



شیعه پژوهی

فصلنامه علمی - تخصصی
سال اول، شماره اول، زمستان ۱۳۹۳

صاحب امتیاز: دانشگاه ادیان و مذاهب (دانشکده شیعه شناسی)

مدیر مسئول: سید ابوالحسن نواب

سر دبیر: علی آقا نوری

مدیر داخلی: محمدرضا ملانوری

هیئت تحریریه:

دانشیار دانشگاه ادیان و مذاهب	علی آقانوری
دانشیار موسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی «ره»	محمد رضا جباری
استادیار دانشگاه ادیان و مذاهب	مصطفی سلطانی
دانشیار جامعه المصطفی العالمیه	نعمت الله صفری فروشانی
استادیار دانشگاه ادیان و مذاهب	محمد غفوری نژاد
دانشیار مجتمع آموزش عالی شهید محلاتی	اسحاق طاهری
استاد پژوهشگر تاریخ و کلام اسلامی	نجم الدین مروجی طبسی
استاد و پژوهشگر حوزه و دانشگاه	رضا مختاری
استادیار دانشگاه ادیان و مذاهب	محمد حسن نادم
استاد و پژوهشگر تاریخ اسلام	محمد هادی یوسفی غروی

مشاوران علمی:

علی آقانوری، اسحاق طاهری، مصطفی سلطانی، محمد غفوری نژاد، حمیدرضا شریعتمداری، یوسف غضبانی، امیر جوان آراسته، محمد نصیری، سید محمد حسینی، سید ناصر موسوی، محمد حسن محمدی مظفر، امداد توران، محمد حسن نادم، محمد جاودان.

ویراستار: سید رضا سجادی نژاد

ویراستار چکیده‌های انگلیسی: حمید بخشنده

طراح جلد: شهرام بردبار

صفحه‌آرا: مسعود موسوی

نشانی: قم، شهرک پردیسان، مقابل مسجد امام صادق (ع)، دانشگاه ادیان و مذاهب

صندوق پستی: ۳۷۱۸۵/۱۷۸، تلفن: ۱۳-۳۲۸۰۲۶۱۰-۳۲۸۰۲۶۲۷، دورنگار: ۳۲۸۰۲۶۲۷

نشانی اینترنتی: urd.ac.ir، پست الکترونیک: shiapazhoohi@urd.ac.ir

شمارگان: ۱۰۰۰ نسخه

قیمت: ۵۵۰۰۰ ریال

راهنمای تدوین، تنظیم و ارسال مقالات

- حوزه مطالعاتی فصلنامه شامل کلام، تاریخ و فرق تشیع است.
- مقالات ارسالی از جهات اعتبار، وزانت علمی، سلاست زبان و صورتبندی (فرمت) متناسب با نشریات معتبر باشد؛ فصلنامه از چاپ مقالات مبتنی بر گرد آوری یا ترجمه معذور است.
- مقاله ارسالی نباید پیش از این منتشر، یا همزمان به نشریه‌ای دیگر ارسال شده باشد.
- حجم مقاله بین ۴۵۰۰ تا ۷۰۰۰ واژه، و چکیده آن (به دو زبان فارسی و انگلیسی) حدود ۱۵۰ واژه منتهی به ۴ یا ۵ کلید واژه تنظیم گردد.
- نام و نام خانوادگی نویسنده، زیر عنوان مقاله سمت چپ، و دیگر مشخصات شامل مرتبه علمی، عنوان سازمان متبوع، نشانی دقیق پستی و الکترونیکی و شماره تماس در پانویست ذیل چکیده نگاشته شود.
- مقاله در صفحات A4، و فاصله ۱/۵ سانتی متر بین سطرها، ترجیحاً با قلم میترافونت متن ۱۳، فونت ارجاع و فونت واژگان بیگانه ۱۱ (درون کمانک)، در برنامه word حروفچینی شود.
- ارجاع به منابع: نام خانوادگی صاحب اثر، سال انتشار، شماره جلد و صفحه درون کمانک ذکر گردد. مثال: (مجلسی، ۱۴۰۳: ۱/ ۲۳۸).
- در صورت استفاده بیش از یک اثر از یک نویسنده، با استفاده از حروف الفبا آثار مشخص گردد. در صورتی که نام خانوادگی دو نویسنده مشترک باشد، نام کوچک آنها نیز درج شود.
- فرهنگ یا دانش‌نامه‌ای که مقالات آن نویسنده مستقل ندارد، به صورت: نام فرهنگ/دانش‌نامه، سال انتشار، شماره جلد و نام مدخل مورد نظر در گیومه، مثل: (دایرة المعارف فارسی، ۱۳۸۰: ذیل «ابن سینا»).
- در موارد تکرار پیاپی یک منبع، به جای تکرار مشخصات آن، حسب مورد از «همان»، و «Ibid»، و در موارد تکرار پیاپی منابع مختلف از یک نویسنده، از همو و Ibid استفاده شود.
- در ارجاع به آثار با سه نویسنده، نام هر سه، اما با بیش از سه نویسنده، به دنبال نام نویسنده اصلی، تعبیر «و دیگران» ذکر شود.
- فهرست منابع، حسب مورد و با ترتیب زبانی فارسی، عربی و غیر آن، به صورت‌های زیر تنظیم شود:
 - کتاب: نام خانوادگی نویسنده/ نویسندگان، نام نویسنده/ نویسندگان (تاریخ انتشار). نام کتاب به صورت ایتالیک (بر/نیک)، نام سایر اشخاص دخیل (مترجم، مصحح، گردآورنده و...)، جلد، نوبت چاپ، محل انتشار: نام ناشر.
 - مقاله: نام خانوادگی نویسنده، نام نویسنده (تاریخ انتشار). «عنوان مقاله»، نام مترجم، نام نشریه به صورت ایتالیک (بر/نیک)، سال نشریه، شماره نشریه و شماره صفحات ابتدا و انتهای مقاله.
 - منابع اینترنتی: نام خانوادگی نویسنده، نام نویسنده (تاریخ دسترسی). «عنوان مقاله»، نام وبسایت (یا عنوان نشریه الکترونیکی، جلد، سال، و شماره)، صفحه، و آدرس اینترنتی.
 - در صورت عدم ذکر سال نشر، محل نشر یا ناشر، به ترتیب به جای آن (بی‌تا)، (بی‌جا) و (بی‌نا) درج شود.
 - قرآن: (نام سوره: شماره آیه) مانند (نساء: ۱۶) و مشخصات کتاب شناختی ترجمه مورد استفاده.
 - کتاب‌های مقدس: (نام کتاب، باب: آیه) مانند (متی، ۱۲:۲) یا (یسنا، ۱۴:۳).
 - کتب مشهور یا فاقد مشخصات نویسنده: (نام کتاب: جلد/ص) یا (نام کتاب: بخش) مانند (نهج البلاغه: خطبه ۲۷).
- مطالب توضیحی به صورت پی‌نوشت درج شود.
- مضامین مقالات بیانگر اندیشه‌ها و دیدگاه‌های نویسندگان است و فصلنامه مسئولیتی درقبال آن ندارد.
- نویسندگان محترم مقالات خود را به نشانی shiapazhoohi@urd.ac.ir ارسال فرمایند.

مقالات

- ۵ رازگشایی ناهمراهی امام سجاد علیه السلام با مردم مدینه در واقعه حره
سید علیرضا واسعی و طاهره سادات صالح شریعتی
- ۲۵ کاوشی در کتاب التکلیف شلمغانی؛ بررسی جایگاه و سیر تاریخی آن
نعمت الله صفری فروشانی و محمد تقی ذاکری
- ۴۵ شکوفایی علمی تمدن اسلامی دوره فاطمیان از دیدگاه خاورشناسان
محمدرضا بارانی و سید رضا مهدی نژاد
- ۷۳ تحلیل کارکردی سوگواری های محرم در ایران پس از انقلاب
مهراب صادق نیا و محمد علی ربانی
- ۹۱ کاربست های محتمل عقل در قلمرو دین با نگاهی به مواضع عالمان شیعی
حمید رضا شریعتمداری
- ۱۰۹ چگونگی و عوامل تغییر رویکرد صفویه از تصوف به تشیع
علی آقانوری و محسن فتاحی اردکانی
-

رازگشایی ناهمراهی امام سجاد علیه السلام با مردم مدینه در واقعه حره

سیدعلیرضا واسعی*

طاهره سادات صالح شریعتی**

چکیده

امام سجاد علیه السلام، چهارمین پیشوای شیعیان، بنابر داده‌های تاریخی در قیام مردم مدینه علیه دستگاه خلافت یزید شرکت نکرد. دو سال پس از واقعه کربلا بود که مدنیان در تقابل با یزید، شورش پرهزینه‌ای به پا کردند که به حکم وقوع آن در حره واقم، محلی در شرق مدینه، واقعه حره نام گرفت. این رخداد بزرگ از دیرباز تحلیل‌هایی را به خود دیده و اظهارنظرهای چندی داشته است. از آن جمله، برخی واقعه حره را معلول خشونت یزیدیان با خاندان رسول خدا، به ویژه آنچه در روز عاشورا واقع شد، دانسته‌اند و دسته‌ای دیگر با اندکی تقلیل، آن واقعه را در آن دخیل دانسته‌اند. اما در هر حال آنچه آدمی را با پرسش جدی مواجه می‌سازد، عدم مشارکت و ناهمراهی امام سجاد علیه السلام به عنوان تنها خون‌خواه امام حسین علیه السلام و شهیدای کربلا، در آن شورش یا حرکت معترضان است. به راستی چرا امام با مردم مدینه در حرکتی که می‌توانست انتقامی علیه حاکمیت مستبدانه یزید و راهی برای تسکین آلام گذشته باشد، شرکت نکرد و حتی به تأیید آنان نیز نپرداخت و از آن بالاتر، با رفتاری رازآلود، به درخواست مروان بن حکم که خود یکی از افراد مورد کینه و تعقیب مدنیان بود، پاسخ گفت و از خانواده‌اش حمایت کرد؟ این دست کنش‌ها از یک سو اقدام مردم مدینه را دچار بحران مشروعیت می‌کند و از دیگر سو، وجهه امام را مورد هدف قرار می‌دهد که چرا با مردم هم‌نوا نبودند؟ این مقال با نگاهی به اصل واقعه، با این فرضیه که قیام مردم مدینه، تلاشی برای بازیابی موقعیت سیاسی از دست رفته بود، به تبیین رفتار امام سجاد علیه السلام می‌پردازد. فرضیه این نوشتار آن است که مشارکت نجستن آن حضرت در شورش مدنیان، از آن رو بوده که در آن تلاش ارزشمند و دین‌مدارانه را نیافته بودند تا بتوانند همراهی با آنان را توجیه کنند، نه آنکه از سر آسایش‌خواهی یا ترس از پیامدها و هزینه‌ها کناره گرفته باشند.

کلیدواژه‌ها: امام سجاد، واقعه عاشورا، مدنیان، شامیان، واقعه حره، مسلم بن عقبه.

* دانشیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی (نویسنده مسئول) vaseiali@yahoo.com

** کارشناس ارشد تاریخ اسلام

[تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۷/۲۴؛ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۳/۸/۲۸]

مقدمه

امام سجاد علیه السلام که در واقعه کربلا، بنابه قول مشهور بیش از بیست سال داشت (ابن عنبه، ۱۳۸۰: ۱۹۳) پس از پشت سر گذاشتن مشکلات و سختی‌ها، به مدینه آمد و در آنجا ساکن شد. دو سال پس از آن، مردم مدینه در اقدامی همگانی، شورش علیه دستگاه خلافت یزید به پا کردند، اما آن حضرت بر خلاف ذهنیت اولیه که علی‌القاعده می‌بایست رهبری چنین حرکت انتقام‌جویانه را به دست گیرد، از آن کناره‌گرفت و هیچ‌گونه همراهی با رهبران شورش و مردم مدینه نکرد و حتی برابر روایتی، از آن ابراز ناراحتی کرد (دینوری، ۱۹۶۰: ۲۶۸) و از آن بالاتر، در اقدامی انسان‌دوستانه، خانواده مروان بن حکم اموی را که او نیز از افراد مورد هدف قیام‌کنندگان بود، بنا به خواسته مروان در حمایت خویش گرفت تا از تعرض شورشیان در امان بمانند. امام برای دور بودن از فضای اعتراضی، شهر مدینه را ترک کرد، در بیرون شهر سکنی گزید و پس از فروکش کردن غائله به شهر بازگشت. به همین سبب از تبعات شوم آن برحذر ماند.

مدینه در این زمان با اینکه از مرکزیت سیاسی فاصله داشت، هم‌چنان مرکز دیانت اسلامی و حامل سنت نبوی شمرده می‌شد. شخصیت‌های بزرگ حدیثی، تفسیری، کلامی و اجتماعی از صحابه‌زادگان و تابعان در مدینه حضور داشتند و مردمش در دیدگان دیگر مسلمانان از حرمت و اعتباری ویژه برخوردار بودند و رفتارشان تا حدی به مثابه الگوی اسلامی مورد عنایت دیگر مسلمانان بود. اما همراهی نکردن امام سجاد علیه السلام که برجسته‌ترین فرد خاندان رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم، بزرگ مدینه و شاخص دیانت بود، با آنان در غائله پیش آمده، پرسشی بنیادین است که پاسخی درخور می‌طلبد؛ چون از یک سو اساس رفتار مدنیان را با بحران مشروعیت مواجه می‌کند و از دیگر سو در شخصیت امام تردید وارد می‌کند.

این مقاله با کاوش منابع و داده‌ها و تطبیق مجموعه اضلاع واقعه، به تحلیلی منطقی آن می‌پردازد، هر چند هم‌چنان باب گفت‌وگو را در آن گشوده می‌داند.

الف) نگاهی به رخداد حره

سال ۶۳ هجری، مردم مدینه که گویی بر اساس محاسبه‌ای سیاسی اجتماعی وارد عمل شده بودند، با خلع یزید از خلافت، به اخراج امیر اموی شهر، عثمان بن محمد بن

ابی سفیان و تمامی امویان ساکن مدینه که بالغ بر هزار تن بودند، دست زدند. (اصفهانی، ۱۴۱۵ق: ۱، ۵۴؛ ابن کثیر، ۱۴۰۸ق: ۸، ۲۱۹) سپس با عبدالله بن حنظله، غسیل الملائکه، بیعت کردند. (ابن عبدربه، ۱۴۰۴ق: ۵، ۱۳۷-۱۳۹) پشتوانهٔ تئوریک دینی مدنیان یا سرعت عملشان یا اتحاد و انسجام آنان، به گونه‌ای بود که امیر مدینه و حامیانش نتوانستند هیچ مقابله و دفاعی داشته باشند. (طبری، محمد، ۱۴۰۳ق: ۵، ۴۸۳-۴۸۴) چون به سرعت در مقابل مدنیان سر فرود آوردند و تسلیم خواسته‌های آنان شدند. وقتی خبر این تنش‌ها به شام و یزید بن معاویه رسید که دوسالی خلافت مسلمین را به دست گرفته بود، به سختی برآشفته و خشمگین شد (اصفهانی، ۱۴۱۵ق: ۱، ۵۵؛ طبری، محمد، ۱۴۰۳ق: ۵، ۴۸۳؛ بلاذری، ۱۳۹۴ق: ۵، ۳۲۱) و به‌رغم وساطت دسته‌ای از بزرگان (ابن سعد، ۴۱۰ق: ۲۶۳، ۵؛ ذهبی، ۴۰۷ق: ۵، ۲۶) با سامان‌دهی سپاهی قدرتمند، درصدد سرکوبی مدنیان برآمد با اینکه می‌دانست بر اثر آن قریشیان (ابن جوزی، بی تا: ۱۴، ۶) صحابه و بزرگانی کشته خواهند شد. (طبری، ۱۴۰۳ق: ۵، ۴۸۵؛ ابن کثیر، ۱۴۰۸ق: ۸، ۲۲۰؛ نویری، ۱۴۲۳ق: ۲۰، ۴۸۸-۴۸۹) یزید، مسلم بن عقبه را که معاویه پیش از این او را فردی خیرخواه برای تصدی کارهای بزرگ توصیه کرده بود (ابن عبدربه، ۱۴۰۴ق: ۵، ۱۳۷؛ ابن کثیر، ۸، ۲۲۲ و ۲۲۳؛ ابن طقطقی، ۱۳۶۰ش، ۱۶۰) به فرماندهی سپاه برگزید و پس از تطمیع یکایک افراد، آنان را روانهٔ مدینه کرد. مردم مدینه، وقتی از حرکت شامیان اطلاع یافتند، بی‌گمان سازوکارهایی پیشه کردند و تاکتیک‌هایی به کار بستند تا در تقابل با یزیدیان توان ایستادگی بیابند؛ کندن خندق در بخش‌های قابل نفوذ اطراف شهر، یعنی همان جاهایی که در عهد پیامبر صلی الله علیه و آله در نبرد احزاب کنده شده بود. (مسعودی، ۱۴۰۹ق: ۲۶۴؛ ابن جوزی، بی تا: ۶، ۱۵) کشیدن دیوار بلند در بخش‌هایی از شهر (یعقوبی، بی تا: ۲، ۲۵۰) و نیز مسموم کردن چاه‌های بیرون مدینه که در مسیر راه سپاهیان قرار داشت، از آن جمله بود. (خلیفه، ابن خیاط، ۱۴۱۴ق: ۱۴۹؛ ابو علی، مسکویه، ۱۳۷۹ش، ۲، ۱۰۶؛ ابن عساکر، ابوالقاسم، ۱۴۱۵ق: ۴۶، ۱۰۶) گرچه هیچ‌یک افاقه نکرد و مانع ورود مسلم و سپاهیان نشد.

مسلم بن عقبه در مسیر راه با اخراجی‌های مدینه مواجه شد و با همراهی آنان (ابن کثیر، ابوالفداء، ۸، ۲۲۲ و ۲۲۳) ^۱ و راهنمایی عبدالملک مروان به سوی مدینه تاخت (ابن اثیر، عزالدین، ۱۳۸۵ق: ۴، ۱۱۴) و با خیانت بنی حارثه، از قبایل ساکن مدینه، داخل شهر شد، هر چند شمار زیادی از یارانش در خندق افتادند و جان باختند. (طبری، ۱۴۰۳ق: ۵، ۴۸۸، بلاذری، احمد، ۱۳۹۴ق: ۵، ۳۲۸ و ۳۳۵) او برابر فرمان یزید، سه روز مدنیان را مهلت داد تا به اطاعت درآیند و دست از جدال بردارند. (نک: طبری، ۵، ۴۸۴-۴۸۵؛ نویری، شهاب‌الدین، ۱۴۲۳ق: ۲۰، ۴۹۱-۴۹۲) اما وقتی با مخالفت جدی آنان مواجه شد، به نبرد روی آورد. دو گروه ستیزنده در شرق مدینه، منطقه‌ای به نام حره واقف به مصاف هم رفتند که در نهایت به شکست سنگین مدنیان انجامید؛ شایعه قتل مسلم، (طبری، ۱۳۷۵ش، ۷، ۳۱۱۰؛ ابن اثیر، عزالدین، ۱۳۷۱ش، ۱۱، ۲۴۸) تعدد فرماندهی در سپاه مدینه و تشتت تصمیم‌گیری، ^۲ افزون بر نبود برنامه مشخص در میان آنان، چنین نتیجه‌ای را رقم زد. در این جدال، ابن غسیل، فرمانده ارشد مدینه که از اعتباری دینی برخوردار بود، پس از کشته شدن هفت یا هشت فرزندش، به قتل رسید (طبری، ۱۴۰۳ق: ۵، ۹۰-۹۱ و ۴۹۶؛ ابن اثیر، ۱۳۸۵ق: ۳، ۱۱۵؛ ابن جوزی، ابوالفرج، بی تا: ۶، ۱۵) و ابن مطیع، دیگر فرمانده شورش، بی آنکه چگونگی آن روشن باشد، به مکه گریخت، به ابن زبیر پیوست و به عنوان یکی از سرداران وی به فعالیت پرداخت. (ابن سعد، ۱۴۱۰ق: ۵، ۲۶۵)

شامیان وقتی وارد شهر شدند، با این نگاه که با غیر مسلمان می‌جنگند، ^۳ سه روز به کشتار مردم دست زدند و بی‌رحمانه به تاخت و تاز پرداختند (ابن حنبل، بی تا: ۴، ۳۷۰) و به هر کسی دست یافتند او را از پای در آوردند (ابن اعثم، ۱۴۱۱ق: ۱۶۱) و شهر را به ویرانی کشاندند، به گونه‌ای که کسی جرئت حضور در معابر و مجامع پیدا نمی‌کرد. در این

۱. بسیاری از اخراجی‌ها البته بر اساس برآوردهایی که از حاکمیت داشتند (هاشمی، *الخلافه الامویة*، ص ۷۹) یا به دلایلی دیگر، (ابن کثیر، همان، ۸، ۲۲۰) از همراهی پرهیز کردند، اما مروان در ترغیب و راهنمایی مسلم کوشید.

۲. می‌گویند عبدالله بن عباس در طائف بود و وقتی اخبار مدینه به او رسید، گفت: با دو امیر! شکست خورده‌اند. (ابن عبد ربه، شهاب‌الدین، ۱۴۰۴ق: ۵، ۱۳۸؛ مسعودی، علی، ۱۴۰۹ق: ۲، ۷۶)

۳. بلاذری می‌نویسد: شامیان با مردم مدینه می‌جنگیدند و آنان را یهودی خطاب می‌کردند. (بلاذری، احمد، ۱۳۹۴ق: ۵، ۳۳۱)

مدت هیچ اذانی در شهر، حتی از مسجد پیامبر صلی الله علیه و آله شنیده نشد و این تنها مهمه آشوبیان بود که فضای آنجا را آکنده بود. (دارمی، ۱۳۴۹ق: ۱، ۴۴) مسلم شهر مدینه را بر سپاهیان مباح ساخت تا آنچه تمایل دارند انجام دهند. گفته‌اند که در این سه روز گذشته از کشتار مردم، اموال زیادی را غارت کردند، خانه‌هایی را تخریب کردند،^۱ به تعقیب افراد پرداختند و حتی شکم زنانی را دریدند، (مقدسی، مطهر، بی تا: ۶، ۱۵) حرمت شمار زیادی از زنان و دختران را شکستند، (ابن طقطقی، محمد، ۱۴۱۸ق: ۱۶۰) دسته‌ای از مردم را به اسارت گرفتند و برخی را به حبس انداختند و برای اعمال سختی بیشتر در این سه روز، آنان را از غذا بازداشتند. (ابن جوزی، ابوالفرج، بی تا: ۶، ۱۶) علاوه بر اینها، بر اساس پاره‌ای از داده‌های متأخران، اسبان در مسجدالنبی جولان دادند و چون مردم از ترس پنهان شده بودند، سگان به داخل مسجد شدند و آن را آلودند. (حلبی، علی، ۱۴۰۰ق: ۱، ۲۶۸) بدین گونه مسلم که پس از این ماجرا به «مسرف» شناخته شد، از انجام مأموریت خود فارغ شد و در نامه‌ای (ابن کثیر، ابوالفداء، ۸، ۱۴۰۸، ۲۳۳) یا به همراه تعدادی از سرهای کشته‌شدگان، یزید را از آنچه انجام داده بود با خبر نمود. یزید نیز با دریافت آن بنابه روایاتی، با تمسک به شعر ابن زبیری که در آن از انتقام امویان از خزر جیان سخن رفته،^۲ عقده‌های تاریخی درون خویش را آشکارو از آنچه پیش آمده بود ابراز خرسندی کرد. (دینوری، احمد، ۱۹۶۰م، ۲۶۸؛ بلاذری، احمد، ۱۳۹۴ق: ۵، ۳۳۴)^۳

آنها کشته شدگان حرّه را در همان محل دفن کردند و مزاری به این نام تاکنون باقی است.^۴ گفته‌اند پیامبر صلی الله علیه و آله پیش از آن درباره دفن آنان در این مکان مطالبی فرموده

۱. ابن بطریق می‌نویسد: تمام خانه‌های مدینه تخریب شدند، جز خانه علی بن حسین که مردی شامی از آن مراقبت کرد و خانه اسامه بن زید که سگی آن را پاس داشت و خانه زنی حمیری که خود آن را نگهبان بود! (ابن بطریق، العمده، ص ۳۲۱)

۲. ابن عبد ربه می‌نویسد: وقتی یزید به این شعر تمثل کرد، فردی به او گفت: مرتد شدی ای امیرالمؤمنین! در پاسخ گفت: درست می‌گویی، استغفار می‌کنم (ابن عبد ربه، شهاب الدین، ۱۴۰۴ق، ۵، ۱۴۰)

۳. هر چند برخی چون ابن کثیر، به مجعول بودن این انتساب گرایش داشته و آن را ناشی از اتهامات بر آمده از انگیزه‌های مذهبی می‌داند. (رک: ابن کثیر، ابوالفداء، ۸، ۱۴۰۸ق، ۸، ۲۲۴ و ۲۲۵)

۴. البته شماری از کشتگان حره در قبرستان بقیع مدفونند و محل دفن آنان، بر اساس اقوال شفاهی مشخص است.

رازگشایی ناهمراهی امام سجاد علیه السلام با مردم مدینه در واقعه حره / ۱۰

و حتی برابر پاره‌ای از روایات، آنان را از یاران خود و مشمول رحمت الهی دانسته بود، (بیهقی، احمد، ۱۴۰۵ق: ۳، ۳۰۷؛ بکری، عبدالله، ۱۴۰۳ق: ۲، ۴۳۸) هر چند در صحت این خبر، به‌ویژه با در نظر داشتن روی آورد امام سجاد علیه السلام نمی‌توان اصرار ورزید. این قیام با همه گستردگی و فراگیری، بدون حضور و همراهی دسته‌ای از بزرگان بود؛ افرادی چون عبدالله بن عمر، فرزند خلیفه دوم، عمرو بن عثمان، فرزند خلیفه سوم، محمد بن حنفیه، فرزند امام علی علیه السلام خلیفه چهارم، علی بن عبدالله بن عباس، فرزندزاده عموی پیامبر صلی الله علیه و آله و در رأس همه امام سجاد زین‌العابدین علیه السلام فرزند امام حسین علیه السلام که مورد توجه و احترام اکثریت مردم مدینه، بلکه جهان اسلام بود و بی‌گمان می‌توانست مانند پدر خود سردمداری قیام علیه یزید را به دوش بکشد، اما چنین نکرد. طبعاً این پرسش ابهام‌آلود برای پژوهنده واقعه حره پدید می‌آید که رفتار امام بر چه اساسی تبیین می‌پذیرد؛ آیا آسوده‌طلبی آن حضرت یا تجربه ناگوار عاشورا وی را از مشارکت بازداشته یا وی یزید را آن‌قدر آلوده و منحرف نمی‌دانسته که به تقابل با او برخیزد، یا امر دیگری وی را به اتخاذ چنین روشی کشانده بود؟ تأمل در ساخت و تدابیر واقعه، آدمی را آشکارا به این نتیجه می‌رساند که ناهمراهی امام، واکنشی طبیعی و اخلاقی در مقابل انگیزه یا انگیزه‌های قیام‌کنندگان بوده که از منظر دینی نمی‌توانست مساعدت ایشان را برانگیزد.

ب) امام سجاد علیه السلام و شورش مدینه

راویان اخبار و گزارشگران واقعه حره، در اینکه امام سجاد علیه السلام در شورش مردم حضور نداشته، اتفاق نظر دارند، چنانکه برآند یزید در توصیه خود به مسلم بن عقبه، آن حضرت را به‌طور خاص و با ذکر نام، از تعرض سپاه استثنا کرده و به جدیت خواسته بود تا حرمت آن حضرت را نگاه دارد. (بلاذری، احمد، ۱۳۹۴ق: ۵، ۳۳۰؛ ابن‌اعثم، احمد، ۱۴۱۱ق: ۱۶۴؛ ابن‌کثیر، ابوالفداء، ۱۴۰۸ق: ۸، ۲۲۰) آورده‌اند امام برای تبری خویش از شورش یا انکار آن و دوری از هیاهوی پیش آمده از شهر مدینه بیرون رفت و برای اعلام بی‌طرفی هر چه بیشتر، بنابه تقاضای مروان که پناهگاه امویان در زمان اخراجشان

بود، در عملی انسان دوستانه^۱ خانواده‌اش را در حمایت خود گرفت^۲ تا از تعدی مردم در امان بمانند.^۳ علاوه بر اینها، بنا بر خبری، رسماً اقدام شورشیان را مردود دانست و آن را مذمت کرد. (دینوری، احمد، ۱۹۶۰م: ۲۶۸) همین رویکرد و توصیه، موجب شد تا شامیان پس از فروخواباندن شورش، از هرگونه تعرض به آن حضرت بپرهیزند و وقتی مسلم، پس از سلطه بر مدینان، از یکایک آنان خواست تا به بردگی یزید را بیعت کنند، امام را از آن استثنا کرد و بدیشان ملاحظت نمود. (مسعودی، بی تا: ۲۶۵؛ حمیری، ۱۹۸۴م: ۱۹۳)

همراهی نکردن امام قطعاً داوری متفاوتی را درباره واقعه پدید می‌آورد، به ویژه اگر دغدغه‌های پیشوایان آن حضرت، همراه با حس دردمندان‌های که پس از رخ داد عاشورا یافته بود، در نظر آید، پیچیدگی قضیه افزون می‌شود. چنانکه گفته شد، این ناهمراهی نمی‌توانست زاده مسائل پیش گفته یا اعتراضی به ناشایستگی رهبران قیام^۴ بوده باشد، لذا بازخوانی راز و انگیزه شورشیان، رمز رفتار امام را می‌گشاید، اما پیش از آن لازم است رویکردهای عرضه شده، به اختصار مرور شود.^۵

ج) رویکردهای ارائه شده در تبیین شورش مدینه

چند نظریه در باب علل و عوامل شورش اهل مدینه بیان کرده‌اند:

۱. طبری عمل امام را از سر دوستی کهن می‌داند (طبری، محمد، ۱۴۰۳ق، ۵، ۴۸۶)، اما شهیدی با نقد جدی آن، اقدام امام را از سر انسان دوستی می‌شمارد. (رک: شهیدی، جعفر، ۱۳۵۹ش، ۸۲)
۲. همسر مروان، عایشه دختر عثمان بن عفان بود. (رک: بلاذری، احمد، ۱۳۹۴ق، ۵، ۳۲۴؛ مجلسی، محمد باقر، ۱۴۱۳ق، ۴۶، ۱۳۸) عسکری ذیل عنوان «امام سجاد بنی امیه را پناه می‌دهد!» از آن یاد می‌کند. (عسکری، سید مرتضی، ۱۴۱۰ق، ۳، ۱۸۳)
۳. این ادعا که محاصره شدگان به امام پناه برده و زنان و کودکانشان را به او سپردند تا در حمایت آن حضرت از اذیت و آزار در امان باشند، سخن بر پایه ای نیست. برای اطلاع از این ادعا، رک: <http://aldair.net/forum/showthread.php?t=74344>
۴. برخی بی استناد به منبعی تاریخی مدعی شدند چون شورش مردم مدینه به حکومت عبدالله ابن زبیر وابسته بود، امام به تقیه روی آورد. (خضری، احمد رضا، ۱۳۸۶ش، ۲۰۶-۲۰۷) این سخن، جدای از آن چه ذکر شد، موجهی مقبول برای ناهمراهی امام نمی‌تواند باشد.
۵. این دیدگاه‌ها به تفصیل در کتاب واقعه حره، رویارویی ارزش‌های دینی و سنت‌های جاهلی از صاحب این قلم، بررسی شده است. (رک: واسعی، سید علیرضا، ۱۳۹۲ش، فصل سه و چهار)

۱. رویکرد مذهبی و عاطفی؛

دسته‌ای از نویسندگان، اعتراض مردم مدینه را زاده‌شور کربلا و برآمده از خشمی دانسته‌اند که مسلمانان از مواجهه‌دستگاه خلافت با خاندان رسول خدا پیدا کرده بودند، چنانکه برخی از شورش‌ها مثل قیام تواین به‌گونه‌ی مستقیم از آن ناشی شده بود. (طبری، محمد، ۱۴۰۳ق: ۲، ۴۹۸؛ بلاذری، احمد، ۱۳۹۴ق: ۵، ۲۰۵) تردیدی نیست که شهادت امام حسین علیه السلام و یارانش تأثیر بسیار شگرف بر شیعیان به جای گذاشت (جلوب، جون، ۱۹۶۶م: ۱۰۹ و ۱۱۲) و سرنوشت غم‌انگیز نواده‌ی پیامبر صلی الله علیه و آله، عواطف اخلاقی و مذهبی مردم را به هم ریخت. (جعفری، سید حسین محمد، ۱۳۶۶ش: ۲۶۱) مسعودی آن را در تحریک مردم مؤثر می‌داند (مسعودی، علی، ۱۳۷۴ش: ۲، ۷۳) و بلعمی از قیام مردم به دنبال واقعه‌ی عاشورا و کشته شدن فرزند رسول خدا، به منظور واگذاری خلافت به علی بن الحسین علیه السلام سخن می‌راند. (بلعمی، ۱۳۷۸ش: ۴، ۷۱۹-۷۲۰) پسینیان، چون امیرعلی برآند که فجایع و کشتار کربلا عالم اسلام را به لرزه درآورد. او می‌نویسد: این احساسات در مدینه به‌قدری سخت و شدید بود که یزید برای فرونشاندن هیجان آنجا، یک نفر را به عجله تمام به حکومت فرستاد. اهل مدینه به صواب‌دید معاریف شهر، هیئتی به دمشق فرستادند که برای یاران و کسان حضرت حسین علیه السلام در مصایب وارده چاره‌ای بجویند، ولی هیئت نام‌برده با حال تنفر از زندگی زشت و نفرت‌انگیز یزید و رفتار بدی که با آنها شده بود، مراجعت نمودند، مردم شهر این حال را که دیدند در غضب شدند، برای خلع او از سلطنت برخاستند و فرماندار را از شهر بیرون کردند (امیرعلی، ۱۳۶۶ش: ۹۵) و در جای دیگر آورده است: سرنوشت غم‌انگیز حسین و کودکان او موجی از بیزاری در دنیای اسلام به وجود آورد و تغییر ناگهانی عواطف که از آن ناشی شد سرانجام موجب نجات و رستگاری "دین" گردید. (امیرعلی، ۱۳۶۶ش: ۲۷۸)

برای این رویکرد در متون اولیه البته می‌توان پشتوانه‌ای یافت، چنانکه تمسک عبدالله بن زبیر به این حادثه در بدنمایی چهره‌ی یزید جالب توجه است. وی در تحریک مردم گفت: به خدا حسین را کشتند در حالی که شب زنده‌داری‌اش زیاده بود و روزهای بسیاری را روزه داشت و در آنچه اینان در آن قرار دارند [امر حکومت] چه از نظر دین و چه از نظر فضل، سزاوارتر بود. (العش، یوسف، ۲۰۰۵م: ۱۷۴-۱۷۵؛ جلوپ، جون،

۱۹۶۶م: ۱۰۹) این تمسک، بی‌گمان ناشی از نوع نگاه مردم به آن حادثه بود که وی برای پیشبرد اهداف خود از آن بهره جست. (نک: ابن اثیر، ۱۳۷۱ش: ۳، ۲۷۵) همچنین علاقه‌مندی برخی از سران قیام، چون ابن مطیع به امام حسین علیه السلام می‌تواند مؤید این دیدگاه باشد، (ابن عبد ربه، ۱۴۰۴ق: ۵، ۱۲۵) هر چند در خطابه‌ها و سخنان باقی‌مانده از رهبران این قیام، نکته‌ای که آشکارا حاکی از این تأثیرگذاری باشد، دیده نمی‌شود، به‌آسانی نمی‌توان انگیزه اصلی و محوری شورشیان را در این مقوله جست.

