

خاص امامیه در بین فَطَحِیَه، در واقع به تربیت امامی شدن و نزدیکی به این مذهب، همت گماشته بودند. چنان که از روایات می‌رسد تمامی فطحیان بعد از کسب علم و بصیرت از ایشان (ع)، به امامت امام‌رضا (ع) ایمان می‌آورند.

۳-۶-۳. سکوت ظاهری در برابر انحراف

تحکیم روابط و دوری از تفرقه و جدایی، در حفظ وحدت و همدلی مسلمین، از اصول تقریب مذاهب در نزد اهل بیت (علیهم‌السلام) بوده است. توجه به نوع انحراف، این فرقه می‌طلبید به این شیوه (سکوت ظاهری در برابر انحراف) رفتار شود و تنها با ارتباطات دوستانه علمی، به فکر حفظ، ترویج و توسعه اسلام ناب، و عاملان آن باشند.

این مؤلفه‌ها بهترین راه، برای چگونگی رفتار با یک دوست منحرف غیرفعال اجتماعی (به عبارت دیگر: غیرشورشی و آسیب‌زننده) دانست. در شرایط فتنه می‌توان تنها با حفظ ارتباطات، به روند هدایت گونه آرامی دست زد. البته این رویکرد امام نشانه بی‌تفاوتی نیست بلکه برعکس با این شیوه امام‌هشتم (ع) توانست به جذب حداکثری آن‌ها دست یابد.

۴. نتیجه‌گیری

"فَطَحِیَه" یکی از فرق انحرافی درون‌شيعی است که در تعاملی مسالمت‌آمیز با امامیه - امام‌رضا (ع) به سر می‌بردند و بین آن‌ها با امام‌هشتم (ع) تنش خاصی مشاهده نمی‌شود. جذب حداکثری این فرقه توسط امام‌رضا (ع) و عدم بقا و دوام آن‌ها پس از این امام‌همام، گویای همین مطلب است. نگاه جامع امام (ع) به این فرقه، موجب حفظ کرامت این فرقه در بین سایر فرقه‌ها بود. توجه به مشترکات اعتقادی و نزدیکی فکری، امام (ع) را بر آن داشت تا این نگاه را بر جامعه گسترش دهد که احساس خطر کردن از انحرافات فرق، هر کدام درجه و اصول رفتاری خاصی دارد.

بررسی‌ها نشان می‌دهد که دال‌های اساسی و مرکزی فراگفتمان رضوی - فَطَحِیَه، بیشتر حول سه محور است. تحکیم روابط در عین مخالفت با عقاید باطل: ترویج و تحکیم عقاید

----- و همکاران، تحلیل رویکرد ارتباطات امام رضا (ع) با فرقه زیدیه. فصلنامه فرهنگ رضوی. دوره ۶، شماره ۴، ص ۸۶-۱۰۴، ۱۳۹۷ش.

----- و همکاران، تحلیل رویکرد ارتباطات امام صادق (ع) با فرقه زیدیه (با بهره‌گیری از روش تحلیل گفتمان روایی پدام (PDAM)). مجله دین و ارتباطات، دوره ۲۷، شماره ۱ (پیاپی ۵۷)، ص ۲۶-۲۹۵، ۱۳۹۹ش.

----- و همکاران، تحلیل رویکرد اجتماعی امام رضا (ع) در مواجهه با سران زیدیه (با الگوگیری از روش تحلیل گفتمان روایی پدام (PDAM)). فصلنامه فرهنگ رضوی، دوره ۹، شماره ۳۵، ص ۹-۳۶، ۱۴۰۰-الف.

----- و همکاران، تحلیل رویکرد ارتباطات امام باقر (ع) با فرقه زیدیه (با بهره‌گیری از روش تحلیل گفتمان روایی پدام (PDAM)). مجله دین و ارتباطات، دوره ۲۸، شماره ۱ (پیاپی ۵۹)، ص ۱۴۴-۱۱۹، ۱۴۰۰-ب.

----- و همکاران، تحلیل رویکرد ارتباطات امام رضا (ع) در مواجهه با سران واقفیه (با الگوگیری از روش تحلیل گفتمان روایی پدام (PDAM)). فصلنامه فرهنگ رضوی، دوره ۱۱، شماره ۴۴، ص ۱۴۶-۱۱۸، ۱۴۰۲ش.

----- و همکاران، تحلیل رویکرد ارتباطات امام باقر (ع) با فرقه غلات (با بهره‌گیری از روش تحلیل گفتمان روایی پدام (PDAM)). پژوهشنامه کلام تطبیقی شیعه، دوره ۵، شماره ۸، ص ۳۲۴-۲۹۵، ۱۴۰۳-الف.

----- و همکاران، تحلیل رویکرد ارتباطات امام صادق (ع) با فرقه غلات (با بهره‌گیری از روش تحلیل گفتمان روایی پدام (PDAM)). مجله سفینه، دوره ۲۱، شماره ۸۴، ص ۷۴-۸۸، ۱۴۰۳-ب.
-جمعی از پژوهشگران، مجموعه مقالات همایش ملی حدیث رضوی. مشهد، بنیاد بین‌المللی فرهنگی امام رضا (ع)، ۱۳۹۳ش.

-حلی، محقق، الرسائل التسع. تحقیق رضا استادی، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی، ۱۳۷۱ و ۱۳۵۷ش.
حلی، ابی منصور حسن بن یوسف بن مطهر، خلاصه الاقوال فی معرفه الرجال، قم: مؤسسه نشر الفقاهه، ۱۴۱۷ق.

-خویی، سید ابوالقاسم، معجم رجال الحدیث، قم، مرکز نشر آثار شیعه، ۱۴۱۰ق.
-داوودپور، مرتضی، در آمدی بر مبانی جامعه‌شناسی اسلامی، قم: مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی (رحمه الله علیه)، ۱۳۹۰ش.

- رازی، ابوحاتم، گرایش‌ها و مذاهب اسلامی در سه قرن نخست هجری، ترجمه: علی آقا نوری، قم: ادیان و مذاهب، ۱۳۸۲ ش.

- رجبی، محمود، درآمدی بر جامعه‌شناسی اسلامی، قم: سلمان فارسی، ۱۳۶۳ ش.

- سراج، محمدابراهیم، رضای خدا، پژوهشی جامع در حیات علمی و عملی امام رضا (ع)، تهران: نیوی، ۱۳۸۸ ش.

- شریعت‌نژاد، حسین، فرقه‌های کلامی عصر امام رضا (ع)، مشهد: دانشگاه علوم اسلامی رضوی، ۱۳۸۷ ش.

- صدوق، ابی‌جعفر محمد بن علی بن حسین، عیون اخبار الرضا (ع)، بیروت: منشورات موسسه الاعلمی للمطبوعات، اول: ۱۴۰۴ ق.

- صفری‌فروشانی، نعمت‌الله، فرقه‌های درون شیعی دوران امامت امام رضا (ع) (باتکیه بر فطحیه و واقفیه)، مجله طلوع، دوره ۸، شماره ۲۸، ۱۳۸۸ ش.

- صفری‌فروشانی، نعمت‌الله و همکاران، تعامل امام رضا (ع) و فرقه فطحیه، مجله تاریخ تشیع، دوره ۱ شماره ۲، ص ۴۱-۵۶، ۱۳۹۶.

-----، خورشید شب، مشهد: آستان قدس رضوی، ۱۳۹۱ ش.

- طوسی، محمد بن الحسین، الفهرست، محمود رامیار، مشهد: دانشگاه مشهد، ۱۳۵۱.

-----، اختیار معرفه الرجال، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۲۷ ق.

- عطاردی، عزیزالله، مسند الامام الرضا، مشهد، آستان قدس رضوی، ۱۴۰۶ ق.

- علامه حلی، حسن بن یوسف بن مطهر حلی، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، تحقیق: حسن حسن‌زاده آملی، قم: مؤسسه نشر اسلامی، ۱۴۱۹ ق.

- علی‌احمدی، علیرضا و همکاران، مبانی و اصول مدیریت اسلامی، تهران: تولید دانش، ۱۳۸۳ ش.

- قاضی‌زاهدی‌گلپایگانی، احمد، پرسش‌ها و پاسخ‌های عالم آل محمد امام رضا (ع)، قم: عصر ظهور، ۱۳۹۱ ش.

- قربانی، مهدی، هزار و یک حدیث رضوی، ترجمه علی آیتی، مشهد: قاف مشهد الرضا علیه السلام، ۱۳۸۸ ش.

- کشی، ابی‌عمر و محمد بن عمر عبدالعزیز، معرفة اخبار الرجال: الکشی، بمبئی: مطبعه المصطفویه، ۱۳۱۷ ق.

- مامقانی، عبدالله، تنقیح المقال فی علم الرجال، مطبعه المرتضویه، نجف الاشرف، ۱۳۵۲ ق.

-مجلسی، محمدباقر، بحار الانوار، بیروت: دارالاحیاء التراث العربی، ۱۳۸۵ق.
-مشکور، محمدجواد، فرهنگ فرق اسلامی، مشهد: آستان قدس رضوی، بنیاد پژوهش‌های اسلامی،
۱۳۶۸ش.

-مهاجرنیا، طاهره، مقاله نامه امام رضا (ع)، مشهد: آستان قدس رضوی، ۱۳۸۷ش.
-نجاشی، احمد بن علی، رجال النجاشی، قم: مؤسسه النشر الاسلامیه، ۱۴۱۶ق.
-نوبختی، ابو محمد حسن ابن موسی، فرق الشیعہ، نجف، مکتبه المرتضویه، ۱۳۵۵ق.

پژوهش‌نامه تاریخ تشیع

دوره جدید، سال اول،
شماره ۴، زمستان ۱۴۰۴

بررسی فزون‌متنی روایت مقتل منظوم فدایی مازندرانی از شهادت عبّاس بن علی

حامد صافی^۱

چکیده

متونی که به ثبت مکتوب روایت عاشورا اختصاص داده شده‌اند، در دو دسته کلی جای می‌گیرند؛ نخست، کتب تاریخی که در خلال پرداختن به رویدادها، به حادثه کربلا به‌عنوان یکی از اتفاقات پرداخته‌اند، مانند: تاریخ طبری، تاریخ یعقوبی و دیگر کتبی که تحت عنوان تاریخ، به دست ما رسیده‌اند. دسته دیگر، متونی هستند که به‌صورت ویژه برای ثبت اتفاقات کربلا نوشته شده و از هیچ حادثه دیگری سخن نگفته‌اند. مقتل منظوم فدایی مازندرانی، در این دسته جای می‌گیرد که از حیث قالب، با دیگر مقاتل، تفاوت و تمایز ادبی دارد. فدایی مازندرانی در مقدمه‌ای که بر مقتل منظوم نگاشته، اذعان کرده که روایت خود را به منابع مکتوب، اگرچه ضعیف، مستند کرده است. این سخن، نویسنده را بر آن داشت تا مقتل منظوم فدایی مازندرانی را بر اساس نظریه فزون‌متنیت بررسی کند. براساس این نظریه، متن «ب» که بیش‌متن نامیده می‌شود، از متن «الف» یا پیش‌متن برگرفته می‌شود. در فرآیند برگزینی، تغییراتی در بیش‌متن اعمال می‌شود که گشتار نام دارد. در این بررسی، مشخص شد که روایت فدایی مازندرانی بیش‌ترین همسانی را با روایت طریحی در الممتخب دارد و دو گشتار عمده برش و گسترش گزاره‌ها تحت تأثیر گشتار شعرسازی، در روایت مقتل منظوم، اعمال شده است.

کلیدواژه‌ها: مقتل منظوم، فدایی مازندرانی، فزون‌متنیت، عاشورا.

۱. استادیار گروه علوم پایه و دروس عمومی دانشگاه علوم و فنون دریایی خرمشهر، خرمشهر، ایران.
safi@kmsu.ac.ir

مقدمه

متونی که به روایت حادثه عاشورا اختصاص دارند، در دو شاخه اصلی جای می‌گیرند؛ اولین دسته، متون تاریخی هستند که به‌عنوان تاریخی عمومی نگاشته شده و ناگزیر به روایت حادثه کربلا به‌عنوان یک رویداد تاریخی در خلال دیگر اتفاقات، اشاره داشته‌اند: «تاریخ یعقوبی» از ابواسحاق یعقوبی، «تاریخ الامم و الملوک» از مُحَمَّد بن جَریر طَبْرِي، «الفتوح» ابنِ اَعْتَمِ كوفی، «عقد الفرید» ابنِ عَبْدِ رَبَّه، «مروج الذهب» و «معادن الجواهر» علی بنِ حُسَینِ مَسْعُودی، «اخبار الطول» دینوری، «المعارف» ابنِ قُتیبَه، «الکامل فی التاریخ» ابنِ اثیر، «البدء و التاریخ» مقدسی، «زین الاخبار» گردیزی. دسته دیگر، متونی که به‌صورت مستقل و جداگانه به حادثه شهادت امام حُسَین (ع) و یاران ایشان پرداخته و نام مقتل به خود گرفته‌اند (جعفریان، ۱۳۸۰، ص ۴۱-۵۲ و رنجبر، ۱۳۸۶، ص ۵۳-۹۰). «تسمیه من قتل مع الحسین بن علی (ع)» نوشته فضل بن زُبَیر بن عُمَر بن دُرَهم، «مقتل الحسین بن علی بن ابیطالب (ع)» از سُلَیمان بن أَحْمَد بن آیوب بن مُطیر، «نور العین فی مشهد الحسین» اثر ابو-اسحاق اسفرائینی، «فضل زیارة الحسین علیه السلام» نوشته مُحَمَّد بنِ عَلی بنِ الحَسَنِ عَلَوی، «مقتل الحسین» از موفق خوارزمی، «مثیر الاحزان و منیر سبل الاشجان» نوشته ابنِ نِمَاحِلی، «درر السمط فی خیر السبط» از ابنِ اَبَر بَلَنسی، «الملهوف علی قتلی الطفوف» از سَید بن-طاووس، از جمله مهم‌ترین متونی هستند که در این بخش، دسته‌بندی می‌شوند. «مقتل منظوم فدایی مازندرانی» را نیز باید در همین دسته جای داد.

میرزا محمود فدایی یکی از شاعران و مرثیه‌سرایان عصر قاجار است که بین سال‌های ۱۲۰۰ تا ۱۲۸۰ در دورانی پرآشوب می‌زیسته و یگانه اثر خود را با نام «مقتل منظوم» به شرح رویدادهای مربوط به کربلا اختصاص داده‌است. این اثر از چهار نظام یا بخش تشکیل شده و به‌همین دلیل، برخی آن را به «چهار نظام» می‌شناسند. نظام نخست ۱۷۴۰ بیت، نظام دوم ۱۳۰۱، نظام سوم ۵۲۳ و نظام چهارم ۵۲۰ بیت دارد؛ بنابراین مقتل فدایی از ۴۰۲۹ بیت تشکیل شده‌است. فدایی مازندرانی در مقدمه‌ای که خود بر مقتل منظوم نگاشته، تصریح کرده که تلاش داشته روایت کربلا را به منبعی ولو ضعیف، مستند کند اما از منبع یا منابع احتمالی اش سخنی به‌میان نیاورده‌است:

«بر مستع خبیر و نافذ بصیر مخفی نیست که مضامین این منظومات جلاً بل کلاً مأخوذ است از کتب اخبار و اسفار سیر و مغازی فریقین و محاورى مستند است به سندی ولوکان ضعیفاً.» (فدایی مازندرانی، ۱۳۷۷، ص ۲۱)

از سوی دیگر، بیان می‌کند که به دلیل تنگ‌بودن میدان نظم، از ذکر دقیق اخبار معذور بوده و به نقل مضمون اکتفا کرده‌است:

چون میدان نظم تنگ و کمیت خامه در تکاپوی آن لنگ است، ذکر اخبار بعینها در این مقام متعسر بل متعذر است، پس چاره به جز نقل بالمضمون و بالمعنی نیست» (همان).

پرسش اساسی در برخورد با اثر فدایی مازندرانی این است که در فرآیند سرایش نحوه شهادت عباس بن علی، به دلیل تبدیل نثر به نظم، چه تغییراتی در روایت او نسبت به منابع احتمالی اش قابل پیگیری است. بر ای پاسخ به این پرسش‌ها، نظریه فزون‌مندی ژرار ژنت، زبان‌شناس فرانسوی، راهگشا خواهد بود؛ چرا که ژنت نظریه خود را درباره تأثیر پذیری و برگرفتنی متون از یکدیگر و نیز تغییرات متون نسبت به منابع، ارائه کرده‌است.

۱. پیشینه تحقیق

در باره مقتل منظوم فدایی مازندرانی پژوهش‌های گسترده و پرشماری انجام نشده‌است. اکبری شلدره و فتوکیان در مقاله «بررسی زیبایی شناسانه اشعار عاشورایی فدایی مازندرانی از منظر آرایه‌های معنوی سنتی و نو (ایهام، لف و نشر، حس آمیزی و پارادوکس)»، مقتل فدایی را از منظر علم بدیع مورد بررسی قرار داده‌اند. «بررسی سبک‌شناسی مقتل منظوم فدایی- مازندرانی» عنوان مقاله‌ای است که به بررسی سبکی مقتل منظوم در دو سطح زبانی و ادبی اختصاص یافته‌است (محسنی و همکاران، ۱۳۹۴، ص ۱۲۵). داس‌زرین و همکاران (۱۴۰۱)، در مقاله‌ای با عنوان «پیام‌رسانی بدنی در مقتل فدایی مازندرانی»، نویسندگان نقش عناصر ارتباط بدنی را با روش توصیفی-تحلیلی و آماری بررسی و تحلیل کرده‌اند. «بررسی بدیع لفظی در دیوان فدایی مازندرانی» مقاله دیگری است که نویسندگان به شیوه توصیفی-تحلیلی با بررسی نظام چهارم مقتل منظوم، ظرفیت‌های زیباشناسانه بدیع لفظی و معنوی این اثر را واکاوی کرده‌اند (آزده و جعفری، ۱۴۰۲، ص ۲).

همان‌گونه که مشخص است تا کنون هیچ پژوهشی درباره شیوه بهره‌گیری فدایی - مازندرانی از روایت‌های عاشورا نگاشته نشده و پژوهش حاضر از این منظر، بدون پیشینه و کاملاً نو و تازه است.

۲. روش تحقیق

ژرار ژنت، زبان‌شناس فرانسوی، در کتاب خود، الواح بازنویشته، پیرامون نظریه فزون‌متنی به تفصیل سخن گفته است. در فزون‌متنیّت مسأله تأثیر متن «الف» در متن «ب» بررسی می‌شود. ارتباط متن «ب» که آن را فزون‌متن^۱ می‌گویند با متن «الف» که پیش‌متن^۲ نامیده می‌شود، به‌گونه‌ای است که متن «ب» تفسیر متن «الف» نباشد (Genette, 1997, p 5). به بیان دیگر، در فزون‌متنیّت با دو متن روبرو هستیم؛ متن «الف» که منبع الهام و سرچشمه است و متن «ب» که با الهام از پیش‌متن، آفریده می‌شود. ژنت رابطه فزون‌متنیّت را به دو شکل تقلید^۳ و دگرگونی^۴ تقسیم کرده است. در فزون‌متنیّت تقلیدی، نویسنده پیش‌متن، در تلاش است تا پیش‌متن حفظ شود، اما در وضعیتی جدید. در دگرگونی، پیش‌متن دچار تغییر و دگرگونی می‌شود. روابط تقلید و دگرگونی در سه حالت^۵ تفتن^۶، هجو^۷ و جدی^۸ ایجاد می‌شوند (ibid, p 28).

ژنت دگرگونی متون برای آفرینش اثر جدید را گشتار^۹ می‌نامد. گشتار به دو نوع گشتار کمی^{۱۰} و گشتارکاربردی^{۱۱} تقسیم می‌شود. تغییر در حجم پیش‌متن (افزایش یا کاهش) گشتار

1. hypertext

2. hypotext

3. imitation

4. transformation

5. mood

6. playful

7. satirical

8. serious

9. transformation

10. quantitative transformation

11. pragmatic transformation

کمی است (ibid, p 309). کاهش یک متن خود به سه شکل صورت می‌پذیرد؛ ۱- برش^۱ که نویسنده پیش متن، بخشی از پیش متن را به شیوه جراحی حذف می‌کند. برش در مضمون و محتوا صورت می‌گیرد (ibid, p 229). ۲- تراش^۲ که نویسنده بخشی از متن را برای زیباتر شدن حذف می‌کند. این روش برای مقاصد زیباشناختی و سبکی انجام می‌پذیرد (ibid, p 234). ۳- تخلص^۳ که دو شیوه برش و تراش در آن، همزمان به کار گرفته می‌شوند. افزایش یک متن نیز به سه شکل انبساط^۴، گسترش^۵ و فزون‌سازی^۶ دیده می‌شود (ibid, p 254-262). در انبساط، نویسنده پیش متن، مضمون، محتوا و رویدادی را به پیش متن می‌افزاید. در گسترش با افزایش سبکی با رویکرد زیبایی‌شناختی روبرو هستیم. اعمال همزمان انبساط و گسترش نیز گشتار فزون‌سازی را رقم می‌زند.

گشتار کاربردی شامل تغییر در بسیاری از وقایع و مضامین اصلی پیش متن است. این گشتار نیز به انواع گشتار ارزش^۷، انگیزه^۸ و کیفی^۹ قابل تقسیم است (ibid, p 324-330).

1. excision
2. concision
3. digest
4. extension
5. expansion
6. amplification
7. transvaluation
8. Transmotivation
9. Transmodalization

جدول شماره یک-انواع گشتار در نظریه فزون‌متنیت

گشتارهای کاربردی	گشتارهای کمی
<p>ارزش</p> <p>۱- ارزش کاهی^۱؛ تنزل قهرمان داستان از بزرگی قهرمانانه. اثر ادبی، اثر پیش از خود را مسخره می‌کند.</p> <p>۲- ارزش افزایی^۲؛ ارائه بهتر شخصیت داستان با اصلاح نظام ارزشی</p> <p>۳- دگرارزشی؛ ارزشمند شدن موارد بی‌ارزش، بی‌ارزش شدن موارد ارزشمند</p>	<p>کاهش</p> <p>۱- برش؛ کاهش در مضمون و محتوا</p> <p>۲- تراش؛ کاهش متن با مقاصد سبکی و زیبایی‌شناختی</p> <p>۳- تلخیص؛ اعمال همزمان برش و تراش</p>
<p>انگیزه</p> <p>تکرار، حذف یا جایگزینی انگیزه</p>	<p>افزایش</p> <p>۱- انبساط؛ افزایش مضمون و محتوا</p> <p>۲- گسترش؛ در گسترش با افزایش سبکی با رویکرد زیبایی‌شناختی روبرو هستیم.</p> <p>۳- فزون‌سازی؛ اعمال همزمان انبساط و گسترش</p>
<p>کیفی</p> <p>۱- درون‌کیفی^۳ تغییر و دگرگونی در کارکرد درونی و شیوه روایت‌گری و نمایش بدون تغییر در ژانر</p> <p>۲- بیناکیفی^۴ دگرگونی روایت به نمایش^۵، دگرگونی نمایش به روایت^۶</p>	

۳. بررسی داده‌ها و بحث اصلی

۳-۱. روایت فدایی مازندرانی از شهادت عباس بن علی

فدایی مازندرانی ۲۸ بیت را به روایت شهادت عباس بن علی اختصاص داده‌است؛ بر اساس روایت فدایی، عباس پس از شهادت برادرانش، عون و جعفر و عثمان، با شنیدن صدای العطش خیمه‌ها، راهی فرات شد تا مشک خود را پرآب سازد. پای که در فرات می‌نهد، با یاد

1. devaluation

2. revaluation revaluation

3. intermodalization

4. intramodalization

5. Dramatization

6. Narrativization

تشنگی سرورش، حسین، لب از آب برمی‌گیرد و تنها مشک را سرشار می‌کند. در راه رسیدن به خیام، دست راست و سپس دست چپ او قطع می‌شود. تیری به مشک و تیر دیگری به سینه‌اش او را از ادامه مسیر باز می‌دارد تا با ندای «آدرکنی یا آخاه»، برادرش حسین را فرا بخواند. امام حسین (ع) دست بر کمر گرفته و می‌گوید: «الآن إنكسر ظهري»:

شد بسته و شکسته چو زان قوم ناسپاس	آب فرات و لشکر از آن شاه حق شناس
آواز العطش ز سر پرده حرم	شد از حضيض خاک به اوج فلک مماس
با مشک و نیزه جانب شط فرات راند	عبّاس شیر زهره چو هر ماس بی هراس
صف را ز هم درید ز تیغی که بود آن	بهر حصاد سنبله سر به سان داس
آن شیردل، چو حیدر صفدر ز حمله‌ای	هشتاد تن فکند از آن قوم دون اساس
چون شیر خشمناک به شط فرات راند	اسبی که بود عقد ثریا بر او قطاس
از شرم حلق تشنه او آب شد فرات	چون بط به شط نمود بر آن باره ارتماس
می‌خواست تا که نوش کند یک کفی ز آب	یادش رسید از عطش شاه حق شناس
از کف بریخت آب و به سر زد چو آب، کف	پُر آب کرد دیده حسرت به سان طاس
پُر کرد مشک و تاخت برون از شط فرات	زد بانگ بر سپاه، سپهدار ناسپاس
می‌گفت: زینهار گر عبّاس شیردل	این آب را به خیمه برد ای گروه ناس
اندر لب فرات به فرمان ابن سعد	یکباره آن سپاه فزون از حدو قیاس
بستند راه او ز دم نیزه و خدنگ	دادند داد ظلم از آن منع و احتباس
وز چار سو ز ناوک و سوفار دوختند	بر قامت بلند برازنده‌اش لباس
ناگه در آن میانه ز کین، «نوفل» پلید	زد ضربتی به شانه آن میر حق شناس
نوعی که دست راست ز دوشش جدا فتاد	از چپ گرفت تیغ، میان امید و یاس
پس کافری که باد جدا دست او ز تن	از تن فکند دست چپ آن امیر ناس
پا کرد استوار و به دندان گرفت مشک	خود را برای بردن آن آب داشت پاس
ختم وفا شده‌ست بر آن ماه هاشمی	این نکته را نه جای گمان است و التیاس
می‌زد رکاب بر فرس و می‌چکید خون	از بازویش چو قطره شبنم ز شاخ یاس
تیری به مشک آمد و آتش به خاک ریخت	زان کرد حال زار خود عبّاس، اقتباس
تیر دگر به سینه او آن چنان نشست	کاورد بر دماغ ز مغز سرش عطّاس
شد سرنگون ز توسن و غلتید بر زمین	می‌دید مرگ خویش در آینه حواس
در خون نمود ماه بنی هاشمب خسوف	بر خاک کرد مهر سپهر شرف مماس
در زیر سم خیل ستم پیکرش شکست	نوعی که دانه آرد شود در دهان آس

از دل کشید نعره که «ادرکنی یا اخاه» آمد به گوش شاه چو آن عجز و التماس
بگذاشت با خروش و فغان دست بر کمر گفتا به آه و ناله که «الآن انکسر»

۲-۳. روایت مقاتل و متون تاریخی از شهادت عباس بن علی

با بررسی متون تاریخی و مقاتل درمی‌یابیم که ۴ روایت از نحوه شهادت ابوالفضل-

العبّاس در دسترس است:

۱-۲-۳. روایت اول

نخستین روایت در الارشاد شیخ مفید قابل پیگیری است:

وَ حَمَلَتِ الْجَمَاعَةُ عَلَى الْحُسَيْنِ فَغَلَبُوهُ عَلَى عَسْكَرِهِ وَ اشْتَدَّ بِهِ الْعَطَشُ فَركَبَ الْمَسْنَةَ
يُرِيدُ الْفُرَاتَ وَ بَيْنَ يَدَيْهِ الْعَبَّاسُ أَخُوهُ فَاعْتَرَضْتُهُ خَيْلُ ابْنِ سَعْدٍ وَ فِيهِمْ رَجُلٌ مِنْ بَنِي دَارِمٍ فَقَالَ
لَهُمْ وَ يَلُكُمُ حَوْلُوا بَيْنَهُ وَ بَيْنَ الْفُرَاتِ وَ لَا تَمَكِّنُوهُ مِنَ الْمَاءِ فَقَالَ الْحُسَيْنُ عَ اللَّهُمَّ اظْمِنْتُهُ فَغَضِبَ
الدارمي وَ رَمَاهُ بِسَهْمٍ فَأَثَبْتُهُ فِي حَنَكِهِ فَانْتَزَعَ الْحُسَيْنُ عَ السَّهْمَ وَ بَسَطَ يَدَهُ تَحْتَ حَنَكِهِ
فَامْتَلَأَتْ راحته بِالِدَمٍ فَرَمَى بِهِ ثُمَّ قَالَ اللَّهُمَّ إِنِّي أَشْكُو إِلَيْكَ مَا يَقَعُ بِابْنِ بَنِي نَبِيِّكَ ثُمَّ رَجَعَ
إِلَى مَكَانِهِ وَ قَدِ اشْتَدَّ بِهِ الْعَطَشُ وَ أَحَاطَ الْقَوْمُ بِالْعَبَّاسِ فَاقْتَطَعُوهُ عَنْهُ فَجَعَلَ يُقَاتِلُهُمْ وَ حِدَهُ حَتَّى
قُتِلَ رِضْوَانُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَ كَانَ الْمُتَوَلَّى لِقَتْلِهِ زَيْدُ بْنُ وَرْقَاءِ الْحَنْفِيُّ وَ حَكِيمُ بْنُ الطُّفَيْلِ السِّنْسِيُّ
بَعْدَ أَنْ أَثْحَنَ بِالْجِرَاحِ فَلَمْ يَسْتَطِعْ حَرَكَةً [آن گروه بر حسین (ع) حمله کردند، پس عطش بر او فزونی
گرفت، پس سوار شد و به سوی فرات حرکت کرد در حالی که عباس در برابرش بود، سوارکاران سپاه ابن سعد
جلوی او را گرفتند. در میان آن‌ها مردی از بنی ذرم بود که به آن‌ها گفت: «وای بر شما، میان او ورود فرات
قرار بگیرد و اجازه ندهید به آب برسد!» پس حسین گفت: «خداوند! به او تشنگی بده!» دارمی عصبانی
شد و با تیری به گلویش زد. پس حسین دستش را زیر گلویش دراز کرد و خونس را به آسمان پاشید و گفت:
«خدایا من به تو شکایت می‌کنم از آن چه با پسر دختر پیامبرت می‌کنند». سپس حسین به جای خود
بازگشت و تشنگی بر او فزونی یافت. و سپاهیان عمر، عباس را دوره کردند. پس به تنهایی شروع به جنگیدن
با آن‌ها کرد تا این‌که کشته شد، عاملان اصلی کشته شدن او زیدبن‌ورقه‌حنفی و حکیم‌بن‌طفیل‌سنبسی
بودند.]

۲-۲-۳. روایت دوم

روایت دیگری از شهادت ابوالفضل‌العبّاس را در المناقب ابن شهر آشوب می‌خوانیم:

وَ كَانَ الْعَبَّاسُ السَّقَاءُ قَمَرُ بَنِي هَاشِمٍ صَاحِبِ لِيَاءِ الْحُسَيْنِ وَ هُوَ أَكْبَرُ الْإِخْوَانِ مَضَى بِطَلَبِ الْمَاءِ فَحَمَلُوا عَلَيْهِ وَ حَمَلَ هُوَ عَلَيْهِمْ وَ جَعَلَ يَقُولُ لَا أَزْهَبُ الْمَوْتَ إِذِ الْمَوْتُ رَقِيَ / حَتَّى أُوَارَى فِي الْمَصَالِيَتِ لَقَى // النَّفْسِ لِنَفْسِ الْمُصْطَفَى الطُّهْرِ وَقَالَ إِنِّي أَنَا الْعَبَّاسُ أَغْدُو بِالسَّقَاءِ // وَلَا أَخَافُ الشَّرَّ يَوْمَ الْمُلتَقَى. فَكَمَنْ لَهُ زَيْدُ بْنُ وَرَقَاءَ الْجُهَنِيِّ مِنْ وَرَاءِ نَحْلَةٍ وَ عَاوَنَهُ حَكِيمُ بْنُ طَفِيلِ السَّنْسَبِيِّ فَضْرَبَهُ عَلَى يَمِينِهِ فَأَخَذَ السَّيْفَ. بِشِمَالِهِ وَ حَمَلَ عَلَيْهِمْ وَ هُوَ يَرْتَجِزُ: وَ اللَّهُ إِنْ قَطَعْتُمْ بِيَمِينِي / إِنِّي أُحَامِي أَبَدًا عَنْ دِينِي // وَ عَنْ إِمَامِ صَادِقِ الْيَقِينِ / نَجَلِ النَّبِيِّ الطَّاهِرِ الْأَمِينِ. فَقَاتَلَ حَتَّى ضَعُفَ. فَكَمَنْ لَهُ الْحَكِيمُ بْنُ الطُّفَيْلِ الطَّائِي مِنْ وَرَاءِ نَحْلَةٍ فَضْرَبَهُ عَلَى شِمَالِهِ فَقَالَ: يَا نَفْسُ لَا تَخْشِي مِنَ الْكُفَّارِ / وَ أَبْشِرِي بِرَحْمَةِ الْجَبَّارِ // مَعَ النَّبِيِّ السَّيِّدِ الْمُخْتَارِ / قَدْ قَطَعُوا بِبَعْضِهِمْ يَسَارِي // فَأَصْلِبُهُمْ يَا رَبِّ حَرَّ النَّارِ. فَقتَلَهُ الْمَلْعُونُ بِعَمُودٍ مِنْ حَدِيدٍ. [عباس ساقی، قمر بنی هاشم، علمدار حسین و بزرگترین برادرانش بود. برای آوردن آب حرکت کرد پس لشکریان دشمن به او یورش بردند و او نیز به آن‌ها حمله ور شد در حالی که می‌گفت: من از مرگ نمی‌ترسم که مرگ شادی آور است. جانم فدای جانی که برگزیده و پاکیزه است. من عباس هستم که ساقی نامیده می‌شوم. در روز ملاقات از شر و بدی هراس ندارم. پس آن‌ها را پراکنده ساخت. زیدبن ورقاجه‌نی در پس یک نخل به کمین او نشست، حکیم بن طفیل سنسی نیز یاری اش کرد. ضربه‌ای به دست راست عباس زد، پس شمشیر را به دست چپش گرفت و بر آنان یورش برد و این‌گونه رجز می‌خواند: سوگند به خدا اگر دست راستم را ببرید، بدون تردید تا ابد از دین خود و از امامی که در باورش راستگو و نواده پیامبر پاک و امین است، پشتیبانی می‌کنم. پس جنگید تا ناتوان شد. حکیم بن طفیل طایی از پس یک نخل بر او کمین کرد و ضربه‌ای به دست چپش زد. پس این‌گونه گفت: ای نفس! از کافران مه‌راس! و خویشتن را به رحمت پروردگار جبار در همنشینی با پیامبر بشارت ده! بدون شک از روی ستم دست راستم را بریدند، پس ای پروردگار! آن‌ها را به گرمای آتش جهنم برسان! پس نفرین شده‌ای او را با عمودی آهنین به شهادت رساند].

۳-۲-۳. روایت سوم و چهارم

فخرالدین طریحی در کتاب المنتخب فی المراثی و الخطب از فخرالدین طریحی دو روایت درباره شهادت عباس بن علی نقل می‌کند که این دو روایت، همسانی بسیاری با هم دارد:

۳-۲-۱. روایت ۱

امام حسین (ع) صدای العطش کودکان را شنید، عباس هم این صدا را شنید، پس به

آسمان نگاه کرد و گفت: خدایا و مولای من! می‌خواهم آماده شوم و اندکی آب برای کودکان بیاورم. پس بر اسب سوار شد و نیزه خود را بر دوش گرفت. عمرین سعد، لعنت خدا بر او، چهار هزار نفر را به نگهبان آب گذاشته بود تا هیچ یک از اصحاب حسین (ع) از آب ننوشند. هنگامی که عباس را دیدند که به سوی فرات می‌رود، از هر طرف و مکان او را محاصره کردند. عباس گفت: ای قوم! آیا شما کافر هستید یا مسلمان؟ آیا در دین شما جایز است که حسین و اهل بیتش را از نوشیدن آب بازدارید، در حالی که سگ‌ها و خوک‌ها از آن می‌نوشند و حسین و فرزندان و اهل بیتش از تشنگی در حال جان دادن هستند؟ آیا تشنگی روز قیامت را به یاد نمی‌آورید؟ چون سخنان عباس را شنیدند، پانصد مرد ایستادند و تیر و نیزه به سوی او پرتاب کردند، عباس به آن‌ها یورش برد. لشکریان مانند گوسفندانی که از گرگ می‌گریزند، از اطراف عباس پراکنده شدند. بر اساس آنچه گزارش شد، تقریباً هشتاد سوارکار از آن‌ها را کشت تا این که اسب خود را به داخل آب برد. خواست آب بنوشد که تشنگی حسین و اهل بیتش و فرزندان را یاد کرد، آب را از دستش بیرون ریخت و گفت: به خدا قسم تا زمانی که برادرم حسین و خانواده و فرزندان تشنه هستند، آب نمی‌نوشم. سپس مشک را پر کرد و بر روی شانه راستش گرفت. اسب خود را تاخت تا آب را به خیمه برساند. پس گروه دشمن اطرافش را گرفتند. او به آنان حمله کرد تا از اطرافش پراکنده شدند. به سوی خیمه حرکت کرد، پس راه را بر او بستند، جنگی بزرگ درگرفت. نوفل ازرق با او برخورد کرد پس ضربه‌ای به دست راستش زد. عباس مشک را به دوش چپ خود گرفت. نوفل ضربه دیگری بر کتف چپش زد، پس کتف چپش بریده شد. عباس مشک را به دندان گرفت. تیری آمد و به مشک آب اصابت کرد، مشک پاره شد و آب ریخت و سپس تیر دیگری به سینه‌اش رسید و عباس از اسب به زمین افتاد. برادرش حسین را صدا زد که مرا دریاب. پس باد صدا را به خیمه‌ها رساند. چون سخنش را شنید، به سوی او آمد و او را دید در حالی که بر زمین افتاده بود پس فریاد زد: «وای برادرم وای نور چشمم» و گریه بسیار کرد. سپس عباس را به خیمه برد و سوگواری بر پا داشت (طریحی، ۱۴۲۸ق، ص ۳۰۷).

پژوهش‌نامه تاریخ تشیع

دوره جدید، سال اول،
شماره ۴، زمستان ۱۴۰۴

۳۴

عباس به برادرش حسین گفت: ای برادر! می بینی بر ما چه می گذرد؛ مخصوصاً عطش اطفال خردسال و زنان که از همه سخت تر است. پس امام (ع) فرمود: به سوی فرات برو و برای ما آب بیاور! عباس گفت: به روی چشم. جمعی از یاران را با عباس همراه کرد. ابوالفضل با آن مردان رو به شط فرات نهاد. نگهبانان آب فرات به جوش و خروش آمدند و راه بر عباس و یاران او گرفتند و گفتند: که هستید؟ گفتند: ما یاران حسین هستیم. نگهبانان فرات گفتند: این جا چه می کنید؟ گفتند: تشنگی کار ما را به جان رسانیده مخصوصاً تشنگی اهل حرم و کودکان به نهایت رسیده. لشکریان سد راهشان شدند. عباس به آنان یورش برد؛ پس تعدادی از آن ها را کشت و قهرمانانه جنگید تا آن ها را از برابر رود، کنار زد و به فرات رسید. مشک را پرآب کرد و دستش را به آب دراز کرد تا بنوشد، پس تشنگی حسین را به یاد آورد. دستش را باز کرد و گفت: به خدا سوگند، لب به آب تر نخواهم کرد و حال آن که آقایم حسین تشنه است. از فرات با مشک پر بیرون آمد. پس از هر طرف تیر می آمد چنان که زره اش همچون خارپشت گردید. یکی از لشکریان ضربه ای به او زد که دست راستش را برید. عباس شمشیر را با دست چپ گرفت و بر او حمله کرد. پس دست چپش را نیز قطع کردند. شمشیر را به دهان گرفت و حمله کرد که مردی با عمود آهنین ضربه ای بر سرش زد. عباس بر زمین افتاد در حالی که برادرش را صدا زد (همان، ص ۴۳۰).