۲. رویکرد اخلاقی و ارزشی

برخی دیگر معتقدند که آگاهی یافتن تفصیلی از شخصیت غیراخلاقی یزید عنصر اصلی قیام بود. با این توضیح که مدنیان هر چند از شخصیت یزید و نوع تعامل وی با دیانت و مسلمانان بی‌اطلاع نبودند، اقدام عثمان بن محمد بن ابوسفیان، والی نوپای مدینه، در اعزام دسته‌ای از بزرگان به شام و دربار یزید، که البته به قصد ایجاد پیوند بیشتر انجام شده بود، نتیجه عکس داد؛ زیرا آنان در ملاقات با یزید، رفتارهایی را مشاهده کردند که با شاخصه‌های اسلامی همسویی نداشت و طبعاً چشم‌پوشی از آنها ممکن نبود. از این رو پس از بازگشت به مدینه، به‌رغم هدایایی که از او گرفته بودند، پرده از کارهای یزید برداشتند، از وی تبری جستند و از خلافت خلعتش کردند. عبدالله بن حنظله که به اتفاق فرزندان در این سفر حضور داشت، پس از بازگشت به ایراد سخن علیه یزید پرداخت و اظهار داشت: اگر غیر فرزندانم یاوری نداشته باشم، به جهاد با او خواهم رفت و پذیرش هدایا را نیز در راستای یافتن قوایی برای مبارزه با او ذکر کرد. پس از این مردم برخاستند و با او بیعت کردند. (خلیفه، ۱۴۱۴ق: ۱۴۸ به بعد) برخی این ملاقات و گفت‌وگو را تابع خواسته یزید ذکر می‌کنند (طبری، ۱۴۰۳ق: ۴، ۳۶۸) که برای اثبات مشروعیت خویش و ختنی‌سازی تبلیغات عبدالله بن زبیر در حجاز، به آن روی کرد، (بلاذری، ۱۳۹۴ق: ۵، ۳۲۰) اما ناآشنایی‌اش با فرهنگ اصیل اسلامی، او را به خطا کشاند و به شکل غلطی از مدنیان پذیرایی کرد که نه تنها خوشایندشان نشد، بلکه موجب تنفر بیش از پیش آنان گردید. (یعقوبی، بی تا: ۲، ۱۸۶) این رویکرد نیز تا حدی می‌تواند موجب تشدید اعتراض مردمی گردد، اما توان بسیج همگان علیه دستگاه حاکمیت را ندارد.

۳. رویکرد مبتنی بر فشار اقتصادی و مالی

دسته‌ای به مقوله تقاضای ارسال مالیات مدینه به شام اشاره کرده و آن را علت شورش بر شمرده‌اند. می‌گویند وقتی عامل مالیات معاویه از والی مدینه خواست تا همانند دیگر سال‌ها گندم و خرما به شام حمل نماید، مردم جلوی او را گرفتند و از دادن اموال ممانعت کردند. این امر به تعارض میان والی و مردم انجامید، در نتیجه مردم بر او وخویشانش از بنی‌امیه تاختند و آنان را از شهر بیرون راندند و سنگبارانشان کردند. (یعقوبی، بی تا: ۲، ۱۹۰) دینوری به تفصیل از این عامل سخن می‌راند و راز اصلی شورش را در آن می‌داند. (۱۴۱۸ق: ۱، ۲۲۹) از نویسندگان امروزی هم برخی چنین باوری دارند. (زرگری نژاد، ۱۳۸۱ش: ۱۷۵)

۴. رویکرد قوم‌گرایی و رقابت دیرینه

دسته‌ای از نویسندگان معاصر بر عنصر نژادی و رقابت‌های قومی انگشت می‌نهند (نک: بیضون، ۱۴۰۳ق: ۲۵۰ به بعد) و برآنند که رقابت‌های جنوبی و شمالی ریشه‌دار در سرزمین حجاز که در عهد نبوی تا حدی رنگ باخته بود، به ویژه با قدرت‌یابی امویان، از نو شکوفا شد و زمینه چالش‌هایی را فراهم کرد که یکی از آنها شورش مدینه بود. (نک: واسعی، ۱۳۹۲ش، ۲۷ به بعد و ۱۳۸ به بعد) چنانکه برخی از رفتارهای خلیفه مؤید این رویکرد است؛ گماردن افراد ناپخته اموی به ولایت مدینه (طبری، محمد، ۱۳۷۵ش: ۷، ص ۳۰۹۶-۳۰۹۸) و همچنین نوع مواجهه‌ای که کارگزاران خلافت با رقیبان خود داشتند. آورده‌اند وقتی عمرو بن سعید در زمانی پیش‌تر، جایگزین ولید اموی امیر مدینه شده بود، از فرمانده گزمه شهر، مصعب بن عبد الرحمن بن عوف خواست تا خانه‌های بنی‌هاشم و آل زبیر را تخریب کند و وقتی او حاضر به چنین کاری نشد، عمرو بن زبیر را به جایش برگزید و به دست او خواسته خویش را عملی ساخت. (اصفهانی، ۱۴۱۵ق: ۵، ۵۲) این رفتارهای تحریک‌آمیز می‌تواند ذیل رویکرد پیش‌گفته ارزیابی شود. بر این اساس آنچه عامل اصلی قیام مدنیان قلمداد می‌شود، رقابت‌های قومی و تحرکات اقتدارجویانه یا ریاست‌طلبانه قبیله‌ای است.

این رویکردها البته قابل اعتنا و تأملند و واقعیت آن است که همه آنچه به مثابه علت شمرده شده، در تحریک مردم مدینه و نیز مقابله شامیان تأثیر داشته است و انکار آن از

منظر مطالعات تاریخی و جامعه‌شناسی تاریخی، علمی شمرده نمی‌شود، اما پرسش اساسی آن است که آیا هیچ یک از آنها می‌تواند علت اصلی و نقش محوری رخداد را تبیین کند؟ فرضیه نوشتار آن است که علت اصلی را در جای دیگری باید جست که با کنشگری امام سجاد علیه السلام الگوی برتر مسلمانی و پیشوای آگاه زمان، سازگار باشد؛ چرا که بی‌گمان او بر اساس واقعیت‌هایی تصمیم گرفته، نه از روی ترس یا دنیاخواهی. آن حضرت چون قیام مردم را امری دینی و معطوف به اصلاح جامعه نمی‌دانست، نتوانست با آن همراهی کند. بر این اساس، علت شورش را در امر دیگری باید جست.

د) بازیافت حقوق سیاسی - اجتماعی؛ برداشتن فاصله میان انتظار و دست‌آورد

گرچه تبیین دقیق وقایع و رویدادهای اجتماعی آسان نیست، با کاوش در منابع تاریخی و استقرای نسبی می‌توان به گمانه مقرون به واقعی دست زد و با پشتوانه دسته‌ای از شواهد، آن را به مثابه نظریه ابراز داشت. درخصوص قیام مردم مدینه، ضمن آنکه چند عاملی بودن مورد قبول این نوشتار است، عامل اصلی را احساس دور شدن و محروم ماندن مدنیان از حقوقی می‌داند که پس از اسلام از آن خود ساخته بودند. تاریخ به روشنی گواهی می‌دهد که مدنیان در شکل‌گیری حکومت اسلامی، بقای اسلام و تکوین حیات مسلمانی نقشی برجسته داشته‌اند (ابان، ۱۳۷۵ش، ۶۲؛ دیاربکری، بی تا: ۱، ۳۵۳؛ نک: ابوزهرة، ۱۴۲۵ق: ۱، ۴۴۴ به بعد) و همین امر موجب شد تا پیامبر اعظم صلی الله علیه و آله به بهانه‌های مختلف و در زمان‌های گوناگون، از یک سو زبان به ستایش آنان بگشاید و آنان را بزرگ دارد و از دیگر سو رعایت حال آنان را به دیگران توصیه نماید. (نک: بلاذری ۱۳۹۴ق: ۵، ۱۸؛ قزوینی ۱۳۷۳ش: ۱۵۸) نقش‌آفرینی چشمگیر و نیز توصیه‌های پیامبر صلی الله علیه و آله، به‌طور طبیعی انتظاری را در مدنیان ایجاد کرده بود که به مراتب از آنچه در دوره‌های بعد در اختیار داشتند، بیشتر بود و طبعاً در پی فرصتی بودند تا حقوق خویش را استیفا نمایند و جایگاه قبلی یا درخور خویش را بازیابند.

شهر مدینه که به تعبیر ابن کثیر، با هجرت رسول خدا صلی الله علیه و آله به آنجا، پناهگاه اولیا و بندگان صالح، دژ مستحکم مسلمانان و خانه هدایت مؤمنان شد، (ابن کثیر، ۱۴۰۸ق: ۸، ۲۱۶) فارغ از تبارشناسی ساکنانش که از هاشمیان بوده‌اند یا اموی و از منطقه جنوبی و یمانی به شمار می‌رفته‌اند یا شمالی و حجازی، خود موضوعیت یافته بود؛ مدینه در حفظ جان

رسول خدا صلی الله علیه و آله و مسلمانان اولیه و بارور شدن اسلام به شدت نقش آفرید و همین امر موجب شد تا پیامبر، آن را شهر خویش بخواند (بخاری ۱۴۰۱ق: ۳، ۲۵؛ یاقوت حموی ۱۳۹۷ق: ۱، ۹۳۹ و ۳، ۷۵۱) و توصیه‌هایی درباره آن داشته باشد. (ابن کثیر ۱۴۰۸ق: ۸، ۲۲۴؛ ابن بطریق ۱۴۰۷ق: ۳۲۲؛ سبط بن جوزی ۱۴۱۸ق: ۲۵۹-۲۶۰)

این دست سخنان موجب شد صحابه و به ویژه خلفای رسول خدا صلی الله علیه و آله همچنان مدینه را مرکز اسلام بدانند، ساکنانش را محترم بدانند و سنت نبوی را در حیات آنان بجویند، ولی گذر زمانه، رقیبان دیروز را که امروز خود داعیه مسلمانان داشتند، به عرصه اقتدار کشاند؛^۱ آنان که مترصد فرصتی بودند تا سروری خویش را نشان دهند. ^۲ امارت یزید بن ابوسفیان در شام و پس از وی جانشینی معاویه که از سوی عمر بدو واگذار گردید، سرآغاز وارونگی سیاست اسلامی بود که با خلافت عثمان که البته طی پروژه‌ای صورت بسته بود، (خطبه ششقیه؛ جرجی زیدان ۱۳۷۲ش، ۵، ۶۱) کامل شد، چنانکه آورده‌اند ابوسفیان با خلیفه شدن عثمان گفت: ای بنی امیه اکنون که خلافت در دست شما قرار گرفته، آن را مانند گوی به همدیگر پاس دهید و نگذارید از دست شما بیرون رود. سوگند به آن کسی که ابوسفیان به آن سوگند یاد می‌کند، نه دوزخی هست و نه بهشتی. بدین گونه از آنچه پیش آمد ابراز خرسندی کردند. (ثقفی ۱۳۷۳ش، ۴۸۳) عثمان نیز، چنانکه ابوسفیان بدو گوشزد کرده بود، (مقریزی ۱۳۷۰ش، ۵۹) خویشاوندان اموی خود را بر کارهای حکومتی گمارد و آنان را بر مردم مسلط کرد، حکومت ولایات و شهرها را به آنها داد، زمین‌های مزروعی و املاک فراوان به ایشان بخشید و بیت‌المال و خراج و صدقات را در اختیارشان قرار داد، دستشان را باز گذاشت تا هر کاری می‌خواهند انجام دهند. (ثقفی، ۱۳۷۳ش، ۴۸۳)

۱. طبری می‌نویسد: وقتی ابوبکر خلافت یافت، ابوسفیان با خشم گفت: ما را چه شد که به ابوفصیل از تیره بنی عبد مناف! گفتند: پسرت را ولایت داد (می‌دهد)، گفت: رسم خویشاوندی به جای آورد! (طبری ۱۴۰۳ق، ۳، ۲۱۰)

۲. بنی امیه یک هدف، یک مقصد، و یک منظور داشتند و آن این که مانند زمان جاهلیت رئیس و فرمانروا باشند و برای رسیدن به این منظور هر وسیله‌ای را دست آویز می‌ساختند، و از ارتکاب هیچ عملی خود داری نداشتند. (جرجی زیدان ۱۳۷۲ش، ۱، ۶۴)

در این فرایند، طبیعی بود که نه تنها مدنیان، بلکه غیر امویان مکی نیز به حاشیه رانده شوند. از این رو گفته‌اند: هنگامی که عثمان به خلافت رسید با اینکه به عمر قول داده بود عاملان او را از کار بر کنار نکند، هنوز یک‌سال از این تعهد نمی‌گذشت که به عزل و نصب گسترده گماشتگان پیشین پرداخت. سعد بن ابی‌وقاص را از حکومت کوفه برداشت و خویشاوند خود ولید بن عقبه بن ابی‌معیط را که به پیغمبر دروغ گفته و آیه نبأ درباره‌اش نازل شده بود، به جای او گمارد و چون فساد این حاکم بر مردم کوفه، گران آمد او را برداشت و مردی از آل امیه (سعید بن عاص) را به حکومت نصب نمود. سعد بن ابی‌سرح را که به پیامبر دروغ بست و پس از مسلمانی کافر شد و دیگر بار پس از فتح مکه از بیم، خود را مسلمان خواند، ولایت مصر داد. ابوموسی اشعری را که از یمنیان بود و از جانب عمر بر بصره حکومت می‌کرد، چند سالی در این شغل باقی گذاشت ولیکن قریش و مخصوصاً خویشاوندان خلیفه متوجه شدند که سررشته سه ولایت را قریش در دست دارد، کوفه در دست ولید، شام در دست معاویه و مصر در دست عمرو عاص است، یعنی حاکمان این سه ولایت همه از «مضری»‌اند و تنها بصره مانده است که ابوموسی اجنبی (یمنی) بر آن حکومت دارد. می‌گویند مردی مضری از بنی ضبه نزد عثمان رفت و گفت: مگر کودکی در میان شما نیست که او را بزرگ انگارید و حکومت بصره را به او بدهید، این پیر تا چه وقت باید در آنجا باشد. سرانجام عثمان او را عزل کرد. (شهیدی ۱۳۵۹ش، ۷۱-۷۲)

این نگاه که از پیش آغاز شده بود، همچنان ادامه یافت و از نگاه تنگ اموی-اجنبی، به شامی-مدنی مبدل شد؛ چرا که شام عهده‌دار اقتدار سیاسی خلیفه اموی و حافظ دیانت متمایزی بود که البته امویان سردمدار آن بودند. رقابت شامی-مدنی البته یک‌باره حاصل نشد. از زمانی که این دیار به عنوان مرکز حکومت اسلامی شناسایی گردید و معاویه خود را خلیفه مسلمانان خواند، جبهه جدیدی پدید آمد که صحنه‌گردانان آن از اسلام، جز آنچه معاویه و هم‌اندیشانش به آنان آموخته و با روایت‌سازی کوشیده بودند تا خود را اساس اسلام نشان داده (ابن عساکر، ۱۴۱۵ق: ۱، ۲۸۴ به بعد و ۳۳۶ به بعد) و مخالفت با خود را به مثابه انحراف از دین قلمداد کنند، (ابن حنبل، بی‌تا: ۳، ۴۹۹؛ الهیمنی، ۱۴۰۸ق: ۱۰، ۶۰) چیزی نمی‌دانستند. اینان بیشتر اهل جهاد و جنگاوری بودند تا اهل خردورزی و دانشمندی (رازی، ۱۳۷۱ق: ۱، ۲۹) و از همین جاست

که وقتی با قتل عثمان مواجه شدند و پیراهن خون‌آلود وی را به دست آوردند، بیش از پنجاه هزار نفر به خواست معاویه زیر پیراهن خونین او جمع شدند و با اشک چشم، ریش‌های خود را خضاب کردند تا انتقام خون او را بگیرند. (دینوری، ۱۹۶۰م، ۱۴۲) بدیهی بود که چنین وضعیتی نمی‌توانست خوشایند آنانی باشد که برای اسلام کوشیده و در باروری آن از همه دارایی خویش گذشته بودند. مدنیان که بزرگان علم و فقیهان دین را با خود داشتند (رازی، ۱۳۷۱ق: ۱، ۲۹) به خوبی از آنچه پیش می‌آمد آگاهی داشتند و منتظر فرصتی بودند تا شامیان را به جای خود بنشانند، هر چند این رویکرد در نسل بعدی، بیشتر هویت سیاسی یافته بود تا دینی. البته روشن است که برای شامیان چنین تدبیری پذیرفتنی نبود و در مقام مقابله از هیچ کوششی فروگذار نمی‌کردند، چنانکه واقعه حره به خوبی آن را نشان داده است.

ه) دغدغه‌های غیر ارزشی؛ راز ناهمراهی امام

آنچه محرک مدنیان برای خیزش علیه حاکمیت یزید بود، بیش از هر چیزی، تلاش برای دست یافتن به موقعیت از دست رفته سیاسی و به تبع آن دینی بود که آنان را به انتظار فرصتی نشانده بود تا خواسته خود را عملی سازند. رفتن هیئتی از مدینه به شام و دیدار حضوری با یزید و مشاهده رفتار او، همچنین اوضاع حاکم بر جامعه مدینه، مکه و شام، و نیز بحران عاطفی پدید آمده از پس واقعه عاشورا، آنان را به تحلیلی مبتنی بر سستی دستگاه خلافت و امکان براندازی آن کشاند که هم نسل قدیم را که دغدغه دین داشتند ارضا می‌کرد و هم نسل جدید را که در پی بازیافت موقعیت سیاسی بودند، بسیج می‌کرد؛ تصویری که ریشه در احساس حقارت مدنیان در مقابل شامیان داشت و ذیل "فاصله میان انتظار مدنیان و یافته‌های آنان (اصطیاد) " خودنمایی می‌کرد و طبیعی بود که جرعه کوچک یا بهانه خردی آنان را علیه دست‌اندرکاران این وضعیت بشوراند، چنانکه چنین شد.

بنابراین به زعم این نوشتار، قیام حره برای احیای حقوق سیاسی و شهروندی رخ داده بود، بی آنکه دغدغه‌های دینی یا نقش‌آفرینی دیگر عوامل در آن به صورت کامل و صددرصدی نادیده انگاشته شده باشد. همین نقطه کانونی انحراف از مسیر ارزش‌های دینی بود، هر چند راه دیگری شاید فراروی مدنیان برای احقاق حقوق از دست‌رفته‌شان

متصور نبود. این اقدام چون نه بر اصول اسلامی و آموزه‌های ارزشی استوار بود، نه در راستای تقویت حیات اجتماعی یا توسعه ارزش‌های انسانی و نه از دورنمای روشنی بهره داشت، دسته‌ای از بزرگان مدینه، از جمله امام سجاد علیه السلام را به کناره‌گیری کشاند. (طبری، ۱۴۰۳ق: ۴، ۳۷۲؛ ابن اثیر، ۱۳۸۵ق: ۴، ۱۱۳؛ ابن کثیر، ۱۴۰۸ق: ۸، ۲۱۹) در حالی که در نگاه اولیه او می‌بایست جلودار مبارزه با یزید و دستگاه حاکمیتش باشد. بی‌گمان امام سجاد علیه السلام از انتقام خون شهدای کربلا استقبال می‌کرد، اما وقتی دغدغه‌های مردم را در چیزی یافت که با مبانی ارزشی اسلامی ناساز بود، نه تنها با آنان همراه نشد، بلکه ناصوابی حرکت آنان را علنی به رخشان کشید (طبری، ۱۴۰۳ق: ۵، ۴۸۶؛ ابن اثیر، ۱۳۷۱ش، ۱۱، ۲۴۵) و بی‌پروا از ملامت‌های احتمالی از آنان دوری گزید.

نتیجه

با توجه به آنچه گذشت، راز همراهی نکردن امام سجاد علیه السلام در واقعه حره را تا حدی می‌توان گمانه زد. هر چند مردم مدینه پس از واقعه عاشورا و به دنبال رفتار شنیع یزید با خاندان رسول خدا صلی الله علیه و آله برضد وی شوریدند و نیز با وجود اینکه رهبران قیام، بر ناشایستگی یزید و انحطاط اخلاقی جامعه از ارزش‌های دینی انگشت نهاده بودند، اما آنچه انگیزه اصلی و پیشرونده عموم مردم بود، فسق و فجور یزید و دغدغه اصلاح جامعه و به کرسی نشاندن حق نبود، بلکه این رقابت سیاسی و اجتماعی بود که مردم مدینه را علیه شامیان تحریک کرده بود و شاید با این ذهنیت که بحران‌های پیش‌آمده رمق حاکمیت را ستانده و به آسانی می‌توان با آن مقابله کرد، به این سبب دست به شورش زدند، اما امام سجاد علیه السلام که از چنین نگرش‌هایی به دور بود، به کناره‌گیری از آن روی کرد تا از یک سو بر رفتار شورشیان صحه نگذارد و از دیگر سو در خون‌ریزی و آبروبری مردم سهیم نباشد.

روشن است که غرض این مقال مخدوش کردن شخصیت همه شورشیان نیست، بلکه غرض آن است که رویکرد حاکم بر فضای جامعه مدینه، چیز دیگری بود. از این رو دسته‌ای از بزرگان مدینه، از آنان کناره گرفتند و حتی امام سجاد علیه السلام با پناه دادن خانواده مروان، به گونه‌ای اقدام مدنیان را با پرسش مواجه نمود. آن حضرت با اینکه تا

رازگشایی ناهمراهی امام سجاد علیه السلام با مردم مدینه در واقعه حره / ۲۰

آخر عمر خود، در مدینه زیست، هیچ‌گاه از آن واقعه سخن به میان نیاورد، چنان‌که هرگز با نیروهای مقابل نیز همراه نشد، بلکه خود مسیر دیگری را پیمود که در همیشه تاریخ الگوی حق‌پویان است.

منابع

۱. قرآن مجید، ترجمه عبدالمحمد آیتی.
۲. نهج البلاغه، ترجمه شهیدی.
۳. ابان بن عثمان الاحمر (۱۳۷۵ش / ۱۴۱۷ق). المبعث و المغازی، تحقیق رسول جعفریان، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۴. ابن اثیر، عزالدین ابوالحسن علی بن ابی‌الکرم (بی‌تا). اسد الغابه، بیروت: دارالکتب العربی.
۵. _____ (۱۳۸۵ق / ۱۹۶۵م). الکامل فی التاریخ، بیروت: دار صادر.
۶. _____ (۱۳۷۱ش). کمال تاریخ بزرگ اسلام و ایران، ترجمه ابوالقاسم حالت و عباس خلیلی، تهران: مؤسسه مطبوعاتی علمی.
۷. ابن اعثم کوفی، احمد (۱۴۱۱ق)، الفتوح، تحقیق علی شیری، اول، بیروت: دارالاضواء للطباعة و النشر و التوزیع.
۸. ابن بطریق: حافظ یحیی بن حسن اسدی (۱۴۰۷ق). العمدة عیون صحاح الاخبار فی مناقب امام الایرار، قم: مؤسسه نشر اسلامی وابسته به جامعه مدرسین.
۹. ابن جوزی، ابوالفرج عبدالرحمن بن علی بن محمد (بی‌تا). المنتظم فی تاریخ الأمم و الملوک، تحقیق محمد عبدالقادر عطا و مصطفی عبدالقادر عطا، ج اول، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۱۰. ابن حنبل، احمد (بی‌تا). مسند احمد، بیروت: دار صادر.
۱۱. ابن سعد، محمد بن سعد بن منیع هاشمی بصری (۱۴۱۰ق / ۱۹۹۰م). الطبقات الکبری، تحقیق محمد عبد القادر عطاء، اول، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۱۲. ابن طقطقی، محمد بن علی بن طباطبا المعروف (۱۳۶۰ش). تاریخ فخری، ترجمه محمد وحید گلپایگانی، دوم، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
۱۳. ابن طقطقی، محمد بن علی بن طباطبا المعروف (۱۴۱۸ق / ۱۹۹۷م). الفخری فی الآداب السلطانیة و الدول الاسلامیه، تحقیق عبد القادر محمد مایو، اول، بیروت: دار القلم العربی.
۱۴. ابن عبد ربه، شهاب الدین (۱۴۰۴ق). العقد الفرید، اول، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۱۵. ابن عساکر، ابوالقاسم علی بن حسن بن هبة الله (۱۴۱۵ق / ۱۹۹۵م). تاریخ مدینه دمشق، تحقیق علی شیری، بیروت: دارالفکر و الطباعة و النشر و التوزیع.
۱۶. ابن عنبه، جمال الدین احمد بن علی حسینی (۱۳۸۰ق / ۱۹۶۱م). عمدة الطالب فی انساب آل ابی طالب، تصحیح محمد حسن آل طالقانی، نجف: مطبعة الحیدریه، چاپ دوم.

رازگشایی ناهمراهی امام سجاد علیه السلام با مردم مدینه در واقعه حره / ۲۲

۱۷. ابن قتیبه دینوری، ابو محمد عبدالله بن مسلم (بی تا). *الامامة والسياسة*، تحقیق طه محمد الزینی، بیروت: مؤسسه الحلبي.
۱۸. ابن قتیبه دینوری، ابو محمد عبدالله بن مسلم (۱۴۱۸ق). *عیون الأخبار*، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۱۹. ابن کثیر، ابوالفداء اسماعیل بن کثیر دمشقی (۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م) *البدایة والنهایه*، تحقیق علی شیری، اول، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۲۰. ابو علی مسکویه رازی (۱۳۷۹ش). *تجارب الامم و تعاقب الهمم*، تحقیق ابوالقاسم امامی، دوم، تهران: سروش.
۲۱. ابوزهره، محمد (۱۴۲۵ق). *خاتم النبیین*، قاهره: دارالفکر العربی.
۲۲. اصفهانی، ابوالفرج علی بن حسین (۱۴۱۵ق). *الاجانی*، اول، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۲۳. امیر علی (۱۳۶۶ش). *تاریخ عرب و اسلام*، سوم، تهران: ترجمه فخر داعی گیلانی.
۲۴. _____ (۱۳۷۰ش). *تاریخ سیاسی و اجتماعی اسلام*، ترجمه ایرج رزاقی و محمد مهدی حیدرپور، مشهد: موسسه چاپ و انتشارات آستان قدس رضوی.
۲۵. مجلسی، محمدباقر (۱۴۱۳ق). *بحار الانوار*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۲۶. بخاری، ابوعبدالله محمد بن اسماعیل بن ابراهیم جعفی (۱۴۰۱ق/۱۹۸۱م). *صحیح البخاری*، افست دراستانبول: دارالفکر للطباعة و النشر و التوزیع.
۲۷. بکری اندلسی، ابوعبید عبدالله بن عبدالعزیز (۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م). *معجم ما استعجم من اسماء البلاد و المواضع*، دوم، بیروت: عالم الکتب.
۲۸. بلاذری، احمد بن یحیی بن جابر (۱۳۹۴ق/۱۹۷۴م). *انساب الاشراف*، تحقیق محمد باقر محمودی، بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
۲۹. بلعمی، ابوعلی (۱۳۷۸ش). *تاریخ نامه طبری*، تحقیق محمد روشن، دوم، تهران: سروش.
۳۰. بیضون، ابراهیم (۱۴۰۳ق). *الحجاز و الدوله الاسلامیه*، بیروت: المؤسسه الجامعیه للدراسات و النشر و التوزیع.
۳۱. بیهقی، ابو بکر احمد بن الحسین (۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م). *دلائل النبوة و معرفة احوال صاحب الشریعه*، تحقیق عبدالمعطی قلجی، اول، بیروت: دار الکتب العلمیه.
۳۲. ثقفی کوفی، ابواسحاق ابراهیم بن محمد (۱۳۷۳ش). *الفارات و شرح حال اعلام آن*، ترجمه عزیز الله عطاردی، تهران: انتشارات عطارد.
۳۳. جاحظ، ابوعثمان عمرو بن بحر (۱۴۲۳ق). *الرسائل السیاسیه*، دوم، بیروت: دار و مکتبه هلال.
۳۴. جرجی زیدان، (۱۳۷۲ش). *تاریخ تمدن اسلام*، ترجمه علی جواهرکلام، دوم، تهران: انتشارات امیرکبیر.

رازگشایی ناهمراهی امام سجاد علیه السلام با مردم مدینه در واقعه حره / ۲۳

۳۵. جعفری، سیدحسین محمد(۱۳۶۶ش). *تشیع در مسیر تاریخ*، ترجمه دکتر سید محمد تقی آیت اللهی، تهران: چاپ چهارم، دفتر فرهنگ نشر اسلامی.

۳۶. جلوب، جون باجوت(۱۹۶۶م). *امپراطوریة العرب*، تحقیق تقریب خیری حماد، اول، بیروت: دار الکتب العربی.

۳۷. حلبی (۱۴۰۰ق). *السیرة الحلبیه فی سیرة الامین المؤمن*، بیروت: دارالمعرفه.

۳۸. حمیری، محمد بن عبدالمنعم(۱۹۸۴م). *الروض المعطار فی خبر الاقطار*، دوم، بیروت: مکتبه لبنان،

۳۹. خضری، سید احمد رضا (زیر نظر)(۱۳۸۶ش). *تاریخ تشیع*، سوم، تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت) و قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

۴۰. خلیفه، ابن خیاط عصفری(۱۴۱۴ق/۱۹۹۳م). *تاریخ خلیفه*، تحقیق سهیل زکار، بیروت: دارالفکر.

۴۱. دارمی، عبدالله بن بهرام(۱۳۴۹ق). *سنن دارمی*، دمشق: مطبعة الاعتدال.

۴۲. دیاربکری، شیخ حسین(بی تا). *تاریخ الخمیس فی احوال انفس النفیس*، بیروت: دارالصادر.

۴۳. دینوری، احمد بن داود(۱۹۶۰م). *الاخبار الطوال*، تحقیق عبد المنعم عامر، اول، قاهره: دار احیاء الکتب العربی.

۴۴. ذهبی، شمس الدین محمد بن احمد بن عثمان(۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م). *تاریخ الاسلام*، تحقیق عمر عبدالسلام تدمری، اول، بیروت: دار الکتب العربی.

۴۵. رازی، ابو محمد عبدالرحمن بن ابی حاتم(۱۳۷۱ق/۱۹۵۲م) *الجرح و التعذیل*، اول، بیروت: دار احیاء التراث العربی.

۴۶. زرگری نژاد، غلامحسین(۱۳۸۱ش). *تاریخ تحلیلی اسلام*، اول، قم: انجمن معارف اسلامی ایران.

۴۷. سبط بن جوزی، شمس الدین ابوالمظفر(۱۴۱۸ق). *تذکره الخواص*، قم: منشورات الشریف الرضی.

۴۸. شهیدی، سید جعفر(۱۳۵۹ش). *قیام حسین علیه السلام*، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.

۴۹. طبری، ابو جعفر محمد بن جریر(۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م). *تاریخ الطبری*، چهارم، بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.

۵۰. _____ (۱۳۷۵ش). *تاریخ الطبری*، ترجمه ابوالقاسم پاینده، پنجم، تهران: اساطیر.

۵۱. عسکری، سید مرتضی(۱۴۱۰ق/۱۹۹۰م). *معالم المدرستین*، بیروت: مؤسسه النعمان للطباعة و النشر.

۵۲. العش، یوسف(۲۰۰۵م). *الدولة الامویة*، پانزدهم، دمشق: دارالفکر.

۵۳. قزوینی، زکریا بن محمد بن محمود(۱۳۷۳ش). *آثار البلاد و أخبار العباد*، اول، تهران: امیرکبیر.

- رازگشایی ناهمراهی امام سجاد علیه السلام با مردم مدینه در واقعه حره / ۲۴
۵۴. قلقشندی، احمد بن عبدالله (بی تا). *مآثر الانافه فی معالم الخلافه*. تحقیق عبدالستار احمد فرج، بیروت: عالم الكتب.
۵۵. مسعودی، ابوالحسن علی بن حسین بن علی (۴۰۹ق). *مروج الذهب و معادن الجوهر*، تحقیق اسعد داغر، دوم، قم: دارالهجره.
۵۶. _____ (۱۳۷۴ش). *مروج الذهب و معادن الجوهر*، ترجمه ابوالقاسم پاینده، پنجم، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۵۷. مقدسی، مطهر بن طاهر (بی تا). *البدء و التاريخ*، بور سعید، بیروت: مکتبه الثقافه الدینیه.
۵۸. _____ (۱۳۷۴ش). *آفرینش و تاریخ*، ترجمه محمد رضا شفیعی کدکنی، اول، تهران: آگه.
۵۹. مقریزی، تقی الدین أحمد بن علی (۱۳۷۰ش/۱۴۱۲ق). *النزاع و التخاصم فی ما بین بنی امیه و بنی هاشم*، قم: انتشارات شریف رضی.
۶۰. نویری، شهاب الدین احمد بن عبدالوهاب (۱۴۲۳ق). *نهایه الارب فی فنون الادب*، اول، قاهره: دارالکتب و الوثائق القومیه.
۶۱. الهیثمی، نورالدین (۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م). *علی بن ابی بکر*، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۶۲. واسعی، سید علی رضا (۱۳۹۱ش). *واقعه حره رویارویی ارزش های دینی و سنت های جاهلی*، اول، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۶۳. یاقوت حموی، ابو عبدالله یاقوت بن عبدالله (۱۳۹۷ق/۱۹۷۷م). *معجم البلدان*، بیروت: دار صادر.
۶۴. یعقوبی، احمد بن ابی یعقوب بن واضح (۱۳۷۱ش). ترجمه محمد ابراهیم آیتی، ششم، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۶۵. _____ (بی تا). *تاریخ یعقوبی*، بیروت: دار صادر.

کاوشی در کتاب التکلیف شلمغانی بررسی جایگاه و سیر تاریخی آن

نعمت‌الله صفری فروشانی*

محمد تقی ذاکری**

چکیده

کتاب التکلیف شلمغانی (م ۳۲۲ ق) از همان زمان تألیف، به‌ویژه با توجه به اینکه هنوز انحرافی از شلمغانی سر نزده بود و او یکی از افراد مورد اطمینان حسین بن روح (م ۳۲۶ ق) محسوب می‌گردید، مورد توجه شیعیان قرار گرفت و به تدریج در تمام خانه‌های شیعیان جای یافت. بعد از آشکار شدن انحراف شلمغانی مسئله اعتبار این کتاب اذهان شیعیان را به خود مشغول ساخت. از این رو حسین بن روح، کتاب را مطالعه کرد و به صحیح بودن تمام روایات آن به جز دو یا سه مورد تأکید ورزید. از این پس بود که مؤلفان شیعه اهتمام خود را به این امر اختصاص دادند که از مقبولیت کتاب التکلیف در بین شیعیان بکاهند؛ زیرا مؤلف این کتاب را به دور از قابلیت‌های لازم در می‌یافتند. با وجود این، بررسی کتاب‌های فقهی مؤلفان شیعه روشن می‌سازد که آنها در مباحث فقهی خود، کتاب التکلیف شلمغانی را نادیده نینگاشته‌اند و حداقل تا قرن دهم هجری این کتاب با نام و مشخصات کامل در دسترس برخی از آنها قرار داشته است.

کلیدواژه‌ها: شلمغانی، التکلیف، فقه‌الرضا، فصل القضاء.