۴. تحلیل داده ها و بحث اصلی

بررسی روایت فدایی مازندرانی از شهادت عباس بن علی و مقایسه آن با ۴ روایت دیگر که از مقاتل و متون تاریخی در دسترس است، به خوبی آشکار می سازد که روایت فدایی از شهادت عباس بن علی با روایت طریحی همسان است. برای نمایش همسانی های این دو متن و نیز دگرگونی های راه یافته به سروده فدایی، جدول زیر بسیار راهگشا خواهد بود:

روایت فدایی مازندرانی	روایت طریحی
۱- شد بسته و شکسته چوزان قوم ناسپاس / آب فرات و لشکر از آن شاه حق شناس	۱- حسین (ع) صدای العطش کودکان را شنید.
۲- آواز العطش ز سراپرده حرم / شد از حسیض خاک به اوج فلک مماس	۲- عباس هم این صدا را شنید، پس به آسمان نگاه کرد و گفت: خدایا و مولای من، می خواهم

بررسی فزون‌متنی روایت مقتل منظوم فدایی مازندرانی از شهادت عباس بن علی

- ۳- با مشک و نیزه جانب شطّ فرات راند / آماده شوم و اندکی آب برای کودکان بیاورم.
عبّاس شیر شرزّه چو هر ماس بی هراس
- ۴- صف را ز هم درید ز تیغی که بود آن/ بهر دوش گرفت. / پس بر اسب سوار شد و نیزه خود را بر حصاد سنبله سر به سان داس
- ۵- آن شیردل، چو حیدر صفدر ز حمله‌ای/ نفر را به نگهبان آب گذاشته بود تا هیچ یک از هشتاد تن فکند از آن قوم دون اساس
- ۶- چون شیر خمشناک به شطّ فرات راند/ عباس را دیدند که به سوی فرات می‌رود، از هر اسبی که بود عقد ثریا بر او قطاس طرف و مکان او را محاصره کردند.
- ۷- از شرم حلق تشنه او آب شد فرات/ چون عبّاس گفت: ای قوم! آیا شما کافر هستید بظ به شط نمود بر آن باره ارتماس یا مسلمان؟ آیا در دین شما جایز است که حسین و اهل بیتش را از نوشیدن آب بازدارید، در حالی که سگ‌ها و خوک‌ها از آن می‌نوشند و حسین و فرزندان و اهل بیتش از تشنگی در حال جان دادن هستند؟ آیا تشنگی روز قیامت را به یاد نمی‌آورید؟
- ۷- چون سخنان عبّاس را شنیدند، پانصد مرد ایستادند و تیر و نیزه به سوی او پرتاب کردند،
- ۸- عبّاس به آن‌ها یورش. لشکریان مانند گوسفندانی که از گرگ می‌گریزند، از اطراف عبّاس پراکنده شدند.
- ۹- بر اساس آنچه گزارش شد، تقریباً هشتاد سوارکار از آن‌ها را کشت.
- ۱۰- پس اسب خود را به داخل آب برد / خواست آب بنوشد که تشنگی حسین و اهل بیتش و فرزندان او یاد کرد
- ۱۱- آب را از دستش بیرون ریخت و گفت: به خدا قسم تا زمانی که برادرم حسین و خانواده و فرزندان او تشنه هستند، آب نمی‌نوشم
- ۱۲- سپس مشک را پر کرد و بر روی شانه راستش گرفت. اسب خود را تاخت و تا آب را به
- ۱۳- بستند راه او ز دم نیزه و خدنگ/ دادند داد ظلم از آن منع و احتباس
- ۱۴- وز چار سو ز ناوک و سوفار دوختند/ بر قامت بلند برانده‌اش لباس
- ۱۵- ناگه در آن میانه ز کین، «نوفل» پلید/ زد ضربتی به شانه آن میر حق شناس
- ۱۶- نوعی که دست راست ز دوشش جدا فتاد/ از چپ گرفت تیغ، میان امید و یاس
- ۱۷- پس کافری که باد جدا دست او ز تن/ از

- تن فکند دست چپ آن امیر ناس / خیمه برساند.
- ۱۸- پا کرد استوار و به دندان گرفت مشک / خود را برای بردن آن آب داشت پاس
- ۱۹- ختم وفا شده است بر آن ماه هاشمی / این نکته را نه جای گمان است و التیاس
- ۲۰- می زد رکاب بر فرس و می چکید خون / از بازویش چو قطره شبنم ز شاخ یاس
- ۲۱- تیری به مشک آمد و آتش به خاک ریخت / زان کرد حال زار خود عباس، اقتباس
- ۲۲- تیر دگر به سینه او آن چنان نشست / کاورد بر دماغ ز مغز سرش عطاس
- ۲۳- شد سرنگون ز توسن و غلتید بر زمین / می دید مرگ خویش در آئینه حواس
- ۲۴- در خون نمود ماه بنی هاشمی خسوف / خاک کرد مهر سپهر شرف مماس
- ۲۵- در زیر سم خیل ستم پیکرش شکست / نوعی که دانه آرد شود در دهان آس
- ۲۶- از دل کشید نعره که «ادرکنی یا اناه» / آمد به گوش شاه چو آن عجز و التماس
- ۲۷- بگذاشت با خروش و فغان دست بر کمر / گفتا به آه و ناله که «الآن انکسر»
- ۱۴- پس گروه دشمن اطرافش را گرفتند / خیمه برساند.
- ۱۵- او به آنان حمله کرد تا از اطرافش پراکنده شدند. به سوی خیمه حرکت کرد،
- ۱۶- پس راه را بر او بستند
- ۱۷- فحاربه هم محاربه عظیمه
- ۱۸- نوفل ازرق با او برخورد کرد پس ضربه ای به دست راستش زد.
- ۱۹- عباس مشک را به دوش چپ خود گرفت
- ۲۰- نوفل ضربه دیگری بر کتف چپش زد، پس کتف چپش بریده شد.
- ۲۱- عباس مشک را به دندان گرفت
- ۲۲- تیری آمد و به مشک آب اصابت کرد، مشک پاره شد و آب ریخت
- ۲۳- سپس تیر دیگری به سینه اش رسید
- ۲۴- عباس از اسب به زمین افتاد
- ۲۵- برادرش حسین را صدا زد که مرا دریاب
- ۲۶- چون سخنش را شنید، به سوی او آمد و او را دید در حالی که بر زمین افتاده بود پس فریاد زد: «وای برادرم وای نور چشمم» و گریه بسیار کرد
- ۲۷- سپس عباس را به خیمه برد و سوگواری برپا داشت.

همسانی های روایت فدایی و طریحی با رسم خط، نشان داده شده است. گزاره های بدون خط، نشان می دهد که فدایی بسیاری از گزاره های منبع خود را با اعمال گشتار برش، حذف کرده و به حفظ ساختار کلی روایت بسنده کرده است:

عباس صدای تشنگی حرم را می شنود؛ پس برای آوردن آب به سوی فرات حرکت می کند. لشکر دشمن مانع می شود. اما عباس یورش می برد و ۸۰ تن از سپاه دشمن را می کشد. به آب می رسد و مشک خود را پر می کند. عباس می خواهد آب بنوشد که یاد تشنگی حسین او را از نوشیدن باز می دارد. در راه بازگشت، با

تیرباران دشمن روبرو می‌شود. شخصی به نام نوفل، دست راست و چپش را قطع می‌کند. تیری به مشک و تیر دیگری به سینه او برخورد می‌کند و عباس بر زمین می‌افتد و برادرش را صدا می‌زند. امام حسین که صدای برادر را می‌شنود به سوی او می‌شتابد.

بنابراین نخستین اقدامی که فدایی در برداشت از منبع خود داشته، برش بخش‌هایی از متن و کوتاه کردن آن بوده‌است. از سوی دیگر، بخش‌های سیاه رنگ در روایت فدایی، نشان می‌دهد که علاوه بر برش و اختصار روایت منبع، بخش‌هایی را با اعمال گشتار انبساط، به روایت برافزوده‌است. برخی از گزاره‌های برافزوده، تحت تأثیر تغییر قالب و به دلیل اقتضائات نظم‌سرایی به روایت اضافه شده‌است (گشتار گسترش). همزمانی اعمال گشتار انبساط و گسترش بدین معناست که بخش‌هایی از روایت در مقتل فدایی با گشتار کمی از نوع فزون‌سازی، طولانی‌تر شده‌است. نمونه را، بخش اعظمی از چهارم برای رعایت وزن و طول مصراع با بهره‌گیری از امکانات و فنون ادبی به روایت افزوده شده‌است (گشتار گسترش). بخش‌های بدون خط ابیات ۵، ۷، ۹، ۱۳، ۱۸، ۱۹، ۲۰، ۲۲، ۲۳، ۲۴، ۲۵، در این دسته جای می‌گیرند. در کنار این گزاره‌ها، کنش و رویدادهایی را به روایت اضافه کرده‌است (گشتار انبساط). ابیات ۱۱ و ۱۲ که کنش گفتگویی ابن سعد است، در روایت فدایی دیده می‌شود. گزاره ۲۷ (کنش گفتگویی امام حسین) نیز به روایت اضافه شده‌است. به نظر می‌رسد فدایی این دو بخش را تحت تأثیر متون دیگری به روایت افزوده و از آن جایی که مستند کردن روایت برای او اهمیت داشته، این گزاره را از روایت منقول در بحارالانوار مجلسی برگرفته باشد: *وَلَمَّا قَتَلَ الْعَبَّاسُ قَالَ الْحُسَيْنُ ع: الْآنَ انْكَسَرَ ظَهْرِي وَ قَلَّتْ حِيلَتِي (مجلسی، ۱۳۱۵ق، ص ۴۱).*

در بررسی گزاره‌های همسان روایت فدایی و طریحی به تفاوت‌هایی برمی‌خوریم؛ تفاوت‌های مختصری که در گزاره‌های همسان دیده می‌شود، در فرآیند تبدیل نثر به نظم و تحت تأثیر تفاوت‌های دو قالب، طبیعی می‌نماید (گشتار شعرسازی)؛ به بیانی دیگر، فدایی گاه به دلیل الزام رعایت وزن و طول مصراع، یک گزاره را طولانی‌تر کرده‌است (گشتار گسترش)؛ برای نمونه، گزاره *الْأَطْفَالُ يُنَادُونَ الْعَطَشَ فَسَمِعَ الْعَبَّاسُ*، به یک بیت گسترش پیدا کرده‌است (آواز العطش ز سرپرده حرم/ شد از حضيض خاک به اوج فلک مماس). در این

حالت، بهره‌گیری از شگردها و فنون ادبی مهم‌ترین دست‌آویز راوی برای گسترش گزاره‌هاست. ابیات ۱۴، ۱۵، ۱۷ و ۲۱ نیز در همین دسته از گزاره‌ها جای می‌گیرند.

۵. نتیجه‌گیری

روایت فدایی مازندرانی در ساختار کلی همان روایت طریحی در الممتخب است؛ به بیانی دقیق‌تر، فدایی این روایت منشور از شهادت عباس بن علی را به نظم کشیده‌است. همان گونه که فدایی در مقدمه دیوانش ذکر کرده، محدودیت‌های قالب نظم سبب شده تا راوی به ذکر کلیات بسنده کند. از سوی دیگر، الزام به رعایت قافیه و وزن (طول مصراع) سبب شده برخی گزاره‌ها و جملات به روایت برافزوده یا برخی از گزاره‌ها در مقتل منظوم، طولانی‌تر شود (گشتار فزون‌سازی). حذف برخی از گزاره‌های روایت در مقتل منظوم نیز می‌تواند تحت تأثیر تفاوت قالب نظم و نثر باشد (گشتار تلخیص)؛ به بیانی دیگر، فدایی با اطلاع از افزایش و گسترش گزاره‌ها در قالب نظم، با حذف برخی از گزاره‌ها با در نظر داشتن حفظ ساختار کلی روایت، از طولانی شدن بیش از اندازه متن خود جلوگیری کرده‌است. کوتاه‌سخن آن که فدایی در تبدیل روایت منشور به منظوم، تغییرات زیر را اعمال کرده‌است:

۱- حذف بخش‌هایی از روایت طریحی به گونه‌ای که به ساختار کلی روایت آسیب نزنند (برش).

۲- گسترش گزاره‌ها به دلیل اقتضائات قالب نظم با بهره‌گیری از فنون ادبی (گشتار گسترش).

۳- بهره‌گیری از روایت بحار الانوار برای پایان‌بندی روایت.

منابع

- آزاده، یوسف و جعفری، سمانه، بررسی بدیع لفظی در دیوان فدایی مازندرانی. فصلنامه مطالعات زبان فارسی، دوره ۶ شماره ۱۵، ص ۲-۱۸، ۱۴۰۲.
- اکبری شلدره، فریدون و فتوکیان، سیدمنصور، بررسی زیبایی شناسانه اشعار عاشورایی فدایی مازندرانی از منظر آرایه‌های معنوی سنتی و نو (ایهام، لف و نشر، حس آمیزی و پارادوکس). فصلنامه مطالعات نقد ادبی دانشکده ادبیات و علوم انسانی واحد تهران مرکزی، دوره ۹، شماره ۳۵، ص ۳۵-۵۲، ۱۳۹۳.
- جعفریان، رسول، درباره منابع تاریخ عاشورا. آینه پژوهش، دوره ۱۲، شماره (۷۱-۷۲)، ص ۴۱-۵۲،

۱۳۸۰.

-رنجبر، محسن، سیری در مقتل نویسی و تاریخ‌نگاری عاشورا از آغاز تا عصر حاضر. تاریخ در آینه پژوهش، شماره ۱۵، ص ۵۳-۹۰، ۱۳۸۶.

-داس‌زرین، جمشید، اسکویی، نرگس و داداشی، حسین، پیام‌رسانی بدنی در مقتل فدایی مازندرانی. شعر پژوهی (بوستان ادب)، دوره ۱۴، شماره ۳، ص ۱۵۱-۱۷۴، ۱۴۰۱.

-الطریحی‌النجفی، فخرالدین، المنتخب فی جمع المراثی و الخطب، بیروت: مؤسسه التاریخ‌العربی،

۱۴۲۸.

-فدایی مازندرانی، میرزامحمود، دیوان (مقتل منظوم)، تصحیح و تعلیقات فریدون اکبری شلدره. چاپ اول، تهران: معاونت فرهنگی سازمان اوقاف و امور خیریه، ۱۳۷۷.

-گرین، ویلفرد، ویلینگهام، جان و مورگان لی و لیبر، ارل، مبانی نقد ادبی. چاپ پنجم، تهران: انتشارات نیلوفر، ۱۳۹۱.

-محسنی، مرتضی، غنی‌پورملکشاه، احمد و علیزاده، مرضیه، بررسی سبک‌شناسی مقتل منظوم فدایی مازندرانی. فصلنامه تخصصی سبک‌شناسی نظم و نثر فارسی (بهار ادب)، دوره ۸، شماره ۴، پیاپی ۳۰،

ص ۱۲۵-۱۴۵، ۱۳۹۴.

-مجلسی، محمدباقر، بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار. جلد ۴۵، بغداد: دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۱۵.

-Gunn, S. *History and cultural theory*. Harlow: Person Longman, 2006.

-Jarrick, A. *Kallkritiken maste uppdateras for att inte reduceras till kvarleva*. Historik Tidskrift, 125 (2), 2-14, 2005.

-Rosenlund, D. *Source criticism in the classroom: An empiricist straitjacket on pupils historical thinking?*. Historical Encounters, 2(1), 47-57, 2015

تحلیل تعاملات فقیهان امامی و شاهان صفوی با تأکید بر آراء رولا جوردی ابی صعب

اکرم عبدوس^۱، فهیمه مخبرذفولی^۲، قنبرعلی رودگر^۳

چکیده

با وجود پژوهش‌های بسیاری که تاکنون درباره دوره صفوی به‌ویژه مناسبات میان علما و سلاطین صورت گرفته، این موضوع همچنان محل تأمل و نیازمند بررسی است. مقاله پیش‌رو به بازخوانی رابطه میان فقیهان امامی و سلطنت صفوی بر پایه تحلیل‌های ابی صعب می‌پردازد. پرسش اصلی این است که فقیهان برجسته شیعه دوره صفویه چگونه میان نقش مشروعیت‌بخشی، کنشگری مستقل و نقد سیاسی تعادل برقرار کرده‌اند؟ روش پژوهش توصیفی — تحلیلی است و با بررسی موردی رابطه شش فقیه اثرگذار (محقق کرکی، حسین بن عبدالصمد، شیخ بهایی، ملاعبدالله شوشتری، شیخ لطف‌الله میسی، شیخ حرعاملی) با شاهان صفوی، الگویی از تعامل دوسویه و پیامیان نهاد فقه و سلطنت به‌تصویر کشیده شده است. الگویی که بر «بده‌بستان مشروعیتی» و وابستگی متقابل برای حفظ اقتدار استوار است. یافته‌ها نشان می‌دهد این تعامل نه ساده و یک‌طرفه، بلکه فرآیندی پیچیده و متأثر از بافت سیاسی، شخصیت شاهان و گرایش‌های فقهی علما بوده است. این پژوهش نشان می‌دهد که این تجربه تاریخی با برخی مفاهیم بنیادین فقه سیاسی شیعی مانند ولایت‌عامه فقیه و نظارت شرعی بر قدرت، هم‌راستا است.

کلیدواژه‌ها: صفویه، علمای شیعه، رولا جوردی ابی صعب، مشروعیت دینی، فقه سیاسی امامیه، رابطه دین و دولت، خاورشناسان.

۱. دانشجوی دکتری تاریخ و تمدن ملل اسلامی، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.
۲. * دانشیار گروه جغرافیا، گردشگری و تاریخ، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران نویسنده مسئول).

f.mokhber@srbian.ac.ir

۳. دانشیار گروه آموزش الهیات، دانشگاه فرهنگیان، تهران، ایران.

این مقاله مستخرج از رساله دکتری نویسنده اول، به راهنمایی نویسنده دوم و مشاوره نویسنده سوم است.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۴/۰۴ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۷/۱۵

مقدمه

تاریخ صفویان، به عنوان یکی از پیچیده‌ترین و تأثیرگذارترین ادوار در تاریخ تشیع، همواره بستری مناسب برای مطالعه رابطه دین و سیاست در ایران بوده است. در این میان، نوع تعامل علمای شیعه با شاهان صفوی، نقشی بنیادین در ساختار دینی و مشروعیت بخشی به سلطنت داشته و همچنین در شکل‌گیری نهادهای مذهبی مؤثر بوده است. در نظام حکمرانی صفوی که از همان آغاز بر پیوند سلطنت و شریعت بنا شده بود، علمای شیعه نقشی فراتر از تأیید ظاهری ایفا کردند. آنان گاه به مثابه بازوی ایدئولوژیک دولت و گاه به عنوان حافظان استقلال فقهی، در مسیر سیاست‌ورزی مذهبی قدم برداشتند. به‌ویژه علمای جبل‌عاملی که در سده دهم هجری به دعوت شاهان صفوی به ایران مهاجرت کردند، نه تنها مبانی فقه امامی را در ساختار حکومتی تثبیت کردند، بلکه از درون این ساختار نظارت فکری بر روند قدرت را نیز دنبال نمودند.

از آن‌جا که علما تنها در سطح پله‌های ترقی حکومتگران باقی نماندند، بلکه در بزنگاه‌های تاریخی گاه به عنوان شریک قدرت و گاه به مثابه منتقد سیاسی ظاهر شدند، فهم نحوه و منطق این تعاملات برای درک ایدئولوژی صفویه ضرورت دارد. نمونه روشن آن، حضور مؤثر محقق کرکی در دربار شاه‌طهماسب اول (۹۱۹-۹۸۴ق) است که از برخورداری اختیارات تام فقهی، تا حد نیابت سلطنت ارتقا یافت (ترکمان، ۱۳۳۴، ص ۳۰-۲۲۹). گرچه همین رابطه در بزنگاه‌های دیگری چون دوران شاه‌اسماعیل دوم یا عصر افول صفویه، با دگرگونی‌ها و چالش‌هایی همراه شد.

ابی صعب، محقق معاصر با بهره‌گیری از تحلیل‌های تاریخی، فقهی و جامعه‌شناختی، کوشیده است الگویی شبکه‌ای از قدرت و مشروعیت میان سلطان و فقیه ترسیم کند؛ الگویی که در آن، نه فقیه وابسته محض است و نه سلطان. ساختار دسته‌بندی شده، استفاده از منابع عربی و فارسی و توجه به آثار شرق‌شناسان دیگر، رویکرد ابی صعب را از تحلیل‌های رایج متمایز می‌سازد و از همین‌رو مبنای نظری این مقاله قرار گرفته است.

از این منظر، تحلیل موردی روابط عالمان عاملی چون کرکی، شیخ‌بهبایی، حسین‌بن‌عبدالصمد، شوشتری، میسی و شیخ‌حر عاملی با شاهان مختلف صفوی به‌ویژه

شاه اسماعیل اول، شاه طهماسب اول، شاه عباس اول و شاه سلطان حسین، امکان بازشناسی منطق این کنشگری مذهبی را فراهم می‌آورد. این کنشگری برخلاف تصور رایج از سکوت و همراهی نهاد دین در بسیاری از موارد به شکل مداخله، جهت‌دهی و حتی مخالفت با ساختار سلطنتی بروز یافت. برای نمونه شیخ حر عاملی با نگارش وسائل الشیعه، ضمن تدوین نظام جامعی از احکام به‌گونه‌ای غیرمستقیم در برابر قدرت‌گرایی سیاسی صفویان ایستاد؛ حال آن‌که شیخ بهایی با پذیرش مناصب حکومتی، چهره‌ای تلفیقی از عالم و کارگزار سیاسی به نمایش گذاشت. همین گوناگونی در واکنش‌ها، پژوهش حاضر را از سطح یک مطالعه صرفاً توصیفی به سطح یک تحلیل تطبیقی - تبیینی سوق می‌دهد.

پژوهش‌نامه تاریخ تشیع

دوره جدید، سال اول،
شماره ۴، زمستان ۱۴۰۴

۴۳

نویسندگان این مقاله می‌کوشند به این پرسش‌ها پاسخ دهند که عالمان برجسته شیعه در دوره صفوی، چگونه با شاهان در تعامل بوده‌اند؟ و این رابطه چه الگوهای فقهی، سیاسی و شخصی را منعکس می‌سازد؟ این پرسش‌ها، ضمن آن‌که به بررسی خرد رابطه هر عالم با پادشاه معاصر خود می‌پردازند، در سطح کلان نیز به خوانش مجدد نظریه‌های قدرت در فقه امامیه در بستر دولت صفوی نظر دارند. از این‌رو ضرورت دارد تا منابع دست اول تاریخی مانند حبیب‌السیر خواندمیر، مجالس المؤمنین شوشتری و تحلیل‌های رسائل فقهی علما، در کنار خوانش‌های جدید شرق‌شناسان و اندیشمندان اسلامی مورد استفاده قرار گیرد تا با اتکا به آن‌ها، بتوان تعبیر جامع‌تری از چگونگی روابط علما و شاهان صفوی در این دوره مهم تاریخ شیعی ایران ارائه کرد. پژوهش حاضر در مقایسه با مطالعات پیشین، به‌ویژه پژوهش‌های انجام شده بر اساس نظریات ابی‌صعب، از چند جنبه حائز تمایز و نوآوری است. نخست آن‌که این مطالعه با بهره‌گیری از رویکرد تلفیقی در روش‌شناسی، شامل تحلیل مضمون و تحلیل گفتمان تاریخی، تعامل میان فقیهان امامی و شاهان صفوی را به‌شیوه‌ای عمیق‌تر و دقیق‌تر تحلیل می‌کند. دوم آن‌که پژوهش حاضر به‌صورت نظام‌مند و موردی بر شش فقیه تأثیرگذار تمرکز کرده است که این تمرکز موردی و جزئی در مطالعات مشابه کمتر صورت گرفته است. سوم آن‌که پژوهش حاضر علاوه بر منابع فارسی و عربی، مستقیماً به آثار و رسائل فقهی دست‌اول رجوع کرده و بدین ترتیب تصویری روشن‌تر و دقیق‌تری از سازوکارهای

درونی قدرت و مشروعیت بخشی دینی ارائه می‌دهد. این رویکرد موجب شده است تا تعامل میان فقه و سلطنت در دوره صفویه نه تنها به صورت توصیفی، بلکه با تأکید بر منطق درونی این تعامل و الگوهای کنشگری فقهی به شکل عمیق‌تری تحلیل شود.

۱. چارچوب نظری تحقیق

تحلیل رابطه میان علمای شیعه و شاهان صفوی، فقط در سایه توصیف رویدادهای تاریخی حاصل نمی‌شود، بلکه نیازمند بهره‌گیری از چارچوب نظری منسجمی برای فهم سازکارهای درونی قدرت، کنش دینی و مشروعیت سیاسی است. این پژوهش برای تبیین رابطه‌ی علمای شیعه با ساختار سلطنت صفوی، از چارچوب مفهومی ارائه‌شده توسط رولا جوردی ابی‌صعب بهره می‌گیرد. در تحلیل‌های او، فقیهان امامی نه صرفاً تابع قدرت سیاسی، بلکه به‌عنوان کنشگرانی فعال در شکل‌گیری قواعد سلطنت شیعی نقش‌آفرین بوده‌اند. این الگو که در کتاب تغییر مذهب در ایران^۱ به تفصیل تشریح شده، رابطه میان فقه، قدرت و مشروعیت را در قالب فرآیندی دوسویه و تاریخی بازخوانی می‌کند. ابی‌صعب با بررسی تجربه صفویه نشان می‌دهد که علمای شیعی جبل‌عاملی با ورود به دربار صفوی نه تنها به سلطنت مشروعیت بخشیدند، بلکه خود نیز در مقام تنظیم‌کنندگان قواعد قدرت ظاهر شدند قواعدی که به تدریج مناسبات میان نهاد فقه و نهاد سلطنت را تعریف کرد.

از نگاه ابی‌صعب، رابطه میان فقیه و سلطان در دوره صفوی، ترکیبی از همکاری، مداخله و تلاش برای ایجاد تعادل میان اقتدار دینی و سلطنت سیاسی بود. این رابطه نه در قالب تبعیت کامل فقیه از پادشاه و نه به صورت استقلال مطلق نهاد دین از دولت، بلکه به‌عنوان یک فرآیند تعاملی و متغیر قابل تحلیل است. به‌ویژه در دوره‌هایی چون عصر شاه طهماسب که فقهای چونی‌کرکی اختیارات نیابت سلطنت می‌یافتند، الگوی قدرت دینی به‌گونه‌ای ظهور یافت که استقلال فقهی را با مداخله در ساختار حکمرانی همراه می‌ساخت. افزون بر این چارچوب نظری پژوهش از مفهوم «مشروعیت دینی» در نظریه‌های فقه سیاسی امامیه نیز بهره می‌گیرد.

^۱ کتاب *Converting Persia: religion and power in the Safavid empire* اثر رولا جوردی ابی‌صعب، با تمرکز بر تعامل فقیهان جبل‌عاملی با سلطنت صفوی، الگوی پیچیده‌ای از مشروعیت دینی، قدرت سیاسی و جایگاه نهاد فقاها در دولت‌سازی شیعی ترسیم می‌کند.

در این دیدگاه، مشروعیت سلطنت، صرفاً از طریق نصب الهی یا نیابت عام فقیه حاصل نمی‌شود، بلکه نیازمند احراز شرایطی چون عدالت، کفایت و حمایت از حدود الهی است. این مفاهیم که در رسائل فقهی علمایی چون محقق کرکی، شیخ بهایی و شیخ حر عاملی نمود یافته، مبنای نظری درک ما از منطق تعاملات آنان با سلاطین صفوی را فراهم می‌کند. در مجموع، چارچوب نظری این پژوهش مبتنی است بر دو محور مکمل: نخست تحلیل‌های جامعه‌شناختی قدرت در اندیشه ابی‌صعب و دیگر شرق‌شناسان؛ دوم بازخوانی فقه سیاسی شیعه در آثار فقهای جبل‌عاملی. این دو به‌صورت تلفیقی، امکان فهم لایه‌های پنهان کنش علما و شکل‌گیری توازن دین و دولت در صفویه را فراهم می‌آورند.

پژوهش‌نامه تاریخ تشیع

دوره جدید، سال اول،
شماره ۴، زمستان ۱۴۰۴

۴۵

۲. پیشینه تحقیق

پژوهش‌های بسیاری درباره تعامل فقیهان امامی با شاهان صفوی صورت گرفته است که بیشتر آن‌ها این رابطه را در چارچوب تاریخ سیاسی تشیع و به‌صورت روایی بررسی کرده‌اند. در مطالعات کلاسیک فارسی، پژوهشگرانی مانند رسول جعفریان و سید جلال‌الدین مدرس‌چهاردهی به بررسی تاریخی تعامل میان علما و سلطنت صفوی پرداخته‌اند اما این آثار عمدتاً توصیفی هستند و به ابعاد نظری و جامعه‌شناختی این رابطه کمتر توجه کرده‌اند. مطالعات معاصر فارسی نیز عمدتاً بر تحلیل کلی نظریه‌های مشروعیت سلطنت از دیدگاه فقیهان تمرکز داشته‌اند؛ پژوهش‌هایی از جمله آثار محمد موسوی بجنوردی و محمد شیروانی بیشتر به جنبه‌های نظری و کلی تعامل فقهی و سیاسی در دوره صفوی توجه کرده‌اند و کمتر به تحلیل جزئی رابطه فقیهان و شاهان در چارچوب کنشگری سیاسی و مذهبی پرداخته‌اند.

در پژوهش‌های غربی نیز آثار خاورشناسانی چون (Kathryn, Roger Savory) وجود دارد که غالباً با رویکردی تاریخی-سیاسی این تعامل را بررسی کرده‌اند. عباس امانت نیز در کتاب معروف خود (Andrew Newman, Babayan *Pivot of the*)^۱ به تحلیل کلی رابطه قدرت سیاسی و مذهبی پرداخته‌است اما در این مطالعات

^۱ . این کتاب با عنوان قبله عالم توسط حسن کامشاد به فارسی ترجمه شده‌است (تهران: نشر کارنامه).

نیز بررسی موردی و نظام‌مند تعامل فقیهان و شاهان به صورت دقیق و تحلیلی مطمح نظر نبوده است.

در این میان، ابی صعب در کتاب خود با عنوان (*Converting Persia: religion and power in the Safavid empire*)، که به فارسی با ترجمه‌های منصور صفت‌گل و خواجه‌یار منتشر شده،^۱ الگویی نظری و عمیق‌تر از رابطه فقیهان با سلاطین صفوی ارائه کرده است. ابی صعب این تعامل را در قالب فرآیندی دوسویه و پویا بررسی کرده و نقش فعال فقیهان را در مشروعیت‌بخشی و تنظیم قواعد سلطنت به دقت تحلیل نموده است.

پژوهش حاضر ضمن بهره‌گیری از چارچوب نظری ابی صعب می‌کوشد با استفاده از منابع تاریخی، رسائل فقهی و بهره‌گیری از روش‌شناسی تلفیقی شامل تحلیل مضمون و تحلیل گفتمان تاریخی، این الگوی نظری را به صورت دقیق‌تر و جزئی‌تر بررسی کند. این مطالعه با تمرکز بر شش فقیه برجسته دوره صفوی، تلاش دارد تحلیلی عمیق‌تر و نظام‌مند از کنشگری مذهبی و سیاسی فقیهان ارائه کند که در پژوهش‌های پیشین کمتر مورد توجه قرار گرفته است و بدین ترتیب به پُر کردن خلأهای پژوهشی موجود کمک نماید.

۳. روش‌شناسی تحقیق

پژوهش حاضر از نوع کیفی با روش تاریخی - تحلیلی انجام شده است. در این جهت از ترکیبی از روش‌های تحلیل مضمون و تحلیل گفتمان تاریخی برای استخراج الگوهای تعامل میان نهاد دین و سلطنت در دوره صفویه بهره گرفته شده است. تحلیل تاریخی با رجوع مستقیم به منابع دست‌اول مانند حبیب السیر، عالم‌آرای عباسی و روضات‌الجنت، رسائل فقهی علمای امامیه و همچنین سفرنامه‌ها و اسناد دوره صفوی، زمینه بازسازی موقعیت اجتماعی - سیاسی هر فقیه را فراهم کرده است. در مرحله بعد، با استفاده از روش تحلیل مضمون^۲، مضامین کلیدی مربوط به شیوه کنش فقها مانند "نیابت"، "مشروعیت‌بخشی"، "نقد قدرت"، "مرجعیت مستقل"، و "کنارگیری فرهنگی" از متون استخراج شده‌اند. این

^۱. این کتاب در فارسی با دو عنوان متفاوت ترجمه شده است: تغییر مذهب در ایران، ترجمه منصور صفت‌گل، تهران: نشر علم؛ و تغییر مذهب در ایران صفوی، ترجمه رفعت خواجه‌یار، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

^۲. Thematic Analysis

مضامین سپس در بستر گفتارهای تاریخی تحلیل شدند تا تصویر پویاتری از جایگاه فقها در نظم قدرت صفوی به دست آید.

همچنین، پژوهش از تحلیل گفتمان تاریخی^۱ برای بررسی زبان، لحن و استراتژی‌های بیانی فقها در مواجهه با سلطنت بهره برده است. این تحلیل به ویژه در بررسی آثار شیخ بهایی، حر عاملی و حسین بن عبدالصمد نقش مؤثری در فهم تفاوت‌های گفتمانی در مواجهه با قدرت ایفا کرده است. برای افزایش دقت از روش مقایسه تطبیقی میان روایات منابع ایرانی و گزارش‌های شرق‌شناسان مانند: نیومن، ابی صعب و گلیو نیز استفاده شده تا خوانشی دقیق‌تر و غیرمغرضانه از تعامل دین و دولت در این دوره حاصل شود.

در این پژوهش، تمامی ارجاعات به آثار خاورشناسان از جمله کتاب‌های رولاجوردی ابی صعب، عباس امانت، اندرو نیومن، راجر سیوری و کاترین بابایان مستقیماً از متون اصلی انگلیسی صورت گرفته است. برای تسهیل در دسترسی مخاطبان فارسی‌زبان و رعایت اصول علمی، در نخستین ارجاع به هر یک از این آثار از ترجمه‌های فارسی موجود نیز در پاورقی یاد شده است.

۴. تحلیل موردی تعامل فقها و شاهان صفوی

۴-۱. محقق کرکی و شاه اسماعیل: فقهی در حاشیه قدرت

شیخ علی بن عبدالعالی عاملی، مشهور به محقق کرکی (۹۴۰-۸۷۰ق)، از نخستین فقیهان امامی مهاجر از جبل عامل لبنان به ایران در ابتدای عصر صفویه بود. او با هدف گسترش فقه امامیه و نهادینه کردن تشیع اثناعشری به دعوت دربار صفوی وارد ایران شد. با این حال، در دوره سلطنت شاه اسماعیل اول، شرایط برای تحقق این هدف مساعد نبود. اسماعیل صفوی که خود را دارای نوعی شأن قدسی و مقام «مرشد کامل» می‌دانست، نیازی به تأیید فقهی از سوی مجتهدان احساس نمی‌کرد (Amanat, 2009, p 113) و مشروعیت حکومتش را از حوزه‌ای فراتر از نهاد دین استخراج می‌نمود (Savory, 1980, p 23)؛ جعفریان، ۱۳۸۲، ص ۱۲۷). در چنین فضایی نه تنها برای کرکی جایگاه فقهی مؤثر تعریف

^۱. Historical Discourse Analysis

نشد، بلکه مقاومت‌هایی از سوی گروه‌های مؤثر مانند قزلباشان نیز پدید آمد. قزلباشان به‌عنوان ستون اصلی قدرت نظامی - عرفانی صفویه، با ورود عالمان غیرایرانی و مدعیان فقه رسمی ناسازگار بودند. این فشارها و بی‌اعتنایی شاه، شاید دلیلی بود بر این که کرکی پس از مدتی اقامت در ایران، ناچار شود کشور را ترک کرده و به نجف بازگردد.^۱

از منظر تحلیلی، این مرحله را باید نخستین مواجهه ناکام میان فقیه امامی و سلطنت صفوی دانست. نظام قدرت در این مقطع، هنوز مبتنی بر کاریزمای شخصی شاه و سنت صوفیانه بود. بنابراین ساختار رسمی فقهی که بتواند سیاست دینی را از درون تنظیم کند، امکان بروز نداشت. در این مرحله، فقیه امامی در حاشیه قرار دارد و اساساً تعامل معناداری میان سلطنت و نهاد فقاقت شکل نمی‌گیرد (Abisaab, 2004, p 10-16).

ابی صعب در تحلیل خود این وضع را نشانه‌ای از مرحله پیشادولتی صفویه می‌داند؛ دوره‌ای که در آن، سلطنت شیعی هنوز وارد مرحله نهادمندی نشده بود و علمای امامیه صرفاً در حد نیروهایی بیرونی با آن مواجه بوده‌اند (Ibid). به نظر می‌رسد کرکی در این مرحله حامل فقه است، اما فاقد قدرت نفوذ ساختاری؛ تا آن‌جا که حتی نمی‌تواند برای خود جایگاه همیشگی در دربار شاه اسماعیل تثبیت کند.

^۱ . بررسی سال‌شمار زندگی کرکی مؤید این مطلب است. کرکی در ۹۱۷ق. کتاب نفحات الالهوت فی لعن الجبت والظاغوت و نیز رساله جعفریه را در «مشهد طوس» نوشته است. (کرکی، ۱۴۰۹ق، ص ۱۳۶).
طی سال‌های ۹۱۹ق و ۹۲۰ق. چند سفیر به ایران می‌آیند و کرکی در سلطنتیه (در حوالی زنجان) در دیدار با سفیر عثمانی به برخی از ایرادات وی پاسخ داده است. بنابر نقل برخی از منابع، قاضی چلبی، فرستاده سلطان سلیم عثمانی از شاه اسماعیل سه خرده گرفته بود. شاه برای پاسخ دادن به سؤالات وی، دستور داد کرکی را بیاورند تا به آن پرسش‌ها پاسخ دهد. کرکی در محل مذکور حاضر شد و به برخی از ایرادها پاسخ داد (عالم‌آرای شاه اسماعیل، ۱۳۴۸، ص ۴۷۸).
در سال ۹۲۴ق. به خوانساری اصفهانی در نجف اشرف اجازه نقل روایت داده است (آقابزرگ تهرانی، ۱۳۷۲، ص ۲۱۲).
در اوایل حکومت صفویان، قزلباش‌ها قدرت بسیار داشتند و نسبت به علما نگرش منفی داشتند، زیرا آن‌ها را محدودکننده قدرت خود می‌دانستند. شاهد مثال آن کشته‌شدن یکی از امرای خراسانی به‌دست قزلباش‌ها بود (خواندمیر، ۱۳۸۰، ص ۱۰۷).
شاید این امر عاملی شد تا کرکی به‌نوعی احساس ناامنی کرده و ایران را ترک کند.

۴-۲. محقق کرکی و شاه طهماسب: نهادسازی فقهی و اقتدار شرعی

با جلوس شاه طهماسب اول، وضع سیاسی - مذهبی صفویه به طور اساسی تغییر کرد. طهماسب که برخلاف پدرش، فاقد کاریزمای قدسی بود، برای مشروعیت بخشی به سلطنت خود نیازمند پشتوانه فقهی شد. همین کاستی موجب شد که علمای امامی، به ویژه محقق کرکی، بار دیگر به دربار فراخوانده شوند و این بار اختیارات بی سابقه‌ای بیابند. کرکی با بازگشت به ایران، به فرمان شاه طهماسب به عنوان خاتم‌المجتهدین منصوب شد (افوشته-نطنزی، ۱۳۷۳، ص ۴۱؛ Abisaab, 2004, p 110-117). فرمان شاه طهماسب به محقق کرکی (افندی، ۱۴۰۱، ج ۳، ص ۴۵۶؛ خوانساری، ۱۳۹۰، ج ۴، ص ۳۸۳)، نمونه‌ای برجسته از اعطای مشروعیت سیاسی و اختیارات اجرایی به فقیه جامع‌الشرایط محسوب می‌شود. محقق کرکی با این فرمان به شخصیتی تبدیل شد که هم ولایت شرعی (نایب امام) و هم قدرت دنیوی (اداره امور کشور) را تلفیق کرد؛ بدین ترتیب، او به نقطه وصل نظریه "ولایت فقیه" و واقعیت اجرایی آن در تاریخ ایران صفوی تبدیل شد.

کرکی در قامت یک نهادساز فقهی، اصلاحاتی بنیادین در ساختار دیوانی، قضایی و مذهبی صفویه اعمال کرد. از جمله، برگزاری نماز جمعه را در عصر غیبت مجاز شمرد، نظام مالیاتی را بازتعریف کرد و اختیارات قضایی را از عرف به شرع منتقل ساخت. همچنین صدور مجوز اجتهاد، عزل و نصب قضات شرع و حتی دخالت در تعیین قبله مساجد و امور عبادی، بخشی از اقتدار او بود (بحرانی، ۱۳۴۵، ص ۱۵۱؛ خوانساری، ۱۳۹۰، ج ۴، ص ۳۶۱).

در منابعی چون مجالس المؤمنین و احسن التواریخ، گزارش‌هایی از تفویض ولایت برخی مناطق به علمای منصوب از سوی کرکی دیده می‌شود (شوشتری، ج ۲، ص ۳۶۷؛ روملو، ۱۳۵۷، ص ۳۳۳؛ قمی، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۲۳۷-۲۳۸). این گزارش‌ها نشان می‌دهد که نهاد فقاهاست از حاشیه مناسبات قدرت به مرکز تصمیم‌گیری رسیده بود. کرکی نه تنها فقیه‌ای رسمی، بلکه نوعی «وزیر فقهی سلطنت» محسوب می‌شد؛ جایگاهی که در تاریخ تشیع پس از غیبت، کم سابقه بود. به نظر می‌رسد منظور ابی‌صعب از این الگو، «نظم هم‌پیوند»^۱

^۱. intertwined order

باشد، اصطلاحی که به رابطه ساختاری و متقابل میان فقه و سلطنت در دولت صفوی اشاره دارد، جایی که هر دو نهاد در تعامل و همکاری مصلحت‌محور به تثبیت یکدیگر کمک می‌کنند. در این الگو، نه سلطنت به کلی تابع فقه است، نه فقه در سلطنت ذوب شده؛ بلکه نوعی موازنه میان مرجعیت دینی و قدرت سیاسی شکل گرفته است. این تجربه یکی از نخستین نمونه‌های دولت‌سازی شیعی بر پایه اقتدار فقهی به‌شمار می‌آید (Abisab, 2004, (p 118) ؛ p 238, Gleave, 2001).

۳-۴. حسین بن عبدالصمد و شیخ‌بهایی: توازن مشروعیت و سیاست در عصر شاه‌عباس اول پس از تثبیت نسبی ساختار دینی در زمان شاه‌طهماسب اول، عصر شاه‌عباس اول (۹۷۸-۱۰۳۸ق)، را می‌توان دوره‌ی گذار از «همکاری حداکثری»^۱ به «موازنه مشروط»^۲ میان فقه و سلطنت دانست. در این مقطع، دو تن از برجسته‌ترین عالمان جبل‌عاملی، یعنی حسین بن عبدالصمد و فرزندش شیخ‌بهایی، در موقعیتی میان مشروعیت‌بخشی، اصلاح‌گری دینی و گاه انفعال یا تعارض با ساختار قدرت ظاهر شدند. بر اساس تحلیل ابی صعب، این دوره مرحله‌ای است که در آن نهاد سلطنت کوشیده با «مهار حساب‌شده‌ی علما»^۳، استقلال نهاد دین را مهار کند، بدون آن‌که مشروعیت فقهی خود را از دست بدهد (Abisaab, 2004, (p 124).

الف) حسین بن عبدالصمد: فقیهی در مرز سنت و نوآوری

شیخ حسین بن عبدالصمد (۹۱۸-۹۸۴ق)، فقیه و محدث برجسته جبل‌عاملی و پدر شیخ‌بهایی، در دوره‌ی گذار از شاه‌طهماسب به شاه‌عباس، یکی از بازیگران مؤثر عرصه فقهی و سیاسی به‌شمار می‌رفت. وی در دهه‌های میانی قرن دهم هجری، با پذیرش منصب شیخ‌الاسلامی در شهرهایی چون قزوین و اصفهان، نقش میانجی میان نهاد فقاها و سلطنت ایفا کرد. عبدالصمد، در مواجهه با اقتضانات حکمرانی صفوی - همچون ضرورت تثبیت وحدت مذهبی، تولید گفتمان شرعی برای حمایت از سلطنت، و پاسخ به نیازهای

¹. maximum cooperation

². conditional balance

³. the calculated containment of the ulama

فقهی و اقتضانات دیوانی کوشید تا آموزه‌های حدیثی مکتب شهید ثانی (۹۱۱-۹۶۶ق) را با واقعیت‌های قدرت هماهنگ سازد. او در رسائل خود، تلاش کرد وظایف سلطان را در چارچوب فقه امامی بازتعریف کند و به‌جای تولید تقابل، نوعی تعامل سازنده میان فقیه و سلطان پیشنهاد کند.^۱ از این منظر، می‌توان عبدالصمد را یکی از نخستین بنیان‌گذاران «ادبیات فقهی سیاسی» در عصر صفوی دانست که در آن، پاسخ‌گویی به نیازهای مذهبی جامعه، با منطق تثبیت قدرت مذهبی سلطنت پیوند می‌خورد. (مدرسی چهاردهی، ۱۳۸۴، ص ۳۴۵-۳۴۸).