* دانشیار جامعه المصطفی العالمیه (نویسنده مسئول) nsafari8@gmail.com

** کارشناس ارشد مطالعات تاریخ تشیع

[تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۷/۶؛ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۳/۹/۴]

مقدمه

ابوجعفر محمد بن علی شلمغانی مقتول به ذی القعدة سال ۳۲۲ق(ازدی، ۱۴۲۷: ۲، ۲۴۱) از فقهای شیعه(طوسی، ۱۴۱۱: ۴۰۸) و از مؤلفان پرتألیف آنها به شمار می‌رود.(نک: نجاشی، ۱۳۶۵: ۳۷۸؛ طوسی، ۱۴۲۰: ۳۹۱) وی در حوادث غیبت صغری(۳۲۹-۲۶۰ ق) نقش ویژه‌ای داشت و در مباحث مربوط به دوران سرپرستی حسین بن روح بر وکلا(۳۲۶-۳۰۵ ق) حجم جالب توجهی از تألیفات علمای شیعه را به خود اختصاص داده است.(نک: طوسی، ۱۴۱۱: ۴۰۳) چنانکه همین حجم از مباحث سال ۳۲۲ ق را در کتاب‌های تاریخ عمومی سنی(نک: همدانی، ۱۹۶۱: ۱، ۸۶؛ ابن جوزی، ۱۴۱۲: ۱۳، ۳۴۲؛ ابن اثیر، ۱۳۸۵: ۸، ۲۸۹؛ ذهبی، ۱۴۱۳: ۲۴، ۱۹۰؛ ابن کثیر، ۱۴۰۸: ۱۱، ۱۷۹) و نیز برخی منابع تاریخ محلی چون تاریخ الموصل ازدی(م ۳۳۴ ق)(۲، ۲۴۱) و دیگر منابع(نک: تنوخی، ۱۳۹۳: ۳، ۱۸۶؛ باقوت، ۱۴۰۰: ۱، ۲۳۴) را به خود اختصاص داده است. گفتنی است شلمغانی از مدعیان نیابت در غیبت صغری است و هر چند مؤلفان شیعه گاه او را مرتد و خارج از دین معرفی کرده‌اند(طوسی، ۱۴۱۱: ۴۱۱) و گاه غالی توصیفش نموده‌اند(همو، ۱۳۷۳: ۴۴۸) با این اوصاف برای او از دو دوره استقامت در دین و انحراف سخن رانده‌اند. در دوره استقامت، شلمغانی عالمی شیعی بوده که ارتباطی نزدیک با ابن روح سومین سرپرست وکلا داشته است(همو، ۱۴۱۱، ۱۴۰۳) و تألیفاتی داشته و به این وسیله خدماتی از خود ثبت کرده است. با این اوصاف، در دوره انحراف، شلمغانی دارای عقایدی فاسد است(نک: ازدی، ۱۴۲۷: ۲، ۲۴۲؛ طوسی، ۱۴۱۱: ۴۰۶) که به انتشار آنها در میان پیروان خود که بسیار بودند(مسعودی، بی‌تا، ۳۴۳) پرداخته است.

گفتنی است در منابع اولین اطلاعات در مورد شلمغانی با وزارت یافتن حامد بن عباس(وزیر به سال‌های ۳۱۱-۳۰۶ ق) یا معرفی حسین بن روح به عنوان سومین سرپرست وکلا در غیبت صغری(۳۰۵ ق) ارائه شده است. از طرفی در منابع آمده در همان روزی که در مجلس شیعیان سرپرستی حسین بن روح بر وکلا اعلام گردید وی به همراه گروهی از شیعیان به خانه شلمغانی رفت و با او دیدار نمود.(ذهبی، ۱۴۱۳ الف، ۲۴، ۱۹۰) از طرفی دیگر به روایت برخی منابع وقتی حامد بن عباس در سال ۳۰۶ قمری وزارت یافت شلمغانی را به همراه خود به بغداد برد و او را از نزدیکان خود قرار داد تا در امور

مهم و تصمیم‌های بزرگ از مشاوره‌هایش استفاده کند. (تنوخی، ۱۳۹۳: ۳، ۱۸۶) به هر ترتیب تا قبل از این دو جریان هیچ اطلاعی از شلمغانی به دست نیامده است و معلوم نیست که شلمغانی چگونه توانسته است هم از نزدیکان حامد بن عباس قرار گیرد که میانه خوبی با شیعیان نداشت (اقبال آشتیانی، ۱۳۵۷: ۹۹) و هم مورد توجه حسین بن روح در همان اولین روز سرپرستی وی گردد. اما این مسئله حکایت دارد که شلمغانی در پی دستیابی به موقعیت‌های مهم نزد افراد صاحب منصب و دارای نفوذ و قدرت بوده است. آنچه بیشتر بر این امر دلالت دارد این است که شلمغانی هم زمان با دوستی با ابن روح و حامد بن عباس از دوستی و نزدیکی با محسن بن فرات، پسر خونریز ابوالحسن بن فرات وزیر، که سومین دوره وزارت وی در سال ۳۱۲ قمری به مرگ او و پسرش محسن منجر شد بهره می‌برد، (مسکویه، ۱۳۷۶: ۵، ۱۸۷) در حالی که منابع تاریخی از دشمنی‌های ابن فرات با حامد بن عباس موارد بسیاری را ضبط کرده‌اند. (همان، ۵، ۱۵۳) به نظر می‌رسد همین اندازه اطلاعات کافی است تا به میزان جاه‌طلبی شلمغانی پی ببریم. گفتنی است وقتی شلمغانی توانست نظر مساعد حسین بن روح را جلب کند در بین قبیله‌ای شیعی که در بغداد سکونت داشتند و برخی از شخصیت‌های آنها در سیمت‌های مختلف حکومتی در آن موقع مشغول فعالیت بودند به نام بنی بسطام (نک: ارموی، ۱۳۵۸: ۱، ۲۲۴-۲۱۵؛ مدرسی، ۱۳۸۶: ۳۲۹) جایگاهی ویژه یافت. (طوسی، ۱۴۱۱: ۴۰۵-۴۰۳) سپس در بین آنها شروع به انتشار عقایدی فاسد کرد اما از آنها تعهد گرفت عقایدی را که به آنها می‌آموزد به عنوان اسراری که لازم است از هر شخص دیگری مخفی نگاه دارند تلقی نمایند. (همان، ۴۰۴) توجه به عقایدی که شلمغانی در بین آنها منتشر می‌ساخت (همان، ۴۰۵) روشن می‌سازد که وی در صدد بود در بین آنها جایگاهی فرازمینی برای خود ترسیم کند. مطلب جالب توجه اینکه هر چند شلمغانی در ابتدا به واسطه جایگاهش نزد ابن روح مورد توجه شیعیان از جمله بنی بسطام قرار گرفت اما بعد از آشکار شدن انحراف وی در حدود سال ۳۱۱ قمری (ازدی ۱۴۲۷: ۲، ۲۴۱) ابن روح تلاش کرد بنی بسطام را از انحراف شلمغانی آگاه کند و ایشان را از پیروی از شلمغانی باز دارد اما این مسئله به سادگی میسر نشد و بنی بسطام سخنان ابن روح در مورد شلمغانی را نپذیرفتند. (طوسی، ۱۴۱۱: ۴۰۳) این مسئله را می‌توان معلول عواملی چند از جمله جایگاه علمی شلمغانی و نیز مناسبات و روابط سیاسی وی دانست به نظر

می‌رسد، زندانی شدن حسین بن روح به مدت پنج سال یا کمی بیشتر (بین سال‌های ۳۱۱-۳۱۷ ق) (ذهبی، ۱۴۱۳: ۲۴، ۱۹۱) حاصل روابط سیاسی شلمغانی با برخی درباریان از جمله حامد بن عباس بوده است.

اما در خصوص جایگاه علمی شلمغانی می‌بایست گفت وی صاحب تألیفاتی بوده که برخی از آنها را در دوره استقامت در دین تألیف کرده است و برخی از آنها در دوره‌ای تألیف یافته که معروف به دوره انحراف است. گفتنی است از مجموع کتاب‌های شلمغانی تنها روایاتی پراکنده و به‌ندرت نقل‌هایی در منابع مختلف باقی مانده است. با این وصف فهرست عناوین کتاب‌های وی به این مسئله رهنمون می‌سازد که او در زمینه‌های مختلف از جمله در عقاید، تفسیر، حدیث، فقه و کیمیا و صنعت کتاب‌هایی تألیف کرده بود که نشان از جایگاه علمی مهم وی دارد و از همین رو است که وی در منازعاتی که با ابن روح و وکلا داشته به جایگاه علمی خود استناد می‌کرده است. (طوسی، ۱۴۱۱: ۳۰۷) نجاشی (م ۴۵۰ ق) و دیگران فهرستی از عناوین کتاب‌های وی ارائه داده‌اند. (نک: نجاشی، ۱۳۶۵: ۳۷۹-۳۷۸، طوسی، ۱۴۱۱: ۳۹۱، مسعودی، بی‌تا، ۳۴۳) از کتاب‌های مهم وی می‌توان به کتاب «الأوصیاء» اشاره کرد که کتابی بوده متشکل از روایاتی در مورد انبیاء گذشته و سپس معصومین علیهم‌السلام و شامل مواردی از جمله مختصری از تواریخ آنها مانند مولید و نحوه درگذشت و نیز برخی کرامات آنها بوده است و نیز مجموعه روایاتی که از شلمغانی باقی مانده مربوط به همین کتاب وی است. (انصاری، ۱۳۹۰: ۹۱۸-۸۷۵) (از کتاب الأوصیای شلمغانی تا اثبات الوصیه مسعودی)) و نیز گفتنی است شلمغانی آن را در حال استقامت در دین تألیف نموده بود. (حرعاملی، ۱۳۸۰: ۳۳۱) دیگر کتاب شلمغانی که از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است کتاب «الغیبه» است. شلمغانی این کتاب را پس از آشکار شدن انحرافش و صدور توقیع در لعن وی (طوسی، ۱۴۱۱: ۴۱۲-۴۰۹) نوشته است از این رو دارای اهمیت بسیاری است. در یکی از نقل‌هایی که از این کتاب باقی مانده شلمغانی به منسوب شدن ابن روح از جانب امام غایب تأکید کرده است. (همان، ۳۹۱)

بیان مسئله

در بین کتاب‌های شلمغانی یکی از مهم‌ترین آنها کتاب التکلیف است که نه تنها در بحث از شلمغانی همواره نامی از آن کتاب در میان است و حجمی را در مباحث

مربوط به شلمغانی به خود اختصاص داده است بلکه سالیان طولانی و حتی تا به امروز در مباحث فقهی از این کتاب و برخی مباحث مربوط به آن بحث می‌شود. این در حالی است که مؤلفان شیعه همواره شلمغانی را به بدنامی یاد کرده‌اند. از این رو در این تحقیق سعی شده است به سؤالاتی از این قبیل پرداخته شود: کتاب التکلیف از چه جایگاهی بین شیعیان برخوردار بوده است؟ پس از انحراف شلمغانی، شیعیان چه دیدگاهی به کتاب التکلیف یافتند؟ انحراف شلمغانی چه تأثیری در تعامل علما و مؤلفان شیعه با این کتاب داشته است؟ چه مقدار از روایات این کتاب در منابع قابل شناسایی است؟

کتاب التکلیف

این کتاب در موضوع فقه و احکام مکلفان است و می‌بایست از همین روی باشد که التکلیف نام‌گذاری شده است. کتاب التکلیف مجموعه‌ای از روایات فقهی را در بردارد و در قالب روایات، احکام مکلفان را بیان کرده است. این کتاب جزء اولین این دسته از تألیفات بوده است و شلمغانی جزء نخستین شخصیت‌هایی است که روایات فقهی را جمع‌آوری کرده و آنها را در ابواب مختلف دسته‌بندی کرده بود. (همان، ۳۸۹) در خصوص زمان تألیف این کتاب می‌بایست گفت مؤلفان شیعه بر این عقیده‌اند که شلمغانی آن را در زمان استقامت در دین تألیف کرده است. (همو، ۱۴۲۰: ۴۱۴) بنابر این باید آن را تا قبل از سال ۳۱۱ ق که انحرافات وی آشکار گردید تألیف کرده باشد. از طرفی نیز نقل شده است که «شلمغانی باب‌های کتاب را مرتب می‌کرد و آن را بر حسین بن روح عرضه می‌داشت.» (طوسی، ۱۴۱۱: ۳۸۹) بنابر این زمان تألیف کتاب التکلیف را باید بین سال‌های ۳۰۵ قمری که حسین بن روح به سرپرستی و کلا رسید (ذهبی، ۱۴۱۳: ۲۴، ۱۹۰) تا قبل از ۳۱۱ قمری دانست که اختلاف‌ها بین شلمغانی و ابن روح آشکار گردید و به عبارت دیگر انحراف شلمغانی بروز یافت.

شیعیان از این کتاب از همان زمان که در حال تألیف بود نسخه‌برداری کردند و هرگاه شلمغانی بایی را تکمیل می‌کرد و به حسین بن روح عرضه می‌داشت شیعیان نیز از آن نسخه برمی‌داشتند. (طوسی، ۱۴۱۱: ۳۸۹) و به این صورت نسخه‌های فراوانی از آن تهیه شده و در خانه‌های شیعیان راه می‌یافت. این امر به قدری شایع شده بود که وقتی

انحراف شلمغانی آشکار گردید خانه‌های شیعیان مملو از کتاب‌های شلمغانی (همان، ۳۸۹) و طبعاً بیش از همه کتاب *التکلیف* وی شده بود. از همین روی بود که شیعیان این مسئله را با ابن روح در میان گذاشته و از او در مورد کتاب‌های شلمغانی و درجه اعتبار آنها سؤال کردند. ابن روح در پاسخ به این سؤال گفته بود: «همان پاسخی را که امام عسکری علیه السلام در مورد کتاب‌های بنی فضال داد - وقتی از ایشان سؤال شد با کتاب‌های بنی فضال (که واقفی بودند) چه کنیم در حالی که خانه‌هایمان مملو از آنها است - من به شما می‌دهم: آنچه (از ائمه علیهم السلام) روایت کرده‌اند بپذیرید و آنچه رأی و نظر خودشان بوده رها کنید.» (همان، ۳۸۹) بعد از این جریان بود که ابن روح کتاب *التکلیف* را خواسته و از ابتدا تا انتهای آن را مطالعه کرد و آن گاه گفت که تمام آن از ائمه علیهم السلام روایت شده است غیر از دو یا سه مورد که در آنها بر ائمه علیهم السلام دروغ بسته است. (همان، ۴۰۹) به هر حال به این ترتیب بود که کتاب *التکلیف* جایگاه خود را در خانه‌های شیعیان از دست نداد، اما با وجود این، چون به شهادت ابن روح برخی روایات جعلی در این کتاب یافت می‌شد علمای شیعه رجوع به این کتاب را برای شیعیان جهت آگاهی از احکام، در اولویت نمی‌دانستند. گفتنی است پس از چندین دهه اهالی میافارق^۱ از شریف مرتضی (م ۴۳۶ ق) سؤال می‌کنند: «آنچه از مسائل فقهی بر ما سؤال می‌شود، از رساله علی بن موسی بن بابویه (م ۳۲۹ ق) اخذ کنیم یا از کتاب شلمغانی یا کتاب عبیدالله حلبی؟»^۲ شریف مرتضی در جواب مراجعه به کتاب ابن بابویه و حلبی را اولی از مراجعه به کتاب شلمغانی در هر حال دانسته است. (علم‌الهدی، ۱۴۰۵، ۱، ۲۷۹) هم چنین اهالی میافارق در همان رساله‌ای که سؤال فوق

۱. میافارق شهری از بلاد جزیره «أقوز» مشتمل بر دیار مضر و دیار بکر (حموی یاقوت، معجم البلدان، ج ۲، ص ۱۳۴) و در دیار بکر بوده است که از موصل شش روز فاصله داشته است. بروسوی محمد بن علی، اوضح المسالک الی معرفه البلدان و الممالک ص ۶۱۶. میافارقین در حال حاضر دهی در کردستان ترکیه است و از آن شکوه شهری که تا قبل از قرن هشتم داشته اثری برایش نمانده است. نک: ابن‌ارزق فارقی، تاریخ میافارقین، پیش‌گفتار مصحح ص ۴۱-۳۸.

۲. نجاشی گوید: کتابی به عبیدالله حلبی منسوب است که گفته شده وی آن را به امام صادق علیه السلام عرضه داشته و آن حضرت آن را تصحیح نموده است. پیشین ص ۲۳۱.

را از شریف مرتضی داشته‌اند دو سؤال دیگر نیز از وی در مورد مسائلی که در کتاب *التکلیف شلمغانی* آمده پرسیده‌اند. (همان، ۲۸۵ و ۲۹۷) وجود چنین پرسش‌هایی خود گویای تداول این کتاب در بین شیعیان و خانه‌هایشان در مناطق مختلف تا چندین دهه پس از کشته شدن شلمغانی است.

مسئله جالب توجه دیگر در خصوص کتاب این است که آن را جماعتی از بزرگان شیعه روایت کرده‌اند. علی بن بابویه قمی (م ۳۲۹ ق) خود این کتاب را زمانی که در بغداد حضور می‌یافته (قبل از آشکار شدن انحراف شلمغانی در سال ۳۱۱ ق) از او شنیده است. (نجاشی، ۱۳۶۵: ۲۶۱) ابن بابویه آن کتاب را برای پسر خود، صدوق (م ۳۸۱ ق) روایت کرده بود. (طوسی، ۱۴۲۰: ۴۱۴) و مفید (م ۴۱۳ ق) نیز آن را از استاد خود شیخ صدوق دریافت کرده است. (حلی، ۱۴۱۱، ۲۵۴) هم چنانکه طوسی (م ۴۶۰ ق) نیز آن را از جماعتی که آنها از شیخ صدوق روایت می‌کردند دریافت داشته است. (طوسی، ۱۴۲۰: ۴۱۴) جالب توجه اینکه هر چند حسین بن روح دو یا سه موضع از کتاب *التکلیف* را از دروغ‌های شلمغانی می‌دانست (طوسی، ۱۴۱۱: ۴۰۹) اما چنانکه طوسی گوید صدوق از پدرش کتاب *التکلیف* را روایت می‌کرد مگر یک حدیث آن را در باب شهادت که طبق آن شهادت به سود برادر مؤمن را حتی با عدم علم، به شرطی که یک شاهد داشته باشد مجاز می‌داند. (طوسی، ۱۴۲۰: ۴۱۴) هم‌چنین از مفید (م ۴۱۳ ق) نقل شده که وی نیز تنها روایت مخالف این کتاب را همان روایت باب شهادت در مورد برادر مؤمن با وجود تنها یک شاهد می‌دانست. (حلی، ۱۴۱۱: ۲۵۴) به هر ترتیب با توجه به اینکه شخصیت‌هایی چون ابن بابویه، صدوق و مفید این کتاب را دریافت داشته و نیز روایت کرده‌اند و هم‌چنین با توجه به اینکه آنها تنها روایت مخالف این کتاب را مسئله باب شهادت دانسته‌اند گاه احتمال داده شده که صدوقین و مفید در «رساله»، «فقیه» و «مقنعه» از روایات *التکلیف شلمغانی* استفاده کرده‌اند، البته از این روی که علم به صحت محتوای آن مگر مواضع خاص داشته‌اند و نیز از این رو اشاره‌ای به مدرک نکرده‌اند که از ترویج دادن مطالب شخص فاسدی پرهیز کرده باشند. (متظری، ۱۴۱۵: ۱، ۱۲۷)

می‌بایست گفت بعد از طوسی (م ۴۶۰ ق)، ابن ادریس حلی (م ۵۹۸ ق) نیز در تألیف کتاب *السرائر*، کتاب *التکلیف شلمغانی* را در اختیار داشته و از آن بهره برده است. (ابن ادریس، ۱۴۲۹: ۱، ۲۴) ابن ادریس در باب «کیفیت شهادت و اقامه آن» روایت معروف

کتاب التکلیف شلمغانی در باب شهادت که شهادت بدون علم و به صرف وجود شاهد واحدی به سود برادر مؤمن را جایز می‌دانست متذکر شده و در مقام نقد و رد این قول مباحثی را مطرح می‌سازد. (همان، ۳، ۱۸۵) علامه حلی (م ۷۲۶ ق) نیز به کتاب التکلیف شلمغانی و اینکه مفید (م ۴۱۳ ق) آن را به جز روایت باب شهادت، روایت کرده است توجه می‌کند. (حلی، ۱۴۱۱: ۲۵۴) سپس محمد بن جمال الدین مکی العاملی معروف به شهید اول (م ۷۸۶ ق) در «اللمعه» جواز شهادت به قول مدعی را مذهب شلمغانی از غلات معرفی کرده و آن را فاسد می‌داند. (مکی العاملی، ۱۴۱۱: ۸۵) هم چنین شهید در «ذکری الشیعه» اولین بار از شلمغانی تعریفی را برای آب کر و مقدار آن ذکر کرده و این قول را خلاف اجماع معرفی می‌کند. (همو، ۱۴۱۹: ۱، ۸۱) بنابر این دانسته می‌شود که او نیز کتاب التکلیف شلمغانی را در اختیار داشته است. پس از وی ابن ابی‌الجمهور (زنده در ۹۰۱ ق) در کتاب «عوالی اللثالی» که مجموعه‌ای از روایات فقهی و غیر فقهی است دو روایت از کتاب التکلیف شلمغانی را نقل می‌کند. (ابن ابی‌الجمهور، ۱۴۰۵: ۱، ۳۱۴) شهید ثانی (م ۹۶۵ ق) در شرح اللمعه، کتاب التکلیف شلمغانی را یادآور شده است. عبارات وی به گونه‌ای است که گویای این مطلب است که او نیز احتمالاً کتاب التکلیف را در اختیار داشته است. وی گوید: «کسی که این کتاب (التکلیف) را ببیند در می‌یابد که این کتاب بر همان اسالیب کتاب‌های شیعه و اصول آنها تألیف یافته است و گمان می‌کند که شلمغانی از آنها بوده است، در حالی که شیعه از او تبری می‌جوید.» (الجبعی العاملی، ۱۳۸۶: ۳، ۱۳۹) حسن بن زین‌الدین عاملی (م ۱۰۱۱ ق) نقل می‌کند که شهید اول در ذکری الشیعه گوید: «شلمغانی در حکم به طهارت جلد میته به واسطه دباغی، با ابن جنید (م ۳۸۱ ق) موافق بوده است.» (العاملی، بی‌تا: ۲، ۷۸۹) (البته چنین قولی از شهید اول در کتاب ذکری الشیعه یافت نشد.) پس از آنها مؤلفانی چون محقق سبزواری (م ۱۰۹۰ ق) (بی‌تا: ۱، ۱۷۵)، محقق خوانساری (م ۱۰۹۹ ق) (بی‌تا: ۱۹۷) علامه مجلسی (م ۱۱۱۱ ق) (۱۴۰۶: ۱، ۱۷۹) بحرانی (م ۱۱۸۶ ق) (بی‌تا، ۵، ۵۱۶) علی‌اصغر مروارید (۱۴۱۰: ۱۱، ۲۸۴) و دیگران برخی از مباحث گذشته را در مورد کتاب التکلیف تکرار کرده‌اند.

نقل‌هایی از کتاب التکلیف بر جای مانده که شایسته توجه است:

۱. ابن ابی‌الجمهور (زنده در ۹۰۱ ق) از کتاب التکلیف نقل می‌کند: در کتاب التکلیف ابن ابی‌العزاقر از عالم علیه السلام روایت شده است: «هر کس علیه یک مسلمان

[مؤمن] شهادتی دهد که باعث شود از آن مسلمان یا مال یا جوانمردی (آبروی) او چیزی کاسته شود، خداوند او را دروغگو می‌نامد، حتی اگر شهادت او راست باشد. و هر کسی به نفع مؤمنی شهادتی دهد که باعث شود مال او زیاد شود (مال از دست رفته او زنده شود) یا به آن مؤمن علیه دشمنش کمک کند، یا از جان او حفاظت کند، خداوند او را راستگو می‌نامد، حتی اگر شهادت او دروغ بوده باشد. (ابن ابی الجمهور، ۱: ۱۴۰۵، ۳۱۴)

۲. صاحب همین کتاب از عالم علیه السلام روایت کرده است: اگر برادر مؤمنت حقی از کسی به گردن داشت و آن حق را داد و تنها یک شاهد در هنگام پرداخت حق حاضر بود و آن شاهد موثق بود و تو از آن شاهد در مورد شهادتش سؤال کردی و او نزد شما هم شهادت داد، به همراه او نزد قاضی همان شهادت را بده تا مبادا حق یک انسان مسلمان از بین برود (ضایع شود). (همان)

۳. « نشانه و علامت حد کر این است که: یک سنگ را بردارد و در وسط آن پرتاب کند، اگر امواج به وجود آمده از سقوط سنگ در آب به دیواره‌های برکه رسید، آن آب کمتر از کر است، اما اگر به دیواره‌های برکه نرسید، آن آب کر است. » (مکی العاملی، ۱: ۱۴۱۹، ۸۱؛ نوری طبرسی، ۱: ۱۴۰۸، ۱۹۹)

۴. در کتاب التکلیف از علی علیه السلام روایت شده است که فرمود: «کسی که نام را بدون معنا عبادت کند، کافر شده و کسی که نام و معنا را عبادت کند مشرک شده و کسی که معنا را با معرفت حقیقی عبادت کند، مؤمن واقعی است. » (علم‌الهدی، ۱: ۱۴۰۵، ۲۸۵)

۵. یک مولی «امه» خود را برای دیگری حلال کند: سخن در مورد برده زن و مرد که توسط مولایشان برای دیگری حلال شده باشد در کتاب التکلیف موجود است: بدین صورت که مرد و زن آزاده یک برده زن را بدون تعیین مدت برای دیگری حلال کند و آن را بعدا بازپس گیرد. (همان، ۲۹۷)

یکی از مباحثی که در چند سده اخیر مورد توجه قرار گرفته بحث پیرامون کتابی معروف به فقه‌الرضا علیه السلام است و اینکه مؤلف این کتاب چه کسی است. از آن جا که گاه احتمال داده شده کتاب مذکور همان کتاب التکلیف شلمغانی باشد شایسته ذکر در این مقام است.

کتاب فقه الرضا: کتاب معروف به فقه الرضا علیه السلام کتابی است که تا قبل از زمان محمد تقی مجلسی (م ۱۰۷۰ ق) در بین علمای شیعه متداول نبوده و اولین کسی که در ترویج و معرفی این کتاب کوشید محمد تقی مجلسی در کتاب لوامع صاحبقرانی است که شرح فارسی وی بر کتاب من لایحضره الفقیه صدوق (م ۳۸۱ ق) به شمار می‌رود. و بعد از او فرزند وی محمد باقر مجلسی (م ۱۱۱۱ ق) در این راه تلاش کرد و آن را در کتاب بحار الانوار و در ابواب مختلف وارد ساخت. (منسوب به ابن بابویه، ۱۴۰۶: ۱۱) محمد باقر مجلسی گوید: «قاضی سید امیرحسین بعد از ورودش به اصفهان خبر داد مرا و گفتم: زمانی که در مکه مکرمه ساکن بودم عده‌ای از مردم قم که به حج مشرف شده بودند نزد من آمدند و با خود کتابی قدیمی داشتند که تاریخ آن هم عصر امام رضا علیه السلام بود. مجلسی گوید: مرحوم پدرم می‌گفت: سید مذکور (قاضی امیر حسین) می‌گفت: بر روی آن نسخه دست خط امام رضا علیه السلام بود و نیز اجزاه‌ای از جماعت کثیری از علماء، که از آن قراین بر من علم حاصل شد به اینکه این کتاب تألیف امام رضا علیه السلام است. (مجلسی، ۱۴۰۳: ۱، ۱۱)

گفتنی است نراقی (م ۱۲۴۴ ق) قاضی امیر حسین مذکور را که مجلسی‌ها از او حکایت می‌کنند، سید امیر حسین بن حیدر العاملی الکرکی و خواهر زاده محقق کرکی علی بن عبد العال (م ۹۴۰ ق) معرفی می‌کند که قاضی اصفهان و مفتی آنجا در دولت صفویه و ایام شاه طهماسب صفوی بود و یکی از فقهای محقق و به شمار می‌رفت. (نراقی، ۱۴۱۷: ۷۲۰)

گاهی نیز بر این سخن که کتاب مذکور اولین بار توسط قاضی امیر حسین یافت شده اشکال وارد شده و قائل شدن به آن ناشی از عدم اطلاع و قلت تجسس تلقی شده است، بلکه گفته شده کتاب مذکور در اختیار سید صدر الدین علی خان مدنی (شیرازی) بوده که او این کتاب را از طریق پدران خود به دست آورده و کتاب مذکور توسط امام رضا علیه السلام برای جد اعلای سید علی خان، یعنی احمد السکین، نوشته شده است. (نوری طبرسی، ۱۴۰۸: ۱، ۲۴۱) سید علی خان مذکور (م ۱۱۲۰ ق) صاحب کتاب‌هایی از جمله ریاض السالکین در شرح صحیفه سجاده بوده است. (نک: تهرانی، آقابزرگ، ۱۴۰۳: ۱۱، ۳۲۶-۳۲۵) همچنین گفتنی است معمولاً برای کتاب فقه الرضا علیه السلام از وجود دو نسخه نام برده می‌شود که یک نسخه معروف به نسخه مکی است که منظور از آن همان نسخه‌ای

است که در اختیار سید علی خان مذکور بوده است و دیگر نسخه معروف به نسخه قمی است که همان نسخه‌ای است که قاضی امیر حسین به اصفهان برده است. به هر ترتیب در مورد مؤلف کتاب *فقه الرضا* مباحث فراوانی مطرح بوده (نک: خوانساری چهارسوقی، ۱۳۸۰: ۵۱۴-۴۵۵) و نظرهای مختلفی در این باره وجود دارد (نک: منسوب به ابن بابویه، ۱۴۰۶: ۴۶-۱۰) اما آنچه باعث شده یادکرد این کتاب اهمیت یابد این است که گاه احتمال داده شده این کتاب همان کتاب *التکلیف شلمغانی* باشد. گفتنی است اولین کسی که قائل شد کتاب مذکور همان کتاب *التکلیف* است سید حسن صدر عاملی کاظمی (۱۳۵۴-۱۲۷۲ق) است. (همان، ۴۶) وی یکی از شخصیت‌های علمی شیعه است که تحصیلات خود را به ترتیب در کاظمین، نجف و سامرا تا سال ۱۳۱۴ قمری به پایان رساند و سپس به زادگاه خود «کاظمین» بازگشت. او کتاب‌هایی داشت از جمله کتاب *تکملة امل‌الآمل و تأسیس الشیعه لعلوم الاسلام*. عنوان یکی دیگر از کتاب‌های او *فصل القضاء فی الکتاب المشتهر بقوه الرضا* است. (نک: صدر عاملی، ۱۴۰۶: ۱۶۰) او این کتاب را در اثبات اتحاد کتاب معروف به *فقه الرضا* با کتاب *التکلیف شلمغانی* نوشته است. از این رو شایسته است به ذکر مهم‌ترین مطالب کتاب به طبع نرسیده وی پردازیم که نسخه خطی آن موجود است.

کتاب فصل القضاء:

این کتاب در چند بخش (مقام) تدوین شده است که از این قرارند:

مقام اول: در بیان دلالات و علاماتی که منتج می‌شود به (اقامه) برهان بر اتحاد کتاب مشهور به *فقه الرضا* با کتاب *التکلیف شلمغانی*.

مقام دوم: در پاسخ به شبهاتی که این توهم را به وجود آورده‌اند که کتاب معروف به *فقه الرضا* تألیف یا املاء امام است.

مقام سوم: در بیان وجه اعتماد صدوقین و مفید بر این کتاب.

مقام چهارم: در بیان وضعیت کتاب از حیث اعتماد.

خاتمه: تنبیه بر بعضی امور متعلق به نسخه‌هایی که از این کتاب در دست است.

آنچه بیشتر با مباحث نوشتار حاضر پیوند و ارتباط دارد دو بخش اول کتاب مذکور است. مؤلف در مقام اول از کتاب خود به ذکر روایاتی می‌پردازد که بر مبنای آنچه علما

و مؤلفان گذشته تصریح کرده‌اند، آنها روایات مجعول و دروغینی است که تنها واضع آن شلمغانی است و وی آنها را در کتاب *التکلیف* خود ذکر کرده است و همین روایات عینا در کتاب معروف به *فقه الرضا* موجود است. و به همین منظور چند روایت را ذکر می‌کند که روایت اول و دوم آن چنین است:

روایت اول: در کتاب *فقه الرضا* از (عالم) روایت شده: «اگر برادر مؤمنت حقی از کسی به گردن داشت و آن حق را داد و تنها یک شاهد در هنگام پرداخت حق حاضر بود و آن شاهد موثق بود و تو از آن شاهد در مورد شهادتش سؤال کردی و او نزد شما هم شهادت داد، به همراه او نزد قاضی همان شهادت را بده تا مبادا حق یک انسان مسلمان از بین برود (ضایع شود).» (منسوب به ابن بابویه، ۱۴۰۶: ۳۰۸) استدلال مؤلف بر این اساس استوار است که این روایت را با همین لفظ بدون هیچ زیادت و یا نقصانی ابن ابی‌الجمهور (زنده در ۹۰۱ ق) از کتاب *التکلیف* شلمغانی از (عالم) روایت کرده است. (ابن ابی‌الجمهور، ۱۴۰۵: ۱، ۳۱۴) از طرفی نیز طبق آنچه علمای گذشته بر آن تصریح کرده‌اند شلمغانی واضع آن است. طوسی از ابو الحسن محمد بن احمد بن داود و ابو عبدالله حسین بن علی بن بابویه حکایت می‌کند که آن دو گویند: «محمد بن علی (شلمغانی) در باب شهادت بر خطا رفته است و سپس عین روایت مذکور را از (عالم) ذکر می‌کنند و در ادامه ابن بابویه گوید: این دروغی از ابن ابی‌العزاقر است و ما چنین چیزی نمی‌شناسیم. طوسی گوید: ابن بابویه در موضعی دیگر گفته: دروغ بسته است.» (طوسی، ۱۴۱۱: ۴۰۹، همو، ۱۴۲۰: ۴۱۴، حلی، ۱۴۱۱: ۲۵۴، ابن ادریس، ۱۴۲۹: ۱۸۵، مکی‌العاملی، ۱۴۱۰: ۸۵، الجبعی‌العاملی، ۱۳۸۶: ۳، ۱۳۹) در نتیجه از عبارات‌های علما و مؤلفان گذشته روشن می‌شود حدیث مذکور از مختصات کتاب *التکلیف* است و آن با همان کیفیت در کتاب *فقه الرضوی* موجود است. و افزون بر آن، روایت دیگری را ابن ابی‌الجمهور از کتاب *التکلیف* شلمغانی و از (عالم) درست قبل از نقل روایت فوق‌الذکر آورده است. این روایت چنین است: «در کتاب *التکلیف* ابن ابی‌العزاقر از عالم ع روایت شده: هر کس علیه یک مسلمان [مؤمن] شهادتی دهد که باعث شود از آن مسلمان یا مال یا جوانمردی (آبروی) او چیزی کاسته شود، خداوند او را دروغگو می‌نامد، حتی اگر شهادت او راست باشد. و هر کسی به نفع مؤمنی شهادتی دهد که باعث شود مال او زیاد شود (مال از دست رفته او زنده شود) یا به آن مؤمن علیه

دشمنش کمک کند، یا از جان او حفاظت کند، خداوند او را راستگو می‌نامد، حتی اگر شهادت او دروغ بوده باشد.» (ابن ابی‌الجمهور، ۱۴۰۵: ۱، ۳۱۴) این روایت نیز در کتاب فقه‌الرضا علیه‌السلام و قبل از روایت اول، آمده است. (منسوب به ابن بابویه، ۱۴۰۶: ۳۰۷) مؤلف *فصل‌القضا* این همانندی را یکی از دلالات روشن بر اتحاد این دو کتاب دانسته است. روایت دوم: مؤلف *فصل‌القضاء* به عنوان دومین روایتی که دلالت بر اتحاد این دو کتاب می‌کند تعریفی را که متقدمان علمای شیعه از قول شلمغانی برای حد آب کر نقل کرده‌اند (نک: مکی‌العاملی، ۱۴۱۹: ۱، ۸۱، نوری طبرسی، ۱۴۰۸: ۱، ۱۹۹) متذکر شده و گوید از آنجا که این تعریف خلاف اجماع شیعه است (مکی‌العاملی، ۱۴۱۹: ۱، ۸۱) به دست می‌آید که تعریف مذکور از مختصات کتاب *التکلیف* است و هیچ یک از اصحاب ما بر آن قائل نشده است به غیر از شلمغانی و از آنجا که خود همین مسئله در کتاب مشهور به فقه‌الرضا علیه‌السلام موجود است (منسوب به ابن بابویه، ۱۴۰۶: ۹۱)، این مورد نیز به عنوان یکی از دلالات بر اتحاد دو کتاب مذکور است.

مقام دوم: مؤلف در مقام دوم شبهاتی که به قول خود این توهم را به وجود آورده‌اند که کتاب معروف به فقه‌الرضا علیه‌السلام تألیف یا املاء امام است متذکر شده و در مقام پاسخ از آنها بر می‌آید. او این شبهات را به دو قسم (توهمات) که از عبارات‌های کتاب به وجود آمده و دیگر شبهات خارجی (تقسیم می‌کند. وی در مورد عبارات‌های کتاب فقه‌الرضا علیه‌السلام؛ عبارات‌هایی را متذکر می‌شود که در ظاهر دلالت بر این مطلب دارد که این کتاب تألیف امام علیه‌السلام است. برای مثال در کتاب فقه‌الرضا علیه‌السلام آمده: «شب نوزدهم ماه رمضان، همان شبی است که جد ما امیرالمؤمنین صلوات‌الله‌علیه در آن شب مورد اصابت قرار گرفت...» (همان، ۸۳) مؤلف در پاسخ به این مورد گوید: «این عبارت ادامه روایتی است که در کتاب مذکور از امام صادق علیه‌السلام با عبارت «و کان ابو عبدالله علیه‌السلام يقول...» آمده است. لذا عبارت «جدنا امیرالمؤمنین» از عبارات‌های مؤلف کتاب فقه‌الرضا علیه‌السلام نیست تا گفته شود مؤلف آن از ائمه (علیهم‌السلام) است، بلکه عبارت مذکور ادامه روایت امام صادق علیه‌السلام است.» به این ترتیب مؤلف دوازده مورد از عبارات‌های کتاب را ذکر کرده و به پاسخ از آنها می‌پردازد. اما شاید مهم‌ترین اشکالی که در این مقام بیان می‌کند اشکال اول باشد. اشکال مذکور چنین است: «بر روی نسخه این کتاب این عبارت نوشته شده است «يقول عبد الله علي بن موسى الرضا علیه‌السلام» و این

عبارت دلالت دارد بر اینکه کتاب مذکور نوشته آن امام است.» مؤلف پاسخ به این مورد را به دو صورت بیان می‌کند. صورت اول مبتنی است بر اینکه نسخه‌ای که به عنوان فقه‌الرضا علیه السلام موجود است در واقع یک کتاب واحد نیست بلکه مجموعه‌ای از سه کتاب است. قسمت اول نسخه موجود که عبارت «علی بن موسی الرضا» هم مربوط به آن است متعلق به امام رضا علیه السلام و در واقع یک صفحه از یک رساله‌ای از آن حضرت است و مابقی کتاب متشکل از دو کتاب «التکلیف» شلمغانی و «النوادر» احمد بن محمد بن عیسی (شیخ القمیین و وجههم و فقیههم) (نجاشی، ۱۳۶۵: ۸۲) است. مؤلف در مقام استدلال بر قول خود گوید: به وضوح مشخص است که کتاب النوادر احمد بن محمد بن عیسی به صورت متمایز از بقیه کتاب و نیز بخش کوچکی از آن به صورت غیر متمایز در نسخه مذکور موجود است. هم چنین در صفحه اول نسخه (صفحه سمت راست) که عبارت «علی بن موسی الرضا علیه السلام» ذکر شده تا آخر صفحه اول نسخه (صفحه سمت راست) که عبارت «و من علیهم بالثواب» (منسوب به ابن بابویه، ۱۴۰۶: ۶۶) است مربوط به رساله‌ای از امام رضا علیه السلام است و مطالب آن مربوط به باب «توحید و معرفت» است، اما از ابتدای صفحه سمت چپ نسخه مطلب عوض شده و متن با این عبارت آغاز می‌شود: «لکنها الحنیفیه التي قال الله تعالی لنبیه اتبع مله ابراهیم حنیفاً و هی عشره سنن خمسۀ فی الراس و خمسۀ فی الجسد...» (همان) و مطالب این صفحه مربوط به باب «وضوء» است. بنابر این چنانکه به وضوح روشن است این دو مطلب جدای از هم بوده و ارتباطی به هم ندارند. از طرفی سید علی خان که نسخه مکی فقه‌الرضا در اختیار او بوده در حاشیه نسخه خود متذکر شده است: «تا عبارت "و من علیهم بالثواب" خط نوشته امام علیه السلام است، سپس به صفحه سمت چپ که در ذکر مقدمات وضوء است چسبیده شده است.» در مجموع مؤلف بر این است که نسخه کتاب فقه‌الرضا علیه السلام یک کتاب نیست بلکه مجموعه‌ای از سه کتاب است:

۱. قسمت ناقص و مختصری از رساله‌ای از امام رضا علیه السلام؛

۲. کتاب التکلیف شلمغانی؛

۳. کتاب النوادر احمد بن محمد بن عیسی.

صورت دوم پاسخ مؤلف مبتنی است بر اینکه اگر هم پذیرفته شود که نسخه مذکور یک کتاب است و نه مجموعه‌ای از سه کتاب و نیز پذیرفته شود که یک صفحه یا

صفحاتی از ابتدای کتاب حذف شده تا عدم پیوند مطالب کتاب توجیه شود، در این صورت نیز مراد از علی بن موسی، امام رضا علیه السلام نیست، بلکه او شیخ معظم علی بن موسی بن بابویه پدر شیخ صدوق است؛ زیرا او کسی است که کتاب التکلیف شلمغانی را از وی روایت کرده است. و از طرفی نیز در میان قدما از محدثان مرسوم بوده است که نام راوی کتاب را در اول کتاب ذکر می کردند، چنانکه کتاب های الکافی، البصائر، المحاسن و اصول دیگر چنین است و احتمالاً کلمه «الرضا» بعدها توسط ناسخ یا مجلد و یا دیگری اضافه شده است، به گمان اینکه وی امام رضا علیه السلام است. بنابراین، مؤلف بر همان عقیده خود که کتاب فقه الرضا مجموعه ای متشکل از سه کتاب (متن کوتاهی از رساله ای متعلق به امام رضا علیه السلام، النوادر احمد بن محمد بن عیسی و التکلیف شلمغانی) باقی می ماند.

ملاحظاتی در مورد کتاب فقه الرضا علیه السلام وجود دارد که شایسته توجه است:

اول: کتاب فقه الرضا علیه السلام مشتمل بر امور دیگری نیز هست که مخالف نظر امامیه است. برخی از این امور از این قرار است: (نک: منسوب به ابن بابویه، ۱۴۰۶: ۳۴-۳۷)

۱. در باب استقبال قبله در نماز آمده: «واجعل واحداً من الأئمة نصب عینک»؛ همان،

(۱۰۵)

۲. قول به مسح تمام صورت در تیمم و مسح دست از انتهای انگشتها (اصول

الاصابع) تا سر انگشتها. (همان، ۸۸)

۳. قول به اینکه معوذتین (سوره ناس و فلق) جزء قرآن نیست بلکه آن دو را در

قرآن وارد کرده اند. لذا قرائت این دو سوره در نمازهای فریضه جایز نیست. (همان، ۱۱۳)

لازم است در خصوص این روایات و نسبت آن با کتاب التکلیف شلمغانی به

مسائلی توجه داشت. بنا به گفته حسین بن روح (م ۳۲۶ ق)، شلمغانی در دو یا سه

مورد بر ائمه دروغ بسته بود. (طوسی، ۱۴۱۱: ۴۰۹) از طرفی نیز صدوقین (طوسی ۱۳۲۰: ۴۱۴)

و مفید (م ۴۱۳ ق) (حلی، ۱۴۱۱: ۲۵۴) تنها یک روایت در باب شهادت از کتاب التکلیف

شلمغانی را نادرست دانسته و روایت نمی کردند. بعدها نیز شهید اول (م ۷۸۶ ق)

تعریفی از آب کر را به شلمغانی نسبت داد که خلاف اجماع شیعیان است. (مکی العاملی،

۱۴۱۹: ۱، ۸۱) این همه در حالی است که در کتاب فقه الرضا علیه السلام موارد بیشتری از روایات

نادرست ذکر شده است. (نک: منسوب به ابن بابویه، ۱۴۰۶: ۸۸ و ۱۰۵ و ۱۱۳ و ..) بنابر این یا

باید گفت که از جانب حسین بن روح، صدوقین و مفید، سهوی صورت گرفته و آنها متوجه تمام روایات خلاف کتاب *التکلیف* نشده‌اند یا اینکه این روایات اصلاً متعلق به کتاب *التکلیف* شلمغانی نیست. البته در مورد آنچه شهید اول (م ۷۸۶ ق) از شلمغانی در مورد تعریف آب کر نقل کرده و آن را خلاف اجماع دانسته نیز می‌توان گفت این روایت هم بعدها به کتاب *التکلیف* شلمغانی اضافه شده است و گرنه صدوقین و مفید متوجه آن شدند و آن را نیز در شمار روایات خلاف واقع آوردند و از نقل آن خودداری کردند، در حالی که آنها فقط روایت باب شهادت را نادرست می‌دانستند. این سخن در مورد آنچه ابن ابی‌جمهور از کتاب *التکلیف* نقل کرده نیز صادق است. گفتنی است چنانکه پیش‌تر ذکر شد ابن ابی‌جمهور (زنده در ۹۰۱ ق) دو روایت از کتاب *التکلیف* شلمغانی ذکر کرده است. (نک: ابن ابی‌جمهور، ۱۴۰۵: ۱، ۳۱۴) یکی از آن دو، روایت معروف باب شهادت است که صدوقین و مفید آن را روایت نمی‌کردند اما دیگر روایت آنکه البته آن نیز در باب شهادت است باقی می‌ماند. این روایت چنین بود که «هر کس علیه یک مسلمان [مؤمن] شهادتی دهد که باعث شود از آن مسلمان یا مال یا جوانمردی (آبروی) او چیزی کاسته شود، خداوند او را دروغگو می‌نامد، حتی اگر شهادت او راست باشد و هر کسی به نفع مؤمنی شهادتی دهد که باعث شود مال او زیاد شود (مال از دست رفته او زنده شود) یا به آن مؤمن علیه دشمنش کمک کند، یا از جان او حفاظت کند، خداوند او را راستگو می‌نامد، حتی اگر شهادت او دروغ بوده باشد.» (همان) سخن در این است که اگر این روایت که بیشتر با افکار افرادی چون ابوالخطاب، سرکرده فرق غالی خطایبه، سازگار است (دینوری، ۱۹۶۹: ۲۲۳) در کتاب *التکلیف* بوده، چرا صدوقین و مفید این روایت را جزء روایات خلاف شلمغانی در کتاب *التکلیف* به شمار نیاورده‌اند و تنها یک روایت از روایات کتاب *التکلیف* را روایت نکرده‌اند؟ البته پذیرش اینکه این روایت هم از روایات دروغینی است که شلمغانی به ائمه علیهم‌السلام نسبت داده با سخن ابن روح که دو یا سه موضع از کتاب *التکلیف* را دروغ‌پردازی شلمغانی می‌دانست (طوسی، ۱۴۲۰: ۴۱۴) متناسب است. به هر حال اگر هم پذیرفته شود این دو روایت از کتاب *التکلیف* شلمغانی است، نمی‌توان پذیرفت که روایات خلاف نظر شیعه که در کتاب *فقه الرضا* علیه‌السلام است متعلق به کتاب *التکلیف* شلمغانی است.

دوم. در هر صورت اینکه فی‌الجمله پیوندی بین کتاب التکلیف شلمغانی با فقه‌الرضا علیه‌السلام برقرار باشد قابل انکار نیست، اما در این صورت هم نمی‌توان گفت که نسخه کاملی از کتاب التکلیف، در مجموعه‌ای که کتاب فقه‌الرضا نام گرفته وجود داشته باشد؛ زیرا دو مسئله‌ای که پیش‌تر از «رساله اجوبه المسائل المیفارقیات» ذکر گردید (علم‌الهدی، ۱: ۱۴۰۵، ۲۸۵ و ۲۹۷) - که اهالی میفارق در مورد آن دو مسئله که در کتاب التکلیف شلمغانی بوده است از شریف مرتضی سؤال کرده بودند- در کتاب فقه‌الرضا علیه‌السلام موجود نیست.

نتیجه

از مجموع مباحثی که ارائه شد به دست می‌آید:

- کتاب التکلیف شلمغانی در طی سالیان طولانی مورد توجه علما و مؤلفان شیعه قرار داشته است.

- این کتاب حداقل تا زمان شهید ثانی به صورت متمایز و مشخص موجود بوده و احتمالاً شهید ثانی نسخه‌ای از آن در اختیار داشته است، هر چند که در آن دوران دستخوش افزایش‌هایی شده بود.

- احتمالاً صدوقین و مفید از کتاب التکلیف شلمغانی در تألیف کتاب‌های خود بهره برده‌اند که به دلیل بدنامی شلمغانی از ذکر منبع خودداری کرده‌اند.

- کتاب التکلیف شلمغانی هر چند پیوندی با کتاب معروف به فقه‌الرضا علیه‌السلام دارد اما میزان این پیوند و روایاتی که متعلق به کتاب التکلیف است قابل تفکیک نیست. افزون بر اینکه نمی‌توان روایات خلافی را که در کتاب معروف به فقه‌الرضا علیه‌السلام موجود است متعلق به کتاب التکلیف شلمغانی دانست.

منابع

۱. ابن ابی‌الجمهور محمد بن‌زین العابدین (۱۴۰۵ق). *عوالی‌النالی‌العزیزیه فی‌الاحادیث‌الدینیة*، عراقی مجتبی، ج ۱، چاپ اول، قم: دار سید الشهداء للنشر.
۲. ابن اثیر، عزالدین علی (۱۳۸۵ق). *الکامل فی‌التاریخ*، ج ۸، بیروت: دار صادر دار بیروت.
۳. ابن بابویه، علی بن‌حسین (۴۰۶ق). *فقه‌الرضا علیه‌السلام (منسوب به ابن بابویه)*، تحقیق مؤسسه آل‌البیت علیهم‌السلام لاحیاء التراث، چاپ اول، مشهد: المؤتمر العالمی للإمام‌الرضا علیه‌السلام.
۴. ابن جوزی، عبد‌الرحمن بن‌علی (۴۱۲ق). *المنتظم فی‌تاریخ‌الامم و‌الملوک*، تحقیق محمد عبدالقادر عطا، ج ۱۳، چاپ اول، بیروت: دارالکتب العلمیة.
۵. ابن کثیر، اسماعیل (۴۰۸ق). *البدایة و‌النهائة*، تحقیق علی شیری، ج ۱۱، چاپ اول، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۶. ازدی، یزید بن محمد (۴۲۷ق). *تاریخ‌الموصل*، تحقیق محمد احمد عبدالله، ج ۲، بیروت: دارالکتب العلمیة.
۷. اقبال آشتیانی، عباس (۱۳۵۷ش). *خاندان‌نوبختی*، چاپ سوم، تهران: طهوری،
۸. انصاری، حسن (۱۳۹۰ش). *بررسی‌های تاریخی*، «از کتاب‌الأوصیای شلمغانی تا اثبات‌الوصیه مسعودی»، چاپ اول، ص ۹۱۸-۸۷۵.
۹. بحرانی، شیخ یوسف (بی‌تا). *الحدائق‌الناضرة*، ج ۵، قم: مؤسسه نشر اسلامی (جامعه مدرسین).
۱۰. بروسوی، محمد بن‌علی (م ۹۹۷ق)، ۱۴۲۷ق *اوضح‌المسالك الى معرفة البلدان و‌الممالك*، عبد‌الرواضیة مهدی، چاپ اول، بیروت: دار الغرب الاسلامی.
۱۱. تنوخی، محسن بن‌علی (۱۳۹۳ق). *نشوار‌المحاضرة و‌أخبار‌المذاکره*، تحقیق عبود الشالجي المحامی، ج ۳، بی‌جا: ناشر محقق.
۱۲. تهرانی، آقا بزرگ (۱۴۰۳ق). *الدريعة الى تصانيف الشيعة*، ج ۱۱، چاپ سوم، بیروت: دار الاضواء.
۱۳. الجبعی، العاملی زین‌الدین (۱۳۸۶ق). *الروضة البهية فی شرح‌اللمعة*، ج ۳، چاپ اول، نجف: منشورات جامعه‌النجف‌الدینیة.
۱۴. حر عاملی، محمد بن‌حسن (۱۳۸۰ش). *جواهر‌السنیة فی‌الاحادیث‌القدسیة*، کاظمی خلخالی زین‌العابدین، سوم، تهران: دهقان.
۱۵. حلی، ابن‌ادریس (۱۴۲۹ق). *السراير*، تحقیق سید محمد مهدی موسوی خراسانی، ج ۱ و ۳، چاپ اول، نجف: العتبة‌العلویة‌المقدسة.

۱۶. حلی، حسن بن یوسف (۱۴۱۱ق). *خلاصة الاقوال (رجال)*، بحر العلوم محمد صادق، نجف اشرف: دار الذخائر.
۱۷. خوانساری، چهارسوقی محمد هاشم (۱۳۸۰ش) *رساله فی تحقیق حال کتاب فقه الرضا علیه السلام*، میراث حدیث شیعه، دفتر هفتم، ۴۵۵ - ۵۱۴.
۱۸. الدینوری، ابن قتیبه (۱۹۶۹م). *المعارف*، تحقیق ثروت عکاشه، چاپ دوم، مصر: دارالمعارف.
۱۹. ذهبی، شمس الدین محمد (۱۴۱۳ق). *تاریخ الاسلام و وفیات المشاهیر و الاعلام*، ج ۲۴، چاپ دوم، بیروت: دارالکتب العربی.
۲۰. علم الهدی، سیدمرتضی (۱۴۰۵ق). *رسائل*، ج ۱، قم: دارالقرآن الکریم.
۲۱. صدر، سید حسن (بی تا). *فصل القضاء فی الکتاب المشتهر بفقه الرضا علیه السلام*، نسخه خطی.
۲۲. صدر عاملی، سید حسن (۱۴۰۶ق). *تکملة امل الآمل*، قم: مکتبه آیه الله المرعشی.
۲۳. طوسی، محمد بن حسن (۱۳۷۳ش). *رجال*، تحقیق جواد قیومی اصفهانی، قم: مؤسسه النشر الاسلامی التابعه لجامعه المدرسین.
۲۴. طوسی، محمد بن حسن (۱۴۲۰ق). *فهرست کتب الشیعہ و أصولهم و أسماء المصنفین و أصحاب الأصول*، تحقیق طباطبایی عبد العزیز، قم: مکتبه المحقق الطباطبایی.
۲۵. طوسی، محمد بن حسن (۱۴۱۱ق). *کتاب الغیبه*، چاپ اول، قم: دارالمعارف الاسلامیه.
۲۶. العاملی، حسن بن زین الدین (بی تا). *معالم الدین و ملاذ المجتهدین*، گروه تحقیق، ج ۲، قم: مؤسسه نشر اسلامی (جامعه مدرسین).
۲۷. فارقی، ابن ارزق (۱۳۸۶ش). *تاریخ میافارقین دیار بکر*، تصحیح بدوی عبداللطیف عوض، ترجمه قرچانلو حسین، چاپ اول، تهران: سازمان انتشارات جهاد دانشگاهی.
۲۸. مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ق). *بحار الانوار*، جمعی از محققان، ج ۱، چاپ دوم، بیروت: داراحیاء التراث العربی.
۲۹. مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۶ق). *ملاذ الاخیار فی فهم تهذیب الاخبار*، تحقیق سیدمهدی رجایی، ج ۱، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
۳۰. محقق خوانساری، حسین بن جمال الدین (بی تا). *مشارق الشموس*، چاپ سنگی، موسسه آل البيت علیه السلام لإحياء التراث.
۳۱. محقق سبزواری، محمد باقر (بی تا). *ذخیره المعاد*، ج ۱، چاپ سنگی، قم: مؤسسه آل البيت علیه السلام لإحياء التراث.

کاوشی در کتاب التکلیف شلمغانی بررسی جایگاه و سیر تاریخی آن / ۴۴

۳۲. مروارید، علی اصغر (۱۴۱۰ق). *الینایع الفقیهیه*، ج ۱، چاپ اول، بیروت: دارالتراث.
۳۳. مسعودی، علی بن حسین (بی تا). *التنبیه و الاشراف*، تحقیق عبدالله اسماعیل الصاوی، قاهره (افست قم): مؤسسه نشر المنابع الثقافه الاسلامیه، دار الصاوی.
۳۴. مسکویه رازی، ابو علی (۱۳۷۶ش). *تجارب الامم*، ترجمه علی نقی منزوی، ج ۵ و ۶، تهران: توس.
۳۵. المکی العاملی، محمد بن جمال الدین (۱۴۱۹ق). *ذکری الشیعہ فی احکام الشریعہ*، تحقیق مؤسسه آل البيت علیہ السلام لإحياء التراث، ج ۱، چاپ اول، قم: مؤسسه آل البيت علیہ السلام لإحياء التراث.
۳۶. المکی العاملی، محمد بن جمال الدین (۱۴۱۱ق). *اللمعه الدمشقیه*، ج ۳، چاپ اول، قم: منشورات دارالفکر.
۳۷. منتظری، حسین علی (۱۴۱۵ق). *دراسات فی مکاسب المحرمه*، ج ۱، چاپ اول، قم: نشر تفکر.
۳۸. نجاشی، احمد بن علی (۱۳۶۵ش). *رجال النجاشی*، مؤسسه النشر الاسلامی التابعه لجامعه المدرسين بقم المشرفه.
۳۹. نراقی، احمد بن محمد مهدی (۱۴۱۷ق). *عوائد الایام*، تحقیق مرکز الابحاث و الدراسات الاسلامیه، چاپ اول، بی جا: مرکز النشر التابع لمکتب الإعلام الإسلامی.
۴۰. نوری طبرسی، میرزا حسین (۱۴۰۸ق). *مستدرک الوسائل*، تحقیق مؤسسه آل البيت علیہ السلام لإحياء التراث، ج ۱، چاپ اول، بیروت: مؤسسه آل البيت علیہ السلام لإحياء التراث.
۴۱. همدانی، محمد بن عبدالملک (۱۹۶۱م). *تکمله تاریخ الطبری*، تحقیق البرث یوسف کنعان، چاپ دوم، بیروت: المطبعه الكاثولیکیه.
۴۲. یاقوت حموی، شهاب الدین ابی عبدالله یاقوت بن عبدالله الحموی الرومی البغدادی (۱۴۰۰ق). *معجم الادباء*، ج ۱، بیروت: دارالفکر.

شکوفایی علمی تمدن اسلامی دوره فاطمیان از دیدگاه خاورشناسان

محمد رضا بارانی*

سیدرضا مهدی نژاد**

چکیده

دوره فاطمیان (۲۹۷-۵۶۷ ق) از دوره‌های مهم در زمینه شکوفایی تمدن اسلامی است که تاکنون کمتر اندیشمندان و صاحب نظران مسلمان و غیر مسلمان به واکاوی آن پرداخته‌اند. با وجود آنکه توجه نویسندگان مسلمان و خاورشناسان به حوادث سیاسی این دوره، زوایایی از تاریخ فاطمیان را آشکار نموده، اقدامات فرهنگی و علمی آنان بیشتر در حاشیه مورد توجه قرار گرفته است.

خاورشناسان متقدم بیشتر به موضوعات سیاسی این دوره پرداخته و کمتر به جنبه‌های علمی آن توجه نموده‌اند، اما برخی از متأخران مانند هاینس هالم و پل ای. واکر در دوره اخیر با تمرکز بیشتری، به بررسی جنبه‌های علمی دوره فاطمیان نموده و زوایایی از آن را واکاوی کرده‌اند. اگر چه برخی از خاورشناسان در مورد شکوفایی علمی در این دوره، نظر مثبتی نداشته و یا تردید نموده‌اند، در مقابل برخی دیگر با اطمینان از وجود شکوفایی علمی در این دوره سخن به میان آورده و معتقدند شواهد متعددی بر شکوفایی تمدنی این دوره می‌توان ارائه نمود. تأسیس مؤسسات علمی برجسته‌ای نظیر الازهر و دارالعلم و تألیف آثار علمی در زمینه‌های گوناگون به دست دانشمندان برجسته در این دوره، برترین این شواهد به شمار می‌رود.

بررسی دیدگاه خاورشناسان به‌منزله نگاه بیرونی که این نوشتار در پی آن است، می‌تواند برای شناسایی جنبه‌های پرتوان تمدن اسلامی در این دوره ارزشمند باشد.

کلیدواژه‌ها: فاطمیان، خاورشناسان، شکوفایی علمی، علوم اسلامی، تمدن اسلامی.

* استادیار و عضو هیئت علمی گروه تاریخ دانشگاه الزهراء (س) (نویسنده مسئول) mrb1385@gmail.com

** دانش پژوه دوره دکتری تاریخ و تمدن اسلامی و عضو هیئت علمی جامعة المصطفی العالمیة

[تاریخ دریافت: ۱۳۹۲/۷/۲۸؛ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۳/۹/۴]

مقدمه

فاطمیان در سال ۲۹۷ قمری در مغرب اسلامی روی کار آمده و در سال ۵۶۷ قمری پس از ۲۷۰ سال حکمرانی، در مصر افول نمودند. تاریخ فاطمیان را به دوره‌های گوناگونی تقسیم‌بندی نموده‌اند که با عنایت به آن، به طور کلی می‌توان به سه دوره تأسیس و تثبیت از روی کار آمدن فاطمیان تا ورود آنان به مصر، دوره شکوفایی از ورود به مصر تا اواسط دوره المستنصر و دوره انحطاط و افول از اواسط دوره المستنصر و روی کار آمدن وزیران نظامی تا فروپاشی خلافت فاطمی اشاره نمود. صرف نظر از اختلاف نظرهای جزئی که در مورد ابتدا و انتهای دوره شکوفایی فاطمیان وجود دارد، نقطه اوج آن را می‌توان در دوره چهار خلیفه فاطمی؛ المعز بالله، العزیز بالله، الحاکم بالله و بخشی از دوره المستنصر بالله مشاهده نمود که این دوره بیش از یک قرن به طول انجامید. این شکوفایی هم در حوزه‌های سیاسی و اقتصادی و هم در حوزه علمی و فرهنگی دیده می‌شود، اگر چه با نوساناتی نیز همراه بوده است. نقطه تمرکز این تحقیق، بر شکوفایی علمی در این دوره خواهد بود.

نخست باید اشاره نمود که «شکوفایی» واژه‌ای نسبی و دارای سلسله مراتب گوناگون است که نسبت به شرایط زمانی و مکانی متفاوت، تفاوت می‌کند. ممکن است در زمان و مکانی عنوان شکوفایی بر یک وضعیت خاص قابل اطلاق باشد، اما در شرایط متفاوت همین وضعیت را نتوان شکوفایی نامید. برای نمونه پیشرفت‌های علمی که در یک دوره شکوفایی علمی به شمار می‌رود، غالباً در قرون بعد از آن و در مقایسه با پیشرفت‌های بعدی دیگر شکوفایی به شمار نمی‌آید. بنابراین، اولاً از لحاظ زمانی شکوفایی نسبت به گذشته، البته غالباً گذشته نزدیک، سنجیده می‌شود؛ ثانیاً از لحاظ مکانی نیز، شکوفایی نسبت به مکانهای جغرافیایی گوناگون البته دارای قرابت زمانی قابل سنجش است؛ ثالثاً به لحاظ موضوعی نیز ممکن است در حوزه‌های خاصی نسبت به شرایط متفاوت، شکوفایی دارای مفهوم باشد یا نباشد. منظور از شکوفایی علمی در این نوشتار همان رونق علمی در بازار علم و دانش است. پرسش اصلی نوشتار این است که دیدگاه خاورشناسان در مورد شکوفایی علمی در دوره فاطمیان چیست و تا چه اندازه به شکوفایی علمی در این دوره باور داشته و چه جنبه‌هایی از آن را مورد واکاوی قرار داده‌اند.

در باره پیشینه تحقیق گفتنی است که در مورد وضعیت علمی دوره فاطمیان به طور کلی آثار بسیار اندکی نوشته شده است. یکی از آثار مستقلی که در این مورد نوشته شده و به نظر می رسد تنها اثر مستقل در این باب نیز باشد، «الحیاه العلمیه فی مصر الفاطمیه» نوشته خالد بن عبدالرحمن القاضی، نویسنده مصری معاصر است. در این اثر به تفصیل حوزه مختلف علمی، مراکز و موسسات علمی و عوامل رونق علمی در این دوره، با تمرکز بیشتر بر سده آخر حکومت فاطمی مورد بررسی قرار گرفته است. (القاضی، ۱۴۲۹) البته در این اثر اشاره‌ای به دیدگاه خاورشناسان در مورد این موضوع نشده است. در دیگر آثاری که توسط نویسندگان معاصر به نگارش درآمده است نیز به دیدگاه خاورشناسان در این باب چندان پرداخته نشده و تنها به برخی از آثار آنان استناداتی صورت گرفته است. از این رو به نظر می رسد این موضوع، از این منظر بایسته تحقیق است که شکوفایی علمی در یکی از مهمترین دوره‌های تاریخ اسلام و یکی از مهمترین سلسله‌های حکومتی در تاریخ تشیع از دید خاورشناسان بررسی گردد.

۱. خاورشناسان و فاطمیان

پیش از ورود به بحث اصلی، لازم است به چند نکته کلی مرتبط با موضوع، اشاره شود. نخست آنکه یکی از موانع اساسی برای پژوهش درباره دوره فاطمیان، مشکل کمبود منابع دست اول و معتبر در این زمینه است. منابع به جای مانده از دوره فاطمیان که توسط خود آنان یا مورخان معاصر آنان نگاشته شده باشد، بسیار اندک است. اگر چه دلیل این امر کاملاً روشن نیست، اما یکی از عوامل اصلی آن را نابودی این منابع به دست ایوبیان و ممالیک سنی مذهب برشمرده‌اند. دیگر آنکه منابع موجود نیز عمدتاً مربوط به دوره‌های بعد است که غالباً نیز توسط مورخان اهل سنت نوشته شده است که رویکرد مثبتی به فاطمیان اسماعیلی مذهب نداشتند. همین دو عامل کافی است تا پژوهش واقع‌بینانه و حقیقت‌یابانه در مورد فاطمیان را به غایت دشوار نماید.

بدیهی است که این مسئله گریبان‌گیر خاورشناسان، به‌ویژه در دوره‌های نخستین استشراف بوده و آثار منفی خود را در پژوهش‌های آنان نیز بر جای گذاشته است. کلود

کاهن، بررسی تاریخ فاطمیان را به دلیل ارتباط آن با اسماعیلیه و از بین رفتن و ناپدید شدن آثار آنان دشوار دانسته و معتقد است علی‌رغم وجود رساله‌های عمومی و آثاری که اخیراً در هند و یمن پیدا شده، تاکنون نوشته‌ای جامع و عمیق در این باره وجود ندارد. (کاهن، ۱۳۷۰: ۲۰۰-۲۰۲) پل‌واکر نیز در مقدمه کتاب خویش، به این موضوع اشاره نموده و وضعیت منابع برای تحقیق در مورد فاطمیان را سخت نومید کننده دانسته است. وی، منابع به جا مانده از دوره فاطمیان را، علی‌رغم وجود تاریخ‌نگاران و وقایع‌نویسان در دربار فاطمی، بسیار انگشت‌شمار دانسته و می‌گوید در آثار دوره‌های بعد نیز نقل قول‌ها و اقتباساتی ناقص از دوره فاطمیان وجود دارد که مورخ امروزی می‌تواند تنها بخشی از واقعیات عصر فاطمی را از روی آن بازسازی کند. در این میان مقریزی مهمترین نویسنده‌ای است که در آثار خود به اهمیت فاطمیان پی برده و علی‌رغم سنی مذهب بودن، فاطمیان اسماعیلی را می‌ستاید. منابع دیگر نیز عموماً به نوعی به آثار مقریزی وابسته و از آن الهام گرفته‌اند. با این همه، مقریزی مورخی بود که تقریباً دو قرن پس از انقراض سلسله فاطمیان، زاده شد، از این رو وی نه شاهد عینی و نه معاصر با این سلسله بود، بلکه تنها محقق بود که اسناد پیشین را جست‌وجو و بررسی می‌کرد. (Walker, 1997: 12-13) واکر معتقد است اتهامات خصمانه و تحریف و تقلب اخبار و ناسزاگویی‌های مؤلفان ضد فاطمی، مدت زمانی دراز چهره و سیمای خلافت فاطمیان را زیر نگاری از دروغ پوشانده بود. تا پیش از دوره معاصر عمدتاً بر اساس منابع اهل سنت که به شیعه و اسماعیلیان نظری خصمانه داشتند، پژوهش و قضاوت می‌شد؛ اگرچه در دوره جدید به دست آمدن تعداد زیادی آثار اصیل اسماعیلی از دوره فاطمیان، رهیافت مورخ جدید را به مسئله تغییر داده است. البته آثار جدید یافته، غالباً در مورد مذهب اسماعیلی است و شامل جنبه‌های دیگر از جمله تاریخ فاطمیان نمی‌شود. تحقیقات جدید، با وجود آنکه تا اندازه‌ای حاکی از تجدید علاقه به بررسی تاریخ فاطمیان است، اما در مقایسه با دوره ایوبی و ممالیک بسیار اندک است. در میان نوشته‌های جدید، آثار فرهاد دفتری، پوناوالا، هاینس هالم و ایمن فؤادسید از بهترین آثاری هستند که در سال‌های اخیر نوشته شده است. (Ibid: 13-14)

تأسیس مؤسسه مطالعات اسماعیلی در سال ۱۹۷۹ در لندن نیز گامی مهم در راستای

مطالعات اسماعیلی به شمار می‌رود که توانسته است جنبه‌هایی از موضوعات مبهم دوره فاطمیان را نیز مورد پژوهش و واکاوی قرار دهد و برخی از آثار خاورشناسان معاصر در این باره نیز با حمایت این مؤسسه نوشته و منتشر شده است.^۱

نکته دیگر بایسته توجه، جایگاه فاطمیان در آثار خاورشناسان است. توجه خاورشناسان به فاطمیان به ویژه پس از جنگ‌های صلیبی و بر اثر آن آغاز شد، اما رویکرد علمی جدی آنان از اواخر قرن هفدهم آغاز گردید و از آن زمان تاکنون همواره خاورشناسانی بوده‌اند که در مورد فاطمیان به تحقیق پرداخته‌اند. با این حال، به طور کلی حجم آثار نگاشته شده خاورشناسان در مورد فاطمیان در مقایسه با سایر دولت‌های اسلامی اندک است. پل واکر در مقدمه تاریخ فاطمیان، علت نگارش کتاب خود را ناخرسندی پیوسته‌اش از بی‌توجهی محققان انگلیسی زبان به فاطمیان دانسته و می‌گوید در دوره‌ای که بررسی‌ها و مطالعات در تاریخ و اندیشه اسلامی به طور عموم در حال شکوفایی است، بررسی و پژوهش درباره فاطمیان چندان اندک مورد توجه قرار گرفته که به مرز فراموشی کامل نزدیک شده است. کافی است به مقایسه آثار نوشته شده در مورد فاطمیان و آثار مربوط به اوایل دوره عباسیان یا دوره ایوبیان یا ممالیک پرداخته شود، آن گاه مشخص می‌شود که حجم این آثار حتی از دوره ممالیک نیز کمتر است. البته وضعیت در زبان فرانسه و عربی بهتر از زبان انگلیسی است (Ibid: xii-xiii).

با این وجود، در قرن اخیر، خاورشناسان توجه بیشتری به تاریخ فاطمیان نموده و آثار جالب توجهی در این مورد نگاشته‌اند. البته در این مورد، تفکیک اسماعیلیه از فاطمیان نیز گرچه تا اندازه‌ای دشوار، اما ضروری به نظر می‌رسد؛ چرا که حجم آثار نگاشته شده در مورد اسماعیلیه به مراتب بیش از فاطمیان است. برخی از این

۱. این مؤسسه وابسته به اسماعیلیان آغاخانی است که به منظور تحقیق و پژوهش و انتشار آثار و اسناد مربوط به اسماعیلیان، توسط آغاخان سوم در سال ۱۹۷۹م در لندن تأسیس گردید. فرهاد دفتری نویسنده برجسته اسماعیلی معاصر، رئیس بخش تحقیقات و انتشارات این مؤسسه است و نقش بسیار مؤثری در انجام تحقیقات جدید در این مؤسسه داشته است. برای نمونه آثار واکر و هالم که جدیدترین آثار در این زمینه به شمار می‌رود، با حمایت این مؤسسه نوشته و منتشر شده است.