یژوهش‌نامه تاریخ تشیع

دوره جدید، سال اول،
شماره ۴، زمستان ۱۴۰۴

۵۱

یکی از کوشش‌های برجسته عبدالصمد، معطوف به احیای جایگاه منابع حدیثی در فقه حکومتی بود؛ گرایشی که در تقابل ضمنی با اصول‌گرایی عقل‌محور آن دوره قرار می‌گرفت. وی با تألیف رسائلی چون العقد الحسینی، هم به تبیین وظایف سلطان در چارچوب فقه امامی پرداخت و هم با حفظ لحن تواضع‌آمیز، نوعی مشروعیت دینی برای نهاد سلطنت قائل شد. تحلیل ابی‌صعب از آثار وی نشان می‌دهد که عبدالصمد از نخستین بنیان‌گذاران «ادبیات فقهی-سیاسی برای پادشاهان صفوی»^۲ است، ادبیاتی که ترکیبی از نصوص شرعی و توصیه‌های اجرایی برای قدرت بود (Abisaab, 2004, p 38-4, 121-122).

حسین‌بن‌عبدالصمد در رساله‌های خود، از جمله در مباحث مرتبط با طهارت و عبادات در شرایط خاص مانند اضطرار، شک، یا ناتوانی جسمی، کوشید با زبانی فقهی اما کاربردی، به دو نیاز هم‌زمان پاسخ دهد: از یک‌سو، تأمین خواسته‌های مذهبی مردم در امور روزمره عبادی؛ و از سوی دیگر، پاسخ‌گویی به اقتضانات حکمرانی صفوی. این اقتضانات، شامل: ضرورت تولید محتوای فقهی هماهنگ با نظم جدید دیوانی، تعریف حدود مسئولیت سلطان، و رفع ابهام‌های شرعی در حاکمیت شیعی تازه‌تأسیس بود (Ibid). عبدالصمد کوشید با حفظ ساختار اجتهادی مکتب شهید ثانی، هم مشروعیت مذهبی حکومت را تقویت کند، هم استقلال نهاد فقاهاست از سلطنت را خدشه‌دار نسازد. از این منظر، رسائل او را می‌توان کوششی برای فقه‌ورزی سازگار با حکومت، اما بدون فروپاشی مرزهای نهادی

^۱. political-jurisprudential literature

^۲. Political-jurisprudential literature addressed to the Safavid monarchs

میان دین و دولت دانست (جعفریان، ۱۳۸۲، ص ۲۴۱؛ Gleave, 2001, p 232).

ب) شیخ بهایی: میان زهد، سیاست و اقتدار علمی

شیخ بهاء‌الدین عاملی (۹۵۳-۱۰۳۰ق)، فرزند عبدالصمد و از بزرگ‌ترین اندیشه‌ورزان دوره‌ی صفوی، شخصیتی پیچیده و چندبعدی در مناسبات دین و دولت بود. او که در حوزه‌های فقه، ریاضیات، نجوم، عرفان و فلسفه صاحب نظر بود، در سلطنت شاه‌عباس اول به مقام شیخ‌الاسلامی در اصفهان رسید، اما پس از چندی از این منصب کناره گرفت. منابع و تحلیل‌های تاریخی نشان می‌دهد که بهایی، برخلاف فقیهانی چون کرکی یا میسی، گرایش به حضور هم‌زمان در ساختار قدرت و فضای فرهنگ عمومی داشت و از این نظر، هم عالم درباری و هم به‌نوعی روشنفکر دینی محسوب می‌شد (Babayan, 1998, p 219-222). در جامع عباسی، اثر فقهی مهمی که به سفارش شاه عباس نگاشته شد، بهایی کوشید زبان فقه را از صورت خشک و تخصصی به سمت زبانی آموزشی، کاربردی و عامه‌فهم سوق دهد. او مسائل مالی، احکام اجتماعی، و مناسک عبادی را نه در سطح مناقشات اصولی، بلکه در سطح زندگی روزمره مردم بررسی کرد (Babayan, 1998, p 219-222). این گرایش، از نگاه ابی‌صعب، نشان‌دهنده تمایل حکومت به تقویت چهره‌ای محبوب از فقیه حامی دولت در میان توده‌ها بود (Abisaab, 2004, p 58).

بدین ترتیب کنش سیاسی بهایی از منظر جامعه‌شناسی قدرت، چهره‌ای دوگانه دارد. از یک‌سو، او در دستگاه حکومتی نقش می‌پذیرفت و رسماً مشاور شاه محسوب می‌شد؛ از سوی دیگر در متون عرفانی و شعرهای صوفیانه‌اش، نوعی گریز از قدرت و دعوت به زهد مشهود است (Abisaab, 2004, p 87, 60). تضاد میان این دو موضع، برخی تحلیل‌گران را بر آن داشته تا وی را «فقیه مصلحت‌گرا»^۱ بخوانند، کسی که در دل ساختار رسمی کوشید روحی غیرسیاسی و عارفانه را زنده نگه دارد (Savory, 1980, p 134-135؛ جعفریان، ۱۳۸۲، ص ۲۸۸).

ابی‌صعب و نیومن^۲، معتقدند شاه‌عباس با درک ظرفیت‌های فکری بهایی، او را در

^۱. expediency-oriented jurist

^۲. Andrew J. Newman.

قدرت حفظ کرد، اما هیچ‌گاه اجازه نداد وی به‌طور مستقل ساختار دینی را رهبری کند. این رابطه پیچیده نشانه‌ای از سیاست «جذب و مهار»^۱ علما در ساختار سیاسی صفوی است، ساختاری که در آن فقیه می‌توانست سخن بگوید؛ اما فقط در چارچوب قدرت سلطنتی، نه بیرون آن (Newman, 2006, p 89؛ Abisaab, 2004, p 126 -127).

۴-۴. ملاعبدالله شوشتری و شیخ لطف‌الله میسی: میان اقتدار فرهنگی و همکاری درباری (الف) ملاعبدالله شوشتری: مرجعیت در حاشیه قدرت رسمی

ملاعبدالله شوشتری (د. ۱۰۲۱ق) از علمای برجسته و صاحب‌نفوذ شیعه در نیمه اول قرن یازدهم هجری است که گرچه شهرتی هم‌تراز با کرکی و شیخ بهایی نیافت، نقش تعیین‌کننده‌ای در نهادینه‌سازی تشیع از راه تعلیم، تأسیس مدارس و ایجاد پیوندهای عمیق با ساختار سلطنت داشت. او شاگرد مستقیم شیخ بهایی و استاد شیخ لطف‌الله میسی بود و بر پایه گزارش عالم‌آرای عباسی، به مقام اقامه نماز جمعه در مسجد جامع عتیق اصفهان منصوب شد (ترکمان، ۱۳۳۴، ج ۲، ص ۸۶۰) که نشانی از جایگاه فقهی‌اش و اعتماد دربار به اوست.

رابطه میان شوشتری و شاه‌عباس اول، ترکیبی از فاصله و احترام متقابل بود. با این‌که در برخی منابع آمده است که شوشتری در مقاطعی از ترس یا ملاحظات سیاسی از دربار فاصله گرفت (افندی، ۱۴۰۱ق، ج ۳، ص ۱۹۵)، اما دعوت مستقیم شاه برای بازگشت او به اصفهان و تأسیس مدرسه‌ای با حمایت شاه (همان)، بیانگر نفوذ معنوی بالای شوشتری در ساختار قدرت است. حتی موقوفاتی که شاه‌عباس به نام چهارده معصوم وقف کرد (ترکمان، ۱۳۳۴، ج ۳، ص ۱۰۸۹)، به توصیه شوشتری صورت گرفت (افندی، ۱۴۰۱ق، ج ۳، ص ۱۹۵)، کاری که نشان می‌دهد او در نقش مفتی^۲ سیاسی و غیررسمی بر تصمیمات شاه اثرگذار بود (Abisaab, 2004, p 81, 86).

با وجود این، ابی‌صعب بر این باور است که شوشتری در حاشیه قدرت رسمی باقی ماند

^۱co-optation and containment

^۲ اصطلاح «مفتی» اینجا بر اساس تعبیر ابی‌صعب به‌کار رفته و معادل «مجتهد» یا «صاحب فتوا» در سنت شیعی است.

و بیشتر در نقش فقیه-آموزگار و ناظر فرهنگی ظاهر شد تا کنشگری درون ساختاری. به تعبیر او، نفوذ شوشتری نه در سیاست‌گذاری مذهبی کلان، بلکه در تأسیس نهادهای فرهنگی چون مدارس علمیه، پرورش محدثان و فقیهان، و تقویت پایه‌های معرفتی تشیع ظهور کرد (Ibid)؛ مسیری که در مقایسه با شیوه دیگر فقهای درباری، استقلال بیشتری داشت اما به هزینه حذف نسبی از قدرت رسمی تمام شد.

ب) شیخ لطف‌الله میسی: نماد توازن میان اقتدار فقهی و دربار

شیخ لطف‌الله میسی عاملی (درگذشته ۱۰۳۵ق)، شاگرد شوشتری، از تأثیرگذارترین علمای عصر شاه‌عباس اول و صفی بود که در ادامه مسیر استادان عاملی خود، اما با رویکردی مقتدرانه‌تر به منصب شیخ‌الاسلامی اصفهان دست یافت. شاه‌عباس برای تجلیل از جایگاه وی، دختر خود را به ازدواج او درآورد و مسجد و مدرسه باشکوهی به نام وی تأسیس کرد که هنوز از نمادهای هویت مذهبی صفویان به‌شمار می‌آید (Abisaab, 2004, p 81-82).

موقعیت شیخ لطف‌الله چنان بود که در جایگاه عالم رسمی حکومت، توانست بخشی از سیاست‌های مذهبی صفویه را هدایت کند. با آن‌که در منابع آمده میان او و استادش شوشتری بر سر مسائل فقهی چون «نماز جمعه» اختلاف وجود داشت (Abisaab, 2004, p 81)، این تعارض احتمالاً ناشی از تفاوت در تفسیر شرایط امامت جماعت، نه اصل مشروعیت نماز در عصر غیبت بود (Gleave, 2001, p 241). در بررسی نوشته‌های ابی صعب به نظر می‌رسد وی این جدال را نشانه‌ای از ظهور «تنوع در درون نهاد فقاها»^۱ و کوشش علما برای تمایز رویکردی در مواجهه با قدرت سلطنتی می‌داند.

شیخ لطف‌الله با استفاده از موقعیت رسمی خود، تلاش کرد تا ضمن همکاری با دربار، استقلال نظری فقه شیعیه را حفظ کند. آثار او، از جمله فتاوی و درس‌نامه‌های فقهی، در کنار مدیریت مدرسه و مسجدی که شاه برایش بنا کرده بود، موجب شد تا وی هم فقیه حاکم باشد و هم مرجع آموزشی (واله‌اصفهانی، ۱۳۷۲، ص ۴۳۹). همین موقعیت دوگانه او را در حد فاصل میان قدرت و علم قرار داد؛ نه در انزوا چون شوشتری و نه در دل دربار چون بهایی.

¹. diversity within the institution of fiqh

ابی‌صعب در ارزیابی نهایی خود، شیخ‌لطف‌الله را یکی از موفق‌ترین فقیهان موازنه‌گرای دوره صفوی می‌داند که توانست بدون افراط در وابستگی به حکومت یا انزوای آگاهانه، پیوندی فعال و مؤثر میان فقه امامی و نهاد سلطنت ایجاد کند. از نظر او نقطه قوت این رابطه آن بود که میسی در عرصه‌های علمی و به‌ویژه در کرسی تدریس در مسجد جامع اصفهان، نماینده فقه زنده و پاسخ‌گو باقی ماند، چیزی که در نیمه دوم حکومت صفوی، به تدریج روی به زوال نهاد (Abisaab, 2004, p 80-86).

بیژوهش‌نامه تاریخ تشیع

دوره جدید، سال اول،
شماره ۴، زمستان ۱۴۰۴

۵۵

۴-۵. شیخ حر عاملی و شاه‌سلیمان: بازگشت به مرجعیت مستقل در دوره افول صفویه
الف) مهاجرت به ایران و تثبیت جایگاه علمی در مشهد

شیخ محمدبن حسن بن علی حرعاملی (۱۰۳۳-۱۱۰۴ق)، یکی از آخرین فقهای برجسته مهاجر از جبل عامل بود که در اواخر دوره صفویه به ایران آمد. او که از شاگردان میراث‌دار سنت شهید ثانی بود، پس از اقامت در مشهد و با دعوت رسمی حکومت، به منصب شیخ‌الاسلامی این شهر منصوب شد (حرعاملی، ج ۱، ص ۴۷-۵۱). برخلاف روایت‌های نامستند مبنی بر نقش مجلسی در این انتصاب (Abisaab, 2004, p 134)، بررسی دقیق منابعی چون بحارالأنوار (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۲۳، ص ۱۰۲)، روضات‌الجنت (خوانساری، ۱۳۹۰، ج ۷، ص ۱۰۴) و اعیان‌الشیعه (امین‌عاملی، ۱۴۰۳ق، ج ۹، ص ۱۶۷) شواهد قانع‌کننده‌ای ارائه می‌کنند که علم و جسارت و شخصیت مستقل حر عاملی، عامل اصلی انتصاب او به این مقام بود، نه واسطه‌گری دیگران.

حضور حرعاملی در مشهد با گسترش فزاینده جریان اخباری‌گری همراه بود. او در عین ایفای نقش رسمی در ساختار مذهبی صفوی، کوشید تا از استقلال علمی خود پاسداری کند. آثار او مانند وسائل‌الشیعه، الفصول المهمة فی اصول الانمه و کشف التعمیه فی حکم التسمیه نشانه‌هایی واضح از رویکرد او برای احیای مرجعیت حدیثی‌اند (حر عاملی، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۶). ابی‌صعب معتقد است نصب حر عاملی به فرمان شاه‌سلیمان بخشی از راهبرد استفاده از قدرت نرم دینی برای تقویت مشروعیت حکومت متأخر صفوی بود اما خود حر عاملی به‌رغم پذیرش منصب با حفظ استقلال ذهنی و موضع‌گیری‌های گاه انتقادی، در مقابل سلطه‌پذیری فقیه درباری ایستاد (Abisaab, 2004, p 154-155).

ب) وسائل الشیعه: متن فقهی یا بیانیه فکری؟

شاهکار فقهی شیخ حرعاملی، وسائل الشیعه، فقط کتابی روایی نیست، بلکه سندی است از نوع نگاه اخباری به جایگاه فقیه در عصر غیبت. حرعاملی در مقدمه این اثر، با استناد به روایات متعدد، اجتهادی را که مبتنی بر اصول عقل محور و استنباط شخصی از متون شرعی باشد رد می کند و تنها منبع معتبر برای صدور حکم شرعی را نصوص و احادیث معتبر می داند. هدف او نه صرفاً گردآوری احادیث، بلکه تأسیس مرجعیتی روایی، مستقل از نهاد قدرت و بیرون از نظام اجتهادی رسمی، برای فقه شیعه بود. است (حرعاملی، ۱۴۱۲ق، ج ۳۰، ص ۲۶۲؛ ج ۲۷، ص ۵۶؛ ج ۱۱، ص ۲۴۵). این اثر که بر پایه بیش از ۳۶۰۰۰ روایت فقهی تدوین شده، در دوره ای به نگارش درآمد که علامه مجلسی و دیگر فقهای اصولی در حال بازسازی فقه حکومتی بودند. به همین دلیل، شماری از محققان، از جمله جعفریان، این اثر را در تقابل با «ساختار رسمی اجتهاد حکومتی» دانسته اند و آن را بازتابی از تلاش برای حفظ استقلال نهاد دین از قدرت سیاسی معرفی کرده اند (جعفریان، ۱۳۸۲، ص ۳۱۷-۳۲۲).

بر اساس منابعی چون مقدمه وسائل الشیعه (حرعاملی، ۱۴۱۲ق، ج ۳۰، ص ۲۶۲)، حرعاملی اجتهاد عقل محور را رد کرد و تنها نصوص و احادیث را منبع معتبر دانست. این اثر در دوره ای نوشته شد که مجلسی و اصولیان فقه حکومتی را بازسازی می کردند (جعفریان، ۱۳۸۲، ص ۳۱۷-۳۲۲). ابی صعب این رویکرد را کوششی برای نجات فقه از تبدیل شدن به ابزار سلطنت تفسیر می کند، در واقع وسائل الشیعه در عین حال که مشروعیت مذهبی به دولت می دهد از نفوذ سلطنت در امور مذهبی می کاهد (Abisaab, 2004, p 148-150). این تفسیر با مفهوم «بدهستان مشروعیتی» ابی صعب هم خوانی دارد، گرچه داده های تاریخی نشان می دهد حر عاملی بیشتر بر استقلال علمی تمرکز داشت.

ج) رابطه با شاه سلیمان: احتیاط فقهی یا فاصله از قدرت؟

از منظر رولا جوردی ابی صعب، دوران سلطنت شاه سلیمان را باید نقطه عطفی در تحول جایگاه نهاد فقه در ساختار صفوی دانست، دوره ای که در آن فقهی مانند شیخ حر عاملی با آگاهی از ضعف دولت و بحران مشروعیت سلطنت، کوشید از درون ساختار

رسمی، استقلال علمی و مرجعیت فقهی را بازسازی کند (Abisaab, 2004, p 132-134). به باور ابی صعب، انتخاب آگاهانه سکوت سیاسی و تمرکز بر حدیث، نه نشانه انفعال بلکه نوعی مقاومت نهادی در برابر سلطنت تضعیف شده بود.

نقل مشهوری از حر عاملی در پاسخ به پرسش فقهی شاه سلیمان در باب حکم استعمال تنباکو و نوشیدن قهوه گفته شده است^۱ (حرعاملی، ۱۴۲۳ق، ص ۲۳۰-۲۲۴) که در چارچوب تحلیلی ابی صعب، نمونه‌ای از مواجهه سنجیده فقیه با قدرت است؛ برخوردی که از یک سو نشانه‌ی استقلال و جسارت است، و از سوی دیگر، آگاهانه در مرز ادب سیاسی باقی می‌ماند تا جایگاه فقیه حفظ شود. چنین رفتاری را ابی صعب در قالب «تعادل میان بقا و مرزبندی» در ساخت قدرت تحلیل می‌کند؛ جایی که فقیه در داخل دربار است، اما درون آن حل نمی‌شود (Abisaab, 2004, p 133-134).

حرعاملی، برخلاف پیشینیان که مستقیم در قدرت اجرایی شرکت داشتند، مسیر حدیث‌محور را برگزید تا مرجعیتی موازی با قدرت بسازد. ابی صعب و سائل الشیعه را نه فقط مجموعه‌ای حدیثی، بلکه سندی برای احیای استقلال فقاهت می‌داند. این اثر با تأکید بر

۱. سلطان اعظم و اشرف سلاطین جهان که خداوند تاییدش کند، از من پرسید که چرا قهوه نمی‌نوشم و توتون استعمال نمی‌کنم! من از آن‌جا که علاقه‌ای به بحث و گفت‌وگو پیرامون مسائلی فقهی که دلیل روشنی ندارند (یعنی ادله مطرح شده در مورد آنان واضح نیست و ما را به حکمی روشن و قابل اطمینان نمی‌رسانند) ندارم، به او گفتم: قهوه و توتون با مزاج و طبیعت من سازگار نیستند. شایسته سلیمان گفت: به من خبر رسیده که شما در این دو اشکال می‌کنی و احتیاط را در ترکشان می‌دانی. گفتم: آری، چنین است. من نه به حرمت استعمال توتون و شرب قهوه یقین دارم و حتی نه به کراهت این دو؛ زیرا دلیلی خاص که در آن نامی از این دو باشد در روایات نیست. این دو ماده در زمان پیامبر و امامان علیهم السلام وجود نداشته و در نتیجه نص خاصی در موردشان صادر نشده است. و اما عموماً (ادله عامه مانند حرمت ضرر به جان یا حرمت اتلاف مال) نیز راهگشا نیست؛ زیرا در مقابلش عموماً معارض یافت می‌شود. این شد که احتیاط را بهتر دیدم. شاه سلیمان گفت: این احتیاط، واجب است یا مستحب؟ گفتم: عالمان با وجود اختلاف در این مساله، بالاتفاق می‌گویند احتیاط رجحان دارد؛ حال یا به نحو واجب و یا مستحب که انتخاب من همین مستحب است. شاه سلیمان گفت: آیا در این شرایط (عدم‌الدلیل)، اصل اباحه جاری نمی‌شود؟ گفتم: این مسئله اختلافی است (گویا شیخ نظر به اختلاف اصولیان و اخباریان دارد)؛ اما آنچه همه اتفاق نظر دارند این است که احتیاط در این گونه موارد، کاری پسندیده و راجح است و نیز اینکه نه یقین به اباحه وجود دارد و نه حرمت. در این هنگام شاه سلیمان صفوی پاسخ من را پسندید و درست انگاشت.

نص و حدیث، فقیه را از وابستگی به اجتهاد درباری (عقل محور) دور می‌کند و مشروعیت را از دولت جدا می‌سازد (جعفریان، ۱۳۸۲، ص ۳۱۹؛ Abisaab, 2004, p 148-150). در تحلیل ابی صعب این رفتار نه صرفاً انتخابی شخصی، بلکه پاسخی راهبردی به شرایط متأخر صفوی بود، دورانی که سلطنت مشروعیت خود را از دست داده و توان نظارت کامل بر نهاد دین را نداشته‌است. حرعاملی با اتکا بر مرجعیت حدیثی و کناره‌گیری از قدرت اجرایی توانست نهاد فقه را از درون محافظت کند، بی‌آن‌که در برابر قدرت به تقابل آشکار برسد. این الگو به‌زعم ابی صعب، نمونه‌ای از مقاومت نرم فقیه در ساختار نیمه‌فروپاشیده دولت شیعی است که مسیر تفکیک نهادی را - هرچند محدود و تاریخی - هموار کرد (Abisaab, 2004, p 148-150).

د) افول تعامل دین و دولت در عهد شاه‌سلطان حسین

با مرگ حرعاملی در سال ۱۱۰۴، مهم‌ترین چهره مستقل فقهی از صحنه کنار رفت. در دوره‌ی پس از او، شاه سلطان حسین با واگذاری کامل اختیارات به علما، به‌ویژه محمدباقر مجلسی و حلقه‌ی وابسته به او، نوعی «تنوکراسی انفعالی»^۱ را رقم زد که از دید ابی صعب، شکلی از تسلیم ساختاری سلطنت در برابر نهاد دین بود. این وضع، که در آن فقیهان بدون ابزار اجرایی مستقل، بار اداره دولت را بر دوش داشتند، نه تنها ناکارآمد بود، بلکه به تدریج به فرسایش منزلت اجتماعی نهاد فقاهاست انجامید (Abisaab, 2004, p 153).

در تحلیل نهایی، ابی صعب بر آن است که وارثان فقهی حرعاملی که فاقد روحیه نقادانه و استقلال فکری وی بودند به ابزاری برای تحکیم شکلی سلطنت تبدیل شدند. به باور او، وقتی که فقه از نقد به توجیه گرایش یافت، تعامل سنتی دین و دولت به بحران انجامید و نه تنها حکومت صفوی، بلکه منزلت اجتماعی فقهها نیز فروپاشید (Ibid).

۶-۴. بررسی تطبیقی الگوهای کنش فقهی در دولت صفوی

مطالعه تعامل فقیهان امامی با شاهان صفوی نشان می‌دهد که این رابطه در قالب الگوهای ثابتی از همکاری یا تقابل قابل تبیین نیست، بلکه باید آن را به‌مثابه طیفی از

^۱ passive theocracy

کنش‌های متنوع فقهی در زمینه‌های مختلف سیاسی و مذهبی درک کرد (Abisaab, 2004, p 113-114). برخی از فقیهان چون محقق کرکی در جایگاه نهادساز رسمی در عصر صفویه ظهور کردند و با استناد به کسب نیابت عامه از سوی امام معصوم(ع)، مستقیماً در تثبیت و اصلاح ساختار دینی حکومت مشارکت داشتند (Gleave, 2001, p 237-239؛ نک: بحرانی، ۱۳۴۵ق، ص ۱۵۱؛ خوانساری، ۱۳۹۰ق، ص ۳۶۱). این در حالی است که چهره‌هایی چون شیخ حرعاملی، گرچه منصب رسمی یافتند، کوشیدند استقلال نظری و مرجعیت علمی خود را از دولت حفظ کرده، حتی در برابر الگوهای رسمی اجتهاد حکومتی موضع‌گیری نمایند. (جعفریان، ۱۳۸۲؛ Newman, 2006, p 91)

میان این دو سر طیف، فقیهانی مانند حسین بن عبدالصمد و شیخ بهایی قرار دارند که نقش میانجی میان سنت فقهی و ضرورت‌های سیاسی را ایفا کردند. عبدالصمد با نگارش رسائل فقهی ناظر بر وظایف سلطان، کوشید گفتمان شرعی مناسبی برای دولت ایجاد کند (Abisaab, 2004, p.p 22-35, 122) در حالی که بهایی، با پذیرش مناصب دولتی از یک‌سو و گرایش عرفانی از سوی دیگر، نمونه‌ای از فقیه مصلحت‌گرا و چندلایه را به نمایش گذاشت (Babayan, 1998, p 219-222؛ Savory, 1980, p 134-135).

همچنین چهره‌هایی مانند ملاعبدالله شوشتری و شیخ لطف‌الله میسی نماینده نوعی از کنش‌گری فقهی‌اند که در مرز میان استقلال فکری و همکاری ساختاری قرار دارند. شوشتری با تمرکز بر آموزش و تأسیس مدارس، سعی کرد از قدرت رسمی فاصله بگیرد و از طریق تربیت نسل جدید علما تأثیرگذار باشد (رجبی، ۱۳۸۵، ص ۱۶۵-۱۵۰)؛ اما میسی با حفظ موقعیت رسمی خود، کوشید میان فقه زنده و ساختار حکومتی پیوند برقرار کند و استقلال علمی را در دل دربار زنده نگاه دارد (Abisaab, 2004, p 129).

در مجموع، آنچه از این بحث تطبیقی برمی‌آید، وجود شبکه‌ای از کنش‌های متنوع است که بر مبنای عقلانیت فقهی، اقتضانات سیاسی، و ظرفیت‌های فردی هر فقیه شکل گرفته‌اند، الگویی که به نظر می‌رسد در نظریه‌ی ابی‌صعب به‌درستی با مفهوم «بده‌بستان مشروعیتی»^۱ توضیح داده می‌شود (Abisaab, 2004, p 114).

^۱. egitimacy exchange

جدول شماره یک- تطبیق الگوهای کنش فقهی

سازکارهای تأثیرگذاری	سبک کنش با قدرت	استقلال فقهی	وابستگی به سلطنت	فقیه
نیابت سلطنت، صدور فتوا، تغییر ساختار دیوانی	نهادساز حکومتی	متوسط	شدید	محقق کرکی (علی بن - عبدالعالی عاملی)
رسائل فقهی، مواضع انتقادی نرم، شیخ الاسلامی	همراهی مشروط	شدید	متوسط	حسین بن عبدالصمد
جامع عباسی، عرفان، تدریس، مشاورت حکومتی	فقیه فرهنگی مصلحت‌گرا	متوسط	شدید	شیخ بهایی
تأسیس مدارس، اقامه نماز جمعه، پرورش شاگرد	نظارت غیررسمی فرهنگی	شدید	پایین	شوشتری
فتاوی، مسجد و مدرسه، پیوند خانوادگی با سلطنت	توازن‌گرای رسمی	شدید	متوسط	شیخ لطف‌الله میسی
وسائل الشیعه، بازسازی مرجعیت حدیثی	فقیه مراقب - منتقد	شدید	متوسط	شیخ حرعاملی

پژوهش‌نامه
تاریخ تشیع

دوره جدید، سال اول،
شماره ۴، زمستان ۱۴۰۴

این تطبیق نشان می‌دهد که پویایی رابطه دین و دولت در صفویه، وابسته به تعاملات پیچیده‌ای بوده که در آن فقها نه تنها مشروعیت بخش سلطنت، بلکه گاه ناظر، نقاد و حتی متعادل‌کننده ساختار قدرت بوده‌اند. چنین فهمی پژوهشگر را از تکرار رویکردهای تقلیل‌گرایانه نجات می‌دهد و امکان بازخوانی نظریه‌های فقه سیاسی شیعه را در بستر تاریخی

دقیق فراهم می‌آورد (Ibid, p114-115).

۵. نتیجه‌گیری

بررسی رابطه میان علمای امامی و شاهان صفوی نشان می‌دهد که این تعامل را نمی‌توان به صورت الگوی واحدی از همراهی یا تقابل خلاصه کرد. آنچه در این رابطه دیده می‌شود، نوعی پویایی تاریخی است که متأثر از عواملی چون موقعیت فقیه، نوع سلطنت، ساختار قدرت، و تحولات درونی نهاد دین شکل می‌گرفت. در دوره‌هایی مانند شاه اسماعیل، فقیهان در حاشیه ساختار قدرت بودند؛ اما با گذشت زمان، نهاد فقاهت به درون ساختار حکمرانی راه یافت و در برخی دوره‌ها، تا سطح نایب‌الامام یا تنظیم‌گر مشروعیت سیاسی ارتقاء یافت. در الگوی مورد نظر ابی‌صعب، فقیه گاه در موقعیت مشروعیت‌بخش قرار دارد، گاه به مثابه ناظر انتقادی عمل می‌کند، و گاه با دوری سنجیده از قدرت، به حفظ استقلال نهادی می‌پردازد. رویکرد ابی‌صعب به ما امکان می‌دهد تا تنوع نقش‌های فقیهان را در چارچوب دولت‌سازی شیعی به صورت تحلیلی‌تر درک کنیم. یافته‌های این پژوهش نشان می‌دهد هر یک از فقیهان، با توجه به اقتضائات زمانه‌ی خود، راه‌برد متفاوتی در مواجهه با قدرت برگزیدند. این تفاوت نه نشانه‌ی تناقض، بلکه بازتابی از سیالیت رابطه‌ی فقه و سیاست در دولت صفوی است. این طیف متنوع از کنش‌ها، از نهادسازی محقق‌کرکی تا احتیاط فقهی حر عاملی، میراثی از تعامل عقلانیت فقهی با واقعیت‌های سیاسی ایران پیشامدردن را برجای گذاشته است. با این حال، باید تأکید کرد که تحلیل این تعاملات می‌تواند از رهیافت‌های نظری دیگر نیز انجام گیرد. آنچه در این مقاله ارائه شد، مبتنی بر چارچوب خاص رولا جوردی ابی‌صعب بود که به واسطه‌ی دقت مفهومی، انسجام تحلیلی و توجه به بستر تاریخی، زمینه‌ای مناسب برای فهم رابطه‌ی نهاد فقاهت با دولت در عصر صفویه فراهم می‌سازد.

منابع

- _____، عالم‌آرای شاه اسماعیل. مصحح اصغر صاحب‌منتظر، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۴۸.
- افندی، عبدالله، ریاض‌العلماء و حیاض‌الفضلاء. محقق احمد حسینی، به‌کوشش محمود مرعشی، قم، مطبعة الخيام، ۱۴۰۱ق.
- افوشته‌نطنزی، محمود بن هدایت‌الله، نقاوة‌الآثار فی ذکر الاخیار. به‌اهتمام احسان اشراقی، تهران،

علمی فرهنگی، ۱۳۷۳.

- امین، محسن، الاعیان الشیعه. به کوشش حسن امین، بیروت، دارالتعارف للمطبوعات، ۱۴۰۳ق.
- آقابزرگ تهرانی، محمد محسن، طبقات اعلام الشیعه. تصحیح علی نقی منزوی، قم، اسماعیلیان، ۱۳۷۲.
- بحرانی، یوسف، لؤلؤة البحرين. به کوشش بحر العلوم، نجف، دارالنعمان، ۱۳۴۵ق.
- ترکمان، اسکندربیک، تاریخ عالم آرای عباسی. به کوشش ایرج افشار، تهران، امیرکبیر، ۱۳۳۴.
- جعفریان، رسول، صفویه در عرصه دین، فرهنگ و سیاست. تهران، سمت، ۱۳۸۲.
- حراعلی، محمد بن حسن، امل الآمل، بغداد، مکتبة الاندلس، بی تا.
- حراعلی، محمد بن حسن، فوئد الطوسیة. مکتبة المحلاتی، ۱۴۲۳ق.
- حراعلی، محمد بن حسن، وسائل الشیعة. مؤسسه آل البيت، ۱۴۱۲ق.
- خواندمیر، غیاث الدین حسینی، حبیب السیر. مصحح محمد دبیرسیاقی، مقدمه جلال الدین همایی، تهران، خیام، ۱۳۸۰.
- خوانساری، محمدباقر، روضات الجنات. قم، اسماعیلیان، ۱۳۹۰.
- رجبی، سید محمد حسین، مدارس علمیه شیعه در ایران. تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۵.
- روملو، حسن بیک، احسن التواریخ. به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، بابک، ۱۳۵۷.
- شوشتری، محمدباقر، روضات الجنات فی احوال العلماء و السادات. قم، اسماعیلیان، بی تا.
- شیروانی، محمد، بررسی روابط علما و صفویان. قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۹.
- قمی، قاضی احمد حسینی، خلاصة التواریخ، تصحیح احسان اشراقی. تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۸۳.
- کرکی، علی بن الحسین، رسائل محقق کرکی. تحقیق محمد حسون، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی، ۱۴۰۹ق.
- مجلسی، محمدباقر، بحار الأنوار: الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار. بیروت، مؤسسة الوفاء، ۱۴۰۳ق.
- مدرسی چهاردهی، سید جلال الدین، تاریخ فقه و فقها در ایران. تهران، سمت، ۱۳۸۴.
- موسوی بجنوردی، محمد، اندیشه سیاسی شیعه در عصر صفویه. قم، مرکز مطالعات و تحقیقات اسلامی، ۱۳۸۴.
- واله اصفهانی، محمد یوسف، خلد برین (دوران صفویان). تصحیح میرهاشم محدث، تهران، بنیاد موقوفات دکتر محمود افشار، ۱۳۷۲.
- Abissab, R, *Converting Persia: religion and power in the Safavid empire*, London, 2004.
- Amanat, A, *Pivot of the Universe: Nasir al- Din Shah and the Iranian Monarchy*. Berkeley: University of California Press, 1997.
- Babayan, K., Mystics, M., & Messiahs: *Cultural Landscapes of Early Modern Iran*.

Cambridge, MA: Harvard University Press, 1998.

-Gleave, R, *Imamate and Wilayat: The Safavid case*. In S. A. Arjomand (Ed.), " *Authority and Political Culture in Shi ism*" (pp. 227-252). Albany: State University of New York Press, 2001.

-Newman, A. J, *Safavid Iran: Rebirth of a Persian Empire*, London: I.B. Tauris, 2006.

-Savory, R. M, *Iran under the Safavids*, Cambridge: Cambridge University Press, 1980.

پژوهش‌نامه
تاریخ تشیع

دوره جدید، سال اول،
شماره ۴، زمستان ۱۴۰۴

موسیقی آیینی در دوره صفوی

محمدامین قدرتی سیاهمزیگی^۱، سیداحمدرضا خضری^۲

چکیده

در عصر صفوی هنرهای مختلفی در جامعه ایران گسترش یافت و هنر موسیقی نیز با وجود آن که در برهه‌ای از این حکومت مورد بی‌مهری قرار گرفت، در بسیاری از آیین‌های مختلف درباری و مردمی ایران عصر صفوی به اشکال گوناگون نقشی روشن داشت. این آیین‌ها شامل برخی مراسم حکومتی همچون استقبال و بدرقه، تاج‌گذاری و خلعت دادن، جشن شاطر، فتح شهرها، تولد نوزادان، جشن‌های مردمی هم‌چون عروسی و عزاداری و آیین‌های مذهبی مانند تعزیه و سوگواری ائمه در میان شیعیان و موسیقی آیینی در میان ادیان دیگر همچون مسیحیان بود. این مقاله به روش توصیفی-تحلیلی با استفاده از منابع کتابخانه‌ای مربوط به آن عصر جایگاه موسیقی آیینی و انواع آن در ایران عصر صفوی را بررسی کرده و به این سؤال پاسخ می‌دهد که هنر موسیقی چه جایگاه، چه کاربرد و چه انواعی در آیین‌های مختلف ایران آن عصر داشته و چگونه اجرا می‌شده است؟

کلیدواژه‌ها: موسیقی، موسیقی آیینی، صفویه، موسیقی صفوی.

۱. * دانشجوی دکتری تاریخ و تمدن ملل اسلامی دانشگاه بین‌المللی امام‌خمينی (ره) قزوین، قزوین، ایران (نویسنده مسئول).

guilandiga@gmail.com

۲. استاد تمام گروه تاریخ و تمدن ملل اسلامی دانشگاه تهران، تهران، ایران.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۱/۱۱ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۷/۰۶

مقدمه

در تاریخ ایران آیین‌های متعددی مرسوم بوده که موسیقی نقش مهمی در بیشتر آن‌ها داشته‌است. در دوره صفویه موسیقی با وجود رکود در برخی زمان‌ها، نقشی پررنگ در آیین‌های مختلف ایفا کرده‌است. بنابر متون تاریخی دوره صفوی، انواع موسیقی در آیین‌های مختلفی به شکل موسیقی‌های مذهبی، بزمی، درباری، نقاره‌ای و غیره رواج داشته‌است. این پژوهش برآن است تا جایگاه موسیقی را در آیین‌های رایج عصر صفوی مورد بررسی قرار دهد. آیین در لغت هرگونه مراسم را شامل می‌شود (انوری و همکاران، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۲۰۱). هم‌چنین به معنای هرگونه سیرت و رسم است (دهخدا، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۲۶۵). در جایی دیگر هرگونه عادت معنا شده‌است (ابن هندو شاه، ۱۳۵۵، ص ۲۳۰). ضرورت این پژوهش آن است که در میان انواع موسیقی آیینی این دوره، موسیقی مذهبی بیشتر مورد مطالعه قرار گرفته و موسیقی آیینی بیشتر به معنای موسیقی مذهبی مورد توجه قرار گرفته‌است، حال آن‌که آیین‌های مختلفی در ایران رایج بوده و در آن‌ها از موسیقی استفاده شده‌است. از این رو، ضرورت دارد جایگاه انواع موسیقی آیینی در عصر صفوی بررسی شود. مهم‌ترین پرسش مطرح شده در مقاله این است که انواع موسیقی آیینی در دوره صفویه کدامند و کاربردهای هر یک از آنان چه بود؟ براین اساس، این پژوهش با استفاده از منابع متعدد تاریخی و اجتماعی به موسیقی آیینی دوره مورد نظر پرداخته و هدف آن، نمایش میزان نقش و جایگاه این هنر در آیین‌های مردم آن زمان است. روش تحقیق در این اثر، توصیفی-تحلیلی با استفاده از منابع کتابخانه‌ای است و در کنار نقل طبقه‌بندی شده مطالب به بررسی و تاحدودی تحلیل وضعیت موسیقی آیینی در دوره صفویه پرداخته شده‌است.

پژوهش‌نامه
تاریخ تشیع

دوره جدید، سال اول،
شماره ۴، زمستان ۱۴۰۴

۱. پیشینه تحقیق

تاکنون تحت عنوان این پژوهش به طور مستقل کاری صورت نگرفته و باید توجه داشت که منظور از موسیقی آیینی در بسیاری از کتب و مقالات موسیقی مذهبی است اما در این مقاله تمامی آیین‌های رایج آن دوره اعم از مذهبی و غیرمذهبی را شامل می‌شود. موسیقی عصر صفوی نوشته حسین میثمی مهمترین اثری است که به طور خاص در مورد موسیقی این دوره نوشته شده و شامل توضیحات گسترده‌ای درباره انواع موسیقی در عصر صفوی، تشکیلات موسیقی، رابطه میان موسیقی و مذهب در آن عصر و مهاجرت برخی موسیقی‌دانان صفوی به هند است. در کتاب کلثوم‌ننه نوشته جمال‌آقا خوانساری که حالت طنز دارد، به خوبی به رواج ساززدن و موسیقی در برخی آیین‌ها اشاره شده است. کتاب حیات سازها در تاریخ موسیقایی ایران از دوره ایلخانیان تا پایان صفویه از نرگس ذاکر جعفری نیز شامل اطلاعات ارزنده‌ای درباره وضعیت سازهای دوره صفوی و همین‌طور کاربرد سازها است که از آن اطلاعات می‌توان انواع استفاده آنان در آیین‌های مختلف را نیز استخراج کرد. بخشی از رساله دکتری میمنت حسن شاهی به نام هنر و قدرت در عصر صفوی هم به انواع موسیقی در دوره صفوی و جایگاه این هنر نزد شاهان آن پرداخته است. پایان‌نامه کارشناسی ارشد ایلناز رهبر با نام موسیقی به روایت تصاویر دوران صفوی نیز با تکیه بر تصاویر آن دوره، اطلاعاتی ارزنده از جایگاه موسیقی در میان صفویان را عرضه کرده است. آیدین پارسایی‌راد و حسن بلخاری قهی در مقاله «حیات فرم‌های موسیقی مذهبی تشیع در دوران صفوی و قاجار» به بررسی موسیقی مذهبی این دو دوره و فرم‌های آن پرداخته‌اند. محمدرضا درویش، در مقاله «موسیقی آیینی و مذهبی ایران» نیز به طور کلی و مختصر موسیقی مذهبی ادیان و مذاهب مختلف ایرانی را بررسی کرده و اشاره‌ای بسیار مختصر به نقش صفویان در گسترش موسیقی عاشورایی کرده است. سیدحسین میثمی در مقاله «موسیقی و مذهب در دوران صفوی»، به نقش مذهب در موسیقی دوره صفویه و رابطه میان مذهب و موسیقی پرداخته است. مقاله «شاهان صفوی و موسیقی» نوشته رودگر و محمدی هم فراز و فرود جایگاه موسیقی در نزد پادشاهان صفوی را روایت می‌کند.

۲. کاربرد موسیقی در آیین‌های مختلف

موسیقی در تاریخ ایران همواره در بالاترین رده‌های اجتماع مانند ضیافت‌های دولتی، جشن‌های مختلف دربار و موسیقی نظامی تا جشن‌های ملی و مذهبی و نزد مردم در آیین‌هایی مانند عروسی، عزا و مانند آن کاربرد داشته‌است. مهم‌ترین موقعیت‌های کاربردی موسیقی ایران در آیین‌های مختلف عبارتند از: بزم، رزم، خبررسانی، نمایش‌های همراه با موسیقی، شکار، مراسم مذهبی و بسیاری موارد دیگر. کتاب کلثوم‌ننه یکی از نمونه‌هایی است که نوشتاری طنزگونه دارد و می‌توان از آن برخی از کاربردهای متنوع موسیقی را در دوره صفوی دریافت. برای نمونه در این کتاب روزهای سیزده صفر و چهارشنبه آخر صفر که در اصطلاح چهارشنبه‌سوری نامیده می‌شود، روزهای واجب برای ساززدن دانسته شده‌است؛ چرا که در آن دو روز بلای بسیار نازل می‌شود و باید جهت رفع بلا از ساز زدن استفاده کرد (خوانساری، ۱۳۵۶، ص ۵۷).

۱-۲. بزم‌ها

موسیقی بزمی به لحاظ علاقه مردم و قدرت و کاربرد گسترده آن نسبت به سایر موسیقی‌ها برتری داشته و غالباً با ساز، آواز و رقص همراه بوده‌است. آلات موسیقی بزمی در دوره صفوی معمولاً ارغنون، عود، کمانچه، قانون و نی‌لیک بوده‌است. اروپایانی هم که به دربار پادشاهان صفوی رفت و آمد می‌کردند همواره از شکوه مجالس بزم سخن رانده‌اند. نکته مهم این‌که ضیافت‌ها و بزم‌ها تنها اختصاص به شاه و دربار نداشت و دیگر حاکمان هم چنین ضیافت‌هایی را برگزار می‌کردند. کروسینسکی در وصف یکی از بزم‌های دربار صفوی می‌گوید «ابتدا يك پسر بچه دوازده ساله وارد صحنه شد... وی چند بار بر روی طناب درحالی‌که موازنه خود را حفظ می‌کرد به سرعت عبور کرد و سپس با آهنگ موسیقی چندبار از طناب بالا و پایین آمد و سپس خیلی سریع از عقب از طناب بالا رفت و خود را به سطح

فوقانی طناب رسانید و شروع به يك نوع رقص عجیب و غریب كرد» (کروسینسکی، ۱۳۶۳، ص ۲۶۷). در سفرنامه برادران شرلی به گروهی از مطربان دربار اشاره شده که بین دربار و اقامتگاه آنان رفت و آمد داشتند. به طوری که می گوید «دستۀ مطرب پادشاه هم در این مجلس و هم در منزل خودمان همیشه برای ما حاضر بود. در آن مهمانی ده نفر زن بسیار خوشگل بودند که لباس های قیمتی پوشیده به رسم مملکت خود، می رقصیدند و در تمام مدت جشن می خواندند. در وقت مراجعت به خانه خود همه مردمان متشخص از ما مشایعت نموده و شیپور و طبل می زدند. حاکم هم به همین قسم از ما مهمانی کرد» (شرلی، ۱۳۸۷، ص ۵۴). در عهد صفوی به قدری مجالس بزم رایج بوده که در ابیات مختلفی از اشعار آن دوره به مجالس بزم اشاره گردیده است. به عنوان نمونه:

در آن بزم طرب دل های معمور بهشتی جدول او تار طنبور (وحید قزوینی، ۱۳۸۳، ص ۶۷۱).

نتیجه این که، در تمامی بزم های عصر صفوی موسیقی کاربردی مستقیم داشته است و نام بزم همواره یادآور موسیقی در کنار خود است.

۲-۲. مراسم استقبال و بدرقه

نمونه های فراوانی از کاربرد موسیقی در مراسم استقبال و بدرقه در منابع دوره صفوی موجود است. معمولاً مراسم ورود یا خروج سفرای خارجی به شهرها، با موسیقی و رقص همراه بوده است. اولیای چلبی هنگام خروج از ارومیه به سوی اصفهان با لشکری مواجه شده که نفیر، کرنا، کوس و دهل می نواختند «و خان با گروهی عظیم وارد ارومیه شد و از سر شادمانی آن قدر در توپراق قلعه، توپ و تفنگ زدند که زمین و آسمان به لرزه افتاد» (چلبی، ۱۳۹۸، ص ۱۲۵). در استقبال مردم از شاه عباس پس از بازگشت از جنگ، شرلی مجلس را چنین توصیف می کند «پادشاه امر نمود که همه ماها دور صندلی سر آنتوان بر روی قالی چهارزانو بنشینیم، بعد با طبق و نقاره خوانچه های ضیافت به میان آمد و وقتی طبال ها و نقاره چی ها رفتند، اهل طرب به میان آمدند. ۲۰ نفر زن با لباس های فاخر می خواندند و به صدای موزیک می رقصیدند. وقتی جشن به انتها رسید پادشاه برخاست و دست سر آنتوان را گرفت و دست به دست، همین طور در کوچه های شهر می گشتند و آن ۲۰ نفر زن از جلو

می رفتند و آواز می خواندند و می رقصیدند. بعد از آن‌ها اهل دربار می رفتند و هرکدام از آن‌ها دست یکی از ماها را گرفته بود و در سر هر کوچه، موزیک جدیدی مشاهده می کردیم» (شرلی، ۱۳۸۷، ص ۶۶). جمله آخر کاملاً از تنوع نغمات، اجراها، آوازها و سازها در ایران عصر صفوی حکایت دارد. هم‌چنین مشخص می شود که شاه‌عباس اول از علاقه‌مندان شدید موسیقی بوده است.

۲-۳. عروسی‌ها و تولد نوزادان

عروسی از جمله آیین‌هایی است که همه طبقات جامعه را شامل می شود. در کتاب کلثوم‌ننه به رایج بودن ساززدن و موسیقی در عروسی، عیدها، حنابندان، آمدن فرد از سفر و متولد شدن فرزند اشاره شده و ساززنی در آن مجالس به طنز واجب دانسته شده است (خوانساری، ۱۳۵۶، ص ۷۳، ۷۵). در گزارش جشن ازدواج فرزند دوم شاه‌تھماسب صفوی آمده که ارباب طرب و ساز و مغنیان نغمه‌پرداز مجلس آرای می کردند (روملو، ۱۳۵۷، ص ۵۰۱-۵۰۰). از دیگر مراسم عروسی گزارش شده در دوره صفوی ازدواج شاهزاده محمد خدابنده با مهدعلیا دختر شاهزاده مصطفی میرزا در ذی‌الحجه سال ۷۷۶ ق است. این مراسم در تبریز برپا شد و در آن اهالی موسیقی حضوری چشمگیر داشتند «آن‌جا که شاه کامیاب به باغ تشریف آورده، امرا و ارکان دولت را طلب فرموده، در آن مجلس عالم‌افروز آواز مغنیان طرب‌ساز و الحان مطربان خوش آواز از عشرت‌خانه ناهید درگذشت... و از صباح تا رواج به ساز و صحبت و نشاط و عشرت گذرانیدند. نغمه عود و چنگ از دست مطربان خوش‌آهنگ بلند بود» (قمی، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۸۷۰-۸۷۱). کتاب کلثوم‌ننه به شب‌های عروسی و حضور ساز زن و نقاره‌چی اشاره می کند. همین کتاب تا حدودی به نحوه برگزاری مراسم عروسی با کمک سازهای موسیقی نیز پرداخته است «در مجلس عروسی دایره‌زدن نیز واجب است و البته خواندن زنان به صدای بلند که:

بادا بادا، خانوم مبارک بادا
امشب چه شب است؟ شب وصال است امشب
این خانه پر از شمع و چراغست امشب آقا مبارک بادا، خانم مبارک بادا» (خوانساری،
۱۳۵۶، ص ۳۳، ۵۴-۵۵).

شعری که هم چنان پس از حدود چهار قرن بین مردم ایران رواج دارد و با اندکی تغییر هم چنان خوانده می شود و در ادامه می گوید که «هم چنین واجب است عروس را به مجلس در آورند و دایره زنند و رقص کنند و همان ابیات را بخوانند» (همان، ۵۷). در دوره پس از شاه عباس اول با وجود برخی نوسانات و سخت گیری ها، موسیقی در مجالس عروسی، جشن ها و حتی در مراسم عزاداری در میان مردم و اقوام و ادیان مختلف رواج داشت. تاورنیه به مجلس عروسی مسیحیان اشاره کرده و گفته «عده ای نقاره چی با ساز و دهل و سرنا و نقاره و سایر سازهای موسیقی معمول این مملکت، از دنبال این جمعیت تا کلیسا می روند» (تاورنیه، ۱۳۶۹، ص ۴۴۲) و در تمام مدتی که عروس در راه است همراهان سرود و آواز می خوانند و موسیقی می نوازند (شاردن، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۱۹۸). هم چنین نقل شده که معمولاً جهیزیه را با قطار شتر و یا دیگر ستوران باربر با طمطراق و دیدبه تمام حمل می کنند و سروصدای آلات موسیقی بلند می شود (حجازی، ۱۳۸۱، ص ۹۷). گزارشی هم از عروسی در شهر هرات موجود است که بیان می کند «چون وقت زفاف شد از اطراف و اکناف مطربان و قوالان و مغنیان و مجلس آرایان به نقش و سرود و تغنی اشتغال نمودند» (واصفی، ۱۳۴۹، ج ۲، ص ۱۹۶). تولد نوزادان نیز موجب برگزاری جشن می شد. طبیعی است که در تولد فرزندان شاه این مسئله چشم گیرتر بود. در وصف تولد پسر شاه تهماسب و جشن آن هم کتاب خلاصه التواریخ می نویسد که «در روز چهارشنبه دوازدهم شهر رجب شاه، عالم پناه را پسری شد... و در روز جمعه بیستم ماه شعبان للگی را به ولی سلطان قلخانچی اغلی ذوالقدر حاکم شیراز داده، وی جشن عظیم ترتیب داده، جمیع امرا و ارکان دولت را طلب کرده، نغمه عود و چنگ از مطربان خوش آهنگ بلند شد (قمی، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۶۴۹). بدین ترتیب از منابع نتیجه گیری می شود که مجالس سروری همچون عروسی و تولد نوزادان در همه طبقات جامعه با استفاده از موسیقی برگزار می شده است.

۲-۴. تاج‌گذاری

تاج‌گذاری پادشاه جدید از آیین‌هایی بود که با جشن همراه می‌شد. با توجه به منابع در مراسم جلوس و به تخت نشستن شاهان صفوی بخشی از مراسم به اجرای برنامه‌های موسیقی و هنرنمایی نوازندگان، خوانندگان و رقاصان اختصاص داشته‌است. شاردن مشاهده و گزارش کرده «پس از آن‌که شاه جوان و حاضران در مراسم تاج‌گذاری بر جای خود آرام گرفتند، تفنگدارباشی سخنی کوتاه و آهسته با شاه گفت و زان پس به نام او احکامی صادر کرد که مهم‌ترین آن‌ها چهار دستور بود: نخست این‌که، در دو ایوان عمارت رفیع انتهای میدان قصر یا میدان‌شاه، نقاره و موسیقی نظامی بنوازند و مردم شهر اعم از ایرانی، هندی، عثمانی، روسی و اروپایی در این جشن شرکت جویند. فرمان پادشاه اجرا شد، اما نواهای آلات مختلف موسیقی چنان ناهنجار و بدآهنگ بود که به موزیک رزم افزون‌تر از نوای بزم شباهت داشت» (شاردن، ۱۳۷۲، ص ۱۶۴۶-۱۶۴۷). کتاب دستور شهریاران هم گزارشی از برپایی جشن در چهارمین سال سلطنت شاه‌سلطان حسین ارائه کرده که در آن از حضور گسترده نوازندگان و خوانندگان سخن رفته‌است «پس از آن، امر به حضور مطربان خوش‌آواز و رامشگران نغمه‌پرداز شده، سازهای مخالف، به هم‌آوازی، موافق گردیدند و شعله‌های آواز و نواهای دل‌نواز، به مثابه تیر آه عشاق، به اوج نه رواق رسیدند. لمح‌ای نغمه عراق، شور در دل‌های عرب و عجم می‌انداخت و لحظه‌ای ترانه حجاز از زنگوله قلوب، رنگ عجم می‌پرداخت. دمی سرود کمانچه به گیرایی تیر مدهوش ربا، خون از رگ جان می‌کشاد و زمانی نوای نی به تماشای آن هنگامه روح افزا هر لحظه دیده به روزنی می‌نهاد. ساعتی سنج-دف از آوای دستک‌زنی، شور و شعف در چنبر افلاک می‌انداخت و وقتی ناله پرسوز عود علم دود از کانون سینه‌ها بر می‌افراخت» (نصیری، ۱۳۷۳، ص ۱۷۶).

۲-۵. مراسم خلعت دادن

از استفاده‌های مهم موسیقی در آیین تفویض، مقام و خلعت بود، چنانچه در زمان تفویض ایالت شیروان در زمان طهماسب آمده که «پس از اجتماع آن سپاه عبدالله‌خان جشنی ملوکانه ترتیب داده، با هریک از آن سران سپاه از روی عزت و مسرت ملاقات فرموده و بعد از رفع رنج راه مواید عالی را به مغنیان و مطربان خوش الحان از نای و چنگ و عود و بریط نوا داده غلغله صوت نوشانوش می به منزل ناهید رسانید» (جنابدی، ۱۳۷۸، ص ۵۱۹). گزارشی از جشن تاج‌گذاری شاهسلطان حسین در سفرنامه کاری آمده است «باخبر شدم که شاه برای بزرگان و نمایندگان خارجی بار عامی خواهد داد. به منزل سفیر لهستان شتافتم، تا وعده‌ای را که داده بود، وفا کند. روز موعود فرا رسید، من نیز در دنبال وی از در تصویری از شاهسلطان حسین صفوی بزرگ عالی قاپو وارد کاخ شدم. گروهی در اطراف در به نواختن آلات موسیقی مشغول بودند» (کاری، ۱۳۴۸، ص ۱۱۲-۱۱۳). در انتهای دوره صفویه در مراسم صوری که نادرشاه قبل از به حکومت رسیدن خودش برای تهماسب قلی - خان صفویه برپا کرده و وی را پادشاه ایران نامیده بود، نیز مجلس موسیقی برپا کرده بودند «تهماسب قلی خان را بر تخت پادشاهی، با طنطنه کوس و کورکه و نقاره و طبل و کرنا و مجلس آرای، به انواع سازها و مطربان نغمه پرداز و مغنیان خوش و رقاصان ماه طلعت پرعشوه و ناز...» (رستم الحکماء، ۱۳۸۲، ص ۲۰۹).

۲-۶. جشن‌ها

هرچند مراسم جشن و شادی همراه با موسیقی در میان جامعه عصر صفوی وجود داشته اما موسیقی نیز هم چون دیگر عرصه‌های هنری مجری خواست و اراده نهاد قدرت بوده است (حسن شاهی، ۱۳۹۵، ص ۲۳۳). ریچاردسن می‌گوید «دو عید در ایران وجود دارد که هریک در فصلی که شب و روز با هم مساوی می‌گردند، جشن گرفته می‌شود. یکی عید آب در تابستان (جشن قهرمان) و دیگری عید آتش در پایان زمستان. بزرگترین عید، نوروز نام دارد، مقارن با ماه مارس است. در این ایام، مردم به مدت شش روز در جشن و سرور به سر می‌برند... و دسته‌جمعی به آوای موسیقی به رقص و پایکوبی می‌پردازند» (کروسینسکی، ۱۳۶۳، ص ۲۶۳). یکی دیگر از گزارشات نوروزی در زمان شاه‌عباس دوم بیان می‌دارد که

«بزم آرایان به آیین مقرر بساط عیش و نشاط گسترده و ارکان دولت و مقربان و سایر مجلسیان مجلس همایون به عزّ مجالست خاقان سرافراز گردیده، ساقیان زهره جبین و مطربان و خنیاگران سحرآیین ابواب عشرت و شادمانی بر روی مجلسیان باز کردند» (واله قزوینی، ۱۳۸۲، ص ۵۵۷). در این دوران هم چون گذشته، پیروزی بر دشمنان هم بهانه‌ای مناسب جهت برپایی مراسم جشن و شادمانی بود. در فتح قندهار روضه‌الصفویه نوشته که «مطربان و مغنیان هریک در محل مناسب خود قرار گرفته، بی تکلف و تصلف منشیانه مجلسی منعقد گردید... از نغمات شوق‌انگیز مغنیان ناهید در چادر سپهر بی تاب و توان و از ترنمات دل‌های غمدیدگان مبهتج و فرحان. مولانا دوست کله و صابر که به حسن صوت و خوانندگی از مشاهیر آفاق بودند، در آن روز مسرت‌اندوز چون عندهلیب و هزار دستان گلشن آن بزم را به نغمات دل‌نشان... دم به دم در حالت شوق و طرب می‌افزودند» (جناب‌دی، ۱۳۷۸، ص ۴۹۱). هم‌زمان با حکومت اشرف افغان بر اصفهان، گزارشی از فتح قلعه میناب و شادمانی فاتحین با موسیقی به‌جا مانده است. در کتاب اشرف افغان بر تخته‌گاه اصفهان آمده که «زبردست‌خان به پیرامون قلعه میناب رفته در آن‌جا خرگاه افراشت. مدافعان قلعه به سرکردگی احمدبیگ پسر میرجهانگیر قوللرآغاسی باشی پیشین شاهزاده و علی‌خان سرکرده بزرگ بلوچ، خود را تسلیم کرده و زندانی شدند. شرکت‌های اروپایی به شادمانی این پیروزی چند تیر توپ شلیک کردند اما صفی‌قلی بیگ سراسر آن روز را از سروصدای آلات موسیقی و بوق و کرنا انباشت» (فلور، ۱۳۶۷، ص ۱۲۴-۱۲۵). در سفرنامه شاردن به جشنی اشاره شده که مردم کاشان در استقبال از کشاورزان و چهارپاداران گندم‌دار برپا می‌کردند «وقتی چهارپایان حامل گندم و چهارپاداران وارد شهر می‌شدند، مردم با شوق و نواختن آلات موسیقی به پیشباز می‌رفتند. به پشت چهارپایان غاشیه می‌انداختند و به گردنشان زنگ‌های خوش‌نوا می‌آویختند و هنگامی که صدای زنگ‌ها با بانگ شادی مردم به هم می‌آویخت، آواز

مبهم و دل‌نوازی به گوش می‌رسید» (شاردن، ۱۳۷۲، ج ۵، ص ۱۶۸۱-۱۶۸۲). از دیگر جشن‌های دوره صفوی، جشن شاطر بود. شاردن از حضور اهالی موسیقی در جشن شاطر گزارش داده است «شاطر اصطلاحاً به معنی نوکر بادپای شاهنشاه است و جشن شاطر آزمایش تندرستی کسی است که داوطلب خدمت در دربار شاه می‌باشد... در انتهای قسمت شمالی میدان، گروه‌های دیگری از نمایش دهندگان مانند رقاصه‌ها و شاطران دیگری که آنان نیز برای پایکوبی و دست‌افشانی آماده بودند، دیده می‌شدند. گروه شعبده‌بازان، معرکه‌گیران، خیمه-شب‌بازان و شمشیربازان هم بودند. در فاصله‌های این دسته‌ها، گروه‌های ساز و موسیقی جای داشتند. شاطرها چالاک و چابک مخصوصاً آنان که وابسته به دستگاه بزرگان بودند و در رقصیدن مهارت کامل داشتند، برای هنرنمایی آماده بودند؛ زیرا در مشرق‌زمین رقصیدن کاری زشت و ننگ‌آور است و هیچ زنی جز زنان روسپی نمی‌رقصند... در تمام طول مسیر، آلات موسیقی وجود داشت تا آهنگ‌نوازان به محض مشاهده شاطر آن‌ها را به نوا درآورند» (شاردن، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۷۹۱، ۷۹۳-۷۹۴). این متن به زشت و ناپسند بودن رقص در جامعه ایران آن عصر و رواج آن اشاره دارد. در مورد حضور رقاصه‌ها در اکثر محافل جشن ایران و هندوستان آمده که وجود رقاصه‌ها ضروری است. رقاصه‌ها را به مجالس مهم سرور و ضیافت و کلیه محافل شرفیابی فرستادگان خارجی در دربار احضار می‌کنند و اگر همه‌شان نباشند لااقل دو سوم دسته در مجلس حاضر می‌شود (حجازی، ۱۳۸۱، ص ۳۰۲).

۷-۲. خبررسانی و اعلام وقت نماز

از دیرباز تاکنون، خبررسانی رسمی دارای تشریفات بوده است. در دوره صفوی برای اعلام اخبار مهم و حتی اعلام اوقات نماز از موسیقی استفاده می‌شد. درباره نقاره‌خانه عباس‌آباد اصفهان آمده که «نقاره‌خانه مذکور را فرو می‌کوفتند و کوس می‌زدند و کرنای می‌دمیدند و تجار و پيله‌وران با خبر و مطلع و آگاه می‌شدند و می‌آمدند و امتعه و اقمشه را می‌خریدند (رستم‌الحکماء، ۱۳۸۲، ص ۹۳). این مطلب نشانگر استفاده از موسیقی در جهت مقاصد اقتصادی و خبررسانی برای حضور مردم در بازارها است. در سفرنامه کروسینسکی آمده که «هنگام غروب وقتی نقاره‌خانه به صدا درآمد، شاه برای ادای نماز از جای برخاست» (کروسینسکی، ۱۳۶۳، ص ۲۶۸). این جمله نشانگر آن است که از

موسیقی جهت اعلام وقت نماز نیز استفاده می‌کردند.

۲-۸. عزاداری

در مجالس عزاداری به‌ویژه عزاداری بزرگان نیز از موسیقی استفاده می‌شد. شاردن از نواختن برخی سازها جهت اعلام درگذشت شاه‌عباس دوم خبر می‌دهد «نوی نقاره و دیگر آلات موسیقی هم‌چنان از نقاره‌خانه بالای عمارت واقع در انتهای میدان شاه به گوش می‌رسید و چون برخلاف مرسوم افزون بر نیم یا سه ربع ساعت دوام یافت، مایه تعجب کسانی که آن صدا مایه آشفستگی خوابشان شده بود، گردید. اما چون شب از نیمه گذشته بود و برای غالب آنان بیرون شدن از خانه دشوار بود تنها معدود کسانی که خانه‌شان نزدیک میدان بود برای کسب اطلاع از آنچه روی نموده بود از خانه بیرون رفتند. اما دیگران بامداد روز بعد از مرگ شاه‌عباس دوم و تاج‌گذاری شاه‌صفی دوم با خبر شدند» (شاردن، ۱۳۷۲، ج ۴، ص ۱۶۵۰-۱۶۴۹). از پیوند این مطلب با مطلب مربوط به خبررسانی می‌توان گستردگی استفاده از موسیقی در خبرهای مختلف اجتماعی و آیینی را نتیجه‌گیری کرد.

۳. موسیقی مذهبی و اشکال آن

موسیقی مذهبی بخش مهمی از موسیقی آیینی است و به‌همین دلیل است که در بسیاری از مواقع این نوع موسیقی با موسیقی آیینی یکی دانسته شده است. بخش مرتبط با آیین‌های مذهبی شیعی این نوع موسیقی در دوره صفویه به‌علت سیاست شاهان در گرایش به مذهب رونق گرفت و به موسیقی ادیان و مذاهب مختلف مانند موسیقی شیعیان، موسیقی دراویش، موسیقی مسیحیان و موسیقی زرتشتیان تقسیم می‌شد. موسیقی مذهبی در ایران به صورت‌هایی چون تلاوت قرآن، اذان، روضه‌خوانی، سینه‌زنی و تعزیه‌خوانی رواج داشته است. مولودی‌خوانی در اعیاد مذهبی نیز در همین دسته قرار می‌گیرد. برخی از

مهمترین انواع موسیقی مذهبی در عصر صفوی به شرح زیر است:

۱-۳. تلاوت قرآن

یکی از شکل‌های رایج موسیقی مذهبی در دوران صفوی، تلاوت قرآن بود. اولیای چلبی در سفر به تبریز از ۲۰ دارالقرآء این شهر نام برده و می‌گویند «در این شهر به قدر ۲۰ عدد دارالقرآء هست اما در میان عجم‌ها قرآن کریم را با تجوید صحیح خواندن آن طور که باید میسر نیست و اکثرشان غلط تلاوت می‌کنند» (چلبی، ۱۳۳۸، ص ۱۷). برخی از موسیقی‌دانان دوره شاه اسماعیل اول علاوه بر نوازندگی حافظ قرآن نیز بوده‌اند. از جمله این افراد می‌توان به مولانا حافظ مجلسی و مولانا طبسی (خواجه طبسی) اشاره کرد که در نواختن سازهایی چون قانون و شترغو تبحر داشته‌اند (سام میرزا، ص ۱۳۷، ۲۸۹). به نظر می‌رسد شاه تهماسب با تشویق مالی قصد ترغیب حافظان به قرائت قرآن را داشته‌است.^۱ به نقل از قاضی احمد قمی هنگامی که حافظ کمال‌الدین حسین واحدالعین که قرآن را به صوت خوش می‌خواند از هرات به قم آمده و به اردوی شاه تهماسب دعوت شده بود، در تکلیف این‌که قرآن بخواند، امتناع کرده بود. با وجود سرپیچی او از فرمان شاه، شاه اسب، شتر، خیمه و جمیع مایحتاج را به وی اعطا کرده بود که حافظ از قبول آن‌ها نیز اجتناب ورزیده بود. با این وجود، شاه از وی نرنجیده و برای وی هدایای ارزشمندی در نظر گرفته بود که احتمالاً بیانگر سیاست حمایت شاه از موسیقی مذهبی و تلاوت قرآن بوده‌است (قمی، ۱۳۶۶، ص ۱۰۳). آدام الناریوس در گزارشی از اردبیل می‌نویسد «در هر طرف ۱۲ آخوند نشسته بودند که حافظ نام داشتند و در مقابل آن‌ها رحلی بود که روی هر کدام کتاب‌هایی از جنس پوست حیوانات به چشم می‌خورد و در آن‌ها سوره‌های قرآن با خط عربی کتابت شده بود» (الناریوس، ۱۳۶۳، ص ۱۲۷). تاورنیه نیز در قم دیده بود که ملاهای متعدد نشسته و کتاب‌هایی در دست دارند و مشغول قرائت هستند. زمانی که وی در اردبیل بوده، ملاهایی برای خدمات مقبره‌ها استخدام شده بودند که دائم به قرائت قرآن مشغول بودند (تاورنیه، ۱۳۶۹، ص ۷۵، ۸۳). کمپفر نیز از روحانیونی سخن می‌گوید که در قبرستان‌ها برای شادی روح مردگان قرآن

^۱. منظور از حافظان در این جا، خوانندگان هستند، نه حفاظ قرآن.

می‌خواندند «مزد او از محل میراث ثروتمندانی تأمین می‌شود که یا در زمان حیات و یا به‌عنوان آخرین وصیت چنین مقرر داشته‌اند. کار قرائت قرآن در قبرستان‌ها کمتر به‌عهده یک نفر واگذار می‌شود و اغلب چندین نفر هر چند ساعت به نوبت به تلاوت قرآن می‌پردازند» (کمپفر، ۱۳۶۰، ص ۱۳۰). باتوجه‌به داده‌های تاریخی تلاوت قرآن، از رایج‌ترین انواع موسیقی مذهبی در عصر صفوی بوده و به‌علت حمایت حکومت، از رونق فراوانی برخوردار بوده‌است. از اشاره قاضی احمدقمی در گلستان هنر به حمایت شاه‌طهماسب از قرائت قرآن هم می‌توان به این نتیجه رسید که برخی از اهالی موسیقی با دیدن این حمایت‌ها، نغمات خود را در این قالب ارائه می‌کردند تا مورد پسند حکومت باشد و موجب باقی‌ماندن آن‌ها در نسل‌های بعد شود.

۲-۳. اذان

در هیچ‌یک از مذاهب اسلامی، اذان صرفاً بیان نمی‌شود. اذان همیشه قرائت می‌شده‌است و این قرائت همیشه به صدای بلند و رسا بوده‌است. برخی هجاهای اذان بر اساس سنت پیامبر، همیشه کشیده می‌شوند و این تأثیر خاصی بر روان انسان دارد (نصر، ۱۳۸۰، ص ۱۳ و ۱۵). اکثر سفرنامه‌نویسان دوره صفویه به خواندن اذان اشاره کرده و تعدادی از آن‌ها که از عثمانی به‌سمت ایران آمده بودند، اذان گفتن در عثمانی و ایران را با هم مقایسه کرده‌اند. اولیای چلبی در تبریز با مشاهده مسجد اوزون حسن، محراب و منبر و محل مؤذنان مسجد را نمونه‌ای بی‌بدیل از صنایع ظریفه خوانده و مشاهده کرده که چون اذان گفته می‌شود، هرکس به مسجد آمده نمازش را می‌خواند و درنگ نمی‌کند و می‌رود (چلبی، ۱۳۹۸، ص ۲۶-۲۵). در ارومیه نیز در مسجدی که وی حضور داشته «مؤذن اذان گفته و پس از اَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّهِ، اَشْهَدُ أَنَّ عَلِيًّا وَلِيُّ اللَّهِ گفته و پس از اذان افسانه‌ها می‌گفت که هی دشمنان علی را و شهیدان کربلای ولی را» (همان، ص ۱۰۲). در سفرنامه کاری نیز

مقایسه‌ای میان اذان گفتن در ایران و عثمانی شده «در شب، بلافاصله پاسداران شبانه وارد بازار می‌شوند و مقارن همین حال جمع کثیری از پشت بام با صدای بلند شروع به گفتن اذان می‌کنند، به‌خلاف عثمانی که اذان باید در مناره‌های مساجد گفته شود» (کاری، ۱۳۴۸، ص ۳۲). ظاهراً در دوره صفوی اذان گفتن کاربردهای دیگری نیز به‌غیر از فراخواندن مردم به نماز داشته‌است. در قضیه فتح قندهار در زمان شاه‌عباس دوم، از اذان گفتن مؤذنان پس از فتح این شهر خبر داده شده‌است «و به جلوس همایون چون پایه محراب و منبر به چرخ اخضر رسید، نخست مؤذنان گلدسته مسجد را که سال‌ها بود که در فصول اذان از جویبار فقره شریفه «علیاً ولی اللہ» آب زندگانی نخورده بود به این آب حیات‌بخش سرسبز و ریّان گردانیدند» (واله‌قزوینی، ۱۳۸۲، ص ۴۷۶). در زمان شاه‌سلطان حسین نیز از منصب مؤذن باشی یاد شده‌است (رستم‌الحکماء، ۱۳۸۲، ص ۱۰۰).

۴. موسیقی در آئین‌های شیعیان

۴-۱. تعزیه

احتمال می‌رود تعزیه در اواخر دوره صفوی شکل گرفته باشد. باتوجه به متکی بودن شیوه بیان حوادث بر آواز، معمولاً شبیه‌خوانان با مقام‌های موسیقی آشنایی داشتند و سازهای موسیقی نیز کم‌وبیش در بین آن‌ها کاربرد داشته‌است. بدین ترتیب، هرکدام از این عناصر نقش خود را به‌صورت عاملی در حفظ و انتقال موسیقی ایفا نموده‌اند (مختلف، ۵۸). تعزیه بهترین وسیله برای حفظ و گسترش موسیقی ملی ایران شده و شبیه‌خوانی بزرگ‌ترین نقش را در نگاه‌داری و رواج آن داشته‌است. امروزه نیز یکی از بهترین راه‌های تحقیق برای تشخیص حالت الحان و نغمات و آهنگ‌های اصیل ملی اشعار، تعزیه است. به‌ویژه که از زبان خود شبیه‌خوانان شنیده‌شود. شیوه برقراری ارتباط کلامی در تعزیه، مبتنی بر آواز است و پیوند آن با موسیقی جلوه بیشتری می‌یابد (شاطری و همکاران، ص ۶۹ و ۷۳). در زمان صفویان، مراسم روضه‌خوانی و تعزیه‌خوانی گسترش قابل‌توجهی یافته و به‌دلایل سیاسی از حمایت دولت‌مردان صفوی برخوردار گردید (حسن‌شاهی، ۱۳۹۵، ص ۱۲۵). شاهان صفوی دسته‌گردانی عزا را به شکل‌های گوناگون و منظم ترتیب دادند و هر سال نیز به رونق آن افزودند و رنگ‌نمایشی قوی‌تری به آن‌ها دادند. اولیای چلبی در سفر خود به تبریز گزارشی از برگزاری

تعزیه در این شهر ارائه می‌دهد، بدین نحو که «هرسال در دهم محرم روز عاشورا در این میدان اعیان و اشراف اهالی شهر خیمه و خرگاه برپاساخته و در آن جا، سه روز و سه شب به شهیدان دشت کربلا تعزیه‌داری می‌کنند و در دیگ‌های بزرگ طعام پخته به فقیر و غنی طعام و شربت می‌دهند و خان تبریز در چادر خود می‌نشیند و جمیع اشراف تبریز در این مجلس در حضور خان بوده و کتاب مقتل امام حسین (ع) (شاید روضه‌الشهدا) را می‌خوانند. خواننده کتاب وقتی به این مطلب رسید که شمر لعین حضرت امام حسین (ع) را چنین شهید کردند همان ساعت از سراپرده شبیه شهدای روز عاشورا و شبیه اجساد کشته‌شدگان اولاد امام حسین (ع) را به میدان می‌آوردند در تماشای این منظره از مردم غریو ناله و فریاد واحسینا به آسمان بلند می‌شود و تمام تماشاکنندگان گریه و زاری می‌کنند» (چلبی، ۱۳۳۸، ص ۲۳).

۲-۴. سایر موسیقی مربوط به مراسم سوگواری

به نظر می‌رسد در بخش‌هایی از تاریخ صفویان، به‌ویژه آن بخش از حکومت شاه-تهماسب اول که اهل موسیقی مورد کم‌لطفی نسبی قرار گرفتند، برپایی مراسم عزاداری مثل دسته‌گردانی، روضه‌خوانی، نوحه‌سرایی و سینه‌زنی جلوه‌گاه الحان و نغمات موسیقی گردید و چه بسا اگر به این شیوه ادامه پیدا نمی‌کرد و موسیقی مذهبی مورد حمایت صفویان قرار نمی‌گرفت، امروزه بسیاری از نغمات موسیقی ایرانی از بین می‌رفت. در نتیجه، آموزش خوانندگی میان نوحه‌خوانان رونق گرفته و پس از صفویه نیز ادامه یافت. ظاهراً کتاب روضه‌الشهدا که توسط ملاحسین کاشفی به‌نگارش درآمده بود تا پایان عصر صفوی مورد-استفاده بوده و هرکس بر منابع این کتاب را می‌خواند به روضه‌خوان مشهور می‌شد. بعد از مدتی، شاعرانی چون مولانا ندایی یزدی و مولانا غواصی خراسانی روضه‌الشهدا را به‌نظم درآوردند (سام‌میرزا، ص ۲۷۴-۲۷۵، ۳۲۵) پس از گسترش روضه‌خوانی در اواخر صفویه آمده‌است که در روز عاشورای سال ۱۱۰۵-۱۱۰۶ ق مردم محلات اصفهان، تبریزی‌ها،

قزوینی‌ها و یزدی‌ها در تالار عالی قاپو گردآمده و در آن‌جا روضه‌الشهدا خوانده می‌شد (نصیری، ۱۳۷۳، ص ۳۳). ملا محمد المتخلص خطا، اهل شوشتر نیز از روضه‌خوانانی بود که به هند مهاجرت کرده بود (قزوینی، ۱۳۶۷، ص ۱۳۹). از بررسی اطلاعات چنین برمی‌آید که مراسم شهادت حضرت علی (ع) در ۲۱ رمضان با نوعی موسیقی عزا همراه بوده است و سنج‌های بزرگ، طبل، نی لبک، تنبک و طبل نظامی در این مراسم نواخته می‌گردید (الناریوس، ۱۳۶۳، ص ۷۳-۷۵). در این مراسم، معمولاً در هنگام شب خطیبی خوش صدا به مدت دو ساعت در لباس نیلی‌رنگ از روی مقتل‌نامه‌ها شروع به مقتل خوانی می‌کرد. الناریوس ذکر می‌کند که واقعه ضربت خوردن و شهادت حضرت علی (ع) از روی مقتل‌نامه خوانده شد و تعدادی آخوند که دستارهای سفید بر سر بسته بودند، بعضی از ابیات مهم را به صورت دسته‌جمعی می‌خواندند و در پایان یکی از آخوندها لعنت‌نامه‌ای علیه قاتلان امام می‌خواند و همگی آن را تکرار می‌کردند (همان، ص ۷۳-۷۴). اولیای چلبی نیز در دو بخش از کتاب خود به مقتل خوانی برای امام حسین (ع) که خود شاهد بوده اشاره کرده است «در یک بخش جمیع اعیان تبریز در یک جا گرد می‌آیند و زانو به زانو نشسته، مانند مولودی خوانی بر روی کرسی در روم، مقتل‌الحسین (ع) را تلاوت می‌کنند. جمله محبان اهل بیت سست اندام شده با خشوع و خضوع گوش می‌کنند و آه جگرسوز کشیده، ناله سر می‌دهند» (چلبی، ۱۳۹۸، ص ۳۵). چلبی در شهر درگزین همدان نیز به برگزاری مراسم مقتل خوانی همراه با نواختن ساز اشاره کرده است «در زمان آمدن خان درگزین نوکران وی با کوس، نفیر، کرنا، صور و نقاره‌زنان آمدند و در سراپرده خود قرار یافتند، سپس همه بزرگان شهر، دسته‌دسته درون سراپرده خان زانو به زانو نشستند و برای شنیدن مقتل‌الحسین (ع) حاضر شدند» (همان، ص ۱۸۵). دلاواله گزارشی از مراسم عاشورای ۱۰۲۷ یا ۱۰۲۸ ق ارائه کرده و گفته که در مراسم عاشورا همه غمگین به نظر می‌رسند و لباس عزاداری سیاه بر تن می‌کنند و با هم آهنگ‌های غم‌انگیز در وصف حسین (ع) و مصائب او می‌خوانند و دو قطعه چوب یا استخوانی را که در دست دارند به یکدیگر می‌کوبند و از آن صدای حزن‌انگیزی به وجود می‌آورند. آنان هم‌چنین حرکتی به سر و تن خود می‌دهند که نشانی از اندوه آن‌هاست (دلاواله، ۱۳۸۴، ص ۱۰۰).

بی‌زوهش‌نامه تاریخ تشیع

دوره جدید، سال اول،
شماره ۴، زمستان ۱۴۰۴

۳-۴. موسیقی دراویش

شکل‌گیری صوفیه بر پایه عقاید صوفیه بود اما به تدریج حاکمان صوفیه از تفکرات صوفیانه دور شدند. برخی از فرق صوفیه در مراسم خود از موسیقی بهره‌می‌بردند. چنین به نظر می‌رسد که قوالی همچون دوران شیخ صفی اجرایی مرکب از نی، دف و آواز بوده که در آن اشعار عرفانی خوانده می‌شد و درویشان با همراهی در خواندن و دست‌زدن در حالت وجد به رقص یا سماع می‌پرداختند (میثمی، ۱۳۹۲، ص ۱۰۱). کتاب صفوة الصفا به عنوان یک منبع مهم در مورد اجداد شاهان صوفی اطلاعات ارزنده‌ای را مطرح می‌کند. سه جنبه مهم موسیقایی این اثر سماع، قوالی و قوالان است. در کنار این مباحث، از منظر مخالفت شیخ صفی با موسیقی غیر خانقاهی می‌توان جنبه‌های فعالیت موسیقایی مردمی و درباری را در این کتاب مشاهده کرد (میثمی، ۱۳۹۹، ص ۳۱). باب ششم و فصل ۲۷ این کتاب درباره رقص سماع است که برای نمونه خلاصه‌ای از دو حکایت مرتبط با این بخش در اینجا آورده می‌شود. گرچه ممکن است برخی از این حکایات دارای اغراق باشند اما حکایت از حضور موسیقی مخصوص دراویش در زمان جد صوفیان دارند.

حکایت اول:

شیخ فرمود که شبی در شهر سراو^۱ در مسجدی که بر در زاویه خواجه افضل سماعی بود و چون شیخ قدم مبارک در سماع در حرکت آورد زلزله در شهر افتاد که بسی مردم از خانه‌ها بیرون افتادند. آن مردم در سماع بودند و نظر می‌کردند (ابن بزاز، ۱۳۷۳، ص ۶۴۳). این حکایت نشانگر رایج بودن سماع در زمان شیخ صفی است.

حکایت دوم:

... و چون شیخ از سر بام بر همه نظر فرمود، فریاد و های و هوی در طالبان افتاد و در

^۱. نام اصلی و قدیمی شهر سراب در زمانی که هنوز زبان آذری باستان در آذربایجان رواج داشت.

سماع رفتند. شیخ فرمود تا قوالان آغاز کردند. شورش و غلبه‌ای عظیم برخاست که از غبار اقدام ایشان روی هوا گرفته شد (همان، ص ۱۱۱۳). نکته قابل توجه در این حکایت، نقش موسیقی دراویش و سماع در مراسم توبه است.

۵. موسیقی مسیحیان

تعداد زیادی از سفرای خارجی دوره صفوی در سفرنامه‌های خود به موسیقی مسیحیان اشاره کرده‌اند. در این گزارش‌ها، از آواز دسته‌جمعی مسیحیان، ناقوس، ارگ و زنگوله سخن به میان آمده است (الناریوس، ۱۳۶۳، ص ۲۰۵). در گزارش‌های ارائه شده آن‌چه شایان توجه است وجود تفاوت میان موسیقی مذهبی مسیحیان ایرانی و اروپایی است که احتمالاً دلایل جغرافیایی و فرهنگی عامل ایجاد چنین تفاوت‌هایی است (میثمی، ۱۳۹۲، ص ۱۰۵). شاردن در وصف موسیقی و نیایش مسیحیان دوره صفوی آورده که «از میان کشیش‌ها يك نفر با صدای بلند آنچه را باید بخواند می‌خواند و خوانندگان گاه و بیگاه به تقلید یونانیان آهنگ خواندن سرود را تغییر می‌دهند... چه عده خوانندگان سرود حتی يك نفر باشد این رسم به همین گونه اجرا می‌شود و شاید این ناهماهنگی نتیجه عدم آشنایی آنان به موسیقی باشد. چنان‌که از آن جز يك آهنگ ناموزون و گوش‌خراش دل‌آزار چیزی نمی‌دانند» (شاردن، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۲۰۳). او در وصف مراسم تعمید مسیحیان در اصفهان هم گزارشی از وجود موسیقی در این مراسم بیرون از کلیسا دارد. آن‌طور که وصف کرده بعد از انجام یافتن این مراسم، پدرخوانده در حالی که شمع روشنی در دست دارد طفل را در بغل می‌گیرد، از کلیسا بیرون می‌آورد و به طرف خانه راه می‌افتد. پیشاپیش او و همراهانش، گروه ساززن، نقاره و سرنا و دیگر آلات موسیقی می‌نوازند (همان، ج ۵، ص ۱۹۲۷).