خاورشناسان مانند ولادیمیر ایوانف، برنارد لوئیس، ویلفرد مادلونگ و پل ای. واکر تمرکز پژوهش‌های خود را بیشتر بر اسماعیلیه قرار داده و در ضمن آن به فاطمیان نیز پرداخته‌اند. برخی دیگر مانند کانار، وستنفلد، لین پل، کلود کاهن، هاجسن، گاستون و استرن نیز که به طور مشخص‌تری در مورد فاطمیان آثاری نگاشته‌اند، غالباً از منظر کلی به تاریخ عمومی و به ویژه تاریخ سیاسی فاطمیان پرداخته‌اند و سخن‌چندانی از تاریخ علمی در این دوره به میان نیاورده و برخی از آنان تنها اشاراتی گذرا به آن نموده‌اند. از غالب آثار نویسندگان فوق، به تناسب در این نوشتار استفاده خواهد شد، اما به دلیل عدم دسترسی به برخی از این آثار، امکان استفاده از آنها در این پژوهش فراهم نگردید. تمدن پژوهان غربی نیز در آثار خویش کمابیش اشاراتی به دوره فاطمیان نموده‌اند که در این نوشته از برخی از آنها استفاده خواهد شد. بایارد واج نیز اثری در مورد تاریخ الازهر نگاشته است که بخشی اندکی از آن مربوط به دوره فاطمیان است.

در مجموع باید گفت در آثار خاورشناسان، همانند مورخان مسلمان، غالباً به موضوعات سیاسی و مذهبی دوره فاطمیان بیشتر پرداخته شده و فعالیت‌های علمی این دوره کمتر مورد توجه قرار گرفته است. به ویژه در میان خاورشناسان متقدم این موضوع فراموش شده است، اما در دوره‌های کنونی، برخی از آنان به این موضوع توجه جدی‌تری نموده و آثاری در این خصوص نوشته‌اند که در نوع خود پژوهش‌های جدیدی به شمار می‌آید. در میان خاورشناسان متأخر، پل ای. واکر مستشرق آمریکایی و هاینس هالم آلمانی، تمرکز بیشتری بر این موضوع نموده و آثار جدیدتر و کاملتری از خود بر جای گذاشته و از این رو شایسته توجه بیشترند. هر دو فرد مذکور رابطه نزدیکی با موسسه مطالعات اسماعیلی در لندن و فرهاد دفتری، پژوهشگر برجسته اسماعیلی دارند. در این زمینه کتاب «فاطمیان و ستهای تعلیمی آنان» اثر هالم و «پژوهشی در یکی از امپراطوریهای اسلامی؛ تاریخ فاطمیان و منابع آن» اثر پل واکر، حائز اهمیت ویژه است و در این نوشتار مورد استفاده بیشتری خواهد بود.

بسیاری از خاورشناسان، قرن چهارم و پنجم هجری را نقطه اوج و به تعبیر برخی «رنسانس تمدن اسلامی» می‌دانند. برای نمونه آدام متز کتاب خویش تحت عنوان «تمدن اسلامی در قرن چهارم هجری یا رنسانس اسلامی» را با این نگاه نوشته است.

همچنین کرمر در کتاب «احیای فرهنگی در عهد آل بویه» این عصر را عصر رنسانس اسلامی نامیده و به تبیین این واژه پرداخته است. برخی دیگر نیز در آثار خویش به نوعی بدین موضوع اشاره نموده و بدان معتقدند.^۱ این دوره مصادف است با دوره حاکمیت آل بویه در شرق قلمرو اسلامی و فاطمیان در مغرب اسلامی؛ از این رو طبیعتاً باید نمونه آشکار این شکوفایی و شواهد آن بویژه در حوزه علمی در این دو قلمرو وجود داشته باشد، تا این دیدگاه خاورشناسان مورد تأیید و پذیرش قرار گیرد.

نخستین موضوعی که در این نوشتار باید مورد بررسی قرار گیرد این است که آیا اساساً از دیدگاه خاورشناسان، در دوره فاطمیان شکوفایی علمی وجود داشته یا خیر؟ در پاسخ به این پرسش باید گفت در این مورد بین خاورشناسان اتفاق نظری وجود ندارد و برخی از آنان در این مورد تردید و برخی دیگر حتی انکار نموده‌اند. برای نمونه گاستون معتقد است، فاطمیان خدمت قابل توجهی به ادبیات و علوم انجام ندادند و هیچ فردی در قلمرو آنان پا به عرصه وجود نهاد که بتواند با دانشمندانی چون غزالی و عمر خیام در شرق و ابن زهره و ابن رشد در غرب قلمرو اسلامی به رقابت برخیزد. اگرچه وی در ادامه به نوعی این سخن خویش را نقض نموده و می‌گوید فاطمیان تلاش نمودند قاهره را به یک مرکز فرهنگی تبدیل کنند که بتواند در مقابل بغداد و قرطبه رقابت نماید. همچنین برخی از اقدامات فاطمیان در جهت دانش پروری را نام برده و ابن یونس و ابن هیثم را به عنوان دانشمندان طراز اول مصر در آن دوران نام می‌برد (گاستون، ۱۳۶۵: ۵۳). فیلیپ حتی نیز بر این باور است که در دوره فاطمیان دانش و ادبیات رونق چندانی نداشته است (حتی، ۱۳۶۶: ۸۰۱).

پل واکر نیز در این مورد تردید نموده و می‌گوید: «به دلیل علاقه گسترده و تقریباً عمومی به تحقیق که در بطن عقیده اسماعیلیه نهفته است، ممکن است از فاطمیان به عنوان جزئی از نگرش و برداشت تعقلی کلی شان انتظار می‌رفته است که یک رنسانس

۱. برای نمونه ژوزف بورلو در کتاب خویش قرن دوم تا چهارم را عصر شکوفایی تمدن اسلامی می‌داند و دوره شکوفایی فاطمیان را نیز ذیل همین دوره قرار می‌دهد. (بورلو، ۱۳۸۶: ۷۴-۱۶۷)

حقیقی دانش در حیطه قلمرو خود داشته باشند و اغلب هم گفته می‌شود که وضع چنین بوده است، اما این که فاطمیان عملاً باعث تشویق و پیشبرد و ترقی جهان ادب، خواه از طریق حمایت خود امامان یا از طریق عامل دیگری از جانب دولت، یا از طریق ایجاد فضای مساعد برای پیشرفت علمی بوده‌اند یا نه، مسئله‌ای است که نیاز به تحقیق بیشتری دارد. وی معتقد است، صرف نظر از آثار چند نفر از اعضای کلیدی دعوت اسماعیلی، این موضوع که دوره فاطمی یکی از دوره‌های درخشان فکری بوده است، روشن نیست، بلکه این پرسشی باز است که نیاز به تأمل مجدد دارد. وی معتقد است علی‌رغم آنکه بعضی شواهد درباره محتویات کتابخانه قصر فاطمی نشان می‌دهد که باید ذوق گزینشی خاصی برای دانش و تعلیم و تعلم در ورای ایجاد این گنجینه‌های وسیع از فرهنگ بوده باشد، با این همه، آنچه از محتویات غنی این گنجینه‌ها که حقیقتاً محصول دوره فاطمیان بوده باشد، به احتمال زیاد اندک بوده است» (Walker.Ibid,171-172) وی بین پژوهش در باب فاطمیان و اسماعیلیان تمایز قائل شده و معتقد است با آنکه مسائل متداخل در هر دو نیز وجود دارد، اما بسیاری از موضوعات مربوط به فاطمیان، کمتر به مذهب اسماعیلی مرتبط است و برخی اساساً ربطی ندارد. (Ibid:10) بر این اساس، وی دستاوردهای اسماعیلیان به ویژه بین سالهای ۲۶۱ تا ۳۶۱ را استثنائی و انکار ناپذیر می‌داند، بر این باور است که رنسانس فکری که کارگزاران دعوت اسماعیلی پدید آوردند به خوبی باز شناخته نشده است. (واکر، ۱۳۷۷:۱۱) دانشمندان اسماعیلی تنها در چارچوب این مکتب فکری محدود نماندند بلکه از آن فراتر رفتند و تمامی پهنه اندیشه علمی را در محدوده تأملات خویش قرار دادند. به عقیده وی در این رنسانس شیعی دو عنصر با هم ترکیب شد: نخست احیای مشروعیت مذهب تشیع و دوم احیای یک روحیه علمی، یعنی رهیافتی عقلانی به جهان و یک نظر کاملاً انسان دوستانه به مقام کلیدی و شامخ انسان در این جهان، که این وجه اخیر امری به خصوص یونانی نیست اما در شیوه درک و دریافت اسماعیلیان از جهان، کلیت و شوقی برای ترکیب دو حقیقت از منابع بسیاری وجود دارد که مسلماً یاد آور سنت اندیشه‌ورزی قدیم یونانی است. (همان:۱۴)

اما در سوی مقابل، برخی از خاورشناسان بر اهمیت این دوره از جهات گوناگون از جمله شکوفایی علمی آن تأکید دارند. از جمله این افراد هاینس هالم است که معتقد است دوره فاطمیان هم از جهت سیاسی و اقتصادی و هم از جهت علمی و ادبی یکی از درخشان‌ترین دوره‌های تاریخ اسلام است. به عقیده هالم دوره خلافت فاطمی نه تنها اوج تاریخ اسماعیلیه است، بلکه یکی از مهمترین دوره‌های تاریخ مصر و به طور کلی تاریخ اسلام به شمار می‌آید و در دوره حکومت فاطمیان و بر اساس اقدامات آنان، قاهره تبدیل به یکی از مراکز فرهنگ و هنر اسلامی و کانون علم و تحقیق گردید. وی معتقد است به خصوص این جنبه از تاریخ فاطمیان چنانکه باید مورد توجه محققان قرار نگرفته است و دستاوردهای علمی این دوره شایسته آن است که به صورت مستقل مورد پژوهش قرار گیرد، زیرا سنتهای فکری و علمی آنان از لحاظ جغرافیایی بر گستره‌ای بسی فراتر از قلمرو حکومت فاطمی تا هند و اروپای غربی و از نظر زمانی نیز پس از پایان یافتن حکومت آنان تأثیر داشته است. (Halm, 1997: xiv) به عقیده وی، این موضوع تا حدود زیادی ریشه در تفکر اسماعیلی دارد. هالم معتقد است تفکر اسماعیلی نه تنها یک نظام عقیدتی خشک جزمی نیست، بلکه تکاملی فوق العاده را نشان می‌دهد و همیشه طلایه‌دار تحولات عصر خود بوده است. (Ibid, preface: xi) مارشال هاجسن معتقد است امپراطوری فاطمیان پناهگاه هنرها و فنون تجملی و اندیشه‌های نظری و فلسفی بود و تحت حمایت آنان گروه شایسته‌ای از دانشمندان علوم طبیعی، سریانی و مصری پدید آمدند که هم در زمینه علوم جلیه مانند طب و هم در زمینه علوم مستوره همچون کیمیا به تحقیق پرداختند. (هاجسن، ۱۳۶۹: ۱۷) هانسبرگر می‌گوید در قرن چهارم و پنجم دربار خلفای فاطمی مولد برخی از جاندارترین بحثهای کلامی و عقلانی در دنیای اسلام شد. منجمان، شاعران، علمای طبیعی، متخصصان حقوقی، متکلمان و دیگر دانشمندان به پایتخت آورده شدند و بدانها مواجب سخاوتمدانه و مواد لازم برای کارشان داده شد. (هانسبرگر، ۲۰۲۰: ۱۳۸۰) آلدو میه‌لی نیز اذعان می‌کند که سلسله فاطمیان به سبب حمایت از دانشمندان و به طور کلی تحقیقات از یک سو و پیشرفت عظیمی که نصیب مصر شد؛ از سوی دیگر، با قدرت تمام به شکوفایی علمی در مصر کمک کرد. (میه‌لی، ۱۳۷۱: ۱۱۹)

بر پایه این مباحث مناسب است به شواهد شکوفایی در دو زمینه توجه شود؛ نخست حوزه‌های شکوفایی در دانش‌های مختلف است و دوم مراکز و موسسه‌های علمی فاطمیان که نمادی مهم برای شکوفایی بودند.

۲. حوزه‌های شکوفایی علمی

در این بخش باید حوزه شکوفایی دانشی را بررسی کرد و به تعبیری شکوفایی در چه دانش‌هایی نمود بیشتری داشته است. از آنجا که بخش قابل توجهی از رونق علمی در این دوره در حوزه دانش‌های دینی مانند کلام و فقه اسماعیلی رخ داده و در آثار خاورشناسان نیز بازخورد بیشتری داشته است، در این نوشتار تمرکز بیشتری بر آن خواهد بود. علاوه بر آن در دانش‌هایی مانند نجوم، هیئت، ریاضیات، فیزیک، طب و ادبیات نیز در این دوره آثار ارزشمندی تولید شده است که در ادامه مورد بررسی قرار خواهد گرفت.

۱.۲. کلام و فقه اسماعیلی

بیشترین رشد و شکوفایی علمی در دوره فاطمیان، در حوزه علوم دینی و به ویژه دانش‌های مربوط به مذهب اسماعیلی رخ داده است؛ به گونه‌ای که بسیاری از صاحب نظران، دوره فاطمیان را عصر طلایی مذهب اسماعیلی برشمرده‌اند. هالم، تحول و پیشرفت عظیم کلام و الهیات اسماعیلی در این دوره را با تکامل الهیات مسیحی در دوره توماس آکویناس مقایسه نموده است. (Halm, Ibid:50) گر چه بخشی از شکوفایی علمی در حوزه مذهب اسماعیلی ارتباطی به فاطمیان نداشته و به ماهیت این مذهب و نقش برخی داعیان و دانشمندان برجسته اسماعیلی در خارج از قلمرو فاطمیان مرتبط است؛ چرا که برخی از این داعیان اعتقادی به خلافت فاطمی نداشته و برخی دیگر نیز که معتقد بودند، چندان رابطه‌ای با آنان نداشتند، از این رو آثار و تلاشهای علمی آنان را نمی‌توان منتسب به فاطمیان دانست؛ اما در عین حال نقش فاطمیان در شکوفایی و غنای علمی هر چه بیشتر مذهب اسماعیلی غیر قابل انکار است؛ چراکه علاوه بر ارتباط برخی از این افراد با فاطمیان، علما و داعیان برجسته‌ای در درون حکومت فاطمیان نیز وجود داشتند که آثار و خدمات علمی قابل توجهی در جهت رشد و غنای علمی

مذهب اسماعیلی نمودند که تحقق آن بدون وجود خلافت فاطمی و حمایت‌های آنان امکان پذیر نبود. از مهمترین دانشمندان اسماعیلی می‌توان به قاضی نعمان، ابن کلس و حمیدالدین کرمانی اشاره نمود که برجسته‌ترین آثار مذهبی اسماعیلی در این دوره متعلق به این افراد است.

در این دوره آثار بسیار زیادی در حوزه‌های فقهی و کلامی مذهب اسماعیلی نوشته شد. برخی از آثاری که توسط داعیان اسماعیلی نوشته شده، بیشتر رنگ مذهب فاطمیان دارند و تحت حمایت آنان نوشته شده است. برخی دیگر نیز در بیرون از قلمرو فاطمیان نوشته شده، که در این میان، برخی با حمایت آنان نوشته شده و در مورد برخی نیز تردید وجود دارد. از گروه اخیر می‌توان به محمد نسفی، ابوحاتم رازی و ابوتمام اشاره نمود که در مشرق قلمرو اسلامی و خارج از قلمرو فاطمیان می‌زیسته و تمایلات قرمطی آنان بیشتر بود و آثار آنان را نمی‌توان منتسب به فاطمیان دانست. در این میان آثار ابویعقوب سجستانی نشان می‌دهد که وی به فاطمیان وفادار بوده است. با این وجود به دلیل احتمال عدم تأثیر مستقیم فاطمیان، آثار وی را کمتر فاطمی و بیشتر اسماعیلی می‌توان دانست. (Walker, Ibid: 180) در گروه نخست نیز، آثار نویسندگانی قرار می‌گیرد که در قلمرو فاطمیان و زیر نظر امامان فاطمی فعالیت می‌کردند. از میان آثار منتسب به فاطمیان می‌توان به تألیفات قاضی نعمان و جعفر بن منصور یمن در دوره نخست فاطمیان اشاره نمود که هر دو در خدمت امام فاطمی بودند. آثار جعفر به دلیل آنکه درباره علم باطن و تأویل و از اسرار فاطمیان بود، هیچ‌گاه در معرض استفاده عموم قرار داده نشد و تاکنون هم بیشتر آنها منتشر نشده است. در عوض آثار قاضی نعمان شهرت بیشتری داشت و برجسته‌ترین فقیه دوره نخست دولت فاطمیان به شمار می‌رود. کتاب *ایضاح* که مجموعه عظیمی از احادیث امامان شیعه تا امام جعفر صادق علیه السلام را فراهم آورده بود و تلخیص آن *دعائم الاسلام*، شاخص‌ترین آثار وی محسوب می‌شود که در دوره‌های بعد به عنوان متن اصلی و شاخص فقه فاطمی تبدیل شد. علاوه بر آثار دینی، قاضی نعمان برخی آثار تاریخی نیز داشت که برای عموم نوشته بود. (Ibid: 181-182) قاضی نعمان دامنه و ساختار فقه اسماعیلی را در کتاب‌های متعدد خود، بویژه دو اثر عمده اش، *دعائم الاسلام* که احکام ظاهری کیش اسماعیلی را

به تفصیل دربردارد و تأویل دعائم الاسلام که معنای باطنی احکام ظاهری شرع را شامل می شود برپایه های استوار قرار داد. (هانسبرگر، ۱۳۸۰: ۲۰۲) افتتاح الدعوه و ابتداء الدوله مهمترین کتاب تاریخی وی است که تاریخ رسمی تأسیس دولت فاطمی به شمار می رود. (مادلونگ، ۱۳۷۷: ۶۱) پس از وی ابن کلس در عهد عزیز، بر آن شد که نقش مشابهی را ایفا نماید و بر اثر تلاش وی و گروهی که به خدمت گرفته بود رساله های متعددی در زمینه های گوناگون نوشته شد که معروفترین آنها رساله الوزیریه است. نیشابوری، ابن حاجب و استاد جوذر نیز در این دوره رساله هایی به نگارش در آوردند. از دوره الحاکم نیز رساله کوچکی از ابوالفرانس درباره امامت وجود دارد. (Walker, Ibid: 172&182)

بنا به گفته هانسبرگر در قاهره عصر فاطمیان، عده نسبتاً زیادی از متفکران و داعیان بانفوذ و مشهور از مشرق ایران آمده بودند. این گروه از ایرانیان بودند که کلام اسماعیلی را بر یک شالوده عقیدتی استوار قرار دادند و در قالب فلسفه اسلامی و یونانی، به ویژه نوافلاطونی بیان کردند. از میان این گروه پنج تن یعنی، نسفی، ابوحاتم رازی، ابویعقوب سجستانی، حمیدالدین کرمانی و ناصر خسرو از اهمیت خاصی برخوردارند. (هانسبرگر، ۱۳۸۰: ۲۰۵-۲۰۴) البته بر خلاف نظر وی، از میان این پنج نفر تنها سفر کرمانی و ناصر خسرو به قاهره قطعی است و دیگران به مصر نیامده اند و حتی در مورد ارتباط آنها مانند نسفی با فاطمیان و اعتقاد به خلافت آنان نیز تردید وجود دارد. (Walker, Ibid: 180)

حمیدالدین کرمانی دانشمند و نویسنده بزرگ دوره الحاکم به شمار می رود و نخستین داعی بزرگ ایرانی بود که بر خلاف پیشینیان خود مانند سجستانی، به دعوت ختکین، داعی الدعوات اسماعیلی به قاهره آمد و زیر نظر وی به فعالیت علمی پرداخت. اگر چه پیش از ورود به مصر، کرمانی به نویسنده نامبردار اسماعیلی و یکی از حجت های صاحب مقام دعوت اسماعیلی شهرت داشته و بیشتر عمر وی در خارج از قلمرو فاطمیان سپری گردیده، اما در وفاداری وی به خلافت فاطمی تردیدی وجود ندارد و اظهار اخلاص و صمیمیت کرمانی به الحاکم، از مشخصه های بارز نوشته های اوست. (Ibid: 183) کرمانی مدافعی پرتوان و مستعد برای الحاکم بود که هرگز از دفاع

از امامت وی باز نایستاد. به علاوه وی که کمالات و دانشش با هر یک از معاصرانش، از جمله شاید با فیلسوف نامور، ابوعلی سینا شباهت می زد، در ایام دشوار سال‌های واپسین حکمرانی الحاکم بامرالله در مصر نقش مهمی در دولت فاطمیان بر عهده داشت. (واکر، ۱۳۷۹: ۱۰) کرمانی ذهنی فوق العاده نبوغ آمیز برای مسائل نظری داشت که وی را قادر می ساخت تا هم بر دستاوردهای فلسفی و علمی آن روزگار احاطه یابد و هم اصول آنها را به وجهی بیان کند که در تعلیمات دعوت اسماعیلی معنا و مفهوم داشته باشد. به تعبیر واکر کتب و رسالات وی امتزاجی دلچسب از دین و فلسفه بود. در ادبیات فکری و علوم این دوره، هیچ شخصیت دیگری در دعوت اسماعیلی حتی با فاصله زیاد به قرب منزلت وی نمی رسد. (همان: ۱-۲) پل واکر مجموع آثار کرمانی را ۲۹ مورد دانسته است. «*راحت العقل*» بزرگ‌ترین و مهم‌ترین اثر اوست. *معاصم الهدی والاصابه فی تفضیل علی علی الصحابه* که پاسخ به کتاب *عثمانیه جاحز است، المصابیح فی الامامه، الاقوال الذهبیه، الوضیئه فی معالم الدین، تنبیه الهادی و المستهدی، کتاب الرياض و چندین رساله، آثار دیگر کرمانی است که تعدادی از آنها در مصر به نگارش درآمده است.* (همان: ۱۷-۲۵ و ۳۷-۵۶)

در دوره المستنصر، که به تعبیر واکر، دوره فعالیت‌های علمی عظیم است، با مؤید فی الدین شیرازی و ناصر خسرو نسل کاملی روی کار آمد. این دو از داعیان برجسته اسماعیلی به شمار می آیند که مانند کرمانی بخش عمده ای از عمر خویش را در خارج از قلمرو فاطمیان سپری نمودند، اما در دوره المستنصر به مصر آمده و به مقامات بالایی رسیدند. اولی به نویسندگی و کارگزاری دولتی و سرانجام داعی‌الدعاتی دعوت اسماعیلی و دومی به نویسندگی و داعی. ناصر خسرو تمام آثار خود را به زبان فارسی و مؤید به عربی نوشت. (Walker, Ibid: 49) هر دو علاوه بر شعر، آثاری درباره عقاید هم نوشتند. آثار شیرازی، به ویژه مجموعه عظیم مواعظ، خطبه‌ها و تقریرات او در مجالس الحکمه که شامل هشت صد مجلس می شود، منبعی مهم برای اندیشه‌های اسماعیلی به شمار می رود. مباحثات و مکاتبات وی با دیگر دانشمندان آن روزگار نیز مشهور است. مجالس مؤید شواهد متنی مباحثات و مکاتبات او با دانشمندان دیگر آن روزگار مانند ابوالعلاء معری را نیز دربردارد. اما نوشته‌های اعتقادی ناصر خسرو، با آنکه

دلالت ارزشمندی به تعالیم اسماعیلی دارد، بیرون از دایره نفوذ مستقیم دربار فاطمی نوشته شده است. از این دوره چندین رساله از نویسندگان دیگر مانند شهریار بن حسن، ابوالبرکات و مفلح بن عبدالله وجود دارد. (Ibid:181-184)

علاوه بر این آثار، کتاب *المناظرات* ابن هیثم نیز اثری تاریخی و اعتقادی به شمار می رود که در قالب مناظره تدوین گشته است. (مادلونگ، ۱۳۷۷: ۶۶-۶۷)

۲.۲. سایر علوم

صرف نظر از کلام و فقه، در حوزه های گوناگون دیگری از جمله ریاضیات، نجوم، هیئت و طب نیز پیشرفت های علمی در دوره فاطمیان رقم خورده است و دانشمندان برجسته ای در این دوره وجود داشته و آثار ارزشمند علمی از خود به جای گذاشته اند که بخشی از آن در نوشته های خاورشناسان منعکس گردیده است.

۱.۲.۲. فیزیک

از جمله این دانشمندان ابوعلی حسن ابن هیثم، ریاضی دان و فیزیک دان مشهور بود که اغلب گفته می شود بهترین فیزیک دان عالم اسلامی در آن دوره بوده و به گفته واکر موفقیت ها و دست آوردهای وی، پیش و بعد از این دوره نظیری نداشته است. (Walker, Ibid:179) بورلو نیز وی را بزرگ ترین دانشمند رشته مناظر دانسته که ریاضی دان، فیلسوف و پزشک هم بوده است. (بورلو، ۱۳۸۶: ۱۵۰) فیلیپ حتی می گوید وی دارای حدود صد اثر در زمینه ریاضیات، هیئت و فلسفه، طب است. (حتی، ۱۳۶۶: ۸۰۰) بسیاری از خاورشناسان به تأثیر جدی آثار ابن هیثم بر دانشمندان غربی اشاره نموده اند. میلهی ابن هیثم را از دانشمندانی می داند که گوی سبقت را از سایر فیزیک دانان عرب ربوده است. کتاب *المناظر* او در مبحث نور دارای نفوذ و اعتبار فوق العاده ای بوده است که بعدها موضوع تحقیقات دانشمندانی چون راجر بیکن و ویتلو قرار گرفت. مطالعات ابن هیثم درباره انعکاس نور و تحقیقات وی در خصوص عدسی ها، توصیف دقیق او از چشم، همه و همه این دانشمند را به حق به صورت یکی از رقبای بیرونی و ابن سینا در این زمینه درآورده است. به عقیده وی پیشرفت هایی که در مبحث نور ابن هیثم دیده می شود واقعاً شگفت آور است؛ زیرا گذشته از نظر وی مبنی بر اینکه نور از شیئی که ما

می‌بینیم ناشی می‌شود نه از چشم ما، بررسی نبوغ‌آمیز از پدیده انکسار نور در محیط جو، مقالاتی درباره تعبیر و تفسیر دیدن دوچشمی، استفاده نخستین بار از تاریک‌خانه و غیره از ویژگی‌های کار این دانشمند شمرده می‌شود. در قرون وسطی از کتاب المناظر وی ترجمه‌های گوناگونی به زبان لاتین صورت گرفته و تألیفات بسیاری نیز در مورد آن توسط اروپاییان انجام شده است. (می‌لی، ۱۳۷۱: ۲۳۲-۲۳۴) فیلیپ حتی نیز معتقد است کتاب المناظر در تکامل علم مریا اثر فراوانی داشته و تقریباً همه افرادی که در قرون وسطی در باره علم مریا چیزی نوشته‌اند به ترجمه کتاب وی تکیه داشته‌اند و این نکته از ملاحظه آثار بیکن، داوینچی و کپلر روشن می‌گردد. (حتی، ۱۳۶۶: ۸۰۰)

ویل دورانت معتقد است به احتمال قوی وی بزرگ‌ترین نویسنده قرون وسطی است که دارای روش و اندیشه علمی بوده است. ابن هیثم درباره انکسار نور تحقیقات گسترده‌ای انجام داد و به اختراع ذره بین بسیار نزدیک شد که بعدها پایه تحقیقات برخی دانشمندان اروپایی قرار گرفت. وی معتقد است که درباره تأثیر ابن هیثم بر دانشمندان اروپایی هرچه بگوییم، مبالغه نیست و به احتمال قوی اگر ابن هیثم نبود، راجر بیکن هم به وجود نمی‌آمد. ابن هیثم، نظریات اقلیدس و بطلمیوس را درباره عمل رؤیت (که آن را نتیجه پرتو نور می‌دانستند که از چشم خارج شده و به جسم مرئی می‌رسد) رد نمود و گفت تصویر جسم مرئی به چشم می‌رسد و به وسیله عدسی منتقل می‌شود. (دورانت، ۱۳۴۳: ۳۲۹)

فیلیپ حتی می‌گوید، ابن هیثم در کتاب خود با نظریه اقلیدس و بطلمیوس مبنی بر اینکه از چشم پرتوی بیرون آمده و به اشیاء اصابت می‌کند، مخالفت نموده و برای تعیین زاویه انکسار و انعکاس نور آزمایش‌های متعدد نمود و فرضیه عدسی‌های ریزبین را که سه قرن بعد در ایتالیا ساخته شد، کشف نمود. (حتی، ۱۳۶۶: همان) گاستون نیز ابن هیثم را از دانشمندان طراز اول در دوره خویش دانسته که دارای تألیفات گوناگونی بوده و مهم‌ترین اثر علمی او را رساله نورشناخت او دانسته که خلأ بزرگی را در علوم اعراب پر نمود و بر فیزیک اروپا نیز تأثیر قاطعی گذاشت. (گاستون، ۱۳۶۵: ۵۸) هالم نیز وی را برترین دانشمندی دانسته که در دربار الحاکم می‌زیسته و معتقد است آثار پیش‌گامانه او در زمینه نورشناسی بر متفکران اروپای سده‌های میانه تأثیری فراخ

گذاشت. بررسی‌های او در زمینه تحقیقات جوّی نیز دارای اهمیت فوق العاده بود. (Halm, Ibid:50)

۲.۲.۲. نجوم

دانش نجوم نیز، از آنجا که در وقایع سیاسی تأثیرگذار بود، نقش بسیاری در دوره فاطمیان داشت. المعز شیفته نجوم بود (دخویه، ۱۳۷۱: ۷۶) و الحاکم نیز به آن علاقه مند بود و غالباً سپیده‌دمان، در رصدخانه خود به فعالیت‌های نجومی می‌پرداخت. (حتی، ۱۳۶۶: ۷۹۹) ابن یونس، از بزرگ‌ترین منجمان مسلمان در دوره فاطمیان، آثاری در زمینه نجوم از خود به جای گذاشته است، از جمله اثر معروف «زیج حاکمی» که به نام الحاکم فاطمی نام‌گذاری نمود. وی نخستین کسی بود که فرمول مثلثات کروی را کشف کرد. (گاستون ۱۳۶۵: ۵۷-۵۸) می‌لی ابن یونس را از نظریه پردازان طراز اول در زمینه نجوم و یکی از سه رصدگر مشهور افلاک دانسته است که در دنیای اسلام اقدام به تعیین فواصلی برای ستارگان نمودند که در عین کثرت، قابل اعتمادترین ارقام در این زمینه شمرده می‌شود. علاوه بر ابن یونس، ابن هیثم نیز در زمینه نجوم دارای آثاری در این زمینه است و ابن رضوان نیز تفسیری بر مقالات نجوم بطلمیوس نوشته و درباب اقلیم‌شناسی هم اثر جالبی از خود به جای گذاشته است. (می‌لی، ۱۳۷۱: ۲۳۶، ۲۳۹ و ۲۶۶)

۳.۲.۲. پزشکی

از همان آغاز پزشکی برای فاطمیان اهمیت سرنوشت‌سازی داشت و پزشکان برجسته‌ای در خدمت خلفا حضور داشتند که دارای آثاری نیز بودند. از جمله این افراد می‌توان به ابن هیثم، ابن خلفون، اسحاق بن سلیمان اسرائیلی، ابن رضوان و عمار بن علی موصلی اشاره نمود. ابن خلفون، از خود اثری برجای نگذاشت، اما اسرائیلی، فیلسوف و طبیب یهودی علاوه بر چند رساله فلسفی، آثاری درباره پزشکی نیز نوشت که بسیاری از آنها به زبان لاتین ترجمه شد. (Walker, Ibid:178) وی نه تنها به جلب توجه دقیق‌تر یهودیان به علوم پزشکی کمک کرده است، بلکه ترجمه برخی تحقیقات وی در انتقال علوم پزشکی اعراب به مکتب سالرنو نقش مهمی بر عهده داشته است (همان: ۲۶۳). عمار بن علی موصلی که به گفته گاستون از بزرگ‌ترین و مبتکرترین چشم‌پزشکان

دنایای عرب است، در دوره الحاکم به اوج شهرت رسید و کتابی در باب بیماری‌های چشم به نام وی تألیف کرد. وی ابتکاراتی در روش جذب مجدد آب مروارید داشته است. (همان: ۲۶۵؛ گاستون: ۵۹؛ بورلو، ۱۳۸۶: ۱۵۴) وی در کتاب *المنتخب فی علاج العین* خود دقت و ابتکاری بیش از معاصر خود ابن عیسی مؤلف *التذکره* به کار برده بود، اما کتاب *التذکره* که کامل‌تر بود در زمینه بیماری چشم به کتاب اصلی تبدیل شد. (حتی، ۱۳۶۶: ۸۰۰) ابن رضوان، از دیگر دانشمندانی است که توسط المستنصر به ریاست پزشکان مصر منصوب شده بود. علاوه بر رساله‌های معروف او علیه ابن بطلان و کتاب *دفع مضار الابدان فی مصر*، باید از کتاب *النافع* او به علاوه بیش از صد رساله دیگر نام برد که بسیاری از آنها اکنون ناپدید شده است. (Walker, Ibid) وی دارای آثاری از جمله تفسیر *بر مقالات اربعه بطلمیوس* و شرح *هنر جالینوس* و اثر کوچک دیگری به نام *کتاب النافع فی تعلیم صناعه الطب* در زمینه طب بوده است. (می، لی، ۱۳۷۱: ۲۶۶ و ۲۷۵) علاوه بر این دانشمندان، افراد دیگری نیز وجود داشتند که دارای آثاری در این زمینه بوده‌اند که اکنون وجود ندارد. (همان: ۲۶۵)

۴.۲.۲. ریاضیات

در زمینه ریاضیات، علی بن عبدالرحمن بن یونس و ابن هیثم از ریاضی‌دانان برجسته این دوره به شمار می‌روند، اما شهرت ابن هیثم بیشتر در فیزیک و ابن یونس در ریاضیات است. ابن یونس ریاضی‌دانی کامل و از اولین کسانی بود که فرمولی در مثلثات کروی ساخت که پیش از کشف لگاریتم دانشمندان از آن استفاده بسیاری می‌کردند. (گاستون، ۱۳۶۵: ۵۷)

۵.۲.۲. ادبیات

در زمینه ادبیات، بسیاری از افرادی که اثری از خود بر جای گذاشته‌اند در دیوان انشاء فاطمی خدمت می‌کردند. از جمله این افراد، ابوالحسن علی الشابشتی است که کتابدار شخصی عزیز بود که چندین کتاب نوشت از جمله *الدریات* از او باقی مانده است. ابوسعید محمد عمیدی نیز متولی دیوان انشاء بود و آثاری از خود برجای نهاده است. مبشر بن فاتک نیز کتاب معروف *مختارالحکم و محاسن الکلم* را در دوره

المستنصر نگاشت. این کتاب به زبان‌های گوناگون ترجمه گردید و از جنبه‌های تعلیمی و تهذیبی مورد توجه و اهتمام جدی قرار گرفت. در زمینه مراسلات هم آثاری از جمله *البيان* تألیف علی بن خلف و *قانون دیوان الرسائل* تألیف ابن صیرفی برجای مانده است. مهم‌ترین دانشمند نحوی عهد فاطمی ابن بابشاد بود که دو اثر مشهور *جمل الزجاج* و مقدمه‌ای در صرف و نحو از او باقی مانده است. (Walker, Ibid: 177-178)

۶.۲.۲. شعر

از دیگر حوزه‌های ادبی که در این دوره مورد توجه بود، شعر است و آثاری در این زمینه پدید آمد. ابن هانی یکی از شاعران معروف دوره نخست فاطمی است که در دوره منصور و معز ملازم آنان بود. تمیم بن معز از دیگر افرادی است که در دوره خلافت برادرش عزیز شاعری نام‌آور شد و در پایان عمر دیوان کاملی از خود برجای گذاشت. (Ibid: 173) ناصر خسرو از معروف‌ترین شاعران و ادیبان این دوره است که آثار مشهوری از خود برجای نهاده است. اگر چه به عقیده واکر، به دشواری می‌توان ناصر خسرو را شاعری فاطمی دانست؛ زیرا بیشتر عمر خود را در خارج از قلمرو فاطمیان می‌زیسته است و تنها در دوره‌ای کوتاه در زمان الحاکم بامرالله به مصر سفر نمود. با این وجود، به فاطمیان وابستگی داشت و برای آنان فعالیت می‌کرد. مؤید فی‌الدین شیرازی نیز اگر چه در پیکره عظیم شعرای عرب زبان چندان شهرتی نیافت، اما برای اسماعیلیان بعدی نمودار اوج ادب فاطمی بود. دیوان او در میان اسماعیلیان طیبی شانه‌به‌شانه شعر ناصر خسرو در میان نزاریان می‌ساید. علاوه بر این، در قرن آخر حکومت فاطمیان نیز شاعرانی وجود داشتند که عمدتاً غیر اسماعیلی بودند. از جمله این افراد می‌توان به عماره یمنی، ابن منقذ، ابن ابی‌البخشاء، طلائع ابن رزیک و ابن قلاقس اشاره نمود. (Ibid: 174-176)

در سایر حوزه‌های علمی نیز در این دوره آثار علمی وجود داشته که البته اشاره چندان از آن در آثار خاورشناسان دیده نمی‌شود. در حوزه سیاست که کتاب *سراج‌الملوک* تألیف محمد طرطوشی معروف به ابن ابی‌رندقه، درباره «سیاست و حکومت خوب» نمونه‌ای از آثار این دوره به شمار می‌رود. نویسندگان این کتاب را به

حامی و مخدوم خود «مأمون» وزیر فاطمیان اهداء کرد. (Ibid:179) در زمینه جغرافیا نیز آثار ناصر خسرو و مسبحی جالب توجه است (کاهن، ۱۳۷۰: ۴۰۰-۳۹۹).