۶. نتیجه‌گیری

هنر موسیقی در دوره صفویه حضوری مؤثر در آیین‌های مرسوم آن عصر داشت. موسیقی آیینی هم با وجود تأثیرپذیری از سیاست‌های متفاوت حکومت و تا حدودی رویکردهای دینی از جایگاه، نظام و تشکیلات خاصی برخوردار بوده و آثار مکتوب و تصویری باقیمانده از آن دوره خود گواه حضور قابل توجه موسیقی به ویژه در آیین‌های مختلف عصر صفوی است.

آیین در لغت به معنای هرگونه مراسم اعم از مذهبی و غیرمذهبی است. در عصر صفوی، موسیقی آیینی دارای انواعی از جمله موسیقی بزمی، استقبال، تاج‌گذاری و به‌ویژه انواع موسیقی مذهبی بوده و این تنوع، نمایان‌گر رواج موسیقی در آیین‌های عهد صفوی است. در آیین‌های مختلف حکومتی و غیرحکومتی هم‌چون استقبال و بدرقه، تاج‌گذاری و خلعت دادن، تولد نوزادان، عروسی و آیین‌های مذهبی مانند: تعزیه و سوگواری ائمه در میان شیعیان و موسیقی آیینی در میان ادیان دیگر هم‌چون مسیحیان، از این هنر بهره گرفته می‌شد. در این دوره، انواع مختلفی از موسیقی در جایگاه‌ها و مکان‌های مختلفی از جامعه وجود داشته است. از قهوه‌خانه و بازار و خانه‌های مردم گرفته تا میادین بزرگ شهر و کاخ‌های شاهان. هرچند در بخشی از این دوران محدودیت‌هایی بر اهالی موسیقی اعمال گردید اما این هنر در میان مردم متوقف نگردید و در دربار نیز رونق داشت و از طریق حضور در مراسم مذهبی چون سوگواری ائمه (ع) و مساجد (تلاوت قرآن و اذان) به حیات خود ادامه داد و به نسل‌های بعد منتقل شد. چه بسا، اگر حمایت دولت مردان صفوی از برپایی مجالس تعزیه، شبیه‌خوانی و تلاوت قرآن نبود و اهالی موسیقی نغمات مختلف را در قالب انواع موسیقی مذهبی و آیینی حفظ نمی‌کردند، بسیاری از نغمات موسیقی اصیل ایرانی امکان حفظ و انتقال به نسل‌های بعد را نمی‌یافت.

منابع

- ابن‌هندوشاه، صحاح الفرس. تصحیح عبدالعلی طاعتی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۵۵.
- اردبیلی، ابن‌بزاز، صفوة الصفا. تصحیح غلامرضا طباطبائی مجد، بی‌جا، نشر مصحح، ۱۳۷۳.
- الناریوس، آدم، سفرنامه آدم الناریوس (بخش ایران). ترجمه احمد بهپور، تهران، سازمان انتشاراتی و فرهنگی ابتکار، ۱۳۶۳.
- انوری، حسن و همکاران، فرهنگ بزرگ سخن. تهران، سخن، ۱۳۸۲.

- تاورنیه، ژان باتیست، سفرنامه تاورنیه. ترجمه ابوتراب نوری، اصفهان، کتابخانه ثنایی، ۱۳۶۹.
- جنابدی، میرزا بیگ، روضه الصفویه. تصحیح غلامرضا طباطبایی مجد، تهران، بنیاد موقوفات دکتر محمود افشار، ۱۳۷۸.
- چلبی، اولیاء، سیاحت نامه اولیا چلبی (قسمت آذربایجان و تبریز). ترجمه و تلخیص حاج حسین نخجوانی، تبریز، چاپخانه شفق، ۱۳۳۸.
- _____، ایران در سیاحت نامه اولیا چلبی. ترجمه داوود بهلولی، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۹۸.
- حجازی، بنفشه، ضعیفه، بررسی جایگاه زن ایرانی در عصر صفوی. تهران، قصیده سرا، ۱۳۸۱.
- حسن شاهی، میمنت، هنر و قدرت در عصر صفوی. رساله دکتری، دانشکده حقوق و علوم اجتماعی، دانشگاه تبریز، ۱۳۹۵.
- خوانساری، جمال آقا، کلثوم ننه. تهران، مروارید، ۱۳۵۶.
- دلاواله، پیر، سفرنامه پیر دلاواله (قسمت مربوط به ایران). ترجمه شعاع الدین شفا، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۴.
- دهخدا، علی اکبر، لغت نامه دهخدا. زیر نظر دکتر محمد معین (تا آذرماه ۱۳۴۵) و دکتر سید جعفر شهیدی، تهران، مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران، ۱۳۷۷.
- رستم الحکماء، محمد هاشم آصف، رستم التواریخ. تصحیح میترا مهرآبادی، تهران، دنیای کتاب، ۱۳۸۲.
- روملو، حسن بیگ، احسن التواریخ. به تصحیح عبدالحسین نوایی، تهران، بابک، ۱۳۵۷.
- میرزا صفوی، سام، تذکره تحفه سامی. به کوشش رکن الدین همایون فرخ، تهران، انتشارات علمی، بی تا.
- شاردن، سفرنامه شاردن. ترجمه اقبال یغمایی، تهران، توس، ۱۳۷۲.
- شاطری، مفید، فرزین، مجید، ایمان طلب، کاظم، بررسی موسیقی آوازی تعزیه شهادت حضرت علی - اکبر (ع) بر اساس اجرای گروه تعزیه سرخنگ. نشریه مطالعات فرهنگی اجتماعی خراسان، شماره ۲۷، ۱۳۹۲.
- شرلی، آنتونی، سفرنامه برادران شرلی. ترجمه آوانس، تصحیح علی دهباشی، تهران، انتشارات نگاه، ۱۳۸۷.
- فلور، ویلم، اشرف افغان بر تختگاه اصفهان. ترجمه ابو القاسم سری، تهران، توس، ۱۳۶۷.
- قاضی احمد قمی، خلاصه التواریخ. تصحیح احسان اشراقی، تهران، مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران، ۱۳۸۳.
- _____، گلستان هنر. تهران، کتابخانه منوچهری، ۱۳۶۶.
- واله قزوینی اصفهانی، محمدیوسف، ایران در زمان شاه صفی و شاه عباس دوم. تصحیح محمدرضا

- نصیری، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۲.
- قزوینی، ابوالحسن، فواید الصفویه. تصحیح مریم میراحمدی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۷.
- کروسینسکی، جوداز، ده سفرنامه. ترجمه مهتاب امیری، تهران، انتشارات وحید، ۱۳۶۹.
- کارری، جملی، سفرنامه کارری. ترجمه عباس نخجوانی و عبدالعلی کارنگ، تبریز، اداره کل فرهنگ و هنر آذربایجان شرقی، ۱۳۴۸.
- کمپفر، انگلبرت، سفرنامه کمپفر به ایران. ترجمه کیکاووس جهاننداری، تهران، انتشارات خوارزمی، ۱۳۶۰.
- مختلف، فاطمه، بررسی سهم زنان در آفرینش هنرهای زیبای ایران عصر صفوی. پایان‌نامه کارشناسی- ارشد، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه شهید چمران اهواز، ۱۳۸۹.
- میثمی، حسین، موسیقی عصر صفوی. تهران، مؤسسه تألیف، ترجمه و نشر آثار هنری متن، ۱۳۹۲.
- _____، موسیقی و شیخ‌صافی‌الدین اردبیلی در دوران ایلخانی در کتاب صفوه‌الصفاء. نشریه هنرهای زیبا، دوره ۲۵، شماره ۱، ۱۳۹۹.
- نصر، سیدحسین، ابعاد شرعی و معنوی اسلام و موسیقی. ترجمه فرزانه سجودی، فصلنامه موسیقی ماهور، شماره ۱۲، ۱۳۸۰.
- نصیری، محمدابراهیم‌بن‌زین‌العابدین، دستور شهریاران. تحقیق محمد نادر نصیری مقدم، تهران، بنیاد موقوفات دکتر محمود افشار، ۱۳۷۳.
- واصفی، زین‌الدین محمود، بدایع الوقایع. به تصحیح الکساندر بلدروف، تهران، بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۴۹.
- وحیدقزوینی، میرزا محمدطاهر، تاریخ جهان آرای عباسی. تصحیح سیدسعید میرمحمدصادق، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۳.

مقاله ترویجی

واکاوی روایات ولایت عهدی امام هشتم شیعیان (ع) در کتب تاریخی

اسلامی

فهیمة کلباسی^۱

چکیده

پژوهش‌نامه
تاریخ تشیع

دوره جدید، سال اول،

شماره ۴، زمستان ۱۴۰۴

۸۷

امام‌شناسی از مهم‌ترین مسائل مبتلابه جامعه شیعه به‌شمار می‌رود و عملکرد انمه (ع) زمینه‌ساز شکل‌گیری گفتمان‌های متنوعی در تاریخ اسلام بوده است. این مقاله با هدف بررسی و نقد روایات مربوط به ولایت عهدی و شهادت امام رضا (ع) در منابع عمومی تاریخی اسلامی نگاشته شده است. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که مؤلفان این آثار، تحت تأثیر تعصبات مذهبی و منافع سیاسی حاکمان وقت، روایات مربوط به ولایت عهدی امام رضا (ع) را به‌صورت گزینشی انتخاب کرده و بسیاری از مسائل کلیدی را عمداً نادیده گرفته‌اند. این منابع، به‌جای ارائه تصویری مستند از واقعیت‌های تاریخی، حاوی مطالبی هستند که با حقایق تاریخی مغایرت داشته و حاصل تاریخ‌نگاری غرض‌ورزانه و غیر مستند برخی نویسندگان مغرض‌اند. این مقاله با بهره‌گیری از روش کتابخانه‌ای و رویکرد توصیفی-تحلیلی، به نقد این روایات پرداخته و در پی روشن‌سازی حقایق تاریخی و تبیین نقش واقعی امام رضا (ع) در تاریخ اسلام است؛ تا در نهایت، زمینه‌ای برای کسب معرفت و بصیرت عمیق‌تر نسبت به زندگی و سیره انمه اطهار (ع) فراهم گردد.

کلیدواژه‌ها: امام‌رضا (ع)، امام‌هشتم شیعیان، ولایت‌عهدی، منابع عمومی تاریخی اسلامی، مأمون، عباسیان.

۱. استادیار رشته الهیات گرایش قرآن و حدیث، دانشگاه پیام نور واحد لوسان، لوسان، ایران.

مقدمه

با توجه به اهمیت امام‌شناسی در جامعه اسلامی و نقش محوری امامان شیعه (ع) در تاریخ اسلام، بررسی منابع زندگینامه‌ای ائمه (ع) امری ضروری و بنیادین است. کتب عمومی تاریخی، که شامل تاریخ انبیاء، پادشاهان، عرب در دوره جاهلیت، بعثت و سیره پیامبر اکرم (ص) و خلفای اسلامی هستند، از جمله منابع اصلی پژوهش‌های تاریخ اسلام به‌شمار می‌روند. با این حال، این آثار به دلیل ایرادات متعدد از جمله وجود اسرائیلیات، نقل از روایان ضعیف، مسکوت گذاشتن حوادث مهم و گزینش روایات به نفع خلفای اموی و عباسی، نیازمند دقت و احتیاط در استفاده هستند تا از تحریف و اشتباه در تدوین مطالب تاریخی جلوگیری شود.

رویکرد غالب مورخان این کتب نسبت به امامان چهارم تا دوازدهم شیعه، مبتنی بر سکوت و حذف اطلاعات کلیدی است. به‌عنوان نمونه، محمدبن جریر طبری تنها به تاریخ وفات امام کاظم (ع) اشاره کرده و روایات مربوط به امام رضا (ع) را تا دوران ولایت‌عهدی نادیده گرفته است. این اختصار و حذف، مانع از انعکاس کامل حوادث مهم دوره ولایت‌عهدی امام رضا (ع) شده است؛ از جمله فراخوان اجباری آن حضرت، مذاکرات با مأمون، و سیره ایشان در مسائل مختلف اجتماعی، سیاسی و دینی.

افزون‌براین، برخی مورخان تلاش کرده‌اند ولایت‌عهدی امام رضا (ع) را علت ناآرامی‌های دوره مأمون معرفی کنند؛ در حالی که دلایل واقعی ناپایداری خلافت عباسی، به عملکرد مأمون و نحوه تعامل او با خاندان‌های مختلف مرتبط بوده است (ابن‌اثیر، ۱۳۷۱، ج ۱۶، ص ۲۳۵؛ طبری، ۱۳۷۵، ج ۱۳، ص ۵۶۶۰-۵۶۶۲؛ یعقوبی، ۱۳۷۱، ص ۴۶۷-۴۶۹؛ مسعودی، ۱۳۶۲، ج ۲، ص ۴۴۱؛ مقدسی، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۹۷۲؛ ابن‌خلدون، ۱۳۶۳، ج ۲، ص ۳۸۷). استناد به این روایات گزینشی، موجب موضع‌گیری‌های نادرست و

ارائه تحلیل‌های غیرواقعی از سوی برخی نویسندگان تاریخ اسلام، تاریخ تشیع و شرق‌شناسان درباره زندگانی و سیره امام‌رضا (ع) شده‌است؛ که از جمله می‌توان به مطالب خلاف واقع مندرج در دایرةالمعارف اسلام اشاره کرد.

نکته مهم دیگر درباره زندگانی امام‌رضا (ع)، به‌ویژه در دوره ولایت‌عهدی ایشان در عصر مأمون عباسی (۲۱۸-۱۹۸ق)، اهمیت، حساسیت و پیچیدگی این مقطع از تاریخ اسلام است:

۱- هارون الرشید (۱۹۳-۱۷۰ق) در اواخر عمر خود، سه فرزندش - امین (۱۹۸-۱۹۳ق)، مأمون و قاسم - را به‌عنوان ولی‌عهد منصوب کرد (ابن طقطقی، ۱۳۶۰ش، ص ۲۹۱). پس از درگذشت هارون، مأمون ابتدا با امین بیعت کرد، اما این رابطه دیری نپایید. در سال ۱۹۴ق، امین با تحریک وزیرش فضل بن ربیع، مأمون را از ولایت‌عهدی عزل کرد. مأمون نیز در واکنش، نام امین را از خطبه‌ها حذف کرده و خود را خلیفه خواند (یعقوبی، ۱۳۷۱، ج ۲، ص ۴۵۰). در پی آن، جنگی میان آن‌ها درگرفت که با شکست امین، محاصره بغداد و در نهایت قتل او توسط سپاهیان مأمون پایان یافت (ابن طقطقی، ۱۳۶۰، ص ۲۹۳؛ یعقوبی، ۱۳۷۱، ج ۲، ص ۴۵۰؛ ابن اثیر، ۱۳۷۱، ج ۱۶، ص ۲۱۰-۲۱۸). قتل امین با حمایت عناصر ایرانی، موجب سرخوردگی عرب‌ها و تشدید رقابت‌های قومی شد.

۲- شکل‌گیری نهضت ترجمه که زمینه ساز تحولات فکری و فرهنگی بنیادین در جامعه اسلامی گردید.

۳- گسترش تشیع در ایران، عراق، یمن و حجاز در این دوره، و نفوذ شیعه در ساختار خلافت اسلامی (خضری، ۱۳۷۸، ص ۵۸).

۴- ظهور قیام‌های متعدد شیعی، از جمله قیام ابن طباطبا (۱۹۹ق) و ابوالسرایا (۱۹۹ق) در کوفه و مناطق اطراف (ابن اثیر، ۱۳۷۱، ص ۲۴۸)، قیام ابراهیم بن موسی بن جعفر (ع) (وفات ۲۱۰ق) در یمن (اصفهانی، ۱۳۳۹، ص ۴۲۷) و قیام محمد بن جعفر الصادق (ع) (وفات ۲۰۳ق) از بزرگان آل ابی طالب در مکه (ابن طقطقی، ۱۳۶۰، ص ۳۰۶).

۵- حضور مأمون در ایران و امتناع از بازگشت به عراق پس از شکست امین، همراه با افزایش نفوذ ایرانیان در دستگاه خلافت به‌واسطه وزارت فضل بن سهل (وفات ۲۰۲ق)، که

بژوهش‌نامه تاریخ تشیع

دوره جدید، سال اول،
شماره ۴، زمستان ۱۴۰۴

نارضایتی شدید اعراب را در پی داشت (بلعمی، ۱۳۷۸، ج ۴، ص ۱۲۲۹).

۶- طرح پیچیده و مرموز ولایت‌عهدی امام‌رضا (ع) از سوی مأمون و بازتاب گسترده آن در جامعه اسلامی که حتی به خلع مأمون از خلافت توسط مردم بغداد و بیعت با ابراهیم‌بن‌مه‌دی انجامید (ابن‌اثیر، ۱۳۷۱، ج ۱۶، ص ۲۷۱).

این تحولات بنیادین، ساختار قدرت، فرهنگ و اجتماع را در جامعه اسلامی دگرگون ساخت. امام‌رضا (ع) با وجود محدودیت‌های اعمال‌شده از سوی مأمون، با ارزیابی دقیق موقعیت‌ها و حفظ ارتباط با شیعیان، توانست جامعه شیعه را از این تحولات عبور دهد.

پژوهش حاضر، به بررسی و تحلیل منابع زندگانی امام‌رضا (ع) و روایات مربوط به ولایت‌عهدی ایشان در کتب عمومی تاریخی می‌پردازد تا حوادث این دوره حساس را واکاوی کند. مقاله حاضر به‌نحوه انعکاس ولایت‌عهدی امام‌رضا (ع) در منابع تاریخی، امکان تبیین ابعاد مختلف آن، و تفاوت‌های روایات از نظر موضوع و اعتبار می‌پردازد.

فرضیه پژوهش آن است که مورخان کتب عمومی تاریخی، به دلیل تعصبات مذهبی و گرایش‌های سیاسی، روایات مربوط به ولایت‌عهدی امام‌رضا (ع) را به‌صورت گزینشی و جهت‌دار ارائه داده‌اند؛ به‌گونه‌ای که بخش قابل‌توجهی از حوادث مهم را مسکوت گذاشته و در مواردی نیز مطالب خلاف واقع را مطرح کرده‌اند.

با توجه به تعدد منابع عمومی تاریخی، این مقاله به بررسی شش اثر مهم‌تر که بیشترین مراجعه را دارند، پرداخته و با روش کتابخانه‌ای و رویکرد توصیفی-تحلیلی، روایات مربوط به ولایت‌عهدی و شهادت امام‌رضا (ع) را نقد و تحلیل کرده‌است.

۱. روایات مربوط به ولایت‌عهدی امام‌رضا (ع) در کتاب الرسل و الملوک

کتاب «تاریخ‌الرسل و الملوک» اثر محمدبن‌جریر طبری (د. ۳۱۰ق)، تاریخ جهان را از آغاز آفرینش تا سال ۳۰۲ هجری در بر می‌گیرد. این اثر در دو جلد به شرح زندگی پیامبران و

پادشاهان و در هشت جلد به حوادث تاریخ اسلام اختصاص دارد. محتوای کتاب عمدتاً مبتنی بر نقل روایات مختلف به صورت سلسله وار است و طبری بدون دخل و تصرف در منابع، آن‌ها را ثبت کرده است؛ چنان‌که در مقدمه کتاب نیز به این رویکرد اشاره دارد (طبری، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۶).

نکته قابل توجه در باره این اثر، وجود اشتباهات فاحش و ایرادات متعدد است که پژوهشگران مختلف از جمله زرین کوب (۱۳۷۹، ص ۲۶-۲۷)، سجادی و علم‌زاده (۱۳۸۰، ص ۲۱-۱۱۸)، جعفریان (۱۳۸۲، ص ۶۵-۱۵۹) و منتظرالقائم (۱۳۸۷، ص ۲۸-۳۱) بر آن تأکید کرده‌اند. برخی از این موارد عبارت‌اند از:

۱- در مباحث مربوط به آغاز آفرینش، طبری اسرائیلیات را از وهب‌بن‌منبه (د. ۱۱۴)، محمدبن‌کعب‌قرظی (د. ۱۰۸) و کعب‌الاحبار (د. ۳۴) وارد روایت‌های تاریخی کرده است.
 ۲- در برخی موضوعات، طبری چندین روایت را بدون تحلیل و جمع‌بندی ذکر کرده است؛ از جمله بیعت امام علی (ع) را در یازده روایت آورده که موجب سردرگمی خواننده می‌شود (طبری، ۱۳۷۵، ج ۶، ص ۲۳۲۷-۲۳۳۸).

۳- طبری در مقدمه کتاب به عدم رعایت انصاف در گزارش حوادث مربوط به امامان شیعه (ع) اذعان کرده است. او در حالی که به تفصیل به موضوعات فرعی پرداخته، روایات مهمی چون نبرد امام علی (ع) با عمروبن‌عبدود و واقعه غدیر را نادیده گرفته و پس از رحلت پیامبر اسلام (ص)، رویدادهایی مانند سقیفه بنی ساعده را با جانبداری گزارش کرده است.

۴- در نقل برخی وقایع مهم تاریخی مانند فتوحات عراق و ایران، شورش علیه عثمان و جنگ جمل، طبری از سیف‌بن‌عمرتمیمی روایت کرده است؛ شخصیتی که به جعل حدیث متهم بوده و روایاتش ضعیف و فاقد اعتبار علمی دانسته شده‌اند. محدثان و مورخان نیز او را مورد نقد قرار داده‌اند (ابن‌حبان، ۱۴۲۰ق، ج ۱، ص ۴۳۹؛ ابوحاتم رازی، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۲۷۸؛ عسکری، ۱۳۸۱، ص ۸۱-۱۳۴؛ جواد علی، ۱۹۵۰م، ص ۱۸۲).

۵- در شرح جنگ‌های مختلف، از جمله نبردهای اعراب و ایرانیان، طبری گاه مطالبی خلاف واقع و ضعیف نقل کرده که با عقل سلیم سازگار نیست.

۶- بخش پایانی کتاب از نظر جامعیت و تفصیل، نسبت به بخش‌های ابتدایی ضعیف‌تر است. زرین‌کوب این ضعف را در گزارش وقایع مربوط به دوران حیات مؤلف بارزتر می‌داند (زرین‌کوب، ۱۳۷۹، ص ۲۷). یکی از دلایل این رویکرد، تمایل طبری به اختصار و رعایت مصالح خاندان عباسی در ارائه گزارش‌های جهت‌دار بوده است.

با توجه به نکات فوق، ضروری است که پژوهشگران با شناخت دقیق و نقادانه، روایات این اثر را بررسی کنند تا در تحلیل‌های تاریخی دچار خطا نشوند.

در بخش مربوط به خلافت مأمون، هفتمین خلیفه عباسی (۲۱۸-۱۹۸ق)، طبری به موضوع ولایت‌عهدی امام‌رضا (ع) پرداخته است. وی بدون ارائه زمینه‌سازی و تحلیل اهداف و نیت احتمالی مأمون در طرح ولایت‌عهدی و بدون اشاره به نحوه هجرت امام (ع) به مرو، مذاکرات میان مأمون و امام (ع) و شروط امام (ع) در پذیرش ولایت‌عهدی، صرفاً با ذکر نامه حسن بن سهل (د. ۲۰۲) خطاب به عیسی بن محمد، فرمانده نظامیان بغداد، مبنی بر واگذاری ولایت‌عهدی از سوی مأمون به امام‌رضا (ع)، مطالب خود را در محورهای ذیل ارائه می‌دهد:

۲. علت انتخاب ولیعهدی امام‌رضا (ع) از طرف مأمون

در رمضان سال ۲۰۱ هجری، مأمون به دلیل آن‌چه طبری «برتری امام‌رضا (ع) در میان فرزندان امام‌علی (ع)» خوانده، آن حضرت را با اعطای لقب «رضا» به ولایت‌عهدی منصوب کرد و دستور داد لباس سبز جایگزین لباس سیاه شود (طبری، ۱۳۷۵، ج ۱۳، ص ۵۶۶۱).

طبری در این روایت، دو ادعای نادرست را مطرح کرده است. نخست، این‌که مأمون به سبب برتری امام‌رضا (ع) در میان علویان، ایشان را به ولایت‌عهدی برگزید؛ این ادعا به هیچ وجه قابل‌پذیرش نیست. انتصاب امام‌رضا (ع) از سوی مأمون اقدامی بی‌سابقه، غیرمنتظره و برخلاف رویه‌های معمول سیاسی بود. چگونه می‌توان پذیرفت که مأمون پس

از آن‌که برای تثبیت خلافت خود، برادرش امین را به فجیع‌ترین شکل ممکن از میان برداشت (یعقوبی، ۱۳۷۱، ج ۲، ص ۴۵۰؛ ابن‌اثیر، ۱۳۷۱، ج ۱۶، ص ۲۱۰-۲۱۸) و برادر دیگرش قاسم مؤتمن (د. ۲۰۸ق) را نیز از قدرت کنار زد (مقدسی، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۹۷۲)، صرفاً به دلیل فضیلت‌های امام‌رضا (ع) در میان علویان، ایشان را به ولایت‌عهدی منصوب کرده- باشد؛ آن‌هم در حالی‌که این تصمیم، پیامدهای سیاسی و اجتماعی سنگینی برای مأمون در پی داشت.

بیژوهش‌نامه تاریخ تشیع

دوره جدید، سال اول،
شماره ۴، زمستان ۱۴۰۴

۹۳

با بررسی منابع تاریخی، روشن می‌شود که مأمون اهدافی چندگانه را در این انتصاب دنبال می‌کرد؛ از جمله بهره‌برداری از جایگاه اجتماعی امام‌رضا (ع) در میان مسلمانان، کنترل و مهار جریان تشیع، بازسازی مشروعیت خلافت عباسی، جلب حمایت ایرانیان و محدودسازی نفوذ سیاسی امام. چنان‌که بعدها در پاسخ به اعتراض طرفداران خلافت‌عباسی اظهار داشت: «این مرد کارهای خود را از ما پنهان کرده و مردم را به امامت خود می‌خواند. ما او را بدین جهت ولیعهد قرار دادیم تا فریفتگانش بدانند که او آن‌گونه که ادعا می‌کند نیست، و این امر (خلافت) شایسته ماست نه او. همچنین بیم داشتیم اگر او را به حال خود واگذاریم، در کار ما شکافی پدید آورد که نتوانیم آن را ترمیم کنیم و اقدامی علیه ما انجام دهد که توان مقابله با آن را نداشته باشیم» (صدوق، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۱۶۸).

ادعای دیگر طبری مبنی بر این‌که لقب «رضا» از سوی مأمون به امام‌علی‌بن‌موسی (ع) اعطا شده، نیز با شواهد تاریخی سازگار نیست. دلایل مستند این امر عبارت‌اند از:

۱- نامه فضل‌بن‌سهل خطاب به امام‌رضا (ع)، که در آن حضرت با لقب «رضا» مورد خطاب قرار گرفته است (العاملی، ۱۴۱۳ق، ص ۴۶۶).

۲- وجود روایاتی از امام‌کاظم (ع) که در آن‌ها امام‌هشتم با عنوان «رضا» یاد شده است (مجلسی، ج ۴، ص ۴۹).

۳- لقب «رضا» هیچ شباهتی با دیگر القاب اهدایی مأمون در آن دوره تاریخی ندارد و از ساختار و سبک متفاوتی برخوردار است.

۴- امام‌رضا (ع) در مواجهه با پذیرش اجباری ولایت‌عهدی، تلاش فراوانی برای مقابله با اهداف سیاسی مأمون به کار بست. بی‌تردید اگر لقب «رضا» از سوی مأمون به ایشان اعطا

♦ واکاوی روایات ولایت‌عهدی امام‌هشتم شیعیان (ع) در کتب تاریخی اسلامی

شده‌بود، امام (ع) در سخنان خود به آن اشاره یا نسبت به آن موضع‌گیری می‌کرد؛ درحالی‌که هیچ‌گونه اشاره‌ای در بیانات ایشان به این موضوع وجود ندارد.

۵- با توجه به حساسیت پیروان امام (ع) نسبت به مسائل هویتی و اعتقادی، اگر این لقب از سوی مأمون اعطا شده‌بود، قطعاً با واکنش و اعتراض شیعیان مواجه می‌شد.

۶- روایت امام‌جواد (ع) در این زمینه نیز صراحت دارد: «به خدا دروغ می‌گویند، خلاف می‌گویند؛ بلکه خداوند او را «رضا» نامید، زیرا او برای خداوند در آسمانش و برای رسولش و امامان پس از او در زمینش مرضی بود» (صدوق، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۲۴-۲۵).

۷- مورخان بی‌طرفی چون مسعودی (د. ۳۴۶ق) و یعقوبی (د. ۲۸۴ق) نیز در گزارش ولایت‌عهدی امام (ع)، از عبارت «علی‌بن موسی‌رضا (ع)» استفاده کرده‌اند؛ امری که نشان می‌دهد لقب «رضا» پیش از انتصاب به ولایت‌عهدی، در میان مردم و منابع تاریخی رایج بوده و به‌عنوان شناسه‌ای مستقل برای امام (ع) به‌کار می‌رفته‌است.

این مجموعه شواهد، به‌روشنی نشان می‌دهد که لقب «رضا» پیش از اقدام مأمون در انتصاب ولایت‌عهدی، در میان شیعیان و جامعه اسلامی شناخته‌شده‌بوده و انتساب آن به مأمون فاقد اعتبار تاریخی است.

۳. شورش مردم بغداد در اعتراض به ولایت‌عهدی امام (ع)

حسن‌بن‌سهل، از سوی مأمون، مردم بغداد و خاندان عباسی را به بیعت با امام‌رضا (ع) فراخواند و دست‌ور داد لباس سبز جایگزین لباس سیاه شود. این اقدام موجب دودستگی در میان مردم بغداد شد؛ گروهی موافق بیعت بودند و گروهی دیگر، با تحریک عباسیان، مخالفت خود را اعلام کردند و بیعت با امام‌رضا (ع) را از فرزندان عباس نمی‌پذیرفتند. این مخالفت‌ها به شورش گسترده علیه مأمون انجامید و در نهایت، مردم با ابراهیم‌بن‌مهدی به‌عنوان خلیفه بیعت کردند (طبری، ۱۳۷۵، ج ۱۳، ص ۵۶۶۰-۵۶۶۲).

اعتراض مردم بغداد به ولایت عهدی امام رضا (ع) به تحریک خاندان عباسی، واقعیتی تاریخی است که مورد تأیید تمامی منابع معتبر قرار گرفته است (طبری، ۱۳۷۵، ج ۱۳، ص ۵۶۶۰-۵۶۶۲؛ یعقوبی، ۱۳۷۱، ج ۲، ص ۴۶۷-۴۶۹؛ مسعودی، ۱۳۶۲، ج ۲، ص ۴۴۱). با این حال، گستره اعتراضات و شورش عمومی علیه مأمون نشان می دهد که عوامل دیگری نیز در شکل گیری این مخالفت ها نقش داشته اند. از جمله مهم ترین این عوامل می توان به موارد زیر اشاره کرد:

الف. قتل امین توسط مأمون: مرگ امین در سال ۱۹۸ هجری به دست طاهر بن حسین (د. ۲۰۷ق) و در جریان محاصره بغداد، موجب سرخوردگی و خشم شدید اعراب متعصب شد (یعقوبی، ۱۳۷۱، ج ۲، ص ۴۵۰؛ ابن اثیر، ۱۳۷۱، ج ۱۶، ص ۲۱۰-۲۱۸). این احساسات در اشعار شاعران آن دوره نیز بازتاب یافته است. یکی از شاعران در رثای امین چنین سروده است: «ای مردی که برترین فرد خاندان خویش بودی، حتی اگر آنان ادعای برتری کنند، باز تو بالاتری. بر فقدان تو سخت متأثرم. خدا می داند که جگرم سوخته و چشمانم گریان است. تو بازمانده خلفای گذشته بودی و پس از تو خلیفه ای چون تو نخواهد آمد. خویشان تو پراکنده شدند و به خواری خود اعتراف کردند. پس از تو عزت ما پایدار نماند. امید من به تو بود و اکنون جز تأسف چیزی باقی نمانده. نظم ما مختل شد و اجتماع ما پریشان گشت. دنیا دچار هرج و مرج شد و دروازه جنایات گشوده گردید. طاهر، که خدا او را تظہیر نکند، مرتکب جنایت شد. او هرگز پاک نخواهد شد. مرا با رسوایی بیرون کشید، اموالم را غارت کرد و خانه ها و کاخ هایم را ویران ساخت. آن چه بر من رفته، برای هارون ناگوار است، چرا که همه این ها به دست اعور ناقص الخلقه انجام شد» (ابن اثیر، ۱۳۷۱، ج ۱۶، ص ۲۳۵).

فضل بن سهل نیز با درک پیامدهای این کینه ها، هنگام ارسال سر بریده امین از بغداد به مرو، اقدام طاهر را نکوهش کرد و گفت: «ما طاهر بن حسین را برای دربند کردن امین فرستاده بودیم، نه برای کشتن او. طاهر با این کار، زبان ها و شمشیرهای مردم را علیه ما گشود» (جهشیاری، ۱۳۴۸، ص ۳۸۳).

ب. حضور مأمون در ایران: در زمان قتل امین، مأمون در ری اقامت داشت و با وجود آن که سپاهیانش بغداد را فتح کردند، به این شهر که پایتخت رسمی خلافت عباسی بود، وارد

نشد و تا سال ۲۰۴ هجری در مرو باقی ماند (بلعمی، ۱۳۷۸، ج ۴، ص ۱۲۲۹). بغداد، پایتخت عباسیان، محل سکونت خاندان محتشم عباسی، اشراف، بزرگان و سرداران عرب بود؛ شهری که برای آنان منبع منافع سرشار سیاسی و اقتصادی و نماد رفاه و شکوه به‌شمار می‌رفت. زرین‌کوب از بغداد به‌عنوان شهر «هزارویک‌شب» یاد کرده‌است (زرین‌کوب، ۱۳۷۸، ص ۱۷۹). بنابراین، عدم حضور مأمون در بغداد و اقامت طولانی‌اش در مرو، به‌طور طبیعی موجب تشدید نارضایتی اعراب شد.

پ. وزارت فضل بن سهل: پس از تثبیت خلافت، مأمون فضل‌بن‌سهل را که نقش کلیدی در پیروزی او بر امین داشت، به وزارت برگزید و عملاً تمام اختیارات خلافت را به او سپرد (ابن‌اثیر، ۱۳۷۱، ج ۱۶، ص ۱۹۶). برای او سه‌هزار هزار درهم اجرت تعیین شد (ابن‌خلدون، ۱۳۶۳ ش، ج ۲، ص ۳۶۵) و درفشی بر نیزه‌ای دوشاخ بستند و لقب «ذوالریاستین» به او دادند؛ یعنی صاحب ریاست جنگ و تدبیر (مقدسی، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۹۷۰).

وزارت فضل‌بن‌سهل با مخالفت شدید اعراب مواجه‌شد و دلایل این مخالفت عبارت‌اند- از:

۱- اعراب به‌طور سنتی وزرای ایرانی را رقیب خود می‌دانستند و اقتدار آنان را برنمی‌تابیدند. چنان‌که با وجود خدمات یحیی برمکی (د. ۱۸۶ق) و فرزندانش به هارون، با سعایت مخالفان، در مدت کوتاهی از قدرت ساقط شدند (طبری، ۱۳۷۵، ج ۱۲، ص ۵۲۹۷-۵۳۲۰).

۲- نقش محوری فضل‌بن‌سهل در شکست امین و تثبیت خلافت مأمون، موجب خشم طرفداران امین شد.

۳- فضل بن سهل به عنوان وزیر اعظم، تمامی امور خلافت را در اختیار گرفت و عملاً وظایف خلیفه را انجام می داد.

۴- شخصیت مستبد و تمامیت خواه فضل، موجب قطع ارتباط مردم با مأمون شد. «او کلیه اخبار را از مأمون قطع کرد و اگر درمی یافت کسی نزد مأمون رفته و خبری داده، در آزار و مجازاتش می کوشید؛ از این رو مردم از سخن گفتن با مأمون خودداری می کردند و اخبار از وی پوشیده می ماند» (ابن طقطقی، ۱۳۶۰، ص ۳۰۲).

۵- اعراب معتقد بودند فضل در پی نابودی خلافت عباسی و سلطه اعراب است. چنان که روزی فضل گفت: «سعی من در این دولت از ابومسلم بیشتر است.» و در پاسخ به اعتراض اطرافیان که گفتند: «ابومسلم دولت را از قبیله ای به قبیله ای رساند و تو از برادری به برادری»، پاسخ داد: «اگر عمر باشد، از قبیله ای به قبیله ای خواهم رساند» (مستوفی، ۱۳۷۴، ص ۳۱۲). همچنین نعیم بن حازم در حضور مأمون با فضل مناقشه کرد و گفت: «تو بر آنی که حکومت را از بنی عباس انتقال دهی و دولت اکاسره و امپراتوری ساسانی را تجدید کنی» (جهشپاری، ۱۳۴۸، ص ۳۹۷).

۶- اعراب و خاندان عباسی، ولایت عهدی امام رضا (ع) را نتیجه توطئه فضل بن سهل می دانستند (طبری، ۱۳۷۵ ش، ج ۱۳، ص ۵۶۶۰).

۷- قتل هرثمه بن أعین توسط فضل بن سهل در سال ۲۰۰ هجری (طبری، ۱۳۷۵، ج ۱۳، ص ۵۶۴۷؛ ابن اثیر، ۱۳۷۱، ج ۱۶، ص ۲۶۱)، موجب شعله ور شدن اعتراضات شد. چنان که با رسیدن خبر قتل هرثمه به بغداد، مردم علیه حسن بن سهل شورش کردند (ابن خلدون، ۱۳۶۳، ج ۲، ص ۳۸۱).

ج. حکومت حسن بن سهل در عراق: با وجود آن که عراق عرب قلمرو سنتی خلافت عباسی و محل نفوذ تاریخی خاندان عباس بود، مأمون برخلاف انتظار، به جای انتخاب یکی از عباسیان برای حکومت این منطقه، تحت تأثیر فضل بن سهل، برادر او حسن بن سهل را به مناصب مهمی منصوب کرد. حسن بن سهل ابتدا به حکومت ولایات جبال، فارس، اهواز، بصره و کوفه گماشته شد (طبری، ۱۳۷۵ ش، ج ۱۳، ص ۵۶۲۷) و پس از مرگ هرثمه بن أعین، اداره تمام عراق و بغداد نیز به قلمروی وی افزوده شد.

این انتصاب موجب نارضایتی شدید اعراب شد؛ به‌ویژه مردم بغداد که با تحریک خاندان عباسی، بیش از دیگران نسبت به حسن‌بن‌سهل معترض بودند. آنان او را «مجوس» می‌خواندند و در نهایت علیه وی شورش کردند (بلعمی، ۱۳۸۷، ج ۴، ص ۱۲۳۹). این اقدام مأمون، در کنار سایر عوامل چون اقامت طولانی در مرو، وزارت فضل‌بن‌سهل و سیاست‌های ضدعربی، زمینه‌ساز تشدید شکاف میان خلافت عباسی و اشراف عرب بغداد شد و در نهایت به بی‌ثباتی سیاسی در عراق انجامید.

۴. اطلاع یافتن مأمون از حقایق بلاد اسلامی توسط امام‌رضا (ع)

مأمون از وقایع بغداد کاملاً بی‌اطلاع بود؛ زیرا فضل‌بن‌سهل عامدانه و با دقتی حساب‌شده، اخبار عراق و دیگر بلاد اسلامی را از وی پنهان می‌کرد. این وضعیت تا زمانی ادامه‌یافت که امام‌علی‌بن‌موسی‌الرضا (ع) شخصاً نزد مأمون رفت و او را از واقعیت‌های موجود در عراق، از جمله نارضایتی شدید مردم نسبت به قتل امین و مسئله ولایت‌عهدی، آگاه ساخت. امام (ع) برای اثبات سخنان خود، یحیی‌بن‌معاد، عبدالعزیز‌بن‌عمران و جمعی از فرماندهان سپاه را به‌عنوان شاهد نزد مأمون آورد و آنان نیز صحت گزارش امام (ع) را تأیید کردند (طبری، ۱۳۷۵، ج ۱۳، ص ۵۶۷۱).

نکته مغفول در این روایت، عدم اشاره به انگیزه و علت اقدام امام‌رضا (ع) در افشای این حقایق است. با توجه به این‌که ولایت‌عهدی امام (ع) از سوی مأمون، یک طرح حساب‌شده برای مهار شخصیت و نفوذ اجتماعی ایشان بود، اقدام امام (ع) در اطلاع‌رسانی به مأمون، با وجود محدودیت‌ها و دشمنی‌های موجود، دلایل مهمی داشت که عبارت‌اند از:

۱- اقدامات متناقض و پیچیده فضل‌بن‌سهل در حال آسیب‌زدن جدی به کیان اسلام بود؛ امری که برای امام (ع) به‌هیچ‌وجه قابل‌پذیرش نبود.

۲- ادامه وضعیت موجود می‌توانست بروز حوادث ناگوار و غیرقابل پیش‌بینی بینجامد. در یکی از جلسات، فضل‌بن‌سهل و هشام‌بن‌عمر نامه‌ای را به امام (ع) نشان دادند که در آن قسم‌هایی برای قتل مأمون و تأسیس امارتی مستقل برای امام درج شده بود. امام (ع) با شناخت دقیق از شخصیت فضل، مانع ادامه سخنان آنان شد و با خشم اظهار داشت که نعمت الهی را کفران کرده‌اند و جان خود و ایشان را به خطر انداخته‌اند (صدوق، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۱۷۷).

۳- بی‌خبری مأمون از اوضاع جهان اسلام، موجب تشدید ناامنی و گسترش شورش در مناطق مختلف شده بود. امام (ع) که درد و رنج مردم را برنمی‌تابید، افشای حقایق را وظیفه خود دانست.

۴- در چنین شرایط بحرانی، احتمال بهره‌برداری قدرت‌های خارجی مانند روم شرقی از ضعف داخلی و ایجاد ناامنی در مرزهای مسلمانان وجود داشت؛ خطری که امام (ع) با درایت خود درصدد پیشگیری از آن بود.

۵. بازگشت مأمون به طرف بغداد

پس از آن‌که مأمون از صحت گزارش‌های امام‌رضا (ع) درباره نارضایتی شدید مردم عراق اطمینان یافت، فرمان حرکت به سوی بغداد را صادر کرد. فضل‌بن‌سهل که از این تحول آگاه شده بود، در واکنشی تند، یحیی‌بن‌معاد و عبدالعزیز‌بن‌عمران را تازیانه زد؛ اما با وساطت امام‌رضا (ع)، مأمون به آنان امان داد و فضل نیز دیگر نتوانست متعرض ایشان شود (طبری، ۱۳۷۵، ج ۱۳، ص ۵۶۷۲).

در شعبان سال ۲۰۲ هجری، فضل‌بن‌سهل در شهر سرخس و در حین استحمام، توسط مهاجمانی از اطرافیان مأمون به قتل رسید (همان). در همین سال، مأمون دو دختر خود، ام‌حیب و ام‌فضل را به ترتیب به همسری امام‌رضا (ع) و امام‌جواد (ع) درآورد (همان، ص ۵۶۷۴).

با این حال، ادعای طبری مبنی بر ازدواج امام‌جواد (ع) با ام‌فضل در همین سال، از نظر تاریخی قابل‌خنده است. دلایل این نقد عبارت‌انداز:

۱- در سال ۲۰۲ هجری، امام‌جواد (ع) حدود هفت سال سن داشت و این سن برای ازدواج، به‌ویژه با دختر خلیفه، مناسب و متعارف نبوده‌است.

۲- از فحوای اعتراضات خاندان عباسی در بغداد نسبت به تصمیم مأمون در ازدواج دخترش با امام‌جواد (ع)، برمی‌آید که این ازدواج پس از فراخوان امام‌جواد (ع) به بغداد، یعنی در سال ۲۱۴ هجری یا سال‌های بعدی صورت گرفته‌است؛ زمانی که سن امام (ع) با شرایط ازدواج تناسب داشته‌است.

بنابراین، گزارش طبری درباره زمان ازدواج امام‌جواد (ع) با ام‌فضل، نیازمند بازنگری و تطبیق با سایر منابع تاریخی است.

۶. وفات امام‌رضا (ع)

هنگامی که کاروان مأمون به طوس رسید، امام‌رضا (ع) انگور تناول کرد و ناگهان درگذشت. مأمون دستور داد پیکر امام (ع) در کنار قبر هارون‌الرشید دفن شود. پس از شهادت امام (ع)، مأمون طی نامه‌ای به خاندان عباسی و مردم بغداد، خبر وفات آن حضرت را اعلام کرد و از آنان خواست بار دیگر به اطاعت از خلافت عباسی گردن نهند. طبری در گزارش خود، علت وفات امام (ع) را «زیاده‌روی در خوردن انگور» ذکر کرده‌است؛ روایتی که به‌نظر می‌رسد برگرفته از منابع رسمی دربار عباسی بوده و بدون بررسی نقادانه به نگارش درآمده- است (طبری، ۱۳۷۵، ج ۱۳، ص ۵۶۷۵-۵۶۷۶).

با استناد به شواهد تاریخی و تحلیلی، این ادعا فاقد اعتبار علمی است و نمی‌توان آن را پذیرفت. دلایل این نقد عبارت‌انداز:

۱- در هیچ‌یک از منابع معتبر شیعی و سنی، اشاره‌ای به بیماری یا ضعف جسمانی امام‌رضا (ع) که منجر به وفات ناگهانی ایشان شده باشد، وجود ندارد.

۲- نسبت دادن وفات امام (ع) به زیاده‌روی در خوردن انگور، با سیره عملی و نظری ایشان در تضاد است. امام‌رضا (ع) همواره بر اعتدال در مصرف تأکید داشت و پیروان خود را از اسراف برحذر می‌داشت (قمی، ۱۴۰۲، ج ۲، ص ۶۲۲). با توجه به شخصیت متعادل و اخلاق والای امام (ع)، چنین ادعایی در حضور دشمن سیاسی‌اش، مأمون، بیشتر به‌عنوان توجیهی برای پنهان‌سازی شهادت مظلومانه ایشان قابل تحلیل است (صدوق، ۱۳۶۷، ج ۳، ص ۱۶۷).

یژوهش‌نامه تاریخ تشیع

دوره جدید، سال اول،
شماره ۴، زمستان ۱۴۰۴

۱۰۱

۳- هم‌زمانی قتل فضل‌بن‌سهل در سرخس، شهادت امام‌رضا (ع) در طوس، و ارسال نامه مأمون به خاندان عباسی درباره وقایع خراسان، نشان از طرحی از پیش طراحی شده برای بازگشت مأمون به بغداد دارد؛ طرحی که با حذف مهره‌های کلیدی و تغییر فضای سیاسی همراه بود.

۴- در شرایط خوف و رجاء، که امام‌رضا (ع) در غربت و تحت محاصره دشمنان قرارداد داشت و هر لحظه امکان اقدام مأمون و اطرافیانش علیه ایشان وجود داشت، ادعای بی‌خیالی امام (ع) و زیاده‌روی در خوردن انگور، با واقعیت‌های تاریخی و عقلانی سازگار نیست.

۷. تاریخ یعقوبی

کتاب «تاریخ یعقوبی»، که در منابع مختلف با عناوینی چون «تاریخ ابن‌واضح»، «اخبارالعباسیه»، «تاریخ کبیر» و «تاریخ عالم» شناخته می‌شود، اثر احمدبن‌ابی‌یعقوب-بن‌اسحاق بن‌جعفر بن‌واضح، معروف به ابن‌واضح یعقوبی (د. ۲۸۴ق) است. این اثر، تاریخ عمومی و مختصری از جهان است که در سه جلد تدوین شده و شامل دو بخش اصلی می‌باشد:

۱- بخش نخست به تاریخ پیش از اسلام اختصاص دارد و موضوعاتی چون تاریخ انبیاء، پادشاهان و حوادث حجاز را در بر می‌گیرد.

۲- بخش دوم به تاریخ اسلام می‌پردازد و وقایع پیش و پس از هجرت، تاریخ خلفای راشدین، حکومت بنی‌امیه و بنی‌عباس تا خلافت معتمد عباسی را شامل می‌شود. یعقوبی در آغاز بخش مربوط به تاریخ اسلام، فهرستی از منابع مورد استفاده خود را ارائه

کرده و در مواردی، روایات را با ذکر سند نقل نموده‌است. این کتاب به‌عنوان «قدیمی‌ترین تاریخ عمومی در تمدن اسلامی» شناخته‌می‌شود (جعفریان، ۱۳۸۰، ص ۱۲۱) و روایات آن در بسیاری موارد با گزارش‌های طبری تفاوت دارد (زرین‌کوب، ۱۳۷۹، ص ۲۴). یعقوبی با رویکردی علمی و موضوع‌محور، اثری تاریخی و نه حدیثی نگاشته و در زمره تاریخ‌نگاران برجسته قرار گرفته‌است (بختیاری، ۱۳۸۸، ص ۱۰۷-۱۲۲؛ حضرتی، ۱۳۸۰، ص ۸۳-۱۱۸). ابن‌واضح یعقوبی در میان مورخان تاریخ عمومی، به دلایل زیر به‌عنوان فردی با گرایش شیعی شناخته‌می‌شود:

- ۱- جد او، واضح، دارای تمایلات شیعی بوده و در مقام صاحب برید مصر، در سال ۱۷۰ هجری قمری به فرار ادريس بن عبدالله بن حسن، بنیان‌گذار دولت ادریسیان (۳۶۳-۱۷۲ق) به مغرب کمک کرده‌است (بلاذری، ۱۹۹۶م، ج ۳، ص ۱۷۳). همین اقدام موجب شد که توسط هادی عباسی به قتل برسد (طبری، ۱۳۷۵، ج ۱۲، ص ۵۱۸۴).
- ۲- اهتمام یعقوبی در ذکر فضایل حضرت علی (ع)، امام حسن (ع) و امام حسین (ع) در حوادث صدر اسلام، همراه با اشاره به دشمنی‌ها و مخالفت‌های صورت‌گرفته با ایشان، گرایش شیعی او را آشکار می‌سازد.
- ۳- برخلاف طبری و دیگر مورخان، یعقوبی در زمان شهادت هر یک از امامان بعدی، به‌تناسب، خلاصه‌ای از زندگی و سیره آن امام (ع) را ارائه کرده‌است. یعقوبی در شرح وقایع خلافت مأمون عباسی، به‌ویژه در موضوع ولایت‌عهدی و شهادت امام‌رضا (ع)، مطالبی را به‌تفصیل بیان کرده‌است که در ادامه می‌توان به آن‌ها پرداخت.
۱. هجرت امام‌رضا (ع) به مرو: یعقوبی در ابتدا، ماجرای هجرت امام‌رضا (ع) از مدینه به مرو را به همراهی رجاء بن ابی‌الضحاک (د. ۲۲۶ق)، مأمور مأمون، شرح می‌دهد و سپس به موضوع ولایت‌عهدی می‌پردازد. وی می‌نویسد: «مأمون در روز دوشنبه، هفتم ماه رمضان

سال ۲۰۱ هجری، با امام رضا (ع) به عنوان ولیعهد پس از خود بیعت کرد. مردم را به پوشیدن لباس سبز فراخواند، فرمان بیعت را به اطراف و نواحی ارسال نمود، برای امام رضا (ع) بیعت گرفت، بر منبرها به نام او خطبه خواندند و دینار و درهم به نام ایشان ضرب کردند» (یعقوبی، ۱۳۷۱، ج ۲، ص ۴۶۵).

۲. بیعت مردم مکه با امام رضا (ع) توسط عیسی جلودی: مأمون فرمان بیعت با امام رضا (ع) را توسط عیسی جلودی (د. ۲۰۱ق) به مکه ارسال کرد. در آن زمان، ابراهیم بن موسی بن جعفر (ع) (د. ۲۱۰ق) در مکه اقامت داشت و شهر تحت فرمان او بود، هر چند که خود به نام مأمون دعوت می کرد. با ورود جلودی و اعلام بیعت امام رضا (ع) همراه با شعار سبز، ابراهیم به استقبال او رفت و مردم مکه نیز با امام رضا (ع) بیعت کردند و لباس سبز پوشیدند (همان، ج ۲، ص ۴۶۶).

۳. نارضایتی و شورش مردم بغداد: یعقوبی در ادامه، به شرح شورش مردم بغداد در اعتراض به ولایت عهدی امام رضا (ع) و بیعت آنان با ابراهیم بن مهدی می پردازد (همان، ج ۲، ص ۴۶۷-۴۶۹).

۴. حرکت مأمون به سوی بغداد: برخلاف طبری، یعقوبی به دلایل خروج مأمون از مرو به سمت عراق اشاره ای نمی کند و تنها به حوادث مسیر، از جمله مرگ فضل بن سهل و شهادت امام رضا (ع)، می پردازد. به نوشته او، زمانی که مأمون به قومس رسید، فضل بن سهل در حمام توسط غالب رومی (د. ۲۰۲ق) و سراج خادم (د. ۲۰۲ق) با شمشیر کشته شد. مأمون هر دو را به قتل رساند و گروهی دیگر را نیز گردن زد. همچنین، ذوالعلمین علی بن ابی سعید (د. ۲۰۲ق)، پسر خاله فضل، را نیز کشت و سر او را برای حسن بن سهل به عراق فرستاد و اعلام کرد که وی طراح اصلی قتل فضل بوده است (همان، ص ۴۶۹).

۵. مسمومیت و شهادت امام رضا (ع): یعقوبی در ادامه، با نگاهی متفاوت از دیگر مورخان، نقش پنهان و فریب کارانه مأمون در شهادت امام رضا (ع) را آشکار می سازد. او می نویسد: «هنگامی که مأمون به طوس رسید، امام رضا (ع) در روستایی به نام نوقان، در آغاز سال ۲۰۳ هجری وفات کرد. بیماری ایشان بیش از سه روز طول نکشید و گفته شده که علی بن هشام اناری مسموم به ایشان خوراند. مأمون در ظاهر، بی تابی فراوانی نشان داد.

ابوالحسن بن ابی‌عباد روایت کرده‌است: مأمون را دیدم که قبای سفید بر تن داشت و در مراسم تشییع جنازه امام‌رضا (ع)، سر برهنه، میان دو پایه تابوت پیاده می‌رفت و می‌گفت: ای ابوالحسن، پس از تو به که دلخوش باشم؟! مأمون سه روز در کنار قبر امام اقامت کرد و هر روز تنها قرصی نان و اندکی نمک تناول می‌نمود و در روز چهارم بازگشت (همان، ص ۴۶۶). در پایان، یعقوبی احادیثی از امام‌رضا (ع) نقل کرده و گزارش خود را با روایات اخلاقی و معرفتی ایشان به پایان رسانده‌است (همان، ص ۴۶۶-۴۶۹).

گزارش یعقوبی درباره ولایت‌عهدی امام‌رضا (ع)، بنا به دلایل زیر، مستندتر و دقیق‌تر از گزارش طبری ارزیابی می‌شود:

۱- منابع مورد استفاده یعقوبی با منابع طبری متفاوت است و با مقایسه گزارش این دو مورخ درباره ولایت‌عهدی امام‌رضا (ع)، تفاوت‌های آشکاری نمایان می‌شود. یعقوبی به موضوعاتی چون همراهی رجاء بن ابی‌الضحاک با امام (ع) از مدینه به مرو، بیعت مردم مکه با امام (ع)، مسمومیت امام (ع) و سوگواری نمایشی مأمون پرداخته‌است؛ مواردی که در گزارش طبری هیچ اشاره‌ای به آن‌ها نشده‌است.

۲- با وجود شهرت یعقوبی به گرایش‌های شیعی (روزنتال، ص ۱۵۶)، گزارش او در این زمینه جانبدارانه نیست و تلاش کرده با حفظ بی‌طرفی، روایت خود را ارائه دهد.

۳- برخلاف طبری که در بسیاری موارد به توجیه روایت‌های رسمی عباسیان پرداخته، یعقوبی تا حد امکان از پذیرش گزارش‌های رسمی عباسیان مانند اعطای لقب «رضا» به امام (ع) توسط مأمون و نسبت دادن وفات امام (ع) به زیاده‌روی در خوردن انگور، خودداری کرده‌است.

با این حال، علی‌رغم دقت و بی‌طرفی یعقوبی در روایت مربوط به ولایت‌عهدی امام‌رضا (ع)، ایراداتی نیز بر گزارش او وارد است:

۱- روایت‌ها به صورت مختصر و فشرده نقل شده‌اند، در حالی که نویسنده می‌توانست با تفصیل بیشتر، حوادث و رویدادهای مرتبط را به طور کامل‌تر بیان کند.

۲- همانند طبری، یعقوبی نیز به علل احتمالی مأمون در طرح ولایت‌عهدی امام‌رضا (ع)، گفت‌وگوهای میان مأمون و امام (ع) و شروط امام (ع) در پذیرش این منصب اشاره‌ای نکرده است.

پژوهش‌نامه تاریخ تشیع

دوره جدید، سال اول،
شماره ۴، زمستان ۱۴۰۴

۱۰۵

۳- یعقوبی نتوانسته میان حوادث مختلف مربوط به ولایت‌عهدی و شهادت امام‌رضا (ع) پیوند تحلیلی برقرار کرده و نتیجه‌گیری منسجمی ارائه دهد.

۴- گزارش بیعت مردم مکه با امام (ع) به عنوان ولیعهد مأمون توسط عیسی جلودی، از نظر تاریخی قابل‌خنده است؛ زیرا حضور جلودی در مکه مربوط به سال‌های پیش‌تر بوده (صدوق، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۱۵۹) و بر اساس منابع معتبر، وی از مخالفان ولایت‌عهدی امام (ع) در مرو بوده و به دلیل اعتراض به مأمون در این زمینه، زندانی شده است (همان، ص ۳۶۶).

۵- موضوع فرعی اعتراض و شورش مردم بغداد علیه ولایت‌عهدی امام‌رضا (ع)، در گزارش یعقوبی با تفصیل و دقت بیشتری نسبت به مباحث اصلی مربوط به ولایت‌عهدی بیان شده است؛ امری که موجب عدم توازن در روایت تاریخی او شده است.

۸. مروج الذهب و معادن الجواهر

کتاب مروج الذهب و معادن الجواهر اثر ابوالحسن علی بن حسین مسعودی (د. ۳۴۶ق)، مورخ و جغرافی‌دان برجسته اسلامی و از نوادگان عبدالله بن مسعود، صحابی رسول خدا (ص) است (ابن ندیم، ۱۳۴۶، ص ۲۵۴).

این اثر در دو بخش اصلی تدوین شده است:

۱- بخش نخست از آفرینش آغاز می‌شود و به تاریخ انبیاء، ملوک بنی اسرائیل، جغرافیای اقالیم، تاریخ هند، پادشاهان چین و ایران، تاریخ شبه جزیره عربستان، بنیان مکه، حکومت‌های یمن و آداب و رسوم اعراب در عصر جاهلیت می‌پردازد.

۲- بخش دوم به حوادث و رویدادهای تاریخ اسلام از بعثت پیامبر (ص) تا سال ۳۳۶ هجری اختصاص دارد.

یکی از امتیازات مهم این کتاب، ارائه اطلاعات مستند جغرافیایی و توصیف دقیق سرزمین‌هاست. از همین‌رو، مروج الذهب به‌عنوان «دایرةالمعارفی با ساختار جغرافیایی» شناخته‌می‌شود (سارتون، ۱۳۸۳، ص ۶۱۰) و «مشاهدات علمی قابل‌توجهی در آن به‌چشم می‌خورد» (نصر، ۱۳۸۴، ص ۳۲).

مسعودی در شرح وقایع سال ۲۰۰ هجری، به موضوع ولایت‌عهدی امام‌رضا (ع) پرداخته و می‌نویسد که مأمون، امام را با احترام به مرو آورد و او را شایسته‌ترین فرد برای خلافت دانست. مأمون با امام بیعت کرد و تغییراتی در لباس و پرچم ایجاد نمود. این خبر به فرزندان عباس رسید و آنان نگران از دست رفتن خلافت شدند. ابراهیم‌بن‌موسی، برادر امام‌رضا (ع)، به‌فرمان مأمون مسئولیت حج را برعهده گرفت و در همین زمان، برخی از عباسیان علیه مأمون هم‌پیمان شدند. در سال ۲۰۲ هجری، فضل‌بن‌سهل به قتل رسید و مأمون به این واقعه توجه نشان داد (مسعودی، ۱۳۶۲، ج ۲، ص ۴۴۱). امام‌رضا (ع) در طوس، در ماه صفر سال ۲۰۳ هجری، بر اثر خوردن انگور - که گفته شده زهرآلود بوده - درگذشت. مأمون بر پیکر ایشان نماز گزارد. در هنگام وفات، سن امام را پنجاه و سه سال و به قولی چهل و هفت سال و شش ماه ذکر کرده‌اند (همان، ص ۲۴۴).

با وجود جایگاه برجسته مسعودی در ارتقاء تاریخ‌نگاری اسلامی، گزارش او درباره ولایت‌عهدی امام‌رضا (ع) با ایرادات زیر همراه است:

۱- روایت وی، همانند بسیاری از مورخان دیگر، به‌صورت مختصر بیان شده و از این‌رو، تمامی ابعاد و واقعیت‌های تاریخی را در بر نمی‌گیرد.

۲- در آغاز گزارش، مسعودی ادعا کرده که امام‌رضا (ع)، مأمون را محترمانه به مرو دعوت کرده و او را اسکان داده‌است؛ در حالی‌که برخلاف این ادعا، مأمون امام (ع) را با اجبار، از مسیر خاص و همراهی نظامیان به مرو فراخوانده‌بود.

۳- انتساب ولایت عهدی امامرضا (ع) به دلیل برتری ایشان در میان اولاد امامعلی (ع) و بنیعباس، از نظر تاریخی فاقد اعتبار است و با شواهد متعدد رد شده است.

۴- ذکر شورش مردم بغداد در سال ۲۰۳ هجری نادرست است؛ این واقعه در منابع معتبر، به سالهای پیش از آن نسبت داده شده است.

۵- مسعودی هیچ اشاره‌ای به عاملان قتل فضل بن سهل نکرده و این بخش از گزارش او ناقص باقی مانده است.

یژوهش نامه تاریخ تشیع

۹. کتاب البدء و التاریخ

کتاب البدء و التاریخ اثر ابونصر بن مطهر بن طاهر مقدسی (متوفای ۳۵۵ هجری)، یکی از آثار مهم در حوزه تاریخ‌نگاری اسلامی است. مقدسی در این اثر، به صورت منظم و تحلیلی، به موضوعاتی چون آفرینش عالم، سرگذشت انبیاء، تاریخ ملت‌ها، شاهان عرب و عجم، بعثت رسول خدا (ص)، تاریخ فرق و مذاهب اسلامی و تاریخ خلفا تا سال ۳۵۵ هجری پرداخته است.

در بخش مربوط به خلافت مأمون، مقدسی مجموعاً نه خبر کوتاه درباره ولایت عهدی امامرضا (ع) و حوادث مرتبط با آن ارائه می‌دهد. وی می‌نویسد: «مأمون کسی را نزد علی بن موسی بن جعفر (ع) فرستاد تا او را به خراسان آوردند و او را ولیعهد خود قرار داد. لقب رضا را به او داد و دخترش ام حبیبیه را به همسری ایشان درآورد. سپس جامه‌ها، لباس‌ها و پرچم‌ها را سبز کرد و فرمان داد رنگ سیاه را کنار بگذارند» (مقدسی، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۹۷۲).

در ادامه، مقدسی به مخالفت خاندان عباسی با این تصمیم اشاره کرده و می‌نویسد: «این اقدام بر بنی‌هاشم سنگین آمد و بنی‌عباس خشمگین شدند و گفتند که مأمون خلافت را از ما گرفته و به دشمنان ما سپرده است. آنان مأمون را خلع کرده و با ابراهیم بن مهدی بیعت کردند و او را مبارک نام نهادند» (همان، ص ۹۷۲).

مقدسی سپس بدون اشاره به حوادث مرو و دلایل بازگشت مأمون به بغداد، تنها به وقایع مسیر حرکت او بسنده کرده و می‌نویسد: «مأمون به سوی عراق حرکت کرد. چون به سرخس رسید، فضل بن سهل را در گرمابه به طور ناگهانی کشتند. علی بن موسی الرضا (ع) نیز در طوس درگذشت و در کنار قبر هارون الرشید به خاک سپرده شد. درباره علت وفات ایشان اختلاف

دوره جدید، سال اول،
شماره ۴، زمستان ۱۴۰۴

است؛ برخی گفته‌اند که به ایشان زهر داده شد و برخی دیگر گفته‌اند که پس از خوردن انگور جان سپرد. مأمون به حرکت خود ادامه داد تا وارد بغداد شد و دستور داد لباس‌های سبز کنار گذاشته‌شده و جامه‌های سیاه پوشیده شود. سپس قاسم مؤتمن را نیز خلع کرد» (همان، ص ۹۷۲).

با وجود ارزش تاریخی این گزارش، ایراداتی جدی بر روایت مقدسی وارد است:

۱- مؤلف هیچ اشاره‌ای به علل احتمالی، نحوه قتل و عاملان ترور فضل‌بن‌سهل نکرده و به نظر می‌رسد تلاش دارد نقش مأمون را در این واقعه کتمان کند؛ در حالی که منابع متقدم مانند طبری (۱۳۷۵، ج ۱۳، ص ۵۶۷۲)، ابن‌اثیر (۱۳۷۱، ج ۱۶، ص ۲۹۰) و ابن‌جوزی (۱۳۵۹ق، ج ۱۰، ص ۱۱۳) تصریح کرده‌اند که مأمون شخصاً دستور این قتل را صادر کرد و برای رهایی از تبعات آن، گریه و ناله سر داد و قاتلان را قصاص کرد.

۲- مقدسی بدون ذکر نام مأمون یا افراد دیگر، دو روایت کوتاه درباره وفات امام‌رضا (ع) نقل کرده که خواننده را دچار سردرگمی می‌کند؛ هرچند به صورت تلویحی به احتمال مسمومیت امام (ع) اشاره دارد.

۱۰. کتاب الکامل فی التاریخ

کتاب «الکامل فی التاریخ یا کامل التواریخ»، اثر عزالدین ابوالحسن علی بن ابوالکرم-محمد بن محمد بن عبد‌الکریم بن عبد‌الواحد شیبانی جزری (۵۵۵-۶۳۰ق) است. نویسنده در مقدمه کتاب، هدف خود از نگارش این اثر را تألیف کتابی جامع برای استفاده خوانندگان عنوان کرده است (ابن‌اثیر، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۴).

این اثر در ۳۳ جلد تدوین شده است:

۱- شش جلد نخست به حوادث تاریخی از آغاز خلقت تا بعثت پیامبر اسلام (ص) اختصاص دارد.

۲- جلد دیگر، تاریخ اسلام را از بعثت تا سال ۶۲۸ هجری پوشش می‌دهد.

ابن اثیر در این کتاب، به نقل کامل‌ترین روایات تاریخی پرداخته و در مواردی که روایت‌ها با تردید همراه بوده‌اند، از اظهار نظر شخصی خودداری کرده و صرفاً به ذکر اخبار مختلف بسنده نموده است. اهمیت الکامل در ارائه وقایعی است که در دیگر منابع نیامده‌اند، به‌ویژه رویدادهایی که به زمان نزدیک به مؤلف مربوط می‌شوند (سجادی و عالم‌زاده، ۱۳۸۰، ص ۱۲۲).

یژوهش‌نامه تاریخ تشیع

دوره جدید، سال اول،
شماره ۴، زمستان ۱۴۰۴

۱۰۹

در خصوص زندگی امام رضا (ع)، ابن اثیر به ولایت‌عهدی ایشان در سال ۲۰۲ هجری اشاره کرده و می‌نویسد: «در آن سال، علی بن موسی بن جعفر بن محمد بن علی بن الحسین بن علی بن ابی طالب به ولایت‌عهدی مأمون منصوب شد و لقب (الرضامن آل محمد) به او داده شد. مأمون به سپاه خود دستور داد که لباس سیاه، شعار بنی عباس، را کنار بگذارند و لباس سبز بپوشند و به تمام نواحی فرمان داد که چنین کنند» (ابن اثیر، ۱۳۷۲، ج ۱۶، ص ۲۷۰).

ابن اثیر در ادامه، به اطلاع‌رسانی امام رضا (ع) به مأمون درباره وقایع بغداد، حرکت مأمون به سوی عراق و قتل فضل بن سهل در سرخس اشاره می‌کند (همان، ص ۲۷۱-۲۹۰). وی بدون هیچ مقدمه‌ای، در ذیل وقایع سال ۲۰۲ هجری، به موضوع ولایت‌عهدی امام رضا (ع) پرداخته و سپس در بخش مربوط به سال ۲۰۳ هجری، شهادت ایشان را با عنوان «وفات علی بن موسی الرضا» ذکر کرده و می‌نویسد: «او در طوس، در خوردن انگور افراط کرد و به مرگ ناگهانی دچار شد. مأمون جنازه‌اش را در مقبره هارون الرشید به خاک سپرد» (همان، ص ۲۹۴).

ابن اثیر، که به‌گواه مورخان، بخش قابل توجهی از گزارش‌های خود تا سال ۳۱۰ هجری را بر پایه کتاب طبری نگاشته، در موضوع ولایت‌عهدی امام رضا (ع) نیز به این اصل وفادار مانده است؛ با این تفاوت که توضیحات تکمیلی و جزئیات بیشتری را به روایت خود افزوده است.

۱.۱ کتاب البداية و النهایة

کتاب «البدایة و النهایة» اثر ابوالفداء اسماعیل بن کثیر (۷۰۱-۷۷۴ق)، از آثار مهم تاریخ‌نگاری اسلامی است که همانند آثار طبری، یعقوبی و ابن اثیر، در جریان بحث درباره

خلافت مأمون، به صورت مختصر به موضوع ولایت‌عهدی امام‌رضا (ع) پرداخته است. ابن‌کثیر می‌نویسد: «مأمون علی‌بن‌موسی (ع) را به مرو فراخواند و او را به‌عنوان ولیعهد خود برگزید. بیعت با ولیعهد انجام شد و این خبر به تمام ممالک اسلامی ابلاغ گردید. ایشان را رضا نامید و دستور داد لباس‌های سیاه با سبز جایگزین شود» (ابن‌کثیر، ۱۹۸۶م، ج ۱۰، ص ۲۴۸). وی در ادامه می‌افزاید: «این اقدام موجب نارضایتی خاندان عباسی شد و آنان با ابراهیم‌بن‌مهدی بیعت کردند. وقتی مأمون از این وقایع آگاه شد، به سوی بغداد حرکت کرد. در مسیر، فضل‌بن‌سهل در سرخس کشته شد و علی‌بن‌موسی (ع) در طوس به مرگ طبیعی درگذشت» (همان، ص ۲۴۹).

ابن‌کثیر در روایت خود، بدون اشاره به انگیزه‌های مأمون در انتخاب امام‌رضا (ع) به‌عنوان ولیعهد، تنها به اعتراض خاندان عباسی در بغداد پرداخته و برخلاف گزارش برخی مورخان که نقش امام (ع) را در آگاه‌سازی مأمون از وقایع بغداد برجسته کرده‌اند، مدعی است که مأمون شخصاً از ماجرا مطلع شد. همچنین، پایان زندگی امام‌رضا (ع) را بدون هیچ توضیحی، به‌عنوان «مرگ طبیعی» ذکر کرده است.

در نقد روایت ابن‌کثیر درباره ولایت‌عهدی امام‌رضا (ع)، نکات زیر قابل توجه است:

۱- ابن‌کثیر از پیروان ابن‌تیمیه بوده و در آثارش نگاه انتقادی و منفی نسبت به اهل‌بیت (ع) و به‌ویژه امام‌رضا (ع) مشاهده می‌شود؛ امری که در نحوه روایت او نیز تأثیرگذار بوده است.

۲- ادعای ابن‌کثیر مبنی بر اینکه لقب «رضا» از سوی مأمون به امام (ع) اعطا شده، با سخن دقیق امام‌جواد (ع) در تعارض است. امام‌جواد (ع) تصریح کرده‌اند که این لقب از سوی خداوند به امام‌رضا (ع) داده شده و نه از جانب مأمون.

۳- مؤلف هیچ اشاره‌ای به علل و عواملان قتل فضل بن سهل نکرده است؛ در حالی که منابع متقدم مانند طبری، ابن اثیر و ابن جوزی، مأمون را آمر اصلی این قتل معرفی کرده‌اند. سکوت ابن کثیر در این زمینه، احتمالاً ناشی از آگاهی او از حقیقت ماجرا و ترجیح او بر کتمان آن بوده است.

۴- در نگاه ابن کثیر، خلافت عباسیان به عنوان نهاد رسمی و مشروع، بر جایگاه آل علی (ع) که رهبری شیعیان را برعهده داشتند، ترجیح داده شده است. از همین رو، حتی احتمال دخالت مأمون در شهادت امام رضا (ع) را نیز مطرح نکرده و روایت را به مرگ طبیعی تقلیل داده است.

یژوهش نامه تاریخ تشیع

دوره جدید، سال اول،
شماره ۴، زمستان ۱۴۰۴

۱۱۱

۱۲. کتاب العبر

کتاب «العبر و دیوان المبتدأ و الخبر فی ایام العرب و العجم و البربر و من عاصرهم من ذوی السلطان الأكبر»، اثر عبدالرحمن بن محمد بن خلدون (د. ۸۰۸ق)، یک تاریخ عمومی است که نویسنده در آن، علاوه بر نقل روایات و گزارش‌های تاریخی، دیدگاه‌ها، تحلیل‌ها و نظرات شخصی خود را نیز ارائه کرده است.

ابن خلدون انگیزه خود از تألیف این اثر را کشف واقعیت‌های تاریخی درباره اقوام و نژادهای مختلف عنوان کرده و فصل‌بندی منظم کتاب را از امتیازات آن دانسته است. وی تأکید دارد که هدفش صرفاً گردآوری روایت‌های پراکنده نیست، بلکه در پی بررسی علل و عوامل شکل‌گیری دولت‌ها و تمدن‌ها نیز بوده است (ابن خلدون، ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۶-۷).

ارزش علمی و تاریخی کتاب العبر بسته به موضوعات مختلف آن متفاوت است. مهم‌ترین و ارزشمندترین بخش‌های این اثر، مربوط به تاریخ بلاد مغرب است (جعفریان، ۱۳۸۲، ص ۲۰۳)؛ زیرا اطلاعات ارائه‌شده در این بخش‌ها جنبه ابتکاری دارد و ابن خلدون آن‌ها را از منابع دیگر اقتباس نکرده، بلکه خود گردآوری کرده است. به همین دلیل، دو مجلد از کتاب العبر به عنوان منابع اساسی تاریخ مغرب اسلامی از آغاز فتح اسلام تا قرون هفتم و هشتم هجری شناخته می‌شوند.

ابن خلدون در آغاز کتاب، از نویسندگانی که بدون دقت و بررسی، مطالب مبهم و نادرست را وارد آثار خود کرده‌اند، به شدت انتقاد می‌کند. از جمله این موارد، تشکیک در

نسب فاطمیان مصر (ابن‌خلدون، ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۳۸)، تردید در حلال‌زادگی ادریس بن ادریس (همان، ص ۴۱) و گزارش‌های نادرست درباره ظهور و سقوط خاندان برمکیان (همان، ص ۴۵) است. وی این‌گونه مطالب را موجب سردرگمی خواننده و مانع کشف حقیقت دانسته و آن‌ها را بی‌ارزش معرفی کرده است.

با این حال، علی‌رغم این رویکرد انتقادی، ابن‌خلدون در گزارش برخی رویدادهای تاریخ اسلام دچار اشتباهاتی شده که از جمله آن‌ها می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

۱- در تاریخ صدر اسلام، او گزیده‌ای از آثار مورخانی چون طبری را بدون ذکر منبع و به صورت گزینشی نقل کرده است. برای نمونه، در تحلیل خلافت عثمان بن عفان، ریشه تحولات را به عبدالله بن سبا نسبت می‌دهد؛ شخصیتی که اعتبار تاریخی آن محل تردید جدی است (عسکری، ۱۳۸۱، ص ۱۲۱). همچنین، در شرح بعثت پیامبر اسلام (ص)، این واقعه را به خواست الهی برای برتری نژاد عرب تقلیل داده و بیشتر به تحولات اجتماعی در جامعه عرب پرداخته است (ابن‌خلدون، ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۳۷۷).

۲- به دلیل تعصبات مذهبی، ابن‌خلدون در روایت زندگی نامه ائمه شیعه (ع) دچار خطاهای عمدی شده است. برای مثال، در معرفی نخستین گروندگان به اسلام، ابتدا نام امام-علی (ع) را ذکر می‌کند، اما در پاراگراف بعد، به سبب گرایش به جناح خلفا، ابوبکر را مقدم می‌دارد و سپس از امام (ع) یاد می‌کند (همان، ص ۳۹۴).

۳- او در سراسر کتاب، تلاش کرده روایات را به نفع خلفای اموی و عباسی تنظیم کند و اهتمام ویژه‌ای به پوشاندن خطاهای آنان داشته است.

ابن‌خلدون در بخش مربوط به خلافت مأمون، به موضوع ولایت‌عهدی امام‌رضا (ع) و بازتاب‌های سیاسی و اجتماعی آن نیز پرداخته است.

۱۳. ولایت عهدی امام رضا (ع) و بازتاب آن در جامعه اسلامی

ابن خلدون در بررسی خلافت مأمون، به موضوع ولایت عهدی امام رضا (ع) و پیامدهای سیاسی و اجتماعی آن اشاره کرده است. وی بدون اشاره به هجرت اجباری امام (ع) از مدینه به مرو، به صورت مختصر می نویسد: «چون مأمون، علی بن موسی الکاظم را به ولایت عهدی برگزید و با او بیعت کرد، لقب "الرضامن آل محمد" را به وی داد و فرمان داد تا سپاهیان لباس سیاه را کنار گذاشته و جامه سبز بر تن کنند» (ابن خلدون، ۱۳۶۳، ج ۲، ص ۳۷۳).

در ادامه، ابن خلدون با اشاره به واکنش عباسیان، می نویسد: «آیا داستان مأمون را نشنیده‌ای که چون علی بن موسی بن جعفر صادق را به ولایت عهدی برگزید و او را رضا نامید، عباسیان این اقدام را انکار کردند، بیعت با او را نقض نمودند و با ابراهیم بن مهدی، عمومی مأمون، بیعت کردند؟ در پی آن، هرج و مرج، اختلاف، راهزنی و انقلاب‌های متعدد پدید آمد و چیزی نمانده بود که حکومت مأمون سقوط کند تا آن که او با شتاب از خراسان به بغداد آمد و خلافت را به وضعیت پیشین بازگرداند» (همان، ص ۳۸۶). ابن خلدون در این روایت، تمامی بحران‌های سیاسی و اجتماعی آن دوره را به انتصاب امام رضا (ع) به ولایت عهدی نسبت می دهد.

۱۴. بازگشت مأمون به سوی عراق

در سال ۲۰۲ هجری، مأمون به دلیل بیعت مردم عراق با ابراهیم بن مهدی به عنوان خلیفه، از مرو به سوی بغداد حرکت کرد. فتنه‌ها و ناآرامی‌ها در عراق، به دلایل زیر شکل گرفته بود:

۱- دخالت فضل بن سهل و برادرش حسن در تمامی امور حکومتی

۲- انتصاب امام رضا (ع) به ولایت عهدی توسط مأمون

۳- نارضایتی شدید خاندان عباسی از این تصمیم

۴- بی خبری کامل مأمون از اوضاع عراق و دیگر بلاد اسلامی

۵- قتل هرثمه بن أعین

سران سپاه که از واقعیت‌ها آگاه بودند، از امام رضا (ع) خواستند مأمون را از موقوف مطلع سازد. امام (ع) پذیرفت و حقایق را برای مأمون بازگو کرد و گروهی از فرماندهان سپاه را نیز به عنوان شاهد فراخواند تا بر صحت سخنان ایشان گواهی دهند. پس از آن که مأمون از

حقیقت امر آگاه شد، فرمان حرکت به سوی بغداد را صادر کرد. هنگامی که مأمون به سرخس رسید، چهار تن در حمام با فضل بن سهل درآویختند و او را به قتل رساندند و گریختند. پس از دستگیری، آنان در برابر مأمون اظهار داشتند: «تو خود ما را به قتل او فرمان دادی». با این حال، مأمون دستور اعدام آنان را صادر کرد (همان، ج ۲، ص ۳۸۷).

۱۵. وفات امام‌رضا (ع)

در مسیر حرکت به بغداد، مأمون دختر خود، ام‌حبیب، را به ازدواج امام‌رضا (ع) درآورد. زمانی که کاروان به طوس رسید، امام‌رضا (ع) در پایان ماه صفر سال ۲۰۳ هجری، به سبب خوردن انگور، وفات یافت. مأمون پس از این واقعه، فرستاده‌ای به بغداد اعزام کرد تا عباسیان را از اخبار خراسان مطلع سازد و خواستار پایان شورش‌ها شد؛ زیرا با درگذشت امام‌رضا (ع)، دیگر بهانه‌ای برای ادامه مخالفت‌ها باقی نمانده بود (همان، ج ۲، ص ۳۸۸).

۱۶. نتیجه‌گیری

مؤلفان کتب عمومی تاریخی اسلامی، به سبب تعصبات مذهبی و ملاحظات سیاسی در جهت حفظ منافع قدرت‌های حاکم، عمدتاً با گزینش روایات و اتکا به گزارش‌های رسمی منتشرشده از سوی دستگاه خلافت عباسی، وقایع مربوط به ولایت‌عهدی امام‌رضا (ع) را به صورت خلاصه‌نویسی جهت‌دار و ناقص روایت کرده‌اند. این رویکرد موجب شده تا بسیاری از مسائل اساسی و بنیادین این واقعه تاریخی، از جمله:

۱- انگیزه‌ها و اهداف اصلی مأمون در اقدام غیرمعمول انتصاب امام (ع) به ولایت‌عهدی

۲- نحوه هجرت اجباری امام (ع) از مدینه به مرو

۳- مذاکرات میان امام (ع) و مأمون در مرو

۴- پذیرش تحمیلی ولایت‌عهدی و شروط امام (ع) در این زمینه

۵- محدودیت‌های اعمال‌شده از سوی مأمون علیه امام (ع)

۶- واکنش شیعیان و دوستان امام (ع) به این تصمیم

۷- سیره رفتاری و اخلاقی امام (ع) در مرو

۸- جریان شهادت مظلومانه ایشان

پژوهش‌نامه تاریخ تشیع

دوره جدید، سال اول،
شماره ۴، زمستان ۱۴۰۴

۱۱۵

در روایت‌های تاریخی مسکوت گذاشته شود. در مقابل، مطالبی خلاف واقع و تحریف‌شده همچون انتصاب امام (ع) به ولایت‌عهدی به دلیل برتری ایشان در میان علویان و عباسیان، اعطای لقب «رضا» از سوی مأمون، ازدواج ام‌فضل دختر مأمون با امام‌جواد (ع) در خراسان، و نیز تقلیل اعتراضات مردم بغداد صرفاً به مخالفت با ولایت‌عهدی امام (ع)، به‌عنوان محورهای اصلی روایت‌ها مطرح شده‌اند.

با روشن شدن ابعاد مختلف این بی‌انصافی‌ها و جهت‌گیری‌های آشکار در گزارش‌های مورخان کتب عمومی تاریخی اسلامی، بی‌اساس بودن ادعاهای برخی نویسندگان مغرض و شرق‌شناسان در نسبت دادن مطالب نادرست به امام‌هشتم شیعیان (ع) به‌وضوح آشکار می‌گردد.

این نوع تاریخ‌نگاری غرض‌ورزانه و وجود روایات نادرست در منابع عمومی، حامل این پیام مهم است که مؤلفان و پژوهشگران تاریخ اسلام باید با دقت، احتیاط و رویکردی انتقادی با این‌گونه روایت‌ها مواجه شوند. تطبیق گزارش‌ها با منابع مستقل و بهره‌گیری ترکیبی از روایت‌های مختلف، می‌تواند زمینه‌ساز تدوین پژوهش‌هایی بی‌طرفانه و علمی باشد.

منابع

- آئینه‌وند، صادق، علم تاریخ در اسلام. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۶۰ ش.
- ابن‌جوزی، المنتظم. حیدرآباد، بی‌نا، ۱۳۵۹ ش.
- ابن‌حبان، محمدالتمیمی، المجروحین فی المحدثین. تحقیق: حمدی عبدالمجید السلفی، ریاض: بی‌نا، ۱۴۲۰ ق.
- ابن‌خلدون، عبدالرحمان، دیوان مبتدأ و خبر فی تاریخ عرب و بربر و من عاصرهم من ذوی السلطان الأكبر. ترجمه: عبدالمحمد آیتی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳ ش.

- ابن طقطقى، محمد بن على بن طباطبا، تاريخ فخرى. ترجمه: محمد وحيد گلپايگانى، چاپ دوم، تهران: بنگاه ترجمه و نشر كتاب، ۱۳۶۰ ش.
- ابن كثير، ابوالفداء اسماعيل بن عمر، البداية و النهاية. بيروت: دارالفكر، ۱۹۸۶ م.
- ابن نديم، محمد بن اسحاق، الفهرست. به اهتمام: محمدرضا تجدد، بى جا: چاپخانه بانك بازرگانى ايران، ۱۳۴۶ ش.
- ابن اثير، عزالدين، الكامل فى التاريخ. ترجمه: ابوالقاسم حالت و عباس خليلى، تهران: مؤسسه مطبوعاتى علمى، ۱۳۷۱ ش.
- ابوحاتم رازى، ابو محمد، الجرح و التعديل. حيدرآباد: دايرة المعارف العثمانية، ۱۳۷۲ ش.
- اربلى، على بن عيسى، كشف الغممة فى معرفة الائمة. تحقيق: سيد هاشم رسولى، تبريز: مكتبة بنى هاشمى، ۱۳۸۱ ش.
- اصفهانى، ابوالفرج، مقاتل الطالبين. ترجمه: جواد فاضل، تهران: كتابفروشى على اكبر علمى، ۱۳۳۹ ش.
- بختيارى، زهرا، فلسفه تاريخ يعقوبى. نشرية فرهنگ پژوهش، شماره ۴، ص ۱۰۴-۱۲۲، ۱۳۸۸ ش.
- بلاذرى، احمد بن يحيى، فتوح البلدان. ترجمه: محمد توكل، تهران: نشر نقره، ۱۳۳۷ ش.
- بلاذرى، احمد بن يحيى، انساب الاشراف. تحقيق: سهيل زكار و رياض زركلى، بيروت: دارالفكر، ط. اول، ۱۹۹۶ م.
- بلعمى، ابو على محمد بن محمد بن عبدالله، تاريخ نامه طبرى. تحقيق: محمد روشن، تهران: بى نا، ۱۳۷۸ ش.
- جعفرى، رسول، منابع تاريخ اسلام. چاپ دوم، قم: انتشارات انصاريان، ۱۳۸۲ ش.
- جهشيارى، ابو عبدالله محمد بن عبدوس، الوزراء و الكتاب. ترجمه: ابوالفضل طباطبايى، تهران: بى نا، ۱۳۴۸ ش.
- جواد، على، موارد التاريخ الطبرى. مجله المجمع العلمى العراقى، ۱۹۵۰ م.
- حضرتى، حسن، مشكله فرهنگ در تاريخ نگارى يعقوبى. نشرية تاريخ اسلام، شماره ۶، ص ۸۳-۱۱۸، ۱۳۸۰ ش.
- حموى، محمد بن اسحاق، أنيس المؤمنين. تهران: بنياد بعثت، ۱۳۶۳ ش.
- خضرى، سيد احمد رضا، تاريخ خلافت عباسى از آغاز تا پايان آل بويه. تهران: سمت، ۱۳۷۸ ش.

- روزنتال، فرانتس، تاریخ تاریخ‌نگاری در اسلام. ترجمه: اسدالله آزاد، مشهد: آستان قدس رضوی، مؤسسه چاپ و انتشارات، ۱۳۶۵ش.

- زرین کوب، عبدالحسین، تاریخ ایران بعد از اسلام. تهران: امیرکبیر، ۱۳۷۹ش.

- زرین کوب، عبدالحسین، دو قرن سکوت. تهران: سخن، ۱۳۷۸ش.

- سارتون، جورج، مقدمه‌ای بر تاریخ علم. ترجمه: غلامحسین صدری افشاری، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۳ش.

- سبطين جوزی، تذکرة الخواص من الامة في ذکر خصائص الائمة. ترجمه: محمدرضا عطایی، مشهد: آستان قدس رضوی، ۱۳۷۶ش.

- سجادی، سیدصادق؛ عالم‌زاده، هادی، تاریخ‌نگاری در اسلام. تهران: سمت، ۱۳۸۰ش.

- صدوق، ابوجعفر محمد بن علی بن حسین بن موسی بن بابویه قمی، عیون أخبار الرضا (ع). ترجمه: حمیدرضا مستفید و علی اکبر غفاری، تهران: نشر صدوق، ۱۳۷۲ش.

- طبرسی، فضل بن حسن، إعلام الوری بأعلام الهدی. قم: انتشارات آل‌البیت، ۱۴۱۷ق.

- طبری، محمد بن جریر، تاریخ الرسل و الملوک. چاپ پنجم، تهران: اساطیر، ۱۳۷۵ش.

- عاملی، جعفر مرتضی، الحیاة السیاسیة للامام الرضا (ع). چاپ سوم، قم: جامعه مدرسین، ۱۴۱۳ق.

- عسکری، سیدمرتضی، آراء و أصداء حول عبدالله بن سبأ و روایات سیف فی الصحف السعودیة. قم: مؤسسه اصول دین، ۱۳۸۱ش.

- قزوینی، زکریا بن محمد بن محمود، آثار البلاد و أخبار العباد. تهران: امیرکبیر، ۱۳۷۳ش.

- قمی، شیخ عباس، سفینة البحار و مدینة الحکم و الآثار. تهران: فراهانی، ۱۴۰۲ق.

- کلینی، شیخ ابوجعفر محمد بن یعقوب بن اسحاق رازی، اصول کافی. ترجمه: آیت‌الله کمره‌ای، چاپ سوم، قم: انتشارات اسوه، ۱۳۷۵ش.

- مجلسی، محمدباقر، بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار (ع). تهران: اسلامیه، ۱۳۶۳ش.

- مرتضوی، سیدمحمد، نهضت کلامی در عصر امام رضا (ع). تهران: آستان قدس رضوی، ۱۳۷۵ش.

- مستوفی، حمدالله بن ابی بکر بن محمد، تاریخ‌گزیده. تحقیق: عبدالحسین نوایی، چاپ سوم، تهران: امیرکبیر، ۱۳۶۴ش.

- مسعودی، علی بن حسین، مروج الذهب و معادن الجوهر. ترجمه: ابوالقاسم پاینده، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۴ش.

- اثبات الوصیة. ترجمه: محمدجواد نجفی، تهران: اسلامیه، ۱۳۶۲ش.

- مفید، محمد بن نعمان، الارشاد فی معرفة حجج الله علی العباد. ترجمه: محمدباقر ساعدی خراسانی، تهران: اسلامیه، ۱۳۸۰ش.

♦ واکاوی روایات ولایت عهدی امام هشتم شیعیان (ع) در کتب تاریخی اسلامی

- مقدسی، محمد بن طاهر، البدء و التاریخ. ترجمه: محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: آگه، ۱۳۷۴ ش.
- منتظرالقائم، اصغر، تاریخ صدر اسلام. اصفهان: دانشگاه اصفهان، ۱۳۸۰ ش.
- نصر، سید حسین، علم و تمدن در اسلام. ترجمه: احمد آرام، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۴ ش.
- یعقوبی، ابن واضح، تاریخ یعقوبی. ترجمه: محمد ابراهیم آیتی، چاپ ششم، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۱ ش.

پژوهش‌نامه تاریخ تشیع

دوره جدید، سال اول،
شماره ۴، زمستان ۱۴۰۴

مسئله اصلی این پژوهش، بررسی مواضع شیعیان هند در قبال نظریه «دو ملت» و تشکیل کشور پاکستان در فاصله سال‌های ۱۹۰۶ تا ۱۹۴۷ است. اگرچه مسلم‌لیگ در آغاز با هدف دفاع از حقوق مسلمانان در برابر اکثریت هندو شکل گرفت، از دهه ۱۹۳۰ به بعد با تکیه بر نظریه دو ملت خواستار تشکیل کشوری مستقل برای مسلمانان شد. این تحول نگرانی عمیقی در میان جوامع شیعی برانگیخت. پرسش محوری مقاله آن است که دلایل مخالفت شیعیان با پروژه تشکیل پاکستان چه بود و چه عواملی در شکل‌گیری این مواضع نقش داشت. روش تحقیق بر پایه تحلیل اسناد و منابع تاریخی - از جمله نامه‌ها، خطابه‌ها، بیانیه‌های کنفرانس سیاسی شیعیان سراسر هند و مکاتبات رهبران این کنفرانس با محمدعلی جناح و دیگر رهبران سیاسی - سامان یافته و با استفاده از پژوهش‌های معتبر تکمیل شده است. یافته‌ها نشان می‌دهد که نگرانی از تبدیل شدن شیعیان به اقلیتی محروم از حقوق مذهبی، سیاسی و اجتماعی، مهم‌ترین دلیل مخالفت آنان با نظریه دو ملت بود. علاوه بر این، سابقه درگیری‌های فرقه‌ای میان شیعه و سنی، سیاست‌های تفرقه‌افکنانه استعمار بریتانیا، ابهام در مواضع مسلم‌لیگ، و گرایش‌های ملی‌گرایانه بخشی از نخبگان شیعه نیز در این مخالفت مؤثر بود. در نتیجه به‌رغم مشارکت فعال شیعیان در جنبش‌های استقلال‌طلبانه، آن‌ها مسلم‌لیگ را نماینده واقعی جامعه مسلمان نمی‌دانستند و از این‌رو در آستانه استقلال، صدای آنها شنیده نشد.

کلیدواژه‌ها: نظریه دو ملت، مسلم‌لیگ، کنفرانس سیاسی شیعیان سراسر هند، شیعیان هند، پاکستان، محمدعلی جناح.

^۱ دانشیار گروه تاریخ و تمدن ملل اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه تهران، تهران، ایران.

mmassumi@ut.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۵/۱۱ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۷/۰۷

مقدمه

شیعیان از قدیم‌ترین فرقه‌های اسلامی در شبه‌قاره هند هستند که نقش مهمی در تشکیل و توسعه فرهنگ و تمدن اسلامی در این سرزمین ایفا کردند. این گروه مذهبی در مناطقی چون اود، لکنو، حیدرآباد دکن، کشمیر و پنجاب، از گروه‌های مهم و تأثیرگذار اجتماعی و فرهنگی بودند و در عرصه‌های آموزشی، فرهنگی و سیاسی مشارکت فعالی داشتند. هم‌چنین شیعیان سهم مهم و غیرقابل‌انکاری در پیشبرد دانش‌های عقلی و نقلی و فرهنگ و معارف دینی داشتند. در دوره حکومت‌های شیعی مذهب در شمال و جنوب هند، مراکز علمی و مدارس به‌توسط علما و دولت‌مردان شیعی برپا شد که هریک سهم درخشانی در رشد و گسترش دانش‌های گوناگون داشت. سیدشهبسوارحسین نقوی امرهوی‌هندی (۱۳۸۳ش، ص ۷۲۴-۷۶۰) فهرستی بلند (۱۲۵۰۰ اثر) از نوشته‌های شیعیان شبه‌قاره‌هند در دانش‌های گوناگون عقلی و نقلی فراهم کرده‌است که به بیش از هفده زبان رایج در شبه‌قاره‌هند نوشته شده‌اند و سهم فارسی و اردو و عربی از دیگر زبان‌ها بیشتر است.

در حوزه سیاست نیز علاوه بر این‌که شیعیان توانستند حکومت‌هایی مستقل در شمال و جنوب هند تشکیل دهند، در دوره حکومت‌های سنی‌مذهب در مناطق مختلف هند از جمله در دوره حکومت دیرپای بابرینان نقشی برجسته و تأثیرگذار داشتند. پس از ضعف حکومت بابرینان و تسلط انگلیسی‌ها بر هند و از اواخر سده نوزدهم، اغلب علمای شیعه چه به شکل جداگانه و چه در قالب کنگره ملی هند، مسلم‌لیگ یا دیگر سازمان‌ها و نهادهای سیاسی و اجتماعی، همه همت خود را مصروف کسب استقلال هند و تثبیت جایگاه مسلمانان در این کشور کردند. برخی از علمای بزرگ شیعه از حامیان اندیشه‌های اصلاحی سیداحمدخان

پژوهش‌نامه تاریخ تشیع

دوره جدید، سال اول،
شماره ۴، زمستان ۱۴۰۴

۱۲۰

بودند و در حمایت مالی از کالج انگلو-اورینتال اسلامی^۱ (بعدها دانشگاه اسلامی علیگر^۲) و نیز در فعالیت‌های کنفرانس آموزشی مسلمانان سراسر هند^۳ و حتی ریاست آن نقشی برجسته داشتند. شیعیان در جنبش آزادی‌خواهی هند و مبارزه با استعمار بریتانیا نیز پیش‌رو بودند و برخی از آن‌ها، از اعضای برجسته و تأثیرگذار کنگره ملی هند^۴ نماد و نماینده جنبش آزادی هند بودند (Rick, 2015, p 34-36; Robinson, 1974, p 234, 375).

پژوهش‌نامه تاریخ تشیع

دوره جدید، سال اول،
شماره ۴، زمستان ۱۴۰۴

۱۲۱

در آغاز سده بیستم و شروع مبارزات سیاسی به‌منظور آزادی هند، شیعیان نیز در اود و لکنو و دیگر مناطق، با ایجاد نهادهایی مانند انجمن صدرالصدور در ۱۳۱۹ق/۱۹۰۱م و سپس کنفرانس شیعیان سراسر هند^۵ در ۱۳۲۵ق/۱۹۰۷م، در پی سازماندهی جامعه خود برای پیوستن به این جنبش‌ها و مبارزات برآمدند. پس از بروز اختلاف میان اعضای این کنفرانس، برخی از اعضای جوان و تحصیل‌کرده در ۱۳۴۹ق/۱۹۲۹م کنفرانس سیاسی شیعیان سراسر هند^۶ را با اهداف سیاسی و وطن‌دوستانه ایجاد کردند. این کنفرانس تا تجزیه شبه‌قاره هند، تنها نهادی بود که شیعیان را در صحنه سیاسی نمایندگی می‌کرد و نشریه اردو زبان سرفراز ارگان رسمی آن بود، البته در کنار این کنفرانس، در برخی از ایالت‌ها چون بیهار و پنجاب نیز انجمن‌ها و کنفرانس‌های سیاسی یا فرهنگی توسط شیعیان تشکیل شد (صدرالافاضل، ۱۳۷۴، ص ۴۵؛ Hollister, 1953, p 187; Robinson, 1974, p 277).

به‌رغم این کوشش‌ها، به‌تدریج و به‌ویژه از دهه ۱۹۳۰ به بعد، شکاف‌هایی میان شیعیان و رهبران مسلم‌لیگ که خود را نماینده و سخن‌گوی همه مسلمانان هند می‌دانستند، پدید آمد. در طول دهه ۱۹۳۰، با قوت گرفتن اندیشه تشکیل کشور اسلامی مستقل و تبدیل شدن مسلم‌لیگ به حزبی توده‌ای با شعارهای مذهبی، نگرانی‌های شیعیان نسبت به آینده افزایش یافت و به‌تدریج به مخالفت با سیاست‌های مسلم‌لیگ و حمایت از سیاست‌ها و برنامه‌های

1. Muhammadan Anglo-Oriental College

2. Aligarh Muslim University

3. All India Muslim Educational Conference

4. Indian National Congress

5. All Indian Shia Conference

6. All Indian Shia Political Conference

کنگره ملی هند، روی آوردند. اختلافات میان شیعه و سنی و عدم ارائه تضمین‌های حقوقی برای شیعیان از سوی جناح و دیگر رهبران مسلم لیگ، زمینه‌ساز فاصله‌گیری فزاینده شیعیان و مسلم لیگ و در نهایت مخالفت آشکار اغلب شیعیان با مسئله دو ملت و تشکیل کشور مستقل برای مسلمانان شد (Mazmuder, 2022, p 134; Jones, 2017, p 359).

در باره تاریخ تشیع در هند و پاکستان و نیز نظریه دو ملت، کتاب‌ها و مقالات متعددی تاکنون به زبان‌های مختلف از جمله انگلیسی، اردو و فارسی نوشته شده است. اما پژوهش‌هایی که مستقلاً به بررسی موضع و دیدگاه شیعیان در مواجهه با نظریه دو ملت و تشکیل کشور پاکستان در فاصله ۱۹۰۶ تا ۱۹۴۷ م پرداخت، نادر و اندک و در زبان فارسی تقریباً ناموجود است. عایشه جلال پژوهشگر پاکستانی - آمریکایی در حوزه تاریخ، در پژوهش خود با عنوان تنها سخنگو: جناح، مسلم لیگ و مطالبه پاکستان^۱، به نقش محمدعلی جناح و مسلم لیگ در روند تشکیل پاکستان و تقسیم هند، پرداخته است. وی در بخشی از این اثر به بیان مخالفت گروه‌های مختلف از جمله شیعیان با نظریه دو ملت و تشکیل پاکستان اشاره کرده است. جاستین جونز استاد تاریخ دانشگاه آکسفورد در اثر مشهور خویش به نام تشیع در هند استعماری: دین، جامعه و فرقه‌گرایی^۲، به مسئله فرقه‌گرایی در هند در سده بیستم پرداخته و فصلی را به موضع شیعیان در زمینه ملی‌گرایی، فرقه‌گرایی و در نهایت نظریه دو ملت و تشکیل پاکستان اختصاص داده است. وی در مقاله‌ای با عنوان «پاکستانی که

پژوهش‌نامه تاریخ تشیع

دوره جدید، سال اول،
شماره ۴، زمستان ۱۴۰۴

۱۳۲

¹. Jalal Ayesha, The Sole Spokesman: Jinnah, the Muslim League, and the Demand for Pakistan. Cambridge University Press, 1985.

². Jones Justin, Shi'a Islam in Colonial India, Religion, Community and Sectarianism, Cambridge University Press, 2017.

سنی‌ستان خواهد شد: واکنش‌های شیعیان هند به جنبش پاکستان»^۱، نیز موضع شیعیان را در قبال نظریه دو ملت و تشکیل پاکستان شرح داده است. توبی ریک پژوهشگر آلمانی و کارشناس مسائل سیاسی و مذهبی پاکستان، در کتاب خود با عنوان «شیعیان پاکستان: اقلیتی جسور و تحت فشار»^۲ پیش از بررسی اوضاع سیاسی و اجتماعی شیعیان در کشور پاکستان، به چگونگی رویارویی شیعیان هند با نظریه دو ملت و تشکیل کشور پاکستان اشاره کرده است. راجیت مازومدار استاد تاریخ دانشگاه جواهر لعل نهرو در دهلی نو نیز در مقاله‌ای مفصل با عنوان «اقلیت مسلمان در برابر ملت اسلامی: شیعیان هند بریتانیا و مطالبه پاکستان، ۱۹۴۰-۱۹۴۵»^۳ موضع شیعیان را در قبال درخواست تشکیل کشور پاکستان از زمان صدور قطعنامه لاهور تا ۱۹۴۵ بررسی کرده است. مقاله حاضر موضع شیعیان را در قبال نظریه دو ملت و تشکیل پاکستان از زمان تشکیل مسلم لیگ در ۱۹۰۶ تا تجزیه شبه‌قاره هند و تشکیل پاکستان با تأکید بر نقش کنفرانس سیاسی شیعیان سراسر هند، بررسی خواهد کرد.

۱. نظریه دو ملت^۴

مهم‌ترین بنیان فکری تشکیل کشور مستقل برای مسلمانان که در نهایت به تأسیس کشور پاکستان منجر شد، نظریه دو ملت بود که از دهه ۱۹۳۰ به تدریج در میان رهبران مسلم لیگ و برخی از روشنفکران مسلمان هند پذیرفته شد. گرچه بنیان‌گذاران اولیه این نظریه به‌ویژه سرسید احمدخان (د. ۲۷ مارس ۱۸۹۸م) اندیشمند مسلمان و مشهورترین چهره فرهنگی و اجتماعی هند در سده نوزدهم، آن را مطرح کرده بودند، اما معنا و کارکرد سیاسی آن در دهه ۱۹۴۰ دگرگون شد و به مبنای نظری جدایی کامل مسلمانان از هندوها بدل گردید (Rick, 2015, p 27-28).

^۱. The Pakistan that is Going to be Sunnistan' Indian Shi'a Responses to The Pakistan Movement, in Muslims against the Muslim League

^۲. T. Rieck, *The shi'a of Pakistan, A assertive and beleaguered minority*, Oxford, 2015.

^۳. Rajit K. Mazumder, (2022), Muslim Minority against Islamic Nation: The Shias of British India and the demand for Pakistan, 1940-45, in *Studies in History*, 38(2) 133-161, Jawaharlal Nehru University

^۴. Two-Nation Theory

سرسید احمدخان پس از شکست انقلاب ۱۸۵۷ و وضع ناخوشایند مسلمانان در هند تحت سلطه بریتانیا، به این نتیجه رسید که مسلمانان و هندوها، از نظر دین و فرهنگ و تاریخ و زبان، دو ملت جداگانه هستند و نمی‌توان آن‌ها را در قالب ملتی واحد گنجانند. وی نخستین بار در ۱۸۸۳ در سخنرانی خود در لاهور، این دیدگاه را مطرح کرد. نظریه او بعدها توسط شاگردان وی و برخی دیگر از اندیشمندان تقویت شد و به گفتمان رایج در میان برخی از نخبگان مسلمان تبدیل گردید (Mazmuder, 2022, p 130). اما کسی که این اندیشه را به شکل تئوری منسجم مطرح کرد و بدان رسمیت بخشید، محمداقبال لاهوری (د. ۲۱ آوریل ۱۹۳۸م) فیلسوف، اصلاح‌گر، اندیشمند و شاعر مسلمان بود. او باور داشت که مسلمانان و هندوان، متعلق به دو فرهنگ و تاریخ و دین و آداب جداگانه هستند و تنها راه نجات و خوشبختی مسلمانان ایجاد حکومتی مستقل در شمال غربی هند و بنگال است. براساس این نظر که بعدها به تئوری/نظریه دو ملت مشهور شد، تفاوت‌های فرهنگی و مذهبی میان مسلمانان، هندوها و سیک‌ها هرگونه امکان برابری اجتماعی، اقتصادی و سیاسی را در هند مستقل از میان برده است. اقبال مسلمانان را امتی مستقل با نظام اخلاقی، حقوقی و سیاسی متمایز می‌دانست که نمی‌توانند تحت سلطه اکثریت هندو باقی بمانند. وی باور داشت که اسلام نه فقط آیینی فردی، بلکه نظام اجتماعی و سیاسی کاملی است که برای تحقق آن، مسلمانان نیازمند دولتی مستقل هستند. او با تأکید بر تفاوت‌های بنیادین فرهنگی، تاریخی و دینی میان مسلمانان و هندوان، معتقد بود که این دو جامعه هرگز نمی‌توانند در یک نظام واحد به شکلی برابر و پایدار زندگی کنند و هویت اسلامی مسلمانان هند تنها در چارچوب جامعه سیاسی مستقل تحقق خواهد یافت. از این رو، وی آشکارا اعلام کرد که هدف او تشکیل دولتی اسلامی است که بتواند بر اساس احکام شریعت اداره شود. از نظر اقبال، تحقق یک دولت مسلمان در شمال غرب هند نه تنها پاسخ به ضرورت‌های سیاسی و فرهنگی مسلمانان،

بلکه گامی در جهت تحقق عدالت اجتماعی و بازسازی تمدن اسلامی به‌شمار می‌رفت (برای متن سخنرانی اقبال در نشست سالانه مسلم لیگ در ۲۹ دسامبر ۱۹۳۰ که در آن به تبیین نظریه دو ملت و لزوم تشکیل کشور مستقل مسلمان پرداخته‌است (Speeches, writings and statements of Iqbal, 1995, p 3-29). اقبال در نامه‌ای به تاریخ ۲۱ ژوئن ۱۹۳۷ خطاب به محمدعلی جناح که در آن زمان رهبر مسلم لیگ بود، وی را به پذیرش نظریه دو ملت تشویق کرد و او را تنها فردی دانست که شایسته رهبری مسلمانان شبه‌قاره‌هند است (Letters of Iqbal to Jinnah, 1942, p 20-25; Jones, 2012, p 355-357; Mazmuder, 2022, p 131). پیشنهاد اقبال بسیار مورد توجه جناح قرار گرفت. درگیری‌های گسترده میان مسلمانان و هندوان در این دوره و تجربه ناخوشایند مسلمانان از حکومت‌داری هندوها در ایالت‌هایی که کنگره ملی هند قدرت را در دست داشت، جناح را به پذیرش نظریه دو ملت ترغیب کرد. در نتیجه، وی از اواخر دهه ۱۹۳۰ تا تشکیل پاکستان در ۱۹۴۷ در پیگیری تحقق این نظریه و کوشش برای ایجاد کشوری مسلمان از هیچ کوششی فروگذار نکرد. محمدعلی جناح، نظریه دو ملت را به‌عنوان پایه‌ای اساسی برای جدایی مسلمانان از هندوها مطرح کرد و در سخنرانی معروف خود در لاهور در سال ۱۹۴۰ اعلام داشت که هندو و مسلمان دو ملت متمایز با تاریخ، فرهنگ، دین و ارزش‌های اجتماعی متفاوت هستند. وی معتقد بود که اقلیت مسلمان در هند متحد نمی‌تواند در یک نظام دموکراتیک تحت سلطه اکثریت هندو، حقوق و آزادی‌های دینی و فرهنگی خود را حفظ کند. جناح بارها تأکید کرد که اسلام نه تنها یک دین، بلکه نظامی کامل برای زندگی است که باید در چارچوب سیاسی مستقل تحقق یابد. او در نوشته‌ها و سخنرانی‌های خود از این استدلال بهره‌می‌برد که وحدت ملی در هند صرفاً یک توهم است که واقعیت‌های اجتماعی و دینی جامعه هند را نادیده می‌گیرد. به باور جناح، تنها راه حفظ هویت، منافع و بقای سیاسی مسلمانان، تأسیس کشوری مستقل بود که بتواند نماینده حاکمیت اسلامی و خواست‌های ملی آن‌ها باشد. در نتیجه جناح، نظریه دو ملت را مبنای خواست سیاسی استقلال هند و تشکیل کشور مستقل مسلمان قرارداد. در واقع، نظریه دو ملت راهی برای عبور از ملی‌گرایی هندی رایج در آن دوره و تأکید بر ملی‌گرایی دینی و اسلامی بود (Jinah, 1996, p 1-5; Ayesha, 1985, p 70-).

عده‌ای از سازمان‌ها و شخصیت‌های برجسته هندو نیز از این نظریه استقبال کردند و آن را در جهت تقویت امنیت و هویت ملی هند دانستند. با این حال، کنگره ملی هند^۱ دیرپاترین و پرتعدادترین حزب سیاسی که از ۱۸۸۵ برای مقابله با استعمار بریتانیا تشکیل شد و تا ۱۹۴۷، رهبری جنبش استقلال‌خواهانه هندوان و نیز شمار زیادی از مسلمانان را برعهده داشت، به شدت با نظریه دو ملت مخالفت کرد، هرچند که در نهایت راه به جایی نبرد و به تجزیه هند و تشکیل کشور مستقل پاکستان تن داد (Ayesha, 1985, p 3-5, 75-80, 120). به نوشته مشیرالحسن براساس نظریه دو ملت، تجزیه هند پیامد منطقی و حتمی تقابل آشتی‌ناپذیر میان هندوها و مسلمانان بود، هر چند مخالفان این نظریه و ملی‌گراهای هند را حاصل تحرکات و القانات فرقه‌گرایان و نیز طرحی استعماری می‌دانستند (Mushirul Hasan, 1993).

۲. شیعیان و مسلم‌لیگ

پیشنهاد تشکیل حزب اتحادیه مسلمانان سراسر هند^۲ مشهور به مسلم‌لیگ در جلسه سالانه کنفرانس آموزشی مسلمانان هند که در داکا مرکز ایالت بنگال تشکیل شد، مطرح و در ۳۰ دسامبر ۱۹۰۶ به تصویب رسید. این پیشنهاد از سوی سلیم‌الله‌خان چهارمین نواب بنگال (۱۸۷۱-۱۹۱۵) و از شخصیت‌های پرنفوذ مسلمان و زمین‌داران بزرگ ارائه شد و مورد پذیرش کنفرانس آموزشی و شخصیت‌های سیاسی و علما قرار گرفت. تشکیل مسلم‌لیگ در واقع عکس‌العمل مسلمانان به رشد ملی‌گرایی هندویی و نیز تقسیم بنگال از سوی دولت هند بریتانیا در ۱۹۰۵ و مخالفت با برخی از سیاست‌های کنگره ملی هند بود (Ayesha Jalal, 1985, p 120).

^۱. Indian National Congress

^۲. All-India Muslim League

(1985, p 23-25; Riaz Ahmad, 2001).

رابطه شیعیان و مسلم لیگ را می توان به دو دوره تقسیم کرد. دوره نخست از آغاز تشکیل این حزب تا دهه ۱۹۳۰ ادامه داشت. در این دوره، شیعیان به رغم مخالفت با برخی از سیاست های مسلم لیگ، به فعالیت گسترده و تأثیرگذار در آن ادامه دادند (Mazmuder, 2022, p 137-138; Jones, 2017, p 359). دوره دوم از حدود میانه های دهه ۱۹۳۰ آغاز شد. از این تاریخ، سیر برخی از حوادث سیاسی و اجتماعی و نیز تغییر در رویکردها و راهبردهای مسلم لیگ موجب شد که شیعیان از احقاق حقوق خود توسط این حزب دلسرد شده و به تدریج از آن فاصله بگیرند.

پژوهش نامه تاریخ تشیع

دوره جدید، سال اول،

شماره ۴، زمستان ۱۴۰۴

۱۲۷

۳. پیوستن و حمایت از ۱۹۰۶ تا ۱۹۳۰

شیعیان در کوشش هایی که جهت احقاق حقوق مسلمانان از اواخر قرن نوزدهم صورت گرفت و در نهایت منجر به تشکیل مسلم لیگ شد، نقش مهمی داشتند و از بنیان گذاران اصلی آن به شمار می رفتند. آقاخان سوم (۱۸۷۷-۱۹۵۷) چهل و هشتمین امام شیعیان نزاری و از رهبران تأثیرگذار مسلمان در هند بریتانیا، ریاست جلسه کنفرانس آموزشی مسلمانان را برعهده داشت و از این رو، از بنیان گذاران اصلی مسلم لیگ به شمار می رفت. وی در فاصله سال های ۱۹۰۶ تا ۱۹۱۲ ریاست این حزب را برعهده گرفت و برای استقرار و تثبیت جایگاه آن کوشش های مادی و معنوی زیادی انجام داد (Riaz Ahmad, 2001, p 67). فاتح علی - خان قزلباش (۱۸۶۲-۱۹۲۳م) از نخبگان و اشراف بزرگ شیعه در لکنو و از بنیان گذاران مسلم لیگ در ایجاد ارتباط و نزدیکی میان اعضای شیعه و سنی مسلم لیگ نقش برجسته ای داشت. وزیر حسن حقوقدان سرشناس شیعه (۱۸۹۴-۱۹۶۵) که از ۱۹۱۳ تا ۱۹۱۷ دبیرکل مسلم لیگ بود، برای نزدیک شدن مسلم لیگ و حزب کنگره کوشش های فراوان کرد. فاتح - علی خان قزلباش و وزیر حسن به همراه شماری دیگر از شخصیت های علمی و سیاسی شیعه چون امیر علی، در ۱۹۰۸ شاخه لندن مسلم لیگ را تأسیس کردند. راجه محمودآباد (۱۸۹۸-۱۹۷۱) متعلق به یکی از خاندان های برجسته شیعه و دوست و همکار وزیر حسن نیز در تثبیت جایگاه مسلم لیگ و ارتقاء سطح حزبی و سازمانی و حمایت مالی آن نقش کلیدی

داشت و محمدعلی جناح به تشویق و توصیه وی به مسلم لیگ پیوست. حتی خود محمدعلی جناح از خانواده شیعی اسماعیلی بود که بعدها به تشیع دوازده امامی گروید. از این رو، مخالفان مسلمان مسلم لیگ، آن را حزبی نه برای همه مسلمانان بلکه سازمانی تحت اختیار شیعیان تلقی می‌کردند (Robinson, 1974, p 234. 375). علاوه بر این، رهبران دیگر گروه‌ها و شخصیت‌های شیعی نیز در پیوستن به مسلم لیگ و حمایت از آن کوشش می‌کردند. شیعیان گمان می‌کردند مسلم لیگ می‌تواند علاوه بر احقاق حقوق آن‌ها در جامعه‌ای که اکثریت آن هندو است، از فرقه‌گرایی اسلامی و ایجاد تفرقه میان مسلمانان جلوگیری کند. هم‌چنین، شیعیان تصور می‌کردند که مسلم لیگ زمینه حضور فعال و مؤثر آن‌ها را در سیاست و تأثیرگذاری بر جامعه فراهم خواهد کرد، در نتیجه، در تشکیل و تداوم فعالیت‌های مسلم لیگ تا آغاز دهه ۱۹۴۰ مشارکت فعال داشتند (Robinson, 1974, p 231).

۴. جدایی و اختلاف از ۱۹۳۰ تا ۱۹۴۷

از ابتدای دهه ۱۹۳۰ به‌رغم حضور پررنگ نخبگان و سیاست‌مداران شیعه در مسلم لیگ، به تدریج نشانه‌های اختلاف میان شیعیان به‌ویژه کنفرانس سیاسی شیعیان سراسر هند با این حزب آشکار گردید. سیر شتابان حوادث سیاسی و اجتماعی در نیمه نخست سده بیستم، بدبینی شیعیان و اهل سنت نسبت به یکدیگر، سیاست‌های قومی و فرقه‌ای حکومت هند بریتانیا و نیز تغییر در برخی از سیاست‌ها و رویکردها و اهداف مسلم لیگ، برخی از علل و عوامل این جدایی و اختلاف بود که در ادامه به برخی از آن‌ها پرداخته خواهد شد.

۴-۱. منازعات و درگیری‌های شیعه و سنی

برای بررسی موضع شیعیان نسبت به مسئله دو ملت و تشکیل کشور پاکستان به پیش‌تازی

مسلم‌لیگ که در اختیار علمای اهل سنت به‌ویژه علمای حنفی مذهب بود، ضروری است به اختلافات دیرین میان شیعیان و اهل سنت در هند، اشاره‌شود؛ اختلافات و منازعاتی که موجب بدبینی شدید علما و پیروان دو گروه به یکدیگر در جریان مسئلهٔ دولت شد. اختلاف میان شیعیان و اهل سنت در هند از ریشه‌های تاریخی و فکری عمیقی برخوردار بود. از سدهٔ هجدهم میلادی، علمای برجستهٔ اهل سنت چون شاه‌ولی‌الله دهلوی رهبر معنوی بسیاری از جریان‌ها و جنبش‌های اصلاحی شبه‌قاره‌هند و فرزندش شاه‌عبدالعزیز به‌صراحت به نقد عقاید شیعه پرداختند و آنان را بدعت‌گذار و منحرف از اصول اسلام معرفی کردند. شاه‌ولی‌الله دهلوی که شیعیان را به‌سبب ایجاد اختلاف میان مسلمانان سرزنش می‌کرد، کتاب‌ها و رساله‌هایی چون تحفه اثنی عشریه و ازاله الخفاء عن خلافة الخلفاء در رد و نقد مذهب شیعه نوشت که تأثیری عمیق بر دیگر مخالفان و ناقدان شیعه در هند داشت. وی پادشاهان بابری را به جهت آزادگذاشتن شیعیان در برگزاری آیین‌های مذهبی نکوهش کرد (شاه‌ولی‌الله دهلوی، ۲۰۱۱، ص ۴؛ Rick, 2015, p 13-14). البته علمای شیعه نیز در رد شاه‌ولی‌الله و افکار وی دست به تألیفاتی زدند که سیددلدارعلی نقوی نصیرآبادی غفران‌مآب (د. ۱۸۲۰) نویسندهٔ کتاب الهدایه‌العلویه فی اثبات الامامه‌الالهیه و میرحامدحسین (د. ۱۸۸۰) نویسندهٔ عبقات‌الانوار فی امامه‌الائمہ‌الاطهار از مشهورترین آن‌ها بودند. این اختلافات در دیگر مناطق هند و در قلمرو حکومت‌های محلی از شمال تا جنوب در جریان بود. اختلافات گاه از مباحث علمی و جدل بین دانشمندان فراتر می‌رفت و به‌میان تودهٔ مردم کشیده‌می‌شد و به درگیری‌ها و خشونت‌های فرقه‌ای تبدیل‌می‌شد. از آغاز سدهٔ بیستم و هم‌زمان با اوج‌گیری مبارزات و جنبش‌های اسلامی برضد استعمار بریتانیا و افزایش درخواست‌ها برای آزادی هند، در برخی از مناطق شمالی هند بر شدت این درگیری‌ها و منازعات نیز افزوده‌شد. نخستین جلوه‌های عمومی این تنش‌ها، درگیری‌های فرقه‌ای در لکنو در دههٔ نخست سدهٔ بیستم بود. لکنو که یکی از شهرهای مهم علمی و فرهنگی شیعیان و زمانی مرکز حکومت شیعی مذهب نواب بود، در اوایل قرن بیستم، هم برای شیعیان و هم برای اهل سنت از اهمیت زیادی برخوردار بود. از این‌رو، این شهر در سال‌های ۱۹۰۶ و ۱۹۰۷ صحنهٔ درگیری‌های گسترده فرقه‌ای بود. این حوادث که با خشونت‌های گسترده،

کشته شدن ده‌ها نفر و تخریب اموال و مکان‌های مذهبی چون تکایا و امام‌بارها همراه شد، نقطه عطفی در تاریخ مناسبات شیعه و سنی در هند به‌شمار می‌رود. در جریان مراسم سوگواری محرم، گروه‌هایی از اهل سنت به تحریک برخی از علما و برای مقابله با آیین‌های شیعی به برگزاری مراسم مشهور به مدح صحابه در مسیر دسته‌های عزاداری شیعیان، پرداختند؛ شیعیان نیز هم‌زمان مراسم مشهور به تبرا را برگزار کردند و اصرار دو گروه بر برگزاری این مراسم، موجب شد، درگیری‌ها و منازعات خشونت‌باری در لکنو و دیگر شهرهای شمالی هند رخ دهد (Jones, 2017, p 102-104; Hollister, 1953, p 178; Dhulipala, 2015, p 610).

پژوهش‌نامه تاریخ تشیع

دوره جدید، سال اول،
شماره ۴، زمستان ۱۴۰۴

۱۳۰

درگیری‌های شیعه و سنی در دهه‌های ۱۹۳۰ و ۱۹۴۰ و هم‌زمان با افزایش گرایش به تشکیل کشور مستقل مسلمان شدت گرفت. در اوایل دهه ۱۹۳۰، برخی از روحانیان سنی مکتب‌دویند، کارزاری علیه ممنوعیت اجرای مراسم مدح صحابه از سوی حکومت در روزهای عاشورا و اربعین آغاز کردند. در نتیجه، در آغاز سال ۱۹۳۶، شمار معدودی از اهل سنت به برگزاری این مراسم در روز عاشورا و نیز در اربعین پرداختند و چند نفری از آنها توسط پلیس دستگیر شدند. این موضوع موجب عکس‌العمل شدید جامعه اهل سنت و در نتیجه راه‌اندازی دوباره جنبش مدح صحابه شد. در حالی که، حکومت بر ممنوعیت برگزاری این مراسم تأکید می‌کرد، هر روز بر وسعت و شکوه آن افزوده شد و در نتیجه در سال‌های ۱۹۳۸ و ۱۹۴۰ منازعات خونینی میان شیعیان و اهل سنت در ایام عزاداری محرم در گرفت که به قتل شمار زیادی از طرفین و آسیب دیدن اموال و دارائی‌های آن‌ها در شهر لکنو منجر شد (Jones, 2017, p 353, 363; Mazmuder, 2022, p 138-139; Rick, 2015, p 46-49; Metcalf, 2014, p 123).

بررسی علل و عوامل این درگیری‌ها و منازعات فرصتی دیگر می‌طلبد، اما این اختلافات

و منازعات دیرینه میان شیعیان و اهل سنت، بی شک موجب بدگمانی و سوءظن طرفین به یکدیگر شده بود. از این رو، به رغم پیوستن علما و شخصیت‌های سیاسی شیعه به مسلم لیگ، این بدگمانی و بی‌اعتمادی گاه و بیگاه آشکار می‌شد.

در جریان درگیری‌های فرقه‌ای در نیمه نخست سده بیستم و درگیری‌های خونین شیعه و سنی از یک سو و بی‌توجهی مسلم لیگ به این منازعات از سوی دیگر، شیعیان دریافتند که مسلم لیگ، به رغم شعارهایی مبنی بر ملی‌گرایی اسلامی و وحدت همه مسلمانان، چندان توجهی به کشتار شیعیان و نادیده گرفتن حقوق آن‌ها از سوی اکثریت سنی مذهب ندارد و به تدریج از آن فاصله گرفتند. در واقع، شیعیان مدعی بودند که مسلم لیگ به عنوان نماینده همه مسلمانان نقش خود را در این منازعات به درستی ایفا نکرده و حتی به حمایت از اهل سنت پرداخته است. در نتیجه، مجتهد برجسته شیعه سیدناصر حسین کنتوری در فتوایی خواستار کناره‌گیری شیعیان از مسلم لیگ و عدم همکاری با آن شد و کنفرانس سیاسی شیعیان سراسر هند نیز در نشست ۱۹۳۹ آشکارا اعلام کرد که مسلم لیگ نماینده همه مسلمانان نیست و این حزب را به پایمال ساختن حقوق شیعیان متهم ساخت (Justin Jones, 2017, p. 363-363).