۳. مراکز علمی شکوفایی دانش در دوره فاطمیان

از جمله نشانه‌های شکوفایی علمی در دوره فاطمیان، تأسیس مؤسسات علمی مانند جامع الازهر، دارالعلم، کتابخانه‌های بزرگ و رصدخانه است که خاورشناسان نیز بدان اشاره نموده‌اند. این مؤسسات در رونق بازار علم و دانش در این دوره بسیار تأثیرگذار بوده و ضمن جذب دانشمندان متعدد از مناطق گوناگون به مرکز خلافت فاطمی، زمینه‌های آموزش و تربیت بسیاری از دانشجویان و محققان در حوزه‌های گوناگون علمی را نیز فراهم می‌نمود. در این نوشتار به مهم‌ترین این مراکز که در آثار خاورشناسان انعکاس یافته است، اشاره می‌گردد.

۱.۳. الازهر

از مهم‌ترین مؤسسات علمی که به دست فاطمیان تأسیس گردید و پس از قرن‌ها تاکنون نیز پایدار مانده، الازهر است. به تعبیر گاستون، جامع الازهر همچون تاجی بر سرفتخارات فاطمیان می‌درخشد. (گاستون، ۱۳۶۵: ۴۹) مسجد جامع الازهر، اولین مسجد جامع رسمی دولت فاطمیان به دستور خلیفه المعز فاطمی توسط جوهر سیسیلی (صقلی) کارگزار برجسته فاطمیان، در قاهره بنا گردید. الازهر در دهه‌های نخست مسجداصلی سپاه، حکومت و جامعه اسماعیلیان مصر بود (همان: ۵۵). آدم متز، جامع الازهر را ادامه خانه‌ای دانسته که عزیز در سال ۳۸۷ در کنار مسجد ازهر خرید و آن را به ۳۵ عالم اختصاص داد که هر جمعه بین نماز ظهر و عصر مجلس علمی برپا می‌کردند. (متز، ۱۳۷۷: ۲۰۶) در این جامع از هنگام تأسیس قرآن و فقه تدریس می‌شد و تعداد بسیاری از طلاب از نقاط گوناگون ممالک اسلامی برای تعلیم به الازهر روی می‌آوردند و هر گروهی رواق مخصوص به خود داشتند، مانند رواق شامیان، ایرانیان، مغربیان و دیگر رواق‌ها. (زیدان، ۱۳۸۶: ۶۲۵) ویل دورانت می‌گوید: الازهر به تدریج تبدیل به مرکزی گردید که طالبان علم از سراسر جهان اسلام رو سوی آن می‌نمودند، همان‌گونه که دانشگاه پاریس صد سال پس از الازهر، مرجع همه دانشجویان اروپا

گردیده بود. علمای معروف نیز از مناطق مختلف جهان اسلام به الازهر می آمدند تا علوم گوناگون را به جویندگان دانش بیاموزند. نه شاگردان برای تعلیم هزینه ای می دادند و نه استادان مقرری دریافت می نمودند. (دوران، ۱۳۴۳: ۲۲۷-۲۲۸) در دوره الحاکم، الازهر تجدید بنا گردید و موقوفاتی نیز بر آن قرار داده شد. در این دوره همچنین برای الازهر سرپرستی تعیین شد که «مشرف» نامیده می شد و چهار دستیار نیز داشت. (واج، ۱۳۶۷: ۲۱-۲۲)

ابن کلس اولین کسی بود که یک مرکز تعلیماتی برای تدریس فقه در جنب مسجد الازهر دایر نمود. بنابراین به یک معنا وی مؤسس و بنیان گذار الازهر به عنوان یک مرکز تعلیماتی بود. (Halm, Ibid: 36-37) ابن کلس، تدریس الهیات عالی را با غرور و سرافرازی تمام در الازهر بنیان نهاد و ۳۵ تن از فقها مأمور تدریس در آن شدند. بیشتر خاورشناسان همانند مورخان مسلمان بر این باورند که الازهر در این دوره عمدتاً اختصاص به آموزش مذهب اسماعیلی داشته و دانش های دیگر در آن جایی نداشته است. الازهر مرکز عقلی امپراطوری فاطمی و پایگاهی بود که معلمان دین و فقها به گسترش تعلیمات مذهب اسماعیلی و تربیت داعیان و مبلغان می پرداختند. (تاریخ اسلام کمبریج، ۱۳۸۳: ۲۵۶) برخی از خاورشناسان مانند گاستون معتقدند به استثنای اصول عقاید که مبتنی بر تعالیم مذهب تشیع (اسماعیلی) بود، الازهر به نوعی مدرسه جامع بدل شد که در آن علاوه بر تعالیمی که صرفاً جنبه اسلامی داشت، دانش های مانند ریاضیات، نجوم، حکمت طبیعی، طب، صنایع مستظرفه و فلسفه نیز تدریس می شد. (گاستون، ۱۳۶۵: ۵۴) اما هالم معتقد است این مرکز را دشوار می شد دانشگاه خواند؛ زیرا در آن فقط شریعت بر طبق مذهب اسماعیلی آموزش داده می شد و مدرسان آن شهریه و مواجب دریافت می کردند، بدین معنا که مرکز تعلیمی الازهر به احتمال قوی فقط در دوره وزارت ابن کلس و خلافت العزیز وجود داشت و در دوره الحاکم این مرکز بر شالوده کاملاً جدیدی استوار گردیده است. (Halm, Ibid) به هر حال، صرف نظر از حوزه فعالیت الازهر، جایگاه علمی آن در دوره فاطمیان، مورد تأیید و اذعان خاورشناسان قرار دارد.

۲.۳. دارالعلم

مؤسسه علمی دیگری که در دوره فاطمیان از جهت تنوع علمی و مذهبی، اهمیتی فراتر از الازهر داشت، دارالعلم فاطمی بود. بر خلاف الازهر که غالباً یک نهاد علمی ویژه اسماعیلیان شناخته می‌شود، در مورد دارالعلم تقریباً اتفاق نظر وجود دارد که نهادی فرامذهبی بوده که علاوه بر حضور دانشمندان از ادیان و مذاهب گوناگون، علوم مختلف نیز در آن تدریس و پژوهش می‌شده است. هانسبرگر دارالعلم را نهادی دانشگاهی دانسته است که در سال ۳۹۶ قمری توسط الحاکم تأسیس گردید و موضوعات مختلفی در آن تدریس می‌شد. وی با استناد به روایت مقریزی در مورد حمایت‌های مالی و علمی الحاکم از دارالعلم و فراهم بودن زمینه تحصیل و تحقیق رایگان برای همگان، می‌گوید: این روایت به روشنی حکایت از حمایت فعالانه حکومت از تعلیم و تربیت و دانش اندونزی حکایت می‌کند. (هانسبرگر، ۱۳۸۰: ۲۰۳-۲۰۲) به گفته بایارد واج این اقدام الحاکم شهرت و اعتبار فراوانی برای قاهره به بار آورد و با بیت‌الحکمه بغداد و مراکز تعلیمات عالی اسپانیا برابری می‌کرد. این مرکز به قاهره فاطمی همان خدمتی را کرد که اسکندریه به بطالسه (واج، ۱۳۶۷: ۲۵). پل واکر این نهاد بزرگ را جدید و بی‌سابقه دانسته که توسط فاطمیان برای محققان و دانش پژوهان بنیان گذاشته شد و در بدو تأسیس به هیچ فرقه و مذهبی اختصاص نداشت. (Walker, Ibid: 44&172) هالم نیز معتقد است جهان اسلام در سده‌های میانه دارای مؤسسه‌ای علمی نبود که معلومات جامع الاطراف در همه زمینه‌های علمی را به طالبان علم عرضه نماید؛ تنها یک استثنا وجود داشت و آن دارالعلمی بود که توسط الحاکم فاطمی بنیان گذاشته شد. (Halm, Ibid: 71) وی با استناد به نوشته‌های مسیحی می‌گوید در این دارالعلم، علوم مختلف تدریس می‌شده و دانشمندان مختلف از جمله فقیهان، محدثان، لغت دانان، نحویان، پزشکان، منطقیان، ریاضی دانان، منجمان و دیگر اندیشمندان در آن به تدریس و پژوهش می‌پرداختند. از این رو، این عقیده را که آنجا دارالحکمه نام دارد نمی‌پذیرد؛ زیرا «حکمت» به معنای خاص، دانش مکتوم اسماعیلی یعنی «علم باطن» بود که به وسیله امام و از طریق داعیان به اولیاء یعنی مؤمنان اسماعیلی تعلیم داده می‌شد؛ درحالی که دارالعلم فاطمی در خدمت دعوت اسماعیلی

نمود، بلکه در خدمت همه کسانی بود که در علوم غیر دینی تخصص داشتند.
(Ibid:71-72)

جرجی زیدان دارالعلم را مشابه بیت‌الحکمه عباسی دانسته و می‌گوید منظور از تأسیس آن این بود که در آنجا مانند بیت‌الحکمه، عامه مردم به صورت رایگان به مطالعه، مباحثه و استنساخ کتاب بپردازند. (زیدان، ۱۳۸۶: ۶۳۵) اما هالم معتقد است بیت‌الحکمه عباسی بیشتر کتابخانه و مؤسسه‌ای برای ترجمه بود، در حالی که دارالعلم فاطمی یک مؤسسه علمی جامع محسوب می‌شد. به عقیده وی الگوی واقعی دارالعلم حاکمی، دارالعلمی بود که توسط شاپوربن اردشیر، وزیر بهاءالدوله دیلمی در کرخ بنا نهاده شد. می‌توان تصور نمود که الحاکم از طریق داعیان خود در عراق اطلاعات دقیقی از آن به دست آورده بود و همین امر او را برانگیخت تا در قلمرو خود به همان شیوه و حتی سخاوت‌مندانه‌تر از آن به پیشرفت و ترقی علوم کمک نموده و سطح فرهنگ پیروان خود را بالا ببرد. شاهد وی بر این مطلب نیز این است که این دارالعلم نهاد دوازده سال پس از دارالعلم شاپور تأسیس گردید. (Halm, Ibid)

نقطه اوج شکوفایی دارالعلم در دوره الحاکم بوده است و پس از آن به نظر نمی‌آید نقش مهمی ایفا کرده باشد. ظاهراً در دوره‌های بحرانی دولت فاطمیان توسط افضل وزیر دولت فاطمیان به دلایلی دارالعلم تعطیل (متز، ۱۳۷۷: ۲۰۷) و در دوره الامر دوباره فعال گردید، اما پس از مدتی برای همیشه تعطیل گردید. در سال ۵۲۷ قمری، دارالعلم در مکان جدیدی تأسیس گردید و تا پایان دوره فاطمی فعال بود، اما ظاهراً به لحاظ اهمیت علمی قابل مقایسه با دارالعلم حاکمی نبوده و بیشتر پناهگاهی برای دعوت اسماعیلی بوده است. (Halm, Ibid:82-87)

۳.۳. خزائن کتاب (کتابخانه‌ها)

تأسیس خزائن کتاب یا کتابخانه از اقدامات جالب توجه خلفای فاطمی برای فراهم نمودن زمینه تحقیق و فعالیت‌های علمی دانشمندان و دانش‌پژوهان بود که تعداد آنها نیز بسیار بود. کتابخانه قصر فاطمی یا کتابخانه امام مشهورترین کتابخانه بود که توسط عزیز تأسیس شد. آدام متز پس از اشاره به بزرگی خزانه کتاب عزیز و ذکر نقل قول‌ها در مورد تعداد کتب موجود در آن، به مقایسه آن با کتابخانه‌های غربی در آن روزگار

پرداخته و می‌گوید در آن زمان تعداد کتب کتابخانه کلیسای جامع شهر کنستانتز ۳۵۶ کتاب، کتابخانه دیر بندیکتی کمی بیش از صد کتاب و کتابخانه کلیسای جامع شهذ بامبرگ فقط ۹۶ کتاب داشت؛ حال آنکه کتابخانه فاطمی به گفته مقریزی ۶۰۱ هزار و به نقل ابن واصل بیش از ۱۲۰ هزار جلد کتاب داشته است. (متز، ۱۳۷۷: ۲۰۲) این کتابخانه متشکل از چهارده اتاق و تعداد بی‌شماری کتاب در موضوعات مختلف در آن گرد آمده بود. به گفته گاستون در آن عصر این کتابخانه، یکی از بزرگترین کتابخانه‌های جهان اسلام و یکی از عجایب جهان به شمار می‌رفت. تعداد کتب کتابخانه فارمی به عقیده مقریزی صد هزار مجلد و نسخ قرآن آن ۲۴۰۰ (گاستون، ۱۳۶۵: ۵۵) به عقیده ویل دورانت بین صد تا دویست هزار جلد، (دورانت، ۱۳۴۳: ۲۴۷) به عقیده فیلیپ حتی دویست هزار جلد، (حتی، ۱۳۶۶: ۸۰۴) و به عقیده جرجی زیدان حدود ۱۶۰۰ هزار جلد بوده که هجده هزار جلد در علوم قدیمه و ۶۵۰۰ جلد آن کتب نجوم، هندسه و فلسفه بوده و باقی آن کتب اسلامی بوده است. (زیدان، ۱۳۸۶: ۳۴) به گفته واکر این کتابخانه از لحاظ تعداد و تنوع مجلدات و نسخی که در برداشت، می‌بایست شگفت‌آفرین بوده باشد. گزارش‌هایی که درباره محتویات آن به ما رسیده، صرف نظر از برخی اغراق‌گویی‌ها، حاکی از آن است که به دشواری مجموعه‌ای کامل از کتاب‌های این کتابخانه در جای دیگری از جهان یافت می‌شده است. به عقیده وی گرچه این کتابخانه، گنجینه‌ای با عظمت از کتاب، اسناد و نوشته‌های دیگر بود، اما برای استفاده عموم نبوده و وجود آن ضرورتاً به حیات عقلانی و فکری پایتخت چیزی نمی‌افزود. (Walker, Ibid:44)

به جز این کتابخانه، موارد دیگری نیز در الازهر، دارالعلم و مکان‌های دیگر وجود داشته که زمینه و امکانات لازم برای استفاده علمی و پژوهشی دانشمندان و دانش‌پژوهان را فراهم می‌نموده است. در دارالعلم کتابخانه عظیمی وجود داشت که با حمایت خلیفه و برخی دولتمردان کتاب‌های بسیاری خریداری و در آن قرار داده شده بود. (واج، ۱۳۶۷: ۲۶) وجود چنین کتابخانه‌هایی با این حجم از کتاب در آن زمان بسیار مهم و تأثیرگذار به شمار می‌رفته است.

۴.۳. رصدخانه

تأسیس رصدخانه و فعالیت‌های نجومی از دیگر اقدامات خلفای فاطمی بوده است. در این راستا الحاکم دستور داد رصدخانه‌ای بر روی کوه مقطم در شرق قاهره ساخته شود. در مورد این رصدخانه نیز اتفاق نظری وجود ندارد و برخی خاورشناسان معتقدند این رصدخانه در همان زمان تکمیل شد و زیج حامی نیز در همین رصدخانه توسط ابن یونس تهیه شد، (لویون، ۱۳۴۳: ۵۹۶) اما برخی دیگر معتقدند این اقدام ناتمام ماند و در زمان افضل دوباره پی‌گیری شد و در نهایت نیز در مورد ساخت رصدخانه موفقیتی حاصل نشد، اما زیج حاکمی چندین قرن در مصر و شام مبنای محاسبات نجومی بود و به اندازه‌ای یافته‌های آن دقیق بود که با یافته‌های رصدخانه‌های دیگر برابری می‌کرد. (Walker, Ibid: 89) بنابراین توجه همیشگی و گسترده به این دانش نبوده و تنها در برخی دوره‌ها و بر پایه خواست یک شخص رواج پیدا کرده است و نمی‌تواند نماد علمی حکومت شمرده شود.

نتیجه

در مورد اصل وجود شکوفایی علمی در دوره فاطمیان، علی‌رغم نظر تردیدآمیز برخی خاورشناسان که معتقدند شواهد مطمئنی برای رونق علمی جالب توجه دوره فاطمیان وجود ندارد، برخی از آنان معتقدند علاوه بر رونق چشمگیر علوم دینی به ویژه در حوزه مذهب اسماعیلی، در سایر حوزه‌های علمی نظیر فیزیک، ریاضیات، نجوم، طب و ادبیات نیز آثار بسیاری در این دوره تولید شده که برخی از آنها در نوع خود بی‌نظیر یا کم‌نظیر به شمار می‌رود. به علاوه وجود مؤسسات علمی برجسته‌ای نظیر الازهر، دارالعلم، کتابخانه‌ها و دیگر مراکز علمی، گواهی روشن بر شکوفایی علمی در این دوره به شمار می‌رود.

دیدگاه خاورشناسانی مانند گاستون و فیلیپ که حتی هرگونه رونق علمی در دوره فاطمیان را مورد انکار قرار داده‌اند، درست به نظر نمی‌رسد؛ زیرا شواهد متعددی بر خلاف آن وجود دارد و وجود مؤسسات علمی متعدد و دانشمندان گوناگون و آثار باقی مانده از آنان در حوزه‌های گوناگون علمی همه نشان می‌دهد که دانش در این

دوره نسبت به دوره‌های پیشین رونق جالب توجهی داشته است. سخن افرادی مانند واکر که در این مورد تردید نموده و نیاز به پژوهش‌های بیشتری در این زمینه احساس نموده‌اند، به طور کلی پذیرفتنی نیست، اما باتوجه به روشن نبودن ابعاد گوناگون علمی این دوره، بخش دوم دیدگاه آنان منطقی است که اثبات کامل این ادعا نیاز به پژوهش‌های بیشتر و دقیق‌تری دارد.

شکوفایی علمی به معنای وسیع کلمه، آن‌گونه که افرادی مانند هالم ادعا کرده‌اند بدین معنا که شکوفایی علمی در حوزه‌های گوناگون علمی وجود داشته و این دوره یکی از درخشان‌ترین دوره‌های تمدنی تاریخ اسلام بوده است، دشوار به نظر می‌رسد، اما می‌توان از رونق نسبی بازار دانش در این دوره سخن به میان آورد. برای نمونه در حوزه دانش‌های مذهبی (اسماعیلی) در این دوره پیشرفت چندانی نسبت به قبل رخ داده و شاهد آن وجود دانشمندان برجسته و آثار گوناگونی است که از آنان بر جای مانده است. در برخی دیگر از دانش‌ها مانند فیزیک، طب و نجوم، افرادی مانند ابن هیثم و ابن یونس نوآوری‌های علمی داشته و آثار برجسته‌ای را از خود برجای نهاده‌اند، اما در سایر دانش‌ها موفقیت‌های نسبی وجود داشته است که درمقایسه با پیشرفت‌های علمی که در برخی مناطق دیگر به‌ویژه در شرق جهان اسلام حاصل گردیده بود، به نظر نمی‌رسد چندان جالب توجه بوده باشد و دست‌کم شواهد کافی برای اثبات آن وجود ندارد.

بسیاری از خاورشناسان وجه برجسته شکوفایی علمی در این دوره را در حوزه دانش‌های مربوط به مذهب اسماعیلی دانسته‌اند و برخی از آنان به انگیزه خلفای فاطمی در این باب نیز اشاره نموده و تردید نموده‌اند که حمایت‌های خلفای فاطمی از فعالیت‌های علمی شامل پیروان سایر مذاهب هم می‌شده است. (Walker, Ibid: 178-180) از سوی دیگر هدف از تأسیس بیشتر مراکز علمی نیز گسترش مذهب اسماعیلی بوده و تمرکز عمده مراکز علمی بر دانش‌های دینی بوده و آنچه سبب شکوفایی تمدنی فاطمیان شده همین نگرش به علوم دینی بوده است. در نتیجه نمی‌توان گفت در زمینه شکوفایی همه دانش‌ها با نگاه و رویکرد تمدن‌سازی موردپشتیبانی خلفای فاطمی بوده است و نمی‌توان انتظار برنامه‌ریزی اندیشمندانه از آنان داشت و تردید برخی خاورشناسان در این زمینه

می‌تواند جایگاه علمی داشته باشد. صرف نظر از این نکته، آنچه در عمل رخ داده است، رونق جالب توجه دانش در این دوره را نشان می‌دهد. گفتنی است خاورشناسان برخی از جنبه‌های پیشرفت علمی در این دوره مانند تفسیر و علوم قرآن، حدیث و فقه سایر مذاهب اسلامی و برخی حوزه‌های دیگر علمی را مورد توجه قرار نداده‌اند.

منابع

۱. بورلو، ژوزف، (۱۳۸۶)، *تمدن اسلامی*، ترجمه اسدالله علوی، مشهد: بنیاد پژوهشهای اسلامی رضوی.
۲. جمعی از نویسندگان (۱۳۸۳)، *تاریخ اسلام*، ترجمه تیمور قادری، تهران: امیرکبیر.
۳. حتی، فیلیپ (۱۳۶۶)، *تاریخ عرب*، ترجمه ابوالقاسم پاینده، تهران: آگاه.
۴. دخویه (۱۳۷۱)، *قرمطیان بحرین و فاطمیان*، ترجمه محمدباقر امیرخانی، تهران: سروش.
۵. دفتری، فرهاد (۱۳۷۸)، *سنت‌های یک جماعت؛ مختصری در تاریخ اسماعیلیه*، ترجمه فریدون بدره‌ای، تهران: فروزان روز.
۶. دورانت، ویل (۱۳۴۳)، *تاریخ تمدن*، ترجمه ابوالقاسم پاینده، تهران: اقبال.
۷. زیدان، جرجی (۱۳۸۶)، *تاریخ تمدن اسلام*، ترجمه علی جواهرکلام، تهران: امیرکبیر.
۸. القاضی، خالد بن عبدالرحمن (۱۴۲۹)، *الحیاه العلمیه فی مصر الفاطمیّه*، بیروت: الدار العربیه للموسوعات.
۹. کاهن، کلود (۱۳۷۰)، *درآمدی بر تاریخ اسلام در قرون وسطی؛ روش‌شناسی و عناصر کتابشناسی*، ترجمه اسدالله علوی، مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی.
۱۰. گاستون، ویت (۱۳۶۵)، *قاهره؛ مدینه للفن و التجاره*، ترجمه محمود محمودی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۱۱. لوبون، گوستاو (۱۳۳۴)، *تمدن اسلام و عرب*، ترجمه سید محمد تقی فخرداعی گیلانی، تهران: انتشارات علمی؛.
۱۲. لوئیس، برنارد (۱۳۶۲)، *تاریخ اسماعیلیان*، ترجمه فریدون بدره‌ای، تهران: توس.
۱۳. لوئیس، برنارد (۱۳۸۳)، *حشاشین؛ فرقه‌ای تندرو در اسلام*، ترجمه حسن خاکباز محسنی، تهران: کتاب زمان.
۱۴. مادلونگ، ویلفرد و پل ای و واکر (۱۳۸۸)، *پیدایی فاطمیان و گفتگوهای درونی شیعیان در المناظرات*، ترجمه محمد جاودان و امیر جوان آراسته، قم: دانشگاه ادیان و مذاهب.
۱۵. مادلونگ، ویلفرد (۱۳۷۷)، *فرقه‌های اسلامی*، ترجمه ابوالقاسم سری، تهران: اساطیر.
۱۶. متز، آدام (۱۳۷۷)، *تمدن اسلامی در قرن چهارم هجری*، ترجمه علیرضا ذکاوتی قراگزلو، تهران: امیرکبیر.

شکوفایی علمی تمدن اسلامی دوره فاطمیان از دیدگاه خاورشناسان / ۷۲

۱۷. میهلی، آلدو (۱۳۷۱)، *علوم اسلامی و نقش آن در تحول علمی جهان*، ترجمه محمد رضا شجاع رضوی و اسدالله علوی، مشهد: بنیاد پژوهشهای اسلامی.

۱۸. واج، بایارد (۱۳۶۷)، *دانشگاه الازهر؛ تاریخ هزار ساله تعلیمات عالی اسلامی*، ترجمه آذرمیدخت مشایخ فریدنی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

۱۹. واکر، پل. ای (۱۳۷۷)، *ابویعقوب سجستانی؛ متفکر و داعی اسماعیلی*، ترجمه فریدون بدره‌ای، تهران: نشر فرزانه روز.

۲۰. واکر، پل. ای (۱۳۷۹)، *حمیدالدین کرمانی؛ متفکر اسماعیلی در دوره الحاکم بامرالله*، ترجمه فریدون بدره‌ای، تهران: نشر فرزانه روز.

۲۱. هاجسن، مارشال. گ. س (۱۳۶۹)، *فرقه اسماعیلیه*، ترجمه فریدون بدره‌ای، تهران، سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.

۲۲. هانسبرگر، آلیس. سی (۱۳۸۰)، *ناصر خسرو، لعل بدخشان*، ترجمه فریدون بدره‌ای، تهران: نشر فرزانه روز.

1. Halm, Heinz (1997), *The Fatimids and their Traditions of learning*, London, L.B Tauris, in association with The institute of Islamic studies.

2. Walker, Paul. E. (1997), *Exploring an Islamic Empier, Fatimids History and its Sources*, London, L.B Tauris, in association with The institute of Islamic studies.

تحلیل کارکردی سوگواری‌های محرم در ایران پس از انقلاب

مهراب صادق نیا*

محمدعلی ربانی**

چکیده

سوگواری دینی یا همان عزاداری و برگزاری آیین‌های سوگ برای بزرگان دین و به‌ویژه سوگواری‌های در پیوند با محرم از مهم‌ترین عناصر شکل‌دهنده هویت شیعی است. این موضوع چنان مهم است که شمار فراوانی از مطالعات شیعه‌پژوهان غربی تنها به سبب مواجهه آنان با این آیین‌ها بوده است.

شکوه روزافزن آیین‌های عاشورایی نشان می‌دهد که این سنت داغ‌دیدگی باید از کارکردهای عمیق اجتماعی برخوردار باشد؛ چه اینکه اگر غیر از این بود، این مراسم‌ها نباید تا این اندازه از عمق و پویایی برخوردار می‌شد. این مقاله در تحلیلی کارکردی، افزایش روحیه انقلابی‌گری و اعتراض، بردباری در برابر مشکلات، تخلیه رنج، افزایش انسجام اجتماعی، برقراری پیوندهای میان نسلی، افزایش کنترل اجتماعی، رؤیت‌پذیری و بازنمایی هنرهای شیعی را از جمله مهم‌ترین کارکردهای آیین‌های عزاداری در ایران پس از انقلاب نشان می‌دهد. البته از کژکارکردها یا کارکردهای منفی که حاصل مواجهه فرهنگی معاصر با این رخداد تاریخی است، نیز می‌توان به ایجاد گروه‌های دینی و تهدید پیوندهای کلان اجتماعی، تقویت معارضه میان شیعیان و غیرشیعیان، دین‌داری و اخلاق فصلی اشاره کرد.

کلیدواژه‌ها: تحلیل کارکردی، سوگواری دینی، عزاداری‌های محرم، کارکردهای اجتماعی.

* استادیار دانشگاه ادیان و مذاهب قم (نویسنده مسئول) sadeghnam@yahoo.com

** دانشجوی دکتری تاریخ تشیع، دانشگاه ادیان و مذاهب قم

[تاریخ دریافت: ۱۳۹۲/۷/۱۲؛ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۳/۹/۴]

مقدمه

سوگواری دینی یا همان عزاداری و برگزاری آیین‌های سوگ برای بزرگان دین و به‌ویژه سوگواری‌های در پیوند با محرم از مؤلفه‌های تأثیرگذار در شکل‌گیری هویت شیعه است. رخدادی که همه‌ساله بر گونه‌گونی و فراوانی‌اش افزوده گردیده و میلیون‌ها انسان در عراق، ایران، هند، بحرین، پاکستان و دیگر مناطق جهان، با برگزاری شورانگیز آن بخشی از هویت دینی خود را نمایان می‌کنند و نیز به پایایی و بازسازی هویت شیعی کمک می‌کنند. شاید بتوان این پویایی را مدیون کارکردهای آیین‌های سوگ در پایایی و نظم جامعه دانست؛ زیرا بنابه منطق کارکردگرایی^۱ یک وضعیت فرهنگی تا زمانی که دارای کارکرد اجتماعی است از پویایی و هیجان اجتماعی نیز برخوردار خواهد بود. (ریتزر ۱۳۸۴: ۱۱۹) به این معنا که نظام‌های فرهنگی و اجتماعی تا وقتی که دارای کارکردند وجود دارند و اگر روزی کارکرد خود را از دست بدهند، رو به فراموشی و خاموشی خواهند رفت.

سوگواری در میان شیعه دارای ریشه‌های عمیقی است که از قرن‌ها پیش و حتی عصر امامان معصوم علیهم‌السلام بوده و هنوز هم یک کنش گسترده و جریان‌ساز اجتماعی و دینی است. این بدان معناست که سوگواری دینی در جوامع شیعی دارای کارکردهای آشکار و پنهانی است که آن را ماندگار کرده است. این مقاله به شماری از کارکردهای سوگواری‌های محرم در دهه‌های اخیر می‌پردازد. بر این اساس، نخست لازم است تعریفی از کارکردگرایی و تحلیل کارکردی ارائه شود.

تحلیل کارکردی^۲

مطالعه و بررسی علمی اگر با هدف آشکارسازی و بررسی تأثیرهای پدیده اجتماعی خاص در عملکرد نظام کلی یا اجزای سازنده آن صورت پذیرد تحلیل کارکردی نام دارد. (کوزر ۱۳۸۲: ۲۰۲) این تحلیل در برابر تحلیل تاریخی و نیز تحلیل علت‌کاوانه، تحلیل‌گر را قادر می‌سازد تا نشان دهد که چرا تنها همان واقعت مورد بررسی و نه

1. Functionalism.

2. Function Analyses.

واقعیت‌های دیگر، توانسته است یک کارکرد خاص را به عهده گیرد. جامعه‌شناسان جانبدار این روش، معتقدند که باید تحلیل کارکردی را از دو روش تحلیلی دیگر که یکی در جست‌وجوی ریشه‌های تاریخی و علت‌ها و دیگری در پی منظوره‌ها و انگیزه‌های فردی است، جدا دانست. اینان معتقدند که برای تبیین کامل پدیده‌های جامعه‌شناختی، هم باید از تحلیل تاریخی و تحلیل علی استفاده کرد و هم از تحلیل کارکردی.

کارکردگرایان معتقدند اگر ما بخواهیم نهادهای مهم یک جامعه یا فرهنگ را بشناسیم و توضیح دهیم که چرا اعضای آن به شیوه معینی رفتار می‌کنند، باید آن را به طور کلی مطالعه کنیم و نشان دهیم که نهادهای فرهنگی چه نقشی در برآورده کردن نیازها و مقاصد آن جامعه دارند. برای مثال ما وقتی می‌توانیم اعتقادات مذهبی و رسوم دینی یک جامعه را تحلیل کنیم که بتوانیم چگونگی رابطه آن با سایر نهادهای اجتماعی را تحلیل کنیم؛ زیرا اجزای مختلف یک جامعه در رابطه نزدیک با یکدیگر توسعه می‌یابند. برای مثال می‌توان به تحلیل مرتون از «رقص باران» در جامعه «هوپی‌ها» اشاره کرد. در آن تحلیل مرتون چنان می‌نویسد که گویی اگر ما بتوانیم نشان دهیم که این مراسم به یگانگی جامعه هوپی کمک می‌کند، توضیح داده‌ایم که چرا واقعاً وجود دارد. (گیدنز، ۱۳۷۶: ۷۵۷) این منطق از آن روی بر تحلیل کارکردی سایه دارد که به باور مدافعان این روش، از جمله دورکیم، شرط دوام و بقای هر واقعه اجتماعی مفید بودن آن است و وقتی توضیح دهیم که فایده هر واقعه فرهنگی و اجتماعی چیست، در حقیقت توضیح داده‌ایم که چرا وجود دارد. (دورکیم، ۱۳۸۳: ۱۱۲)

بر پایه آنچه در توضیح تحلیل کارکردی بیان شد، مطالعه کارکردی عزاداری عبارت خواهد بود از بررسی نقشی که این پدیده فرهنگی در پایداری نظم اجتماعی و برآوردن نیازمندی‌های افراد جامعه دارد.

انقلاب اسلامی و کارکردهای سوگواری‌های محرم

تحلیل کارکردی پدیده‌ها، اگر با تحلیل تاریخی آنها همراه نباشد ناقص خواهد بود؛ زیرا تنها با آگاهی از نیازهای عمومی ارگانیزم اجتماعی است که می‌توان به کارکردهای وضعیت‌های فرهنگی دست یافت. (کوزر ۱۳۸۲: ۲۰۲) به همین دلیل، برای بررسی کارکرد سوگواری‌های محرم باید به شرایط عمومی‌ای که این پدیده در آن رخ

می‌دهد توجه کنیم. انقلاب اسلامی به عنوان قدرت نوظهور سیاسی در عرصه‌های بین‌المللی توانسته است فصل جدیدی از حیات و گسترش شیعه در جهان را رقم بزند و فرصت مناسبی را نیز برای توسعه و ترویج سنت‌های مذهبی شیعه و عمل به شعایر دینی، افزایش کمی توجه جامعه به حضور در مراسم عزاداری، افزایش سهم و نقش دولت و دستگاه‌های دولتی در حمایت و پشتیبانی از آیین‌های عزاداری فراهم آورد.

از این رو، شاید بتوان بین انقلاب اسلامی به رهبری امام خمینی (ره) و کارکردهای سوگواری در روزگار ما پیوندی معنادار برقرار کرد و این انقلاب را متغییری تأثیرگذار در دگرگونی‌های کمی و کیفی آیین‌های عزاداری و نیز کارکردهای آن به شمار آورد. وجه عمده این تأثیرگذاری از آن روست که انقلاب اسلامی ایران برپایه قیام امام حسین علیه السلام و نهضت کربلا شکل گرفت و بیشترین بهره را نیز از فرصت محرم و عزاداری در تهییج احساسات مذهبی مردم به نفع نظم اجتماعی و نیز گسترش نظام هنجارین و ارزشی‌ای می‌برد که زیربنای نظام حاکم به شمار می‌آید. در حقیقت، پیروزی انقلاب اسلامی نیازمندی‌های ارگانیسم اجتماعی را دگرگون کرد. در نتیجه، سوگ محرم باید سازگار با این تغییر و مطابق نیازهای عمومی جامعه کارکردهای خود را داشته باشد. بی‌شک این کارکردها با آنچه در زمان پهلوی یا قاجار و حتی پیش از آن در زمان صفویه متوقع بود، فرق دارد. (فلاحی، ۱۳۹۳)

انقلاب اسلامی دین را از (حضور صرف در) مساجد و حوزه شخصی افراد به بیرون و حاکمیت کشاند. بر این اساس دین مسئولیت‌های سیاسی و اجتماعی بیشتری پذیرفت. به دنبال این رخداد، انتظار عمومی آن شد که علمای دین و نیز حوزه‌های علمیه در کنار مسئولیت‌های سنتی گذشته خود، برای معضلات سیاسی و اجتماعی پاسخی درخور داشته باشند. در آیین‌های سوگواری نیز این دگرگونی به وجود آمد؛ آیین‌هایی که تا پیش از انقلاب بیشتر برای تأمین نیازمندی‌های عاطفی افراد و جامعه بود، باید به نیازمندی‌های تازه جامعه که بیشتر در عرصه عمومی و سیاسی و اجتماعی بودند جواب می‌دادند. همین دگرگونی نگاه به کارکرد دین سبب شده است تا کارکردهای سوگواری دینی بعد از انقلاب از این کارکردها در پیش از آن متفاوت باشند.

در ادامه به شماری از مهم‌ترین کارکردهای عزاداری‌های محرم در دهه‌های اخیر می‌پردازیم، با این تأکید که وجود این کارکردها در این زمان، به معنای نفی کلی آنها در زمان‌های دیگر نیست.

افزایش روحیه انقلابی‌گری

افزایش روحیه اعتراض جمعی بر ضد ظلم و بی‌عدالتی حاکمان، از مهم‌ترین کارکردهای سوگواری‌های محرم است. بررسی تاریخی جنبش‌های اعتراضی شیعه (دست‌کم در سده اخیر) نشان می‌دهد که این جنبش‌ها همواره به وسیله عزاداری‌های محرم، شورمندتر شده‌اند. (مدنی، ۱۳۶۹: ۹۳) اوج این نقش را می‌توان در شکل‌گیری انقلاب اسلامی دانست. شاید این پدیده به خصلتی معطوف باشد که مخصوص سوگواری‌های محرم است. در سوگواری‌های عاشورایی همواره نرخی از اعتراض به چشم می‌خورد. حضور هیئت‌های عزاداری در خیابان و راهپیمایی سوگواران و تأکید بر هم‌گرایی در میان آنان (که نشانه‌هایی از نمایش توان اعتراضی است) و نیز اشعار و مویه‌هایی که در این آیین‌ها خوانده می‌شده است، همواره نوعی از اعتراض را نشان داده است.

رهبران انقلاب اسلامی، با آگاهی از این خصلت سوگواری محرم، در دوره شکل‌گیری نهضت با تأکید بر مفاهیم اعتراضی و انقلابی برآمده از قیام شکوهمند امام حسین علیه السلام می‌کوشیدند تا از سوگواری‌های محرم بهره‌جسته و روحیه اعتراض و انقلاب را در میان مردم افزایش دهند. برای نمونه، امام خمینی، بنیان‌گذار انقلاب اسلامی می‌گویند: «مجالس بزرگداشت سید مظلومان و سرور آزادگان که مجالس غلبه عقل بر جهل و عدل بر ظلم و امانت بر خیانت و حکومت اسلامی بر حکومت طاغوت است هر چه باشکوه‌تر و فشرده‌تر برپا شود و بیرق‌های خونین عاشورا به علامت حلول روز انتقام مظلوم از ظالم هر چه بیشتر افراشته شود.» (خمینی (امام) ۱۳۹۱: ۵، ۳۳۱). در جایی دیگر نیز هم ایشان می‌گویند: «این خون سیدالشهدا است که خون‌های همه ملت‌های اسلامی را به جوش می‌آورد و این دسته‌جات عزیز عاشوراست که مردم را به هیجان می‌آورد و برای اسلام و حفظ مقاصد اسلامی مهیا می‌کند.» (خمینی (امام) ۱۳۹۱: ۵، ۷۶) شهید مطهری نیز در این زمینه می‌گویند: «امام حسین علیه السلام سوژه‌ای بی‌نظیر است در

اسلام از نظر تجدید حیات اخلاقی و اجتماعی اسلام و از نظر برانگیختن احساسات انقلابی و حماسی. (مطهری ۱۳۶۱: ۲، ۲۱۴)

نیاز اجتماعی به انقلاب و اعتراض خود را در قالب و محتوای سوگواری‌های عاشورا بازنمایی کرده بود. شعارها، مدح‌ها و خطبه‌ها همه انقلابی بود. بررسی تاریخی انقلاب اسلامی نشان می‌دهد که این کار تا چه میزان در تشدید احساس مبارزه و نیز شتاب‌بخشی به دگرگونی‌های عظیم در ساختار جامعه و حاکمیت نقش داشته است. نمونه نمایان این آیین‌ها تاسوعا و عاشورای سال ۵۷ شمسی است که به اعتراف همه انقلابیان، نقش مهمی در نابودی حکومت پهلوی داشت.

ایجاد بردباری اجتماعی

با پیروزی انقلاب اسلامی، مهم‌ترین کارکرد آیین‌های سوگواری خود را در شکیبایی در برابر دردها، زخم‌ها و دشواری‌های ناشی از مجاهدت نشان داد. تحلیل محتوای سخنرانی‌ها و نیز نوشته‌های در ارتباط با محرم و نیز محتوای نوحه‌های این مراسم، نشان می‌دهد که این نوشته‌ها و سخنرانی‌ها، تا پیش از پیروزی انقلاب اسلامی و دست‌یابی تا پایان جنگ تحمیلی، سرشار از مضامین انقلابی و حماسی است؛ اما پس از آن تاریخ گفتمان حاکم بر این مجالس، بیشتر عاطفی و نظم‌گرایانه است. پایداری بر عقیده و نیز حفظ دستاوردهای انقلاب به بردباری و پایداری نیاز داشت. در این زمان، کارکرد مهم آیین‌های سوگواری عاشورا ایجاد روحیه‌ی پایداری و شکیبایی در برابر مشکلات است.

توجه به سختی‌هایی که بر امام حسین علیه السلام و یاران او گذشت و بیان مشکلاتی که ایشان برای ماندن بر عقاید و آرمان‌های خود داشتند، این اندیشه را به مشارکت کنندگان در مراسم‌های عزاداری منتقل می‌کرد که آنان نیز مشکلاتی که ناشی از پایبندی آنان به آرمان‌های شان است را تحمل کنند. نوحه و ذکر مصایب خاندان پیامبر سبب می‌شد که داغ‌دیدگان و آسیب‌دیدگان خود را در آینه‌ی تاریخ بنگرند دردهای خود را با آنچه بر امام حسین و خاندانش گذشته است، مقایسه کنند و در نهایت بردباری پیشه کنند.

تخلیه رنج‌ها

در مراسم سوگواری محرم که هرساله به احترام شهدای کربلا برگزار می‌شود درونمایه و مضمونی از رنج و تخلیه ارادی خود از طریق ارائه مفاهیمی که با هویت شیعی در ارتباط است وجود دارد. نوحه و مرثیه خوانی به دنبال برانگیختن تأثر و اندوهی است که مربوط به لحظه‌های خاصی از رنج‌های شهدای کربلاست. این کار به خوبی غم و اندوه را در میان مشارکت‌کنندگان بر می‌انگیزد و خاطرات غم‌بار گذشته را پاس می‌دارد؛ اما در عین حال و در یک کارکرد پنهان، سبب می‌شود که آن‌ها امروزه خود را در آینه تاریخ بنگرند و تأمل کنند و رنج خود را با رنج داغدیدگان کربلا مقایسه کنند و در نهایت بردبارانه بگویند درد و رنج ما در برابر درد و رنج امام حسین چیزی نیست.

مشارکت شماری از سوگواران را در آیین‌های عزاداری محرم می‌توان از همین باب توجیه کرد. آنگونه که پینالت^۱ حضور شماری از غیر شیعیان و حتی غیر مسلمانان هند را در آیین‌های سوگواری و تعزیه ناشی از ظرفیت مراسم محرم در تخلیه رنج‌ها می‌داند.^۲ استروثمان^۳ نیز در این زمینه می‌گوید: «تشیع کسانی را به خود جذب کرد که نیازمند گریستن برای اندوه خودشان و ماتم امامان باشند.»^۴

افزایش انسجام اجتماعی^۵

انسجام یا همبستگی اجتماعی به کششی اشاره دارد که هر گروه برای افراد خود ایجاد می‌کند و نیز به همه نیروهای انگیزشی که احساس فرد را به گروه تحت تأثیر قرار می‌دهد. (گولد و کولب، ۱۳۷۶، ۹۰۴) از نظر شمار زیادی از جامعه‌شناسان، اعتقاد مشترک و نیز باورهای جمعی و مشارکت در آیین‌های دینی از مهم‌ترین عوامل افزایش همبستگی اجتماعی هستند. (آرون، ۱۳۸۴، ۳۵۱) برای مثال دورکیم معتقد است که «قبول اخلاقی فراگیر شرط لازم همبستگی اجتماعی است.» (گیدنز ۱۳۶۳: ۱۹) رابطه فرد با گروه

1. David Pinault

2. *Shi'ism in South Asia*, The Muslim World 87 (1997) 235-5.

3. Strothman

4. *The Shiites: Ritual and Popular Piety in a Muslim Community*. New York: St. Martin's Press, 199.

5. Social Cohesion

اجتماعی‌اش، برای همهٔ جوامع، موضوع همواره مهمی بوده است. به همین دلیل اعتقاد اولیه آن است که برای بقای جامعه لازم است میزان کِشش گروه برای فرد همواره تقویت شده و پاس داشته شود. اودی^۱ از جامعه‌شناسان کارکردگرا بر این پنداشت است که نظم و انسجام اجتماعی از طریق آیین‌های دینی استوار می‌شود. (همیلتون، ۱۳۷۷: ۱۹۹)

به اعتقاد دورکیم^۲ هیچ چیز به اندازهٔ باورداشت‌ها و آیین‌های مذهبی نمی‌تواند افراد یک جامعه را به هم پیوند دهد. او معتقد است آیین‌های دینی برخلاف کنش‌های اقتصادی که در آن مردم به صورت جداگانه زندگی می‌کنند و به اهداف اجتماعی یا فردی خود سرگرم هستند، با برقراری نوعی روابط عاطفی مثبت سبب نزدیکی افراد به همدیگر و انسجام و یکپارچگی بین شرکت‌کنندگان می‌شوند. به خصوص در ایام برگزاری این مراسم گروه‌ها و افراد در کنار هم به گونه‌های دیگر از اوقات معمولی خویش دست به کنش‌های واحدی می‌زنند و تفاوتی میان خود و دیگران نمی‌بینند. این اعتقادات، باورها و گرایش‌ها در هنگام برگزاری مراسم وحدت و علاقه‌مندی و یکدلی را بین شرکت‌کنندگان فراهم می‌سازد. همبستگی و یگانگی که از طریق همانندی در احساسات و تبعیت از نظام‌های ارزشی واحد و افزایش فراگیری در توافق اخلاقی صورت می‌گیرد، می‌تواند کنشگران را به هم متصل سازد. (آرون ۱۳۸۴: ۳۰-۳۷)

در این تحلیل، در حقیقت سوگواری به مثابه یک نهاد با تولید ارزش‌ها، قواعد هنجاریبخش و کنش‌های مشترک به تعمیم‌پذیر کردن الگوها،^۳ رفتارها^۴ و نقش‌ها^۵ به همسان‌سازی آگاهی برای افراد جامعه می‌شود. این کار به میزان زیادی روابط میان فردی و نهادی را تقویت و گسترش داده و کنش‌ها را بر اساس روابط مشترک شکل می‌دهد و در نهایت به پیوستگی اجتماعی خواهد افزود.

در سوگواری‌های امام حسین علیه السلام از آنجا که آیین‌ها و آداب دینی با گریه‌ها و عزاداری‌های جمعی و با شورآفرینی‌های خاصی همراه است، کنشگران با این عمل

1. Odi
2. Durkheim
3. Patterns
4. Behaviors
5. Roles

مذهبی نوعی احساس تطهیر و نزدیکی به خدا می‌کنند. این امر سبب نوعی کامیابی، امیدواری و نشاط ناشی از رستگاری برای کنشگران عزادار می‌شود. در واقع تفریح اجتماعی در این مراسم با توجه به ویژگی‌ها و جاذبه‌های خاص آن موجب تقویت، تحرک و آرامش و تجدید حیات فردی و اجتماعی می‌شود. تأکید و نقشی که این آیین‌ها در پیوستگی اجتماعی دارند گاه سبب می‌شود که تمایزات ملی و نژادی به فراموشی سپرده شود.

جاستین جونز^۱ و ابوصادق خان^۲ دو تن دیگر از عاشوراپژوهان غربی، در مطالعه‌ای که در زمینه کارکرد سوگواری‌های عاشورا در میان شیعیان هند داشته‌اند می‌نویسند: نوحه‌خوانی فارسی، حضور مبلغان و واعظان عرب و ایرانی در ایام محرم در جمع‌های اقلیت شیعه در هند و سایر کشورها و همچنین نمایش و یادآوری شباهت‌ها و علایم مشترک مربوط به جامعه جهانی شیعی را نوعی اظهار علاقه اقلیت‌های شیعه در متصل کردن خود به جامعه جهانی شیعی می‌دانند. (ابوصادق خان ۱۳۸۴)

هرساله همزمان با ماه‌های محرم و صفر، هزاران مبلغ و روحانی شیعه فرصت می‌یابند تا با سفر به مناطق مختلف داخل کشور خود و یا با سفر به کشورهایی که شیعیان در آن ساکن هستند در جمع مردم حضور یابند و ضمن تبلیغ آموزه‌های شیعی، در ایجاد پیوستگی بین شبکه‌های اجتماعی شیعه با یکدیگر و تقویت پیوند مردم با روحانیت نقش موثر خود را ایفاء نمایند.

ایجاد پیوند میان نسلی

یکی از تهدیدهای عمیق روزگار مردن برای جوامع، شکاف نسلی و به دنبال آن اختلال در امر جامعه‌پذیری و در نهایت تلاشی جامعه است. جوامع سنتی برای پرهیز از این خطر و برای آن که افراد را از خویشتن به جامعه معطوف کنند، مشارکت در آیین‌های مختلف را به عنوان راهی برای همانندسازی افراد خود در نظر داشتند. در این میان، آیین‌های دینی نقشی محوری داشته و دارند. (همیلتون ۱۳۷۷، ۱۷۹) سوگواری امام

1. Justin Jones . Shia Islam in Colonia India, Religion, Community and Sectarianism, Cambridge Studies in India History and Society.

۲. استاد بخش مطالعات هنرهای نمایشی و اجرایی دانشگاه نیورک.

حسین علیه السلام یک آیین فراگیر است که شرکت‌کنندگان از نسل‌های مختلفی در آن حضور دارند. در این آیین نه متغیر جنسیت معنا دارد و نه سن و یا تحصیلات و این خصلت امکان مناسبی برای پیوند بین نسلی ایجاد می‌کند. نظام الگودار فرهنگی و دینی عاشورا، به دلیل برخورداری از ارزش‌ها و هنجارهای عام دینی چون پایداری، ظلم‌ستیزی، عدالت خواهی، آزادگی، یاری دادن به مظلومان، مهرورزی، ایثار و دیانت و با برانگیختن احساس و عاطفه انسانی، ضمن برقراری تعامل و گردهم آوردن افراد و گروه‌ها، سبب نوعی جامعه‌پذیری و پیوند بین نسل‌ها شده و موجبات توالی، استمرار و انتقال فرهنگی را از نسلی به نسل دیگر فراهم ساخته است. از سوی دیگر با توجه به نظارت و نفوذ و اثرگذاری نظام فرهنگی در نظام شخصیتی و وجود قدسی و کاریزمایی شخصیت‌های الهی به عنوان الگو و سرمشق رفتاری، این مراسم عواطف را برای الگوپذیری و تبعیت از زندگی امام حسین علیه‌السلام و دیگر شخصیت‌های شکوه‌مند عاشورا به عنوان نمونه‌های آرمانی و متعالی آماده می‌سازد. گرچه تأثیر عاطفی با تأثیر همه جانبه و استمرار یافته در طول زندگی متفاوت است ولی فضای به وجود آمده الگوپذیری را ساده تر می‌کند.

افزایش کنترل اجتماعی^۱

اصطلاح کنترل اجتماعی به وضعیتی اشاره دارد که به دنبال آن، فرد از حیث اعمال و رفتار خود به واسطه گروه‌ها، اجتماع و جامعه‌ای که به آن تعلق دارد، تابع شروط و دچار محدودیت‌هایی است. کنترل اجتماعی به این دلالت دارد که در تمام برهمکنش‌های اجتماعی، تا آنجا که شخص اعمال و رفتار دیگران را محدود و یا مشروط می‌کند، رفتار خودش نیز توسط دیگران محدود و مشروط می‌شود (گولد و کولب ۱۳۷۶: ۷۰۵). بر این اساس هرچه وجدان جمعی جامعه متراکم‌تر باشد، کنترل اجتماعی شدیدتر و فشرده‌تر است. (گیدنز ۱۳۶۳: ۲۱ و ۲۲).

آیین‌های سوگواری امام حسین علیه السلام به دو بیان می‌توانند بر کنترل اجتماعی بیفزایند. نخست آنکه این آیین‌ها به متراکم‌تر شدن وجدان جمعی کمک می‌کنند. حضور افراد

در این آیین‌ها بیانی است از تأکید دوباره آنها بر ارزش‌ها و در نهایت افزایش چسب اجتماعی. همین تأکید بر ارزش‌ها و نیز افزایش پیوندهای اجتماعی به معنای افزایش نظارت جامعه بر فرد و در نهایت افزایش کنترل اوست. به بیان دیگر، آیین‌های سوگواری به عمیق‌تر شدن میدان عمل معتقدات اخلاقی مورد قبول جامعه می‌انجامد و این رخداد به افزایش مطالبه جامعه از فرد می‌انجامد و در نهایت، کنترل جامعه بر فرد را افزایش می‌دهد.

از دیگر سوی، آیین‌های سوگواری (و در مجموع باورهای جمعی) امور قدسی جامعه به شمار می‌آیند. شرکت در این آیین‌ها در نظر افراد به معنای نزدیک شدن به امور قدسی است. این احساس به شوق پرهیزکاری آنان خواهد افزود و در نهایت به یک خودکنترلی می‌انجامد.

رؤیت‌پذیری اجتماعی

در علوم اجتماعی دیده شدن یا مرئیت^۱ یکی از شیوه‌های مبارزه اقلیت‌های مذهبی و فرهنگی و قومی برای کسب حقوق بیشتر و به رسمیت شناخته شدن است. محرم و سوگواری‌های آن فرصتی مناسب برای دیده شدن اجتماعی است. به این معنا که آیین‌های سوگواری محرم، گروه شیعه را برای جهانیان مشاهده‌پذیرتر کرده است. برگزاری آیین‌ها و مناسک جمعی شیعیان را در کانون توجه و مطالعه قرار می‌دهد. گرچه این مسأله در کشورهایی که شیعیان در اقلیت هستند، بیشتر به چشم می‌آید؛ ولی در سطح کلی جهان، سوگواری در کشور ما سبب شده است تا شمار زیادی از رسانه‌ها، پژوهشگران و شرق‌شناسان به این گروه و نیز معرفی آن پردازند. بررسی عاشوراپژوهی و نیز شیعه‌شناسی در غرب به خوبی از نقش مراسم عزاداری امام حسین (علیه السلام) در شکل‌گیری این مطالعات حکایت می‌کند این واقعه تاریخی از چنان اهمیتی در نزد اینان برخوردار است که به نظر برخی از شیعه پژوهان عاشورا نقطه بروز و ظهور تشیع محسوب کرد. (حمد محمود ۱۴۱۱ ق: ۴۷ و ۴۹)

نمایش توانمندی‌های فرهنگی و هنری شیعه

هرچند در گذشته نیز هنربخشی از سنت‌های عزاداری شیعه به شمار می‌آمد که در قالب شعر، مقتل‌خوانی، تعزیه، مصیبت‌نامه‌ها، پرده‌خوانی و... به کار گرفته می‌شد، ولی امروزه به نظر می‌رسد هم به دلیل نقش و کارکرد فزاینده هنر در زندگی جوامع و هم تنوع و قابلیت‌های ابزارها و امکانات توسعه یافته آن، جوامع شیعی بیش از پیش توانسته‌اند از وجوه مختلف هنر در سنت‌های عزاداری و انتقال پیام عاشورایی بهره گیرند. امروزه علاوه بر ادبیات عاشورایی که به زبان‌های مختلف به‌ویژه عربی و فارسی و در قالب شعر، مرثیه، نوحه، رمان، داستان، مقاله و کتاب ظهور یافته است، سنت‌های عاشورا تبدیل به رسانه تبلیغی در جهت معرفی و گسترش فرهنگ شیعی شده و رشته‌های هنری همانند نقاشی: صنعت سینما، رسانه‌ها و شبکه‌های مجازی نیز امکان مناسبی را برای به‌نمایش درآوردن سنت‌های آیینی و مذهبی شیعه فراهم ساخته‌اند. (محدثی ۱۳۷۴: ۴۵۸) هر ساله علاوه بر رسانه‌های مربوط به جوامع شیعی، شبکه‌های خبری و تلویزیونی جهان نیز به پوشش خبری و رسانه‌ای مراسم عزاداری شیعیان در مناطق مختلف می‌پردازند و به جهانی‌سازی فرهنگ عزاداری کمک می‌کنند.

کژکارکردها

در اصطلاح کارکرد منفی مقابل کارکرد را «کژکارکرد» گویند. وضعیت‌های فرهنگی ممکن است در کنار کارکردهای مثبتی که دارند و به تقویت جامعه و پایداری‌اش کمک می‌کنند، از سویی دیگر کژکارکردهایی هم داشته باشند که به بقای جامعه آسیب بزنند. آنچه تاکنون بدان اشاره شد، شماری از مهم‌ترین کارکردهای سوگواری محرم بود، اما نمی‌توان به بهانه شکوه عاشورا و عظمت محرم و نیز شاهکار اخلاقی و ایمانی و دینی امام حسین علیه السلام و همراهانش از کارکرد منفی آنچه ما به عنوان فرهنگ در پیرامون آن چیده‌ایم چشم بست. این درست که فرهنگ عاشورایی ما آن کارکردهای مثبت را دارد ولی در این میان کارکردهای منفی‌ای نیز وجود دارد که شایسته است از نظر دور نمانند. در ادامه به برخی از این کژکارکردها اشاره می‌کنیم:

ایجاد تمایزات اجتماعی

پیش‌تر بیان شد که یکی از کارکردهای سوگواری عاشورا انسجام‌بخشی آن است، اما اگر به‌گونه‌ای دیگر نگاه کنیم ممکن است قضیه برعکس باشد، یعنی سوگواری

عاشورا، نه تنها به همبستگی اجتماعی کمک نکند که بر عکس، با ایجاد گروه‌های مختلف، موجب پراکندگی و تمایزات اجتماعی نیز باشد. این درست است که فرهنگ‌ها محصول جامعه هستند، اما نباید شک کرد که جوامع از طریق فعالیت‌های فرهنگی متشکل و منظم شده‌اند. امروزه حتی شکاک‌ترین پژوهشگران نیز به وجود گروه‌های اجتماعی که اصول آنها از انگیزه‌های دینی نشئت گرفته است معترف هستند. (واخ ۱۳۸۹: ۶۰) بر اساس همین اندیشه است که می‌توان شماری از گروه‌های اجتماعی را محصول سوگواری دانست. ایجاد هیئت‌های سوگواری را از این زاویه هم می‌توان دید.

مفهوم هیئت در گفتمان شیعی به یک گروه اجتماعی اشاره دارد که اصول بنیادین آن را اندیشه‌های دینی معطوف به سوگواری برای امام حسین علیه السلام شکل داده باشد. به این معنا، هیئت یعنی گروهی سوگوار که در یک برهمکنش دینی قرار دارند و رفتار مشابه (سوگواری) انجام می‌دهند. این پدیده که می‌تواند ایجاد گروه‌های اجتماعی لقب بگیرد، از کارکردهای سوگواری است.

پیدایش گروه‌های اجتماعی زیاد، از قدرت کلی اجتماع در سطح کلان خود، خواهد کاست. این گروه‌ها به همان میزان که «پیوستگی درونی و میان گروهی» ایجاد می‌کنند، می‌توانند به تمایزات برون گروهی بینجامند، به‌ویژه آنکه وقتی پای خودنمایی گروه‌ها نیز به میان بیاید. آنجاست که تلاش برای عضویت‌ها در گروه‌های مختلف ممکن است در نهایت به درگیری‌های گروه‌های عزاداری بینجامد. هر ساله، از این درگیری‌ها، در مناطق مختلف می‌توان سراغ گرفت.

افزایش تمایزات شیعه و سنی

تأکید بر سوگواری عاشورا ممکن است در نهایت به تمایزات بین فرقه‌ای در میان گروه‌های مختلف دینی مسلمان بینجامد و مشخصاً ممکن است به اختلافات شیعیان و اهل سنت دامن بزند. گروه‌های مختلف اسلامی در برابر شهادت فرزندان رسول خدا صلی الله علیه و آله خود را داغدار می‌بینند، ولی ممکن است عزاداری شیعیان به متهم کردن گروه دیگر اسلامی معنا شود. البته واقعیت تاریخی تا چند دهه قبل غیر از این بوده است. بنابر گواهی نخستین اسناد مکتوب عاشورا، عزاداری اهل سنت و شیعیان همزمان و

پس از حادثه عاشورا به وقوع پیوست. (طبری بی‌تا: ۵: ۴۵۵ و ۴۵۶) در ایران و نیز هر جا که شیعیان و سنیان با هم زندگی می‌کنند شاهد همدلی و همگرایی عمیقی میان آنان هستیم. برای مثال، هالیستر از تبدیل شدن محرم به فرصت همگرایی و تقویت همبستگی‌های اجتماعی اقلیت شیعه با اهل سنت در هند می‌پردازد و می‌گوید:

هر چند در پاره‌ای از مناطق هند، سنی‌ها و هندوها آیین خویش را در مراسم محرم به حدی وارد ساخته‌اند که صورت آن را دگرگون ساخته‌اند. مثلاً در جنوب گجرات پس از روز چهارم، مراسم محرم به جشن و شادی تبدیل می‌گردد و تا روز عاشورا جشن و سرور ادامه می‌یابد و یا برای سنی‌های حنفی تعزیه‌های شیعه و اظهار اندوه و ماتم در کوی و برزن که گویی مخالفت و ضدیت با مشیت الهی است، دست‌کم غیر معمول و خلاف اصول است، ولی صرف‌نظر از این مطالب، در بسیاری از مناطق شمار کثیری از سنی‌ها در مراسم محرم شرکت می‌کنند و تعداد هندوها از آنها افزون‌تر است. (هالستر، ۱۳۷۳: ۲۰۱)

به هر حال، سوگواری برای امام حسین علیه السلام به همان میزان که می‌تواند شیعیان را گرد آورد و میان آنها همبستگی ایجاد کند می‌تواند یادآور فرق‌های ماهوی میان آنان و دیگر گروه‌های اسلامی باشد و به دوری آنها از هم بینجامد، به‌ویژه اگر سخنرانان و شاعران و مادحان در این برنامه‌ها با بیان مصایب خاندان رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم بخوانند بگویند این ظلم از طرف دیگر گروه‌های مسلمان بر شیعیان رفته است.

دین‌داری فصلی

اخلاق فصلی یعنی اخلاقی زیستن در یک فصل خاص و رهاشدگی از بند اخلاق در زمان‌های دیگر. آن‌گونه که پیش‌تر گفته شد، آیین‌های سوگواری به تراکم اخلاقی و دینی جامعه می‌افزاید. علاقه به رفتار دینی و نیز زیست اخلاقی در فصل محرم و صفر افزایش می‌یابد. این کارکرد، گرچه به خودی خود کارکردی مثبت است، با این حال می‌تواند این کژکارکرد را نیز به همراه داشته باشد که الزام رفتار دینی و اخلاقی منحصر در این ماه‌هاست و در زمان‌های دیگر هرچه خواهی باش.

شرکت در آیین‌های سوگواری از نظر شماری از عزاداران نوعی «مغفرت‌خواهی» است. این باور به شماری از روایات مستند است، مانند آنچه از امام علی علیه السلام نقل است:

«كُلُّ عَيْنٍ يَوْمَ الْقِيَامَةِ بَاكِيَةٌ وَكُلُّ عَيْنٍ يَوْمَ الْقِيَامَةِ سَاهِرَةٌ إِلَّا عَيْنٌ مِّنْ اِخْتِصَاءِ اللَّهِ بِكَرَامَتِهِ وَبَكَى عَلَيَّ مَا يَنْتَهِكُ مِنَ الْحُسَيْنِ وَآلِ مُحَمَّدٍ» (مجلسی، ۱۳۰۷: ۱۰، ۱۰۳) هر چشمی در قیامت گریان و بی‌قرار است، مگر چشمی که خدا آن را به کرامت خود اختصاص داده باشد تا به جهت مصیبت‌ها و هتک حرمت‌هایی که به حسین و اهل بیت پیغمبر علیهم‌السلام وارد شده، بگرید. تأکید بر این روایت، ممکن است برخی (شاید کم، شاید زیاد) از مشارکت‌کنندگان در سوگواری امام حسین علیه‌السلام را به این پنداره بکشاند که به امید مغفرت موعود گریستن بر خاندان عصمت و طهارت، چندان مراقب رفتار و اعمال خود نباشند، در حالی که دیگر روایات و نیز آیات قرآن کریم آشکارا به پرهیزگاری و خودمراقبتی تأکید دارند: «علیکم انفسکم!» (مائده: ۱۰۵)

افزایش کنش‌های عاطفی

کنش‌های عاطفی به آن دسته از کنش‌های انسانی می‌گویند که خاستگاه آنها عواطفی مانند خشم، عشق‌ورزی، ترس و... است. مشاهده آیین‌های سوگواری دینی و ذهن‌کاوی‌های کنشگران نشان می‌دهد که عمل سوگواری تا اندازه زیادی، عملی عاطفی و معطوف به ابراز محبت و اتصال به امام حسین علیه‌السلام با قصد کسب احساس معنوی و آرامش روحی و رفع نیازمندی‌هاست. (حسن‌زاده اصفهانی ۱۳۸۸: ۳۷) در این آیین‌ها عاطفه موجب پیوند شدید میان افراد شده و در نهایت به توافق در عمل و عقیده می‌انجامد. کنش‌های عاطفی، کنش‌های شدید و غیرقابل پیش‌بینی‌ای بوده و به همین دلیل قابل مدیریت نیستند.

عواطف تا اندازه‌ای (قابل تعریف و اندازه‌گیری نیست) برای هر جامعه‌ای لازمند و البته در سوگواری‌های عاشورایی هم پسندیده و هم مورد تأکید نصوص دینی هستند، اما زیاده‌روی در کنش‌های عاطفی برای جامعه‌ای شبیه ایران از دو نظر ممکن است کژکارکرد به شمار آید:

نخست آنکه ترویج عواطف شدید ممکن است برای جامعه در حال گذار و توسعه ایران، که بیش از هر چیز به تعقل و اندیشه‌ورزی نیاز دارد، نوعی تهدید به شمار بیاید. عواطف و پیوندهای غلیظ عاطفی ویژه جوامع غیر سازمان یافته (گمان شافت) است و در جامعه ایران ممکن است به کاهش قدرت سازمان‌های مدنی و اجتماعی بینجامد.

زیاده‌روی در کنش‌های عاطفی به معنای آن است که قانون و نهادهای قانونی و نیز سازمان‌های رسمی اجتماعی به کناری نهاده شوند. تأکید بیش از اندازه بر ابعاد عاطفی سوگ دینی، می‌تواند انرژی احساسی زیادی در جامعه تولید کند و در نهایت قدرت مدیران جامعه را به چالش بکشد.

دیگر اینکه زیاده‌روی در کنش‌های عاطفی ممکن است به رواج ادبیات صوفیانه و غلوآمیز کمک کند. این ادبیات برای دینی که مدعی است بیش از هر چیز بر عقلانیت استوار است، تهدیدکننده باشد. این کژکارکرد به تازگی بیش از همه، به چشم علمای دین آمده و آنها را به رویارویی با این خطر کشانده است.

نتیجه

مدعای این نوشتار آن است که سوگواری امام حسین علیه السلام و نیز آیین‌های در پیوند با آن به عنوان یک رسم دیرین و پویا، از کارکردها و نیز کژکارکردهایی برخوردار است. این کارکردها متناسب به زمان و موقعیت شکل می‌گیرند و وابسته به نیازمندی و ساختار جوامعند. انقلاب اسلامی رخداد شکوهمندی است که به واسطه آن ساختار جدیدی در جامعه ایران پیدا شده و دین حضور اجتماعی تری یافته است. بدین سبب، احتمالاً آیین‌های سوگواری در این ساختار جدید اجتماعی و نیز نقش تازه دین خواهند داشت. این کارکردها در کنار ابعاد معنوی و دینی سوگواری سبب می‌شوند که به این مراسم‌ها توجه بیشتری شود، به‌ویژه آنکه برخی از کژکارکردها می‌توانند تهدیدهایی باشند که سودمندی این آیین‌ها را زیر سؤال ببرند و به مانایی آنها لطمه بزنند. البته این مقاله در مقام استقراء تمام کارکردهای مثبت و منفی سوگواری نبود. به همین دلیل ممکن است بتوانیم شماری دیگر از کارکردهای منفی را نیز فهرست کنیم: به هم خوردن نظم مدنی، اسراف، خودنمایی‌های اجتماعی، استفاده‌های برچسبی از سوگواری، افزایش کنش‌های کنترل‌ناپذیر عاطفی و خشم و

منابع

۱. ریتزر، جرج (۱۳۷۴). *نظریه‌های جامعه‌شناسی معاصر*، ترجمه محسن ثلاثی، تهران: انتشارات علمی.
۲. کوزر، لوئیس (۱۳۸۲). *زندگی و اندیشه بزرگان جامعه‌شناسی*، ترجمه محسن ثلاثی، تهران: انتشارات علمی.
۳. گیدنز، آنتونی (۱۳۷۶). *جامعه‌شناسی*، ترجمه منوچهر صبوری، تهران: نشر نی.
۴. دورکیم، ایمیل (۱۳۸۳). *صور بنیانی حیات دینی*، ترجمه باقر پرهام، تهران: نشر مرکز.
۵. فلاحی، اکبر (۱۳۹۳). *محرم و انقلاب اسلامی*، تهران: مرکز اسناد انقلاب اسلامی.
۶. مدنی، سیدجلال‌الدین (۱۳۶۹). *تاریخ تحولات سیاسی روابط خارجی ایران*، تهران: دفتر انتشارات اسلامی.
۷. خمینی (امام)، روح‌الله (۱۳۹۱). *صحیفه امام*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۸. مطهری، مرتضی (۱۳۶۱). *حماسه حسینی*، تهران: نشر صدرا.
۹. جولوس، گولد و کولب ویلیام. ال. (۱۳۷۶). *فرهنگ علوم اجتماعی*، گروهی از مترجمان، تهران: نشر مازیار.
۱۰. مجلسی، محمد باقر (۱۳۰۷ ق). *بحارالانوار*، تهران: بی‌نا.
۱۱. آرون، ریمون (۱۳۸۴). *مراحل اساسی سیر اندیشه در جامعه‌شناسی*، ترجمه باقر پرهام، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۱۲. همیلتون، ملکلم (۱۳۷۷). *جامعه‌شناسی دین*، ترجمه محسن ثلاثی، تهران: تبیان.
۱۳. ابوصادق خان، محرم (۱۳۸۴). *اجرای تصنیف یک نبرد*، در مجله چشم‌انداز فرهنگی، شماره ۲۱.
۱۴. گیدنز، آنتونی (۱۳۶۳). *دورکم*، ترجمه یوسف اباذری، تهران: انتشارات خوارزمی.
۱۵. صبحی، احمد محمود (۱۴۱۱). *نظریه امامت لدى الشيعة الاثني عشرية*، بیروت: دارالنهضة العربية.
۱۶. محدثی، جواد (۱۳۷۴). *فرهنگ عاشورا*، قم: نشر معروف.
۱۷. واخ، یوآخیم (۱۳۸۹). *جامعه‌شناسی دین*، ترجمه جمشید آزادگان، تهران: انتشارات سمت.
۱۸. طبری، ابوجعفر محمدبن جریر (بی تا). *تاریخ الطبری*، تحقیق ابوالفضل ابراهیم، بیروت: درالتراث.
۱۹. هالیستر، جان نورمن (۱۳۷۳). *تشیع در هند*، ترجمه مشایخی فریدنی، تهران: نشر دانشگاهی.
۲۰. حسن زاده اصفهانی، مهدی (۱۳۸۸). *جامعه‌شناسی پدیداری مناسک عزاداری...*، مشهد: دانشگاه فردوسی.