علاوه بر متهم ساختن مسلم لیگ به دخالت در ایجاد درگیری‌های شیعه و سنی، کنفرانس سیاسی شیعیان سراسر هند، مدعی بود که مسلم لیگ در انتخابات ایالتی و محلی شوراهای نیز آشکار و پنهان در پی برکشیدن اهل سنت و حمایت از نامزدهای سنی است. از این رو، کنفرانس در ۱۹۳۰ بر تعیین کرسی‌های مشخص برای مسلمانان و هندوان تأکید داشت و باور داشت که بخشی از کرسی‌های مسلمانان باید به شیعیان اختصاص یابد. با نادیده گرفته شدن این درخواست، کنفرانس به تدریج به لحاظ سیاسی به حزب گنگره نزدیک و از مسلم لیگ دور شد. شیعیان حتی در این دوره سعی داشتند با مقایسه خود با اقلیت‌های هندوی نجس شمرده شده و محروم از حقوق اجتماعی، حقوق سیاسی و اجتماعی خود را در برابر اکثریت اهل سنت باز یابند. همچنین کنفرانس در ۱۹۳۹ به صراحت اعلام کرد که مسلم لیگ حقوق و حساسیت‌های شیعیان را نادیده گرفته و تصمیمات آن دیگر برای شیعیان لازم الاجرا و مورد قبول نیست (Justin Jones, 2017, p 360-361; Mazmuder, 2022, p

۲-۴. سیاست‌های تفرقه افکنانه دولت بریتانیا

درباره نقش حکومت استعماری انگلیس در ایجاد تفرقه میان طرفداران ادیان و مذاهب مختلف و دامن زدن به فرقه‌گرایی در هند، بحث و جدل‌های بسیاری در میان پژوهشگران در جریان است. کسانی چون ریک (19, 2015) باور دارند سیاست حکومت انگلیسی هند عدم جانبداری از گروهی خاص بود و آن‌ها هیچ انگیزه و منفعتی در ایجاد این اختلافات نداشتند و تفرقه میان مسلمانان به ضرر سیاست‌های بریتانیا بود. اما بسیاری از پژوهشگران عقیده دارند که دولت انگلیس بر اساس راهبرد تفرقه بینداز و حکومت کن^۱، به صورت آشکار یا با اتخاذ سیاست‌هایی پنهانی و زیرکانه در صدد ایجاد اختلاف و دودستگی میان مردم سرزمین‌های مستعمره از جمله هندی‌ها بود. شماری دیگر از پژوهشگران باور دارند که اختلاف میان فرقه‌های اسلامی پیش از ورود و تسلط انگلیسی‌ها وجود داشت و آن‌ها تنها از این اختلافات بهره برداری کردند. آن‌چه مسلم است انگلیسی‌ها پس از قیام سراسری ۱۸۵۷ نسبت به مسلمانان بسیار بدبین بودند و همواره می‌کوشیدند آن‌ها را در موضع ضعف و اختلاف و پراکندگی نگه‌دارند و از وحدت و یکپارچگی آن‌ها جلوگیری کنند. از سوی دیگر، برخی از سیاست‌ها و اقدامات آن‌ها چون برکشیدن هندوان، دست‌کاری در تقسیمات کشوری، سرشماری‌های دینی و مذهبی و کوشش برای هویت‌بخشی به گروه‌ها و فرقه‌های مذهبی و مداخله در انتخابات‌های محلی و ایالتی در کنار گسترش صنعت چاپ و نشر و میدان دادن به رقابت‌های فرقه‌ای در مطبوعات، آتش اختلافات را شعله‌ور ساخت. مهم‌تر از همه این‌که انگلیسی‌ها در برابر درخواست‌های مکرر رهبران کنفرانس سراسری شیعیان هند

^۱. Divide and Rule

و برخی از علمای شیعی از مسلم لیگ، مبنی بر شناخته شدن آن‌ها به عنوان اقلیتی مهم و تأثیرگذار و رعایت حقوق آن‌ها در انتخابات، انتصاب‌ها و دیگر امور سیاسی و اجتماعی، سیاست سکوت پیشه کرده و اقلیت شیعه را به طور کلی نادیده گرفتند. این سیاست انگلیسی‌ها در نهایت موجب جدایی شیعیان از مسلم لیگ و مخالفت با نظریه دولت شد (Malhotra and Baker, 2003, p 2-6; Mazmuder, 2022, p 136; Belmekki, 2014,) (p 113-122; Hardy, 1972, p 112; Rick, 2015, p 18-19).

پژوهش‌نامه تاریخ تشیع

دوره جدید، سال اول،
شماره ۴، زمستان ۱۴۰۴

۱۳۳

۳-۴. تغییر در سیاست و راهبرد مسلم لیگ

مسلم لیگ از زمان تأسیس تا اواخر دهه ۱۹۳۰ دو ویژگی مهم داشت. نخست آن‌که حزبی نخبگانی بود و اغلب از میان طبقه تحصیل کرده و علمای مسلمان عضوگیری می‌کرد و در میان توده مردم چندان طرفدار و شهرتی نداشت و دوم آن‌که، همه همت آن مصروف اتحاد هندیان و آزادی هند و مقابله با تسلط بریتانیا بود و رهبران آن می‌کوشیدند چهره‌ای سکولار، دموکراتیک و آزادی‌خواه از خود نشان دهند. اما از این دوره، درصدد بسیج توده‌ها و یافتن طرفدار در بین مردم عادی برآمد. در نتیجه، بسیاری از افرادی که دارای تعصبات شدید مذهبی بودند به‌ویژه برخی از فارغ‌التحصیلان نه‌چندان عالم و متسامح مدارس دئوبند و دیگر مدارس دینی اهل سنت به‌آن پیوستند. رهبران و اعضای برجسته مسلم لیگ، چندان مخالفتی با شیعیان نداشتند یا اگر هم مخالف بودند. بنابر مصالح سیاسی و دینی به اظهار و ابراز آن نمی‌پرداختند، اما این مبلغان و واعظان حنفی، در سخنرانی‌های دینی یا انتخاباتی خود آشکارا به انتقاد از شیعیان و حتی توهین و افتراء نسبت به آن‌ها می‌پرداختند و رهبران مسلم لیگ به سبب ترس از دست دادن پیروان و طرفداران خویش، جرأت مخالفت با این رفتارها و حمایت از شیعیان را نداشتند (Jonse, 2017, p 366-367).

شیعیان در انتخابات‌های محلی که برای شوراهای شهر، شوراهای قانون‌گذاری و مجالس قانون‌گذاری ایالتی از اواخر قرن نوزدهم برگزار می‌شد، دریافتند که یکی از دلایل عدم موفقیت آن‌ها، تبلیغات گسترده‌ای است که نامزدهای اهل سنت برضد شیعیان و عقاید و آداب و رسوم آن‌ها به‌راه می‌اندازند. این موضوع، در جریان انتخابات مجلس قانون‌گذاری

در ۱۹۳۷ بسیار برجسته شد و کنفرانس سیاسی شیعیان سراسر هند، ادعا کرد که نامزدهای شیعی قربانی تخلف و سوء رفتار مسلم لیگ شده‌اند. از جمله وزیرحسین رئیس وقت کنفرانس، مدعی تقلب از طرف مسلم لیگ شد و اعلام کرد که مسلم لیگ نمی‌تواند نماینده همه مسلمانان باشد. در نتیجه، وی از مسلم لیگ اخراج شد (Jonse, 2017, p. 359-362). به علاوه، رهبران مسلم لیگ و به ویژه محمدعلی جناح که تا این دوره همواره بر آزادی هند، برابری همه ساکنان هند فارغ از دین و مذهب و تشکیل حکومتی ملی و سکولار تأکید می‌کردند، به تدریج و به ویژه پس از رسمیت یافتن درخواست تشکیل کشور مستقل مسلمان، به رهبرانی دینی و تجزیه طلب تبدیل شدند، که علاوه بر بی‌توجهی به حقوق پیروان دیگر ادیان و نحل‌های رایج در هند، حقوق اقلیت‌های مذهبی مسلمان را نیز نادیده گرفتند. به عنوان مثال، جناح در حالی که در ۱۹۳۷ از حکومت دموکراتیک ملی سخن گفت پس از قطعنامه لاهور (نک: ادامه مقاله)، اعلام داشت که حکومت براساس احکام اسلامی تشکیل و اداره خواهد شد. جناح در سال‌های ۱۹۴۳ و ۱۹۴۴ و پس از آن، گاه از تشکیل کشوری آزاد و دموکراتیک بر اساس رأی و نظر ملت و زمانی از اجرای احکام و دستورات دینی سخن گفت و بدین ترتیب، سؤالات و ابهامات همه گروه‌ها و سازمان‌های اسلامی چون جمعیت‌العلماء، مجلس احرار اسلام، انجمن وطن و کنفرانس سیاسی شیعیان سراسر هند را بی‌پاسخ گذاشت. به نظر می‌رسد مبهم‌گویی درباره آینده پاکستان از طرف جناح، امری عمدی بود تا از این طریق حمایت همه گروه‌های مسلمان را به دست آورد. از این رو، وی هر کسی را که خواستار شفافیت درباره جزئیات حکومت آینده بود به باد انتقاد می‌گرفت (Rajurkar, 1982, p 34-51; Justin Jones, 2017, p 366-367 Mazmuder, 2022, p 140-142; Dhulipala, 2015, p 69-71, 209-217). بدیهی است که چنین تغییری در رویکردها و سیاست‌ها و اهداف مسلم لیگ، اقلیت شیعه را از آن دلخور و نسبت به آینده خویش در

پژوهش‌نامه تاریخ تشیع

دوره جدید، سال اول،
شماره ۴، زمستان ۱۴۰۴

۱۳۴

کشوری با اکثریت سنی بدین کرد.

۴-۴. افزایش گرایش‌های ملی‌گرایانه در میان برخی از شیعیان

علاوه بر نگرانی‌هایی که اغلب شیعیان نسبت به نادیده‌گرفتن حقوق دینی، سیاسی و مذهبی خویش از سوی رهبران و طرفداران سنی مسلم‌لیگ داشتند، شماری از شیعیان فارغ از این اختلافات، به سبب گرایش‌های ناسیونالیستی و ملی‌گرایانه با هرگونه فرقه‌گرایی و ایجاد افتراق و اختلاف میان ساکنان هند و در نهایت تجزیه‌طلبی مخالف بودند. این افراد متأثر از اندیشه‌های ناسیونالیستی رایج در غرب و نیز تحت تأثیر گرایش‌های ملی و سکولار کنگره ملی هند بودند. شاید بیشتر شیعیان ملی‌گرا، در میان طرفداران کنفرانس سیاسی شیعیان سراسر هند بود که در ۱۹۲۹ در برابر فرقه‌گرایی سنی مذهب مسلم‌لیگ تأسیس شد. بسیاری از اعضای این کنفرانس از جوانان تحصیل‌کرده و آشنا با دانش‌ها و فلسفه سیاسی غرب بودند که از تاریخ تشکیل کنفرانس تا تجزیه هند، همچنان به ناسیونالیسم هندی در چارچوب سیاست‌های حزب کنگره وفادار ماندند و هم‌زمان مطالبات جمعی شیعیان را با صراحت بیشتری پیگیری کردند (Rick, 2015, p 30; Ansari, 2017, p 298).

۴-۵. قطعنامه لاهور و مخالفت آشکار شیعیان با مسلم‌لیگ

مسلم‌لیگ در نشست سالانه خویش در شهر لاهور در ۲۳ مارس ۱۹۴۰ اعلامیه‌ای صادر کرد که به قطعنامه لاهور^۱ مشهور گردید. این قطعنامه که نقطه عطفی در تاریخ شبه‌قاره هند به‌شمار می‌رود، پس از اشاره به نظریه دولت و تفاوت‌های فرهنگی و دینی و اجتماعی جامعه مسلمانان و هندوان، خواستار اعطای استقلال به ایالت‌هایی شد که اکثریت ساکنان آن مسلمان هستند (Pirzada, 1970, p 325-349). هرچند در قطعنامه لاهور هیچ اشاره‌ای به نام پاکستان نشده بود، اما مبنای تأسیس این کشور در ۱۹۴۷ گردید. درحالی‌که به نظر می‌رسد توده مسلمانان از این تصمیم استقبال کردند، قطعنامه لاهور مخالفت بسیاری از مؤسسه‌ها و علمای شیعه و سنی از جمله کنفرانس سیاسی شیعیان سراسر هند را

1. Lahore Resolution

برانگیخت. امیرحیدرخان محمودآبادی، برادر راجه محمودآباد و یکی از اعضای برجسته کنفرانس شیعیان که خود سال‌ها عضو و خزانه‌دار مسلم لیگ بود، در تاریخ ۲۹ مارس ۱۹۴۰، در نامه‌ای به جناح از وی خواست که وضع شیعیان را در کشور پیشنهادی جدید روشن کند و هشدار داد که این تصمیم، هند را وارد جنگ و درگیری دراز مدت خواهد کرد. امیرحیدرخان، چندین درخواست اصلی از جناح داشت: نخست: در وضع قوانین، فقه جعفری نیز در کنار فقه حنفی لحاظ گردد، دوم: آزادی عقیده و اعمال شیعیان تضمین شود، سوم: در تقسیم مناصب و پست‌ها بین شیعیان و دیگر مسلمانان عدالت و انصاف رعایت شود و چهارم: به نایب‌السلطنه و حکومت بریتانیا، برای مقابله با هر نوع ظلم و ستم از جانب هرکس، نسبت به شیعیان اختیارات کامل داده شود. او تأکید کرد که بدون رعایت این اصول هیچ عزت و احترام و امنیتی در کشور جدید وجود نخواهد داشت. جناح در پاسخ برای امیرحیدرخان اظهار تأسف کرد و وی را متهم ساخت که قادر به تشخیص خیر و صلاح شیعیان نیست و از شیعیان خواست که برای حفظ مصلحت خویش به مسلم‌لیگ بپیوندند (Mazmuder, 2022, p 139-140; Dhulipala, 2015, p 69-71; Rick, 2015, p 42-). (43; Jones, 2017, p 364-365; Fuchs, 2019, p 17)

از تاریخ تصویب قطعنامه لاهور تا زمان تشکیل کشور پاکستان خواسته‌های شیعیان هند به‌ویژه کنفرانس سیاسی شیعیان سراسر هند با تفاوت‌هایی، بر محور آنچه امیرحیدرعلی به جناح نوشت، متمرکز بود و مسلم‌لیگ و جناح که به نظر می‌رسید هیچ طرح و برنامه‌ی روشنی برای اداره کشور پیشنهادی ندارند، با پاسخ‌های دو پهلو، گاه از ایجاد کشوری اسلامی براساس سیره پیامبر و شیخین و گاه از کشوری دموکراتیک و آزاد برای پیروان همه ادیان و مذاهب سخن گفتند و از این رو، هر روز بر شک و تردید و در نتیجه مخالفت شیعیان افزودند. برای مثال در مارس ۱۹۴۴، فاتح‌علی خان قزلباش به‌همراه رهبران یکی از مؤسسه‌های شیعی

پنجاب در جلسه‌ای با حضور محمدعلی جناح، خواستار اعطای تضمین‌های عملی جهت رعایت حقوق اساسی شیعیان در کشور جدید شدند، اما هیچ پاسخ درخوری دریافت نکردند (Rick, 2015, p 46). علی ظهیر فرزند وزیر حسن و رئیس کنفرانس سراسری شیعیان هند در نامه‌ای در ۲۵ ژوئیه ۱۹۴۴، خطاب به جناح نوشت: طرح شما برای ایجاد حکومتی شبیه حکومت پیامبر در مدینه، غیرممکن و غیرواقعی است و بیم آن می‌رود که موجب تضییع حقوق مذهبی و اجتماعی شیعیان شود. درباره انتخابات نیز تجربه و شرایط سیاسی و اجتماعی و شمار رأی‌دهندگان، نشان می‌دهد که شیعیان همیشه شکست خواهند خورد و از این رو، در میان دولت مردان و وزرای کشور جدید، هیچ فرد شیعی وجود نخواهد داشت. او در پایان از جناح و مسلم لیگ خواست که به منظور جلب حمایت شیعیان، تضمین‌های لازم را در زمینه مسائل زیر به آن‌ها بدهند: ۱. شیعیان در اعتقادات و آداب و رسوم خود کاملاً آزاد باشند و هیچ تعرضی نسبت به آن‌ها صورت نگیرد، ۲. در انتخابات هیچ تبلیغی بر ضد عقاید شیعیان صورت نپذیرد و اگر چنین شد با درخواست نامزد شیعه، نتیجه انتخابات باطل شود، ۳. برای شیعیان تعداد کافی کرسی در وزارت‌خانه‌ها و مجلس مقننه و دیگر نهادهای اجرایی و قضایی به نسبت هر ایالت، در نظر گرفته شود. ۴. مسلم لیگ ضمن این که برای تشکیل پاکستان مبارزه می‌کند، در کنار دیگر گروه‌ها و احزاب برای آزادی هند نیز مبارزه کند و بر تشکیل پاکستان اصرار نرزد چرا که ممکن است هم آزادی هند و هم تشکیل پاکستان به خطر بیفتد. جناح در پاسخ به نامه علی ظهیر هم‌چنان به بیان مطالبی کلی و کلیشه‌ای اشاره کرد. وی اطمینان داد که اکثریت شیعیان با مسلم لیگ همراه هستند، مسلم لیگ را تنها نماینده مسلمانان هند دانست، نگرانی‌های مطرح شده توسط وی را بی‌ربط و ناشی از سوء تفاهم خواند و از او درخواست کرد که هرچه سریع‌تر به مسلم لیگ بپیوندد (Qaid-e-Azam Jinnah's correspondens, 1971, p 335- 337; Mazmuder, 2022, p 144; Jones, 2017, p 365).

در این دوره، شیعیان چه در قالب گروه‌ها و احزاب سیاسی و دینی و چه به صورت شخصی کوشش‌های فراوانی برای اثبات خود به‌عنوان اقلیتی مهم انجام دادند و کوشیدند خطری را که با تشکیل کشور پاکستان، جامعه و مذهب شیعه را تهدید می‌کرد، برجسته

سازند. جعفر حسین دبیر کنفرانس سیاسی شیعیان سراسر هند، خطاب به فاضل موراج^۱ از اعضای شیعه مسلم لیگ در بمبئی و از باران نزدیک جناح که برای احقاق حقوق شیعیان در درون این حزب می‌کوشید، در نامه‌ای در تاریخ ۲۵ اکتبر ۱۹۴۵، اخطار داد که هیچ‌گاه حقوق سیاسی، اجتماعی و اقتصادی شیعیان به اندازه امروز در معرض خطر و تضییع نبوده- است. آن هم نه از جانب هندوان بلکه از طرف حزب مسلم لیگ و محمدعلی جناح (Mazmuder, 2022, p134). شیعیان لکنهو، ادعای جناح و مسلم لیگ را درباره این‌که وی نماینده همه مسلمانان است به چالش کشیدند. آن‌ها با تأکید بر فقه جعفری، آیین‌های مذهبی خاص و تاریخچه اختلافات فرقه‌ای، نشان دادند که شیعیان نه تنها اقلیتی مستقل هستند، بلکه ملتی جداگانه نیز به‌شمار می‌آیند. کنفرانس سراسری شیعیان در دهه ۱۹۴۰، ادعا داشت که پاکستان اساساً بر پایه فقه حنفی بنیان نهاده خواهد شد، جناح و مسلم لیگ نه تنها حقوق مذهبی شیعیان را نادیده می‌گیرند، بلکه حتی آن‌ها را در شمار اقلیت‌های مذهبی به رسمیت نمی‌شناسند و در نهایت ایجاد کشوری با سلطه اهل سنت تهدیدی برای حیات اجتماعی، مذهبی و حقوقی شیعیان خواهد بود. بیانیه‌های کنفرانس شیعیان در ۱۹۴۵، به وضوح بیان می‌داشت که پروژه پاکستان مبتنی بر یک‌دستی اهل سنت است، نظریه دو ملت، تنوع داخلی مسلمانان را نفی می‌کند و مانع به رسمیت شناختن هویت مستقل شیعیان می‌شود و جناح نمی‌تواند ادعا کند که سخنگوی تمامی مسلمانان هند است (Aseem Hasnain, 2015, p 190-192).

البته شیعیان در مخالفت خود با تشکیل کشور جدید تنها نبودند و خیلی از سازمان‌ها و نهادهای اسلامی چون جمعیت علمای هند، مجلس احرار اسلام، کنفرانس مؤمنین سراسر هند، خدایی خدمت کاران، حزب کشاورزان بنگال، مجلس مسلمانان سراسر هند و جمعیت

^۱. Fazil Muraj

اهل حدیث و نیز شماری از علمای سنی مذهب نیز به مخالفت با طرح جناح پرداختند (برای نمونه نک: عبدالرحمن خان، ۲۰۱۷، ص ۷۰-۸۹). مظهرعلی مظهر از اعضای برجسته جمعیت علمای هند و از بنیان‌گذاران مجلس احرار جناح را که قائد اعظم نامیده شده بود، کافر اعظم خواند و عنایت‌الله مشرقی رهبر نهضت خاکسار نیز به مخالفت با جناح پرداخت (Mazmuder, 2022, p 154-155; Rick, 2015, p 41; Qureshi, 1988, p 354; Qaid-) (e-Azam Jinnah's correspondens, 1971, p 221-223). منتهی شیعیان به سبب پیشینه روابط خود با اهل سنت، بیش از دیگر گروه‌های مذهبی نسبت به سرنوشت خویش در کشور جدید نگران بودند. از این رو، در سال‌های پایانی منتهی به تشکیل کشور پاکستان و پس از ناامیدی از شنیده شدن صدای خود از سوی مسلم لیگ، دست به دامان کنگره ملی هند و حکومت بریتانیا شدند و کوشیدند نشان دهند که مسلم لیگ به هیچ وجه نماینده و سخنگوی همه مسلمانان نیست. حسین بهای لعل جی (۱۸۸۶-۱۹۷۱م) تاجر و رهبر شیعیان خوجه دوازده‌امامی و رئیس وقت کنفرانس سیاسی شیعیان سراسر هند که پیش از آن عضو مسلم لیگ بود، در سال ۱۹۴۵، نامه‌ای به نایب‌السلطنه هند آرچیبالد ویول^۱ که در آن زمان همه گروه‌ها را به کنفرانس سیملا^۲ (کنفرانسی که به منظور یافتن راه حلی برای بن‌بست سیاسی میان مسلم لیگ و کنگره ملی در شهر سیملا تشکیل شد) دعوت کرده بود، نوشت و اظهارداشت که باید قانون اساسی نوشته‌شود که حقوق و آزادی‌های مذهبی و سیاسی و حقوقی بیست میلیون شیعه هند را تضمین کند. او یادآوری کرد که شیعیان دارای مدارس علمی، موقوفات و قبرستان‌های جداگانه هستند و به‌طور کلی با اهل سنت متمایزند. وی هم-چنین مسلم لیگ را نه نماینده همه مسلمانان، بلکه نماینده اکثریت اهل سنت هند دانست. مسلم لیگ این اقدام لعل جی را کوششی برای ایجاد اختلاف در صفوف مسلمانان دانست و لعل جی نیز در نامه‌ای سرگشاده در ژوئن ۱۹۴۵ خطاب به تمامی علما و رهبران شیعه، نسبت به خطر نابودی تدریجی شیعیان در کشور پاکستان، هشدار داد (Mazmuder, 2022, p) (Jonse, 2017, p 350; Rick, 2015, p 48-49). به‌رغم نامه‌نگاری‌های لعل جی

¹. Archibald Wavell

². Simla Conference

با نایب‌السلطنه و ادعاهای وی درباره شیعیان، در کنفرانس سیملا در ۱۹۴۵ که به منظور تشکیل شورای اجرایی برای یافتن راه‌حل‌های سیاسی مناسب تشکیل شد، از همه گروه‌ها و احزاب سیاسی چون کنگره ملی هند، مسلم لیگ و سیک‌ها دعوت شد، اما هیچ یک از سازمان‌ها و نهادها و علمای شیعه به کنفرانس دعوت نشدند. لعل جی هم‌چنین نامه‌ای به ابوالکلام آزاد، رئیس وقت کنگره ملی هند نوشت و خواستار حفظ حقوق شیعیان، هم‌چون دیگر اقلیت‌ها از جمله سیک‌ها شد. او هم‌چنین در نامه‌ای به یکی از دبیران کنفرانس سیملا، به خدمات شیعیان به دولت هند در طول جنگ جهانی اشاره کرد و شیعیان را اقلیتی مهم و تأثیرگذار دانست که شایسته نیست نادیده گرفته شوند. او جهت آگاهی کنگره ملی و دولت بریتانیا از خطری که شیعیان را در کشور جدید تهدید خواهد کرد، اظهار داشت که کینه و دشمنی میان شیعه و سنی در هند بسیار شدیدتر از خصومت مسلمان و هندو است؛ اما کوشش وی نیز راه به جایی نبرد (Mazmuder, 2022, p 148, 151-154). کنفرانس سیملا در رسیدن به اهداف خود ناکام ماند و در نتیجه علاوه بر شیعیان، دیگر گروه‌های سیاسی و دینی نیز، مسلم لیگ را در همه این ناکامی‌ها و سیر کشور به سوی تجزیه و درگیری مقصر دانستند، به گونه‌ای که برتراند گلنسی^۱ حاکم پنجاب در نامه‌ای به نایب‌السلطنه، جناح را مسئول همه شکست‌ها و ناکامی‌ها و طرح تشکیل کشور پاکستان را خام، غیرمنطقی و غیرقابل توجه و خطرناک برای هند و مسلمانان دانست (Mazmuder, 2022, p 158-160). به نظر می‌رسد در هیجان و هیاهویی که در دهه ۱۹۴۰ برای تجزیه شبه‌قاره هند و تشکیل کشور پاکستان برپا شده بود و در میان صداهای موافق و مخالفی که به گوش می‌رسید، هیچ گوش شنوایی برای شنیدن صدای شیعیان وجود نداشت. علاوه بر، سیاست‌های استعماری انگلیس، خودخواهی مسلم لیگ و پیشینه غم‌بار و خشونت‌آمیز روابط میان

پژوهش‌نامه تاریخ تشیع

دوره جدید، سال اول،
شماره ۴، زمستان ۱۴۰۴

۱۴۰

^۱. Bertrand Glancy

پژوهش‌نامه
تاریخ تشیعدوره جدید، سال اول،
شماره ۴، زمستان ۱۴۰۴

۱۴۱

شیعیان و اهل سنت در هند، پراکندگی جغرافیایی شیعیان، اختلاف میان احزاب، نهادها و علمای شیعه در هند نیز عاملی مهم در نادیده گرفته شدن آن‌ها از سوی گروه‌های مختلف بود. اما عامل مهم‌تر در عدم موفقیت شیعیان در رسانیدن صدای خود به حکومت بریتانیا و کنگره ملی، اختلاف میان شیعیان و عدم یکپارچگی و هم‌صدایی آن‌ها در حوزه مسائل سیاسی و اجتماعی بود. در نتیجه هر یک از احزاب و گروه‌های شیعه راه خود را در پیش گرفت، به گونه‌ای که نه تنها شیعیان قادر به برپایی گردهمایی یا کنفرانسی سراسری و اعلام موضعی مشترک نبودند بلکه برخی از نهادها و احزاب شیعی از جمع‌آوری حق عضویت سالانه اعضا یا راه‌اندازی یک نشریه به‌عنوان ارگان رسمی خود، در اوایل دهه ۱۹۴۰، ناتوان بودند. یکی از احزاب فعال‌تر شیعه در فاصله ۱۹۴۰ تا ۱۹۴۳ کنفرانس سیاسی شیعیان پنجاب^۱ بود. این کنفرانس اعلام کرد که چنانچه مسلم‌لیگ حمایت از حقوق شیعیان را تضمین کند، با طرح تشکیل کشور مستقل موافقت خواهند کرد. در مارس ۱۹۴۴ فاتح‌علی خان قزلباش در نشستی با اعضای کنفرانس پنجاب، درباره ضمانت‌های درخواستی برای شیعیان در کشور آینده پاکستان، به گفتگو نشستند. با این‌که، بسیار از مدعین شیعه در جلسه شرکت نکردند، جناح ضمن تأکید بر رواداری مذهبی و دینی، قول داد که پاکستان کشوری دموکراتیک خواهد بود که حقوق همه گروه‌ها چون هندو و سیک و مسیحی و شیعه در آن محترم است. این سخنان با استقبال اعضای کنفرانس پنجاب روبرو شد، اما ظهیرعلی رئیس کنفرانس سیاسی شیعیان هند و محمدنصیر رئیس مجلس‌العلماء شیعه در لکنو، اختیارات کنفرانس شیعیان پنجاب را برای تصمیم‌گیری درباره چنین موضوعی زیر سؤال بردند و خواستار گنجاندن این ضمانت‌ها در اساسنامه مسلم‌لیگ شدند؛ در نتیجه، بر اختلافات شیعیان افزوده شد (Rick, 2015, p 45-47). اختلاف میان شیعیان هم‌زمان بود با افزایش قدرت و نفوذ خطیبان و مبلغان مذهبی در مسلم‌لیگ، که برخلاف رهبران محافظه‌کار آن، به صراحت از تشکیل کشوری اسلامی بر مبنای فقه حنفی و به شیوه دو خلیفه نخست سخن می‌گفتند و در سکوت محتاطانه رهبران مسلم‌لیگ، شیعیان را کافر، رافضی، منافق و تیرایی می‌خواندند، موضوعی که بر وحشت و نیز اختلافات درونی شیعیان می‌افزود (Rick, 2015, p. 47-48).

^۱. Punjab Shia Political Conference

در ۱۹۴۵ حکومت انگلیس اعلام کرد که تنها مسلم لیگ را به عنوان نماینده مسلمانان هند به رسمیت می شناسد و کار شیعیان را سخت تر کرد. شیعیان در حالی که، از حکومت بریتانیا ناامید شده بودند، به سبب اختلاف و چنددستگی نه توانستند نظر کنگره ملی هند را جلب کنند و نه مسلم لیگ. عده ای از علمای شیعی به سبب تندروی های خطبا و وعاظ و سکوت مسلم لیگ، به صراحت به محکومیت این حزب و مخالفت با تشکیل کشوری سنی مذهب پرداختند. یک سازمان پرطرفدار شیعه در لکنو به نام تنظیم المؤمنین، مسلم لیگ را حزبی سنی و غیرقابل قبول برای شیعیان خواند (Jonse, 2017, p 366-369; Mazmuder, 2022, p 135). در این میان، کنفرانس سیاسی شیعیان سراسر هند که در این دوره از اقبال چندانی در میان گروه ها و احزاب شیعی برخوردار نبود، هم چنان به فعالیت خود ادامه داد. کنفرانس، از یک سو به حمایت خود از حزب کنگره ادامه داد و همچنان خواهان نظام انتخاباتی مشترک با در نظر گرفتن برخی امتیازات ویژه برای جامعه شیعه بود و فشارهای خود بر مسلم لیگ را به منظور دریافت تضمین های حقوقی و سیاسی افزایش داد و از سوی دیگر، کوشید تا در انتخابات سرنوشت ساز سال های ۱۹۴۵-۱۹۴۶، برای برگزیدن اعضای اصلی شورای قانون گذاری، چهره های برجسته خود (چون حسین بهای لالچی در بمبئی و علی ظهیر در لکنو) را به عنوان رقیبان مستقیم برجسته ترین اعضای مسلم لیگ به میدان بفرستد. انتخاباتی که به شکست قطعی شیعیان انجامید. در اقدامی دیگر، کنفرانسی با حضور ۷۰۰ تن از علمای شیعه در لکنو تشکیل شد و در آن بر نقش تاریخی شیعیان در هند و شمار فراوان آن ها در مناطق مختلف اشاره شد اما همه این اقدامات از سوی مسلم لیگ، کنگره ملی هند و دولت بریتانیا نادیده گرفته شد و شیعیان در آستانه تشکیل پاکستان به طور کامل به حاشیه رانده شدند (Jonse, 2017, p 370-372; Rick, 2015, p 49, 51-52).

حسین بهای لعل جی رئیس وقت کنفرانس سیاسی شیعیان سراسر هند، پس از ناامیدی

پژوهش نامه تاریخ تشیع

دوره جدید، سال اول،
شماره ۴، زمستان ۱۴۰۴

۱۴۲

از مسلم لیگ و کنگره ملی در ۱۹۴۵ در نامه‌ای به پارلمان بریتانیا، مسلم لیگ را نهادی فاشیستی خواند که هرگونه مخالفت را سرکوب می‌کند، در پی تصاحب قدرت به منظور برپایی حکومتی از سوی یک گروه حاکم سنی، برای یک گروه حاکم سنی و به دست یک گروه حاکم سنی است؛ حکومتی که شیعیان در آن نابودی کامل ایمان، فرهنگ و هویت خود را به نظاره خواهند نشست، کشوری که لعل جی آن را سنیستان خواند نه پاکستان (Jonse, 2012, p 350).

پژوهش‌نامه تاریخ تشیع

دوره جدید، سال اول،

شماره ۴، زمستان ۱۴۰۴

۱۴۳

کوشش‌های شیعیان برای احقاق حقوق خود نه تنها به جایی نرسید بلکه برخی از شیعیان چون شیخ کرامت‌علی شکارپوری که زمانی رئیس و سپس نائب رئیس کنفرانس سراسری شیعیان پنجاب بود و نیز فاتح‌علی خان قزلباش از کنفرانس سیاسی بریده و به مسلم لیگ پیوستند. در فاصله بین انتخابات استانی ۱۹۴۶ تا تأسیس پاکستان در ۱۴ اوت ۱۹۴۷، سازمان‌های شیعه در پنجاب و دیگر مناطق هم‌چنان ناکارآمد باقی ماندند. پس از آن‌که دولت بریتانیا در ۳ ژوئن ۱۹۴۷، سرانجام به ایجاد دولت مستقل مسلمانان تن داد و مجمع مؤسسان پاکستان تشکیل شد، مسلم لیگ کمیته‌ای هفت نفره برای مشاوره درباره اجرای شریعت اسلامی به این مجمع معرفی کرد که همگی اهل سنت بودند. با این حال، در آستانه تأسیس پاکستان، بسیاری از مردم عادی شیعه، همانند هموطنان سنی خود، سرشار از شور و اشتیاق بودند اما برخی دیگر همچنان از عدم حل و فصل تضمین حقوق شیعیان در دولت نوظهور ابراز نگرانی می‌کردند (Rick, 2015, p 52-53).

۵. نتیجه‌گیری

تحلیل مواضع شیعیان شبه‌قاره‌هند در قبال نظریهٔ دوملت و تشکیل کشور پاکستان در فاصله سال‌های ۱۹۰۶ تا ۱۹۴۷ نشان می‌دهد که این گروه مذهبی به‌رغم مشارکت فعال در نهضت‌های اسلامی و جنبش‌های ضداستعماری، با احتیاط و سپس با مخالفت آشکار با پروژه جدایی مسلمانان از هند برخورد کرد. کنفرانس سیاسی شیعیان سراسر هند که به‌عنوان مهم‌ترین و منسجم‌ترین نهاد نمایندگی سیاسی شیعیان در این دوره شناخته می‌شد، بارها و به‌شیوه‌های گوناگون، نگرانی‌ها، خواسته‌ها و مخالفت‌های جامعهٔ شیعه را با سیاست‌های

مسلم‌لیگ، نظریه دو ملت و ابهام در آینده سیاسی پاکستان اعلام کرد. شیعیان با استناد به پیشینه تاریخی منازعات و درگیری‌های فرقه‌ای در مناطق مختلف هند از جمله در لکنو و نیز به سبب بی‌اعتمادی عمیق به ساختار و رویکردهای مذهبی مسلم‌لیگ، به تدریج از این حزب فاصله گرفتند. بی‌توجهی جناح و دیگر رهبران مسلم‌لیگ به خواسته‌های مشروع و حقوق مذهبی و اجتماعی شیعیان از جمله لزوم به رسمیت شناختن فقه جعفری، تضمین آزادی‌های مذهبی، مشارکت عادلانه در ساختار قدرت و پرهیز از تبلیغات فرقه‌ای، بر نگرانی‌های آن‌ها افزود. پاسخ‌های کلی و دوپهلوی از سوی جناح، همراه با غلبه نگاه اکثریتی و نادیده گرفتن تنوع درونی مسلمانان هند، موجب شد که بخش گسترده‌ای از شیعیان، مسلم‌لیگ را نه نماینده همه مسلمانان، بلکه حزبی در اختیار گروه محدودی از اهل سنت، تلقی کنند.

در این میان، گرایش روزافزون برخی از نخبگان شیعه به سیاست‌های حزب کنگره ملی هند و وفاداری به ملی‌گرایی هندی، نقش تعیین‌کننده‌ای در تضعیف جایگاه مسلم‌لیگ در میان شیعیان ایفا کرد. از سوی دیگر، تشتت، پراکندگی و اختلاف میان علمای شیعه، احزاب و نهادهای محلی و ناتوانی در ارائه صدا و موضعی مشترک، از عوامل مؤثر در ناکامی سیاسی شیعیان در روند تصمیم‌سازی‌های منتهی به استقلال هند و تشکیل پاکستان بود. نامه‌نگاری‌های متعدد رهبران شیعه با جناح، دولت بریتانیا و سران کنگره، و نیز تشکیل نشست‌ها و صدور بیانیه‌ها، همگی حکایت از کوشش گسترده شیعیان برای تثبیت جایگاه خود به عنوان اقلیتی مستقل و تأثیرگذار دارد، اما این تلاش‌ها در فضای پر آشوب دهه ۱۹۴۰م و سیطره گفتمان تجزیه طلبانه مسلم‌لیگ، چندان به نتیجه نرسید.

در مجموع، مخالفت کنفرانس سیاسی شیعیان سراسر هند و دیگر گروه‌های شیعه با نظریه دو ملت، نه از موضع انزوایی یا بی‌تفاوتی، بلکه برآمده از فهم واقع‌بینانه آنان از

مناسبات قدرت، ترکیب جمعیتی و پیشینه اختلافات فرقه‌ای در هند بود. شیعیان با تأکید بر هویت دینی، تاریخی و فقهی خویش، نسبت به آینده خود در کشوری با اکثریت سنی هشدار دادند و در عین حال، خود را بخشی از ملت بزرگ هند می‌دانستند که می‌بایست در ساختار سیاسی فراگیر و غیرفرقه‌ای، از حقوق مساوی برخوردار باشند.

مقاله حاضر نشان می‌دهد که اگرچه صدای شیعیان در فرایند تقسیم هند و تشکیل پاکستان، شنیده نشد، اما این مخالفت‌ها و هشدارها، گواهی روشن بر پیچیدگی‌های درون‌گروهی مسلمانان هند و تنوع دیدگاه‌های آنان درباره مفهوم امت، ملت و دولت اسلامی در عصر استعمار است. این‌که شیعیان در جریان تشکیل کشور پاکستان نه به‌طور کلی و یک‌صدا با مسلم‌لیگ همراه شدند و نه با کنگره ملی هند، موجب شد موقعیت آن‌ها در دو کشور هند و پاکستان در آینده تضعیف شود. با این حال، مخالفت شیعیان با تشکیل کشور پاکستان آن‌گونه که ریک (2015, p. 24-25) نوشته است نه ملی‌گرایی اسلامی^۱ خالص بود و نه فرقه‌گرایی شیعی^۲ بلکه بیشتر برآمده از نوعی بیداری سیاسی اسلامی^۳ و آگاهی از اوضاع سیاسی و اجتماعی جامعه مسلمان و هندو و نگرانی از آینده سیاسی و اجتماعی خویش بود. وضع شیعیان در کشورهای هند و پاکستان از ۱۹۴۷ تا کنون در مقایسه با اکثریت اهل سنت و دیگر اقلیت‌های دینی و مذهبی نشان می‌دهد که این نگرانی پر بی‌راه نبود.

منابع

- شاه‌ولی‌الله دهلوی، تحفه اثنی عشریه. استانبول، ۱۳۴۲ق/۲۰۱۱م.
- عبدالرحمن‌خان، علمای کرام، قائد اعظم اور نظریه پاکستان. در التبیان، جلد ۱، شماره ۱، ۲۰۱۷.
- نقوی امروہوی ہندی، سید شہسوار حسین، تالیفات شیعہ در شبہ قارہ ہند. معرفی کتاب از مؤلفین شیعہ ہند و پاکستان و بنگلادش، قم ۱۳۸۳ ش.
- Ansari, S, *Muslim Nationalist or Nationalist Muslim? Allah Bakhsh Soomro and Muslim politics in 1930s and 1940s Sindh. in Muslims against the*

¹ Muslim Nationalism

² Shia communalism

³ Muslim Political Awakening

- Muslim League, Critiques of the Idea of Pakistan*, Edited by Ali Usman Qasmi Megan Eaton Robb, Cambridge University Press, 2017.
- Hasnain, A, *Fractured Identities: Comparing Muslim-Ness And Shia-Ness In 20th Century*, Dissertation submitted to the faculty at the University of North Carolina at Chapel Hill in partial fulfillment of the requirements for the degree of Doctor of Philosophy in the Department of Sociology in the College of Arts and Science India, 2015.
 - Ayesha, J, *The Sole Spokesman: Jinnah, the Muslim League, and the Demand for Pakistan*, Cambridge University Press, 1985.
 - Belmekki, B, Muslim Separatism in Post-Revolt India: A British Game of Divide et Impera? In *Oriente Moderno*, 94 (2014), Brill, 2014.
 - Brass, P.R, *The Politics of India Since Independence*, Cambridge University Press, 1990.
 - Dhulipala, V, *Creating a new Medina: state power, Islam, and the quest for Pakistan in late colonial North India*, Cambridge University Press, 2015
 - Fuchs, S, *In a pure Muslim land: Shi'ism between Pakistan and the Middle East*, The University of North Carolina, 2019.
 - Hardy, P, *The Muslims of British India*, Cambridge University Press, 1972.
 - Jones, Justin, 'The Pakistan that is Going to be Sunnistan' Indian Shi'a Responses to The Pakistan Movement, in *Muslims against the Muslim League, Critiques of the Idea of Pakistan*, Edited by Ali Usman Qasmi Megan Eaton Robb, Cambridge University Press, 2012.
 - Jones, J, *Shi'a Islam in Colonial India, Religion, Community and Sectarianism*, Cambridge University Press, 2017.
 - *Letters of Iqbal to Jinnah*, (1942), with a foreword by M. A. Jinnah, Lahore, 1942 .
 - Mazumder ,Rajit K, Muslim Minority against Islamic Nation: The Shias of British India and the demand for Pakistan, 1940-45, in *Studies in History*, 38(2) 133-161, Jawaharlal Nehru University, 2022 .
 - Metcalf, B, *Islamic Revival in British India: Deoband, 1860-1900*, Princeton University Press, 2014.
 - Mushirul H, General Editors' Preface, in *The Muslim Mass Contacts Campaign: Analysis of a Strategy of Political Mobilization*, in *India's Partition: Process, Strategy and Mobilization*. ed. Mushirul Hasan, Delhi, Oxford University press, 1993.
 - Nasr, V, *The Vanguard of the Islamic Revolution: The Jama'at-i Islami of*

Pakistan, Cambridge, MA: Harvard University Press, 2006.

- Pirzada, S, *Foundation of Pakistan, All-India Muslim League documents 1906-1947*, Karachi, Dacca, 1970.
- *Qaid-e-Azam Jinnah's correspondens*, Edited by sharifuddin Pirzada, Karachi, 1871.
- Qureshi, I, *Ulema in politics, A study relating to the political activities of the ulema in the South-Asian Subcontinent, from 1556 to 1947*, Delhi, 1988.
- Rajurkar, N. G, The partition of India in perspective, in *The Indian Journal of Political Science*, April-June, Vol. 43, No. 2, 1982.
- Riaz, A, *The Muslim League: A Historical Analysis, National Institute of Historical and Cultural Research (NIHCR)*, Islamabad, 2001
- Rieck, T, *The shia of Pakistan, A assertive and beleaguered minority*, Oxford, 2015.
- Robinson, Francis, *Separatism among Indian Muslims, The politics of the United Proninces muslims, 1860-1923*, Cambridge University Press, 1974.
- Savarkar, V, *Hindutva: Who is a Hindu?* Veer Savarkar Prakashan, 1923.
- *Speeches writings and statements of Iqbal*, complited and edited by Latif Ahmad Sherwani, Lahore, Iqbal Academy, 1995.

پژوهش نامه
تاریخ تشیع

دوره جدید، سال اول،

شماره ۴، زمستان ۱۴۰۴

۱۴۷