تحلیل کارکردی سوگواری‌های محرم در ایران پس از انقلاب / ۹۰

Justin Jones, *Shia Islam in Colonial India, Religion, Community and sectarianism*,
Cambridge Studies in India History and Society .

Strothman (1997), *Shi'ism in South Asia* .The Muslim World 87.

The Shiites: Ritual and Popular Piety in a Muslim Community. New York: St. Martin's
Press, 1999.

کاربست‌های محتمل عقل در قلمرو دین با نگاهی به مواضع عالمان شیعی

حمیدرضا شریعتمداری*

چکیده

این نوشتار در پی ارائه تصویری جامع از امکان‌های مختلف کاربرد عقل در قلمرو دین و استشهاد به برخی از دیدگاه‌ها و گفته‌های عالمان امامیه است که می‌تواند بر این کاربردهای ممکن، متصور و محتمل انطباق یابد. این تصویر ارائه شده قرار است جامع و فراگیر باشد، اما از لحاظ صور مفروض و محتمل، نه از لحاظ تطبیقات آن بر تفکر امامیه. به تعبیر دیگر قرار نیست همه نظرگاه‌های امامیان استقصا و احصا گردد و در خانه‌های این جدول جای گیرد. در بخش تطبیق، آنچه انجام می‌دهیم جایابی برای بخشی از مواضع و تصریحاتی است که در مطالعات خود یافته‌ایم و به نظر ما می‌تواند با فلان کاربرد احتمالی یکی گرفته شود. طبعاً هرچه از آرای عالمان امامی یافت شود می‌تواند به این مجموعه افزوده و در جایگاه مناسب گنجانده شود.

کلیدواژه‌ها: کاربردهای عقل، عقل و نص، حجیت عقل و نظر، منابع تفکر شیعه.

* استادیار دانشگاه ادیان و مذاهب shariat46@gmail.com

[تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۷/۱۴؛ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۳/۸/۲۸]

مقدمه

پیش از ورود به اصل بحث تذکر چند نکته ضروری است:

۱. پیش از پرداختن به بحث کاربست‌های عقل باید تحلیلی معناشناختی از عقل و ابعاد و وجوه مختلف آن به دست داد. عقل، هم از لحاظ هستی‌شناسی و هم از لحاظ معرفت‌شناسی، تعین‌ها و معانی مختلفی دارد، هم‌چنانکه در دانش‌های مختلف به‌ویژه اخلاق، فلسفه و کلام، برداشت‌های متنوعی از عقل ارائه می‌شود. رسالت این نوشتار پرداختن به این معانی و کاربردها نیست، اما به‌اجمال می‌توان مفروض آن را عقل به معنای مطلق یافته‌های بشری (در برابر داده‌های وحیانی) در دو حوزه نظر و عمل (یعنی ناظر به متعلقات نظری و متعلقات عملی) دانست، یعنی عقل را چه در عقل‌نظری و چه در عقل‌عملی، ناظر به ادراک و فهم انسانی در همه موضوعاتی که آگاهی انسانی را بدانها راهی است (یا به هر ترتیب، عقل آدمی به آنها نقبی زده است) تلقی می‌کنیم، خواه به عمل یا کیفیت و مبادی عمل مربوط باشد یا به نظر و علم بدون آنکه پیوند مستقیمی با عمل داشته باشد. این بیان، مجمل و سر بسته نیازمند تبیین و توجیه است، اما در اینجا ناگزیر باید بدان بسنده کرد.

۲. اینکه قلمرو دین در مقام نظر چه باید باشد و در عمل تا کجا گسترش یافته، مباحثات مهمی را برانگیخته است؛ آیا منابع و پیشوایان دینی، در جایی که نصی وجود دارد، با حیثیت دینی و به عنوان منبع انحصاری معرفت‌زا سخن گفته‌اند و طبعاً الزام‌آور و حجیت‌آفرینند یا آنکه می‌توان تصویرها و تبیین‌های دیگری را ارائه کرد؟

اما این نوشته رسالت خود را قلمروشناسی دین نمی‌داند و نمی‌خواهد کارکردهای دین یا انتظارات بشر از دین را تحدید و تبیین کند؛ آنچه در این اثر، طرف عقل یا یافته‌های بشری قرار دارد همان داده‌های وحیانی یا نصوص معتبر دینی است. البته در اینکه طریق ما به شریعت چیست و مثلاً در اسلام، فقط باید به آیات قرآن و اخبار متواتر بسنده کرد یا خبر واحد و اجماع هم می‌تواند کاشف از حکم خدا باشد اختلافات بسیاری وجود دارد، ولی این اثر عجلتاً به آنها نیز نمی‌پردازد و مبنای خود را در دین و قلمرو آن مجموعه نصوص دینی‌ای می‌داند که اجمالاً تلقی به قبول شده‌اند و طبعاً هر آنچه متعلق این نصوص است قلمرو دین فرض می‌شود. پس اگر از کاربست عقل در

قلمرو دین بحث می‌شود مقصود یافته‌های عقلانی در قبال داده‌های وحیانی است. کسانی که نصوص معتبر دینی را محدود می‌دانند یا هر نص پذیرفته شده‌ای را لزوماً حاوی یک گزاره معتبر دینی نمی‌دانند یک طرف این دوگانه را محدود کرده‌اند، کما اینکه کسان دیگری هستند که طرف عقل را نیز محدودتر از «همه یافته‌های بشری» تلقی کرده‌اند. هیچ‌کدام از این محدودسازی‌ها به ماهیت بحث ما آسیبی نمی‌رساند.

۳. منبع معرفت دینی در اسلام همچون دیگر ادیان ابراهیمی کتاب‌محور، نص (کتاب و حدیث) است. طبعاً هرگاه سخن از عقل به میان می‌آید، مقصود عقل ناظر به نص و محتوای آن است و هیچ‌گاه از عقل مستقل از نص و بی‌اعتنا به وحی بحث نمی‌شود. عقل می‌تواند مستقل از وحی راه خود را بی‌یابد و به حقایقی دست یابد و حتی بنا به برخی دیدگاه‌ها تکلیف‌آور و دارای حجیت به معنای تنجیز و تعذیر باشد، اما مبنای اصلی هر متدین یا عالم دینی در دین‌داری و دین‌شناسی متن مقدس آن دین است و عقل را پس از فحص از نص و در متن و ناظر به متن مبنا قرار می‌دهد. بله، اگر در جایی نصی در کار نباشد چه بسا تکلیف خود را از عقل برگیرد، همان‌طور که عقل‌گرایان عقل را اصل و خاستگاه اعتبار نقل می‌دانند. با این بیان حتی عقل‌گرایان هم نص‌گرا هستند، چنان‌که کمتر نص‌گرایی را می‌توان یافت که به تعطیلی کامل عقل - هرچند در حدّ ابزار فهم یا سازوکار دفاع از دین - معتقد باشد.

عقل به عنوان منبع

منبع بودن عقل بدان معناست که عقل به تنهایی - در مستقلات عقلی - یا با انضمام مقدمه‌ای نقلی، ما را به معرفت و حکمی رهنمون شود که هم‌ارز حکم و معرفت ناشی از مقدمات نقلی و نصوص شرعی باشد. مثلاً در مستقلات عقلی بگوییم که به حکم عقل عملی، عدل حسن و نیکوست و به حکم عقل نظری آنچه بنا به حکم عقل عملی نیکوست و کننده آن شایسته مدح و ثواب است، مستلزم حکم شارع به عنوان مهتر عاقلان و آفریننده عقل (یا حتی معرفت‌بخش عقل) به حسن فعل و شایسته مدح و ثواب بودن فاعل آن است، یعنی حکم عقل به ملازمت میان حکم عقل عملی و حکم شرع. اگر نتیجه این قیاس این باشد که مثلاً عدل، مطلوب شارع و حکمی شرعی است یا به تعبیر دقیق‌تر نتیجه ضروری (ضرورت منطقی مورد نظر است) این قیاس حکم عقل نظری به شرعی بودن عدل باشد معنایش این است که عقل را به عنوان منبع

پذیرفته‌ایم. همین را در خصوص غیرمستقلات عقلی نیز می‌توان تصویر کرد: می‌دانیم که مثلاً نماز واجب است و به حکم عقل - اگر عقل چنین حکمی داشته باشد - وجوب کاری مستلزم وجوب مقدمات وجودی آن نیز است، پس عقلاً مقدمات این واجب نیز وجوب شرعی دارند. روشن است که در مقام عمل و در حوزه عقل عملی در پی حجیت به معنای منجز و معذر بودن هستیم. اما منبع بودن عقل برای معرفت دینی به این معناست که اگر مثلاً همان کبرای «ملازمه عقلی میان حکم شرع و حکم عقل یا هر حاکم دیگری» را پذیرفتیم یا بنا به فرض، به حکم عقل به امکان یا وقوع یا حتی ضرورت بداء در علم یا اراده الهی تن دادیم، در این صورت می‌توانیم این نظر را معرفتی دینی تلقی کنیم و آن را به نام دین ثبت و ترویج کنیم و چه بسا التزام قلبی بدان را الزامی بدانیم و همین‌طور... . ذیل بحث منبع بودن عقل، می‌توان طرح کرد که آیا مثلاً در معارف که بنا به نظر عقل‌گرایان می‌توان به عقل استناد کرد، نقش‌آفرینی عقل به نحو انحصاری است یا دیگر منابع علم‌آور نیز می‌توانند جانشین عقل شوند؟ آیا منبع بودن عقل به معنای مستقل بودن آن است؟ به این پرسش این‌گونه می‌توان پاسخ داد: اگر استقلال را به معنای «اصالت» و «بی‌نیازی به منبعی دیگر برای کسب اعتبار» بدانیم قطعاً باید عقل پذیرفته شده به عنوان منبع را اصیل و مستقل بدانیم، بلکه باید عنوان استقلال و اصالت را برای آن از دیگر منابع زیننده‌تر بدانیم. عقل قطعی همچون خود قطع از حجیت ذاتی برخوردار است. حتی تزلزل ممکن در عقل ظنی نیز به سبب حکم عقل قطعی، قابلیت یا عدم قابلیت برای اعتماد را می‌یابد. اما اگر استقلال را به معنای بی‌نیازی در دلالت، نحوه استدلال، نتیجه‌گیری و از این قبیل بدانیم، چه بسا کسانی را بیابیم که به استقلال عقل بدین معنا حکم نکنند، هر چند منبع بودن آن را قبول دارند؛ زیرا عقل را نیازمند دستگیری وحی یا محتاج به ریاضت و سیر و سلوک بدانند. به تعبیر دیگر، همین عقل معتبر و معرفت‌زا برای آنکه در انجام رسالت خود موفق باشد چه بسا نیازمند به غیر خود است و البته همین نیازمندی را خود عقل - به حکم برهان یا تجربه - باید اثبات کند.

بحث دیگر در همین زمینه نسبت عقل با اصل تکلیف است که تحت عنوان «ابتداء تکلیف» مطرح می‌شود. بسیاری از عقل‌گرایان، ابتدای تکلیف را فقط با رسالت و سماع می‌دانند.

در همین سیاق می‌توان قوت دلالت را نیز مطرح کرد. چه بسا کسانی وجود داشته باشند که اساساً عقل را در دلالت و افاده معنا و مدلول از سمع قوی‌تر بدانند، یا اساساً سمع را در افاده یقین (مطلق یقین، شامل یقین بالمعنی الاعم، یا دست‌کم یقین بالمعنی الاخص) ناتوان بدانند و مطلق یقین یا نوع اشرف یقین را فقط محصول دلیل عقلی بدانند. به عقیده برخی، همواره نص و مطلق کلام و لفظ، تاب تأویل‌های گوناگون را دارد، اما هیچ‌گونه تأویل و تجویزی را ندارد.

در کنار استقلال و قوت در دلالت می‌توان به مؤلفه‌ای دیگر یعنی هم‌تراز و هم‌ارز بودن اشاره کرد و چه بسا اساساً کسانی مستقل بودن را به معنای هم‌ارز و هم‌عرض بودن بدانند. از این زاویه نیز می‌توان منبع بودن عقل را سنجید. کسانی هستند که عقل را در طول دیگر منابع شرعی و در صورت فقد آنها معتبر می‌دانند و دیگرانی هستند که عقل را هم‌تراز دیگر منابع می‌دانند. طبعاً باور به هم‌ترازی عقل با نقل مثلاً مصحح تعارض آنها در برخی موارد خواهد بود، همچنان‌که اگر کسانی به تقدم عقل بر نص صریح حکم می‌کنند، یعنی عقل را در منزلت و جایگاهی برتر از نص و سمع می‌نشانند.

همان‌طور که پیش از این اشاره شد، متدینان و عالمان ادیان کتاب‌محور، تنها در چند مسئله تکیه اصلی‌شان بر نص است و پس از فحص و یأس از نص معتبر و گویا، دست به دامان عقل می‌شوند و اگر تعارضی میان حکم عقل و ظاهر نص پدید آید آن را تعارض بدوی می‌دانند و با تأویل نص، یعنی عدول از معنای راجح آن به سود معنای مدلول، اما مرجوح، در حقیقت، نص را از اعتبار، دلالت و معنابخشی ساقط نمی‌کنند. البته در آنجا که تعارض واقعی و صریح میان عقل قطعی و نص قطعی و غیرقابل تأویل پیش آید متکلمان و فقیهان قاعداً با چالشی سخت روبه‌رو خواهند شد.

دیدگاه امامیان درباره عقل به عنوان منبع معرفتی

معروف آن است که ابن ادریس نخستین عالم شیعی است که عقل را در کنار کتاب، سنت و اجماع و البته در فرض نبود آنها به عنوان منبع معرفت دینی مطرح کرده است: «آن‌گاه که آن سه، یعنی کتاب و سنت و اجماع در کنار نباشند در نظر محققان، تکیه‌گاه

تمسک به دلیل عقلی است» (ابن ادریس، سرائر، ج ۱، ص ۴۶)، ولی واقعیت این است که بیش از یک قرن پیش از او، ابوالفتح کراچکی (متوفای ۴۴۸ق) به این چهار منبع با مقدم داشتن عقل تصریح کرده است: «باید در غیبت، نشانه‌های دینی را از ادله عقلی، کتاب خدای بزرگ و اخبار متواتر از پیامبر اکرم و امامان و آنچه برگرفت که طائفه امامیه بر آن اتفاق دارند (و اجماعشان حجت است)» (کراچکی، ۱۹۸۵: ۱، ۲۵۱) روشن است که وی از مرجعیت عقل در دوران غیبت سخن می‌گوید. به نظر وی، «اما هنگام ظهور امام، اوست که در مشکلات، پناهگاه است و هموست که مانند پیامبر به عقلیات توجه می‌دهد و سمعیات را می‌شناساند.» (همان، ۲۴۲)

کراچکی در قلمرو اعتقادات بر لزوم نظر و استدلال تأکید دارد: «اما اعتقادات عرصه قیاس و اجتهاد است» (همان، ۲۵۱) و تقلید را تخطئه می‌کند و حتی در صورت داشتن باوری درست اما از روی تقلید، آن را «کأن لم یکن» تلقی می‌کند: «مقلد به واقع خدا را نشناخته، البته ما برای کسی که از روی تقلید به حق رسیده است عفو خدا را امیدواریم.» (همان، ۲۱۸) به نظر وی، نظر تا جایی که امکان دارد تکلیفی الزامی است: «هر مکلفی می‌باید به اندازه توانش و در حد درک و هوشش به نظر رو آورد.» (همان) وی تقلید از پیشوای معصوم را استثنا می‌کند. به تعبیر دیگر تقلیدی را نکوهیده می‌داند که پشتوانه قطعی نداشته باشد: «تقلید یعنی پذیرش سخن کسی که صداقتش ثابت نشده است.» (همان)

تا بدین جا روشن شد که کراچکی منبع بودن عقل را پذیرفته است، اما اولاً عقل را هم‌تراز و رقیب کتاب و سنت نمی‌داند و در نبود کتاب و سنت و در عصر غیبت به آن روی می‌آورد، ثانیاً در عقاید اصلی، عقل را مبنا و منبع می‌داند و عقل را در حجیتش نیازمند سمع نمی‌داند: «ما درستی نظر و عقل را بنا به نظر و عقل دریافته‌ایم.» (همان، ۲۵۱) و در مابقی، نظر را تا حد امکان لازم می‌داند و البته تقلید از پیشوای معصوم را در این گونه مسائل قابل دفاع می‌داند، ثالثاً در هر حال عقل را نیازمند دستگیری و هدایت وحی و سمع می‌داند: «ینبهم علی طریق الاستدلال فی العقلیات: انبیاء و حجت‌های الهی انسان‌ها را به شیوه استدلال توجه می‌دهند.» (همان، ۲۴۱) این نکته به معنای کاشف نبودن و منبع نبودن عقل نیست. به نظر وی، کار وحی در امور عقلی و به‌ویژه در امور اعتقادی، تنبیه و هشیارسازی است، یعنی وحی به کمک عقل می‌آید تا دفینه‌های خود

را آشکار کند و نیز یاریگر آن در نحوه استدلال باشد. سخن وی یادآور آن سخن استادش شیخ مفید در *اوائیل المقالات* است: «امامیه بر این نکته اتفاق دارند که عقل در آگاهی‌اش و در نتایج خود به سمع نیازمند است و هیچ‌گاه عقل از سمعی که آدمی را بر چگونگی استدلال هوشیار سازد بی‌نیاز نیست.» (مفید، ۱۳۷۲: ۱۰) این عبارات شیخ مفید در حالی است که تأکید وی بر عقل و نظر و استدلال و نفی تقلید آشکار است. همچنین وی در ادامه، ابتدای تکلیف را با رسالت می‌داند. (نک: همان و نیز طوسی، ۱۳۷۶: ۶۵۴)

سیدمرتضی که هم‌عصر کراچکی و بنابه برخی منابع استاد وی بوده است نیز بر منبع مستقل بودن و مرجعیت عقل در معارف و نیز منبع بودن آن در احکام در هنگام فقد کتاب، سنت قطعی و اجماع تأکید دارد: «پس هرگاه در میان دلایل علم‌آور راهی به حکم یک رویداد پیدا نکردیم می‌باید به حکم عقل تن دهیم.» (علم‌الهدی، ۱۴۰۵: ۱، ۲۱۰؛ نک: همان، ۲، ۱۱۷-۱۱۹) او تأکید دارد که «باورمند به حقیقت از روی تقلید، شناسنده خدا و دیگر معارف واجب نیست. او کافر است؛ چون معرفت لازم را ضایع ساخته است و در تباه‌کردن معرفت واجب فرقی نیست که آدمی نادانی باشد که [اتفاقاً] به حق باور داشته باشد یا تردیدکننده‌ای بی‌اعتقاد باشد یا مقلد.» (همان: ۲، ۳۱۵) برخورد سید مرتضی با مقلد روی‌گردان از نظر و استدلال بسی تندتر است. او هرگز تقلید را در معارف و عقاید نمی‌پذیرد. وی عالمان قمی را به دلیل همین تقلید (از راویان) به شدت مذمت می‌کند: «آنان مقلد هستند و اهل نظر و اجتهاد و نیل به حق بر پایه حجت نیستند و تکیه آنها بر تقلید و تسلیم و تفویض است.» (همان: ۲، ۱۸)

به نظر مرتضی انسان‌ها همگی از عقل و خرد برخوردارند و طبعاً دست‌کم در معارف باید بر نظر و استدلال تکیه کنند: «عقلاً هر چند در حصول علوم ضروری با یکدیگر فرق دارند و در برخی زیادت و در برخی نقصان دارند، ولی در کمال عقل با یکدیگر اختلاف ندارند، تفاوت در علوم، ممکن و درست است، ولی تفاوت انسان‌ها در کمال عقل نادرست است.» (همان: ۲، ۳۲۲) البته جز در معارف اصلی، علم اجمالی کفایت می‌کند: «برخی از این علوم چه بسا در حد اجمالی بدون تفصیل و شرح دقیق و عمیق کفایت کند. عامی‌ای که در فروع می‌تواند طلب فتوا و به آن فتوا عمل کند، باید به نحو اجمالی به اصول آگاه باشد.» (همان: ۳۲) همچنین سید مرتضی در (تذریه‌الانبیاء، ۲۹)

تصریح دارد که «دلالت عقل تاب تأویل و تجوز را ندارد ولی سخن اجمالاً در معرض احتمالات گوناگون و مجاز است، پس باید محتمل را بر آنچه احتمال‌بردار نیست مبتنی کرد». ابواسحاق ابراهیم نوبختی نیز تصریح دارد: «دلیل سمعی مفید یقین نیست؛ زیرا در نصوص دینی، اشتراک لفظی، مجاز و عام و خاص وجود دارد و تنها با ضمیمه قراین می‌توان از ادله نقلی به یقین رسید.» (نوبختی، ۱۴۱۳: ۲۸) بنابراین عقل قطعی در دلالت و علم‌آوری از بسیاری از نصوص دینی که فاقد قراین علم‌آور (هم در سند و هم در دلالت) هستند نیرومندتر است.

بنابراین سیدمرتضی را نیز باید از پیشگامان توجه دادن به عقل (و نیز منابع چهارگانه استنباط دینی) به شمار آورد. اما استاد وی شیخ مفید در عین حالی که چنانکه گذشت، بر منبع بودن عقل در معارف دینی (در عین نیازمندی به وحی و سمع در نحوه استدلال و در غنای علمی و نحوه نتیجه‌گیری) تأکید دارد، در احکام، تصریحی به جایگاه عقل ندارد و عقل را فقط راهی به کشف مفاد سمع می‌داند: «و راه‌های رساننده به علم شرعی در این منابع [یعنی کتاب و سنت پیامبر و اقوال امامان] سه چیز است: یکی از آنها عقل است که راه شناخت حجیت قرآن و دلایل نقلی است.» (کراجکی، ۱۹۸۵: ۲، ۱۰۵) اما شاگرد شیخ مفید و سیدمرتضی ضمن آنکه به صراحت، از ناکافی بودن ظن در معارف و عقاید سخن می‌گویند و طبعاً عقل را در این قلمرو معتبر و معتمد می‌دانند، عقل را در معارف، دلیل انحصاری نمی‌دانند: «ما با ادله عقلی دریافته‌ایم که راه این امور (توحید، عدل، نبوت و امامت)، عقل است یا آنچه از ادله شرعی موجب علم می‌شود.» (طوسی، ۱۳۱۹: ۲۰۸) و نیز پس از منع از تقلید در اصول، بر آن است که مقلد در حقیقت مشمول عفو الهی می‌شود، اگر راهی برای علم اجمالی یا تفصیلی پیش روی وی نباشد. «بر بطلان تقلید در اصول ادله عقلی و شرعی‌ای از کتاب و سنت و غیر از آن وجود دارد، ولی در نظرم این قوی می‌آید که مقلد حق در اصول دین اگرچه در تقلیدش خطا کار است، ولی مؤاخذه نمی‌شود و مشمول عفو قرار می‌گیرد... . تقلید در اصول برای کسی که راهی به علم به اجمال یا تفصیل دارد جایز نیست و آنکه هیچ قدرتی بر کسب علم ندارد اساساً مکلف نیست.» (همان، ۷۴۸-۷۴۶)

تصریح به منبع بودن عقل و قیاس عقلی در کنار سه منبع دیگر را در سخنان روایت شده از امام کاظم علیه السلام خطاب به هارون الرشید هم می‌توان یافت: «جمیع امور ادیان چهار چیز هستند که در آنها اختلافی نیست که عبارتند از: اجماع امت، حجتی از کتاب خدا... سنتی که مورد توافق است و قیاسی که عقل‌ها منصفانه بودن آن را به رسمیت بشناسند و خواص و عوام امت را امکان تردید آن و انکار آن نباشد.» (نک: حرانی، ۴۰۷؛ مفید، ۱۳۳۹، ۵۲)

ابتنای دین بر عقل

از کارکردهای مهم عقل در قلمرو دین، پایه‌گذاری آن برای پذیرش ارکان اصلی دین از قبیل وجود خدا، برخی از صفات خدا و لزوم بعث پیامبران است. گاهی از این ارکان به ارکان عقلی در مقابل ارکان ایمانی تعبیر کرده‌اند؛ ارکان ایمانی که پذیرش آنها و رکن و پایه بودن آنها در گرو پذیرش دین و کسب ایمان است. کمتر کسی را می‌توان یافت که اذعان به این ارکان را نیز متوقف بر دین و تعلیم پیشوایان دینی یا مشایخ عرفانی بداند.

از نظریه معروف «تعلیم» اسماعیلی که حتی شناخت خدا را در گرو تعلیم امام معصوم می‌داند تقریر و تفسیرهای دیگری ارائه شده که در جای خود قابل جست‌وجوست؛ از جمله خواجه نصیر طوسی در شرح *محصل* در ذیل و نقد دیدگاه فخر رازی، دیدگاه اسماعیلیان را منافی امکان و حتی لزوم نظر ندانسته و اسماعیلیان را قائل به تلفیقی از نظر عقلی و تعلیم امام شمرده است. به نظر ایشان عقل دارای ظرفیتی است که با تعلیم امام فعال شده و فعلیت می‌یابد و نسبت میان نظر و تعلیم همانند نسبت میان چشم و نور خورشید است. (نصیرالدین طوسی، ۱۳۵۹: ۵۶)

با این همه برخی از نص‌گرایان این تفظن را داشته‌اند که اگر به ضرورت و کارآمدی عقل در این ارکان عقلی دین تن بدهند ناگزیر باید برای عقل در خصوص گزاره‌های دینی و ارکان ایمانی نیز شأن و منزلتی قائل باشند و چون موکول کردن این ارکان عقلی به دین مستلزم دور است، راه‌های دیگری را برای تصحیح ورود به حوزه دین، بی‌اتکا به نظر و استدلال پذیرفته‌اند، از جمله: بدیهی بودن این مقدمات، فطری بودن این معارف، تکیه بر شواهدی چون معجزه که اقناعی است نه برهانی، شهود، الهام

کاربست‌های محتمل عقل در قلمرو دین با نگاهی به مواضع عالمان شیعی / ۱۰۰

و تصفیة باطن. (نک: فخررازی، ۱۹۹۲: ۴۱؛ ابن تیمیه، ۱۹۹۷: ۱، ۴۶) شهید ثانی در این باره می‌گوید: «والحاصل ان المعتبر فی الایمان الشرعی هو الجزم و الازعان له و له اسباب مختلفه من الالهام و الكشف و التعلم و الاستدلال والضابط هو حصول الجزم بأی طریق اتفق و الطرق الی الله بعدد أنفاس الخلائق.» (مکی عاملی (شهید ثانی)، ۱۴۰۹: ۱۷۰)

بر مبنای این کتاب و سخن، یقین به ارکان دین بر نظر و استدلال موقوف و موکول نیست و اصل و مبنا بودن عقل برای سمع دیدگاهی مقبول نیست. فیض کاشانی بر آن است که «حق شایسته تصدیق آن است که تصدیق به وجود خدا امری است فطری.» (فیض کاشانی، ۱۳۷۷: ۳۸) به نظر ایشان به همین دلیل مردم در ترک کسب و تحصیل معرفت خدا معذور هستند و به فطرت خودشان واگذاشته شده‌اند و صرف اقرار زبانی از آنها پذیرفته و پسندیده است و به استدلال‌های علمی مکلف نشده‌اند. (نک: همان، ۴۱) و هر کسی را به معرفت خدا راهی است و راه‌های شناخت و قرب خدا به عدد آدمیان متنوع است. (نک: همان، ۴۳)

اما همه عقل‌گرایان شیعه و سنی بر توقف اصل دین بر نظر و استدلال عقلی اتفاق دارند. (برای نمونه نک: قاضی عبدالجبار، ۲۰۰۱: ۱۵؛ از شیخ مفید نقل شد: «و عقل راه شناخت حجیت قرآن است.») (مختصر التذکره باصول الفقه، مندرج در: کراچی، ۱۹۸۵: ۲، ۱۰۵؛ نک: همو، ۱، ۲۱۷؛ طوسی، ۱۳۸۹: ۶۵۳؛ ابوالصلاح حلبی، ۱۳۶۳: ۳۳؛ بحرانی، ۱۴۰۶: ۲۸) وی در این کتاب همه دیگر راه‌های محتمل برای کسب معارف اصلی از قبیل تقلید، الهام و قول معصوم را رد می‌کند: (سیوری، ۱۳۹۷: ۱۶۵)

عقل به عنوان ابزار

بهره جستن از عقل نه به عنوان منبع، بلکه به عنوان وسیله‌ای در خدمت دین و فهم و معرفت دینی با کمترین مخالفتی روبه‌رو شده است. در سلف اهل حدیث می‌توان کسانی را نشان داد که استفاده از عقل حتی برای مناظره و دفاع از عقیده و یا حتی برای فهم نصوص دینی را ممنوع دانسته‌اند. این دیدگاه، یعنی پرهیز از عقل حتی در فهم متون و سپردن معنای متن به خدا را تفویض می‌نامند. (نک: ابن صالح، ۱۹۹۶: ۸۲۷ به بعد)

متأخران ایشان و در رأس آنها ابن تیمیه به شدت، تفویض را رد می‌کنند (نک: ابن تیمیه، ۱۹۹۷: ۱، ۲۰۵) همچنان‌که از قرن سوم بدین سو رديه‌نویسی بر مخالفان در میان

کاربست‌های محتمل عقل در قلمرو دین با نگاهی به مواضع عالمان شیعی / ۱۰۱

اهل حدیث نیز باب شده و به مرور، بهره‌گیری از استدلال‌های عقلی - به ویژه آنچه برگرفته از منابع دینی است - در میان اهل حدیث به ویژه ابن تیمیه جای خود را باز کرده است.

اصولاً استفاده ابزاری از عقل در قالب‌های مختلفی می‌تواند صورت بگیرد، از جمله برای فهم نصوص، استنباط فروع و تفاسیل فقهی و اعتقادی از نصوص، دفاع و جدل و تعلیم به نوآموزان و دانش‌پژوهان. اما آنچه در این میان مهم‌تر است همان سه کارکرد نخست، یعنی فهم، استنباط و دفاع است. علامه مجلسی این‌گونه از تعقل در امور دینی سخن می‌گوید: «چه بسا مراد از عقل، تعقل امور دینی و معارف یقینی و تفکر در آن و کسب علم باشد.» (مجلسی، حق‌الیقین، ص ۵۴۷)

البته می‌توان برای غورکردن حد و سقفی قائل شد. یکی از مفاهیم نکوهش شده در روایات شیعی، تعمق است. اینکه سطحی از فهم که تعمق نامیده می‌شود و قلمرو منع شده تعمق چیست و کجاست، فرصت دیگر و بحث بیشتری را می‌طلبد.

استنباط، یعنی استخراج احکام تفصیلی از نصوص شرعی مورد قبول همه کسانی است که اجتهاد را قبول دارند، چه در فروع اعتقادی و چه در فروع فقهی. طبعاً اخباریانی که مطلق اجتهاد یا اجتهاد مبتنی بر اصول عقلی را قبول ندارند، مدد گرفتن از عقل برای استنباط را مجاز نمی‌دانند. (نک: استرآبادی، ۱۴۲۹: ۲۹) در امامیه کمتر کسی را می‌توان یافت که مددگرفتن از عقل برای دفاع از باورهای دینی را رد کند. به نظر مدرسی طباطبایی، اساساً عقل مورد نظر ائمه اهل بیت علیهم‌السلام و مورد استفاده اصحاب متکلم ایشان همین عقل ابزاری و استفاده از استدلال‌های عقلی به عنوان ابزار جدل بوده است. (نک: مدرسی، ۱۳۸۶: ۲۱۲)

عقل به‌عنوان قرینه

از کارکردهای مهم عقل نقش قرینه‌ای آن است؛ قرینه‌ای برای اعتباربخشی به خبر و گاه قرینه‌ای برای ابطال آن در نظر کسانی که خبر واحد عاری از قراین را معتبر نمی‌دانند، مجوزی برای دست‌کشیدن از معنای ظاهری نص و گاه قرینه‌ای برای ابطال آن، مرجحی برای مقدم داشتن یک خبر بر دیگر خبر متعارض با آن، مانعیت معارض عقلی (یا حتی احتمال آن) برای قطعیت دلالت دلیل نقلی. این نقش با کارکرد ابزاری

عقل در فهم نص همپوشانی دارد، ولی به دلیل اهمیت آن و زاویه دید متفاوتی که بدان می‌توان نگریست، آن را مستقل بررسی می‌کنیم.

۱. قرینه همسو با مفاد خبر واحد: برخی مانند شیخ مفید از بی‌اعتباری خبر واحد، چه در مقام نظر و چه در مقام عمل سخن می‌گویند: «لایفید/ لایوجب علماً و لا عملاً» (مفید، تصحیح الاعتقاد، ۱۲۳) شبیه همین را با حدت و شدت بیشتری می‌توان در آثار سیدمرتضی یافت: «عمل به خبر واحد را باطل دانستیم؛ زیرا نه علمی را موجب می‌شود نه عملی را» (علم‌الهدی، ۱۴۰۵: ۱، ۲۰۴؛ نک: همان، ۲، ۳۰ و ۶۰؛ همو، ۱۹۹۷: ۴۴۶؛ همو، ۱۹۷۱: ۳۹، ۴۵ و ۶۱)

سیدمرتضی رساله‌ای در بطلان عمل به خبر واحد نوشته و در آن، منع عمل به خبر واحد را به همه امامیه نسبت داده و شعار و نشان آنان دانسته است. (نک: علم‌الهدی، ۱۴۰۵: ۳، ۳۰۹) سخت‌گیری‌هایی که سیدمرتضی در تعریف و تحدید شرط عدالت راوی اعمال کرده، دیگر مجالی را برای تمسک به خبر واحد باقی نگذاشته است. (نک: همان، ۳، ۳۱۰؛ همان، ۲، ۳۱۵)

سیدمرتضی در عمل نیز بسیار به این نظر خود پایبند بود و حتی با وجود قراین باز به خبر واحد توجهی نشان نداده است. البته در صورتی که مجموع قراین مایه علم و قطع بشود حتماً باید کسی چون سید مرتضی که ملاک را یقین می‌داند چنین خبر واحدی را بپذیرد. طبعاً اگر قرینه علم آور، شاهدی مثل حکم عقل یا اجماع باشد می‌توان گفت که در این موارد، دلیل اصلی همان عقل خواهد بود که در فقد دیگر ادله، منبع معتبری است، یا اجماع که به نظر سید و استادش مفید حجت قطعی و یقین آور است: «ان کانت هناك قرینه تدلّ علی صحّة ذلك کان الاعتبار بالقرینه و کان ذلك موجباً للعالم» (نک: طوسی، ۱۳۱۹: ۲۰۴)

اما شیخ مفید تصریح دارد: «علم و عمل به هیچ کدام از اخبار آحاد واجب نیست و هیچ کس نمی‌تواند از راه خبر واحد قاطعانه درباره دین نظر دهد، مگر آنکه با خبر، قراینی همواره شود که راستگویی راوی‌اش را برساند» (مفید، ۱۳۷۲: ۵۷) بر این اساس می‌توان گفت که شیخ مفید خبر واحد محفوف به قرائن را معتبر می‌داند. بعدها شیخ طوسی دایره عمل به خبر واحد را، البته در فقه، بسیار گسترده کرد و همین از عوامل بسط فقه اجتهادی شیعه گردید. شیخ طوسی در بیان منابع استنباط تصریح دارد: «بر هر

کاربست‌های محتمل عقل در قلمرو دین با نگاهی به مواضع عالمان شیعی / ۱۰۳

مسئله‌ای استدلال می‌کنم یا با تکیه بر ظاهر یا صریح یا فحوا یا معنای قرآن یا بنا به سنت قطعی از اخبار متواتر یا اخباری که همراه با قرآینی است که صحت آن را می‌رساند یا بنابه اجماع مسلمانان یا اجماع امامیه است.» (طوسی، ۱۳۷۶: ۱، ۲)

در اینجا سخن از قطع‌آوری این قرآین است، ولی فهرست قرآینی که شیخ در آثار خودش از جمله / استبصار برشمرده و ملاحظه نوع روایاتی که در آثارش به آنها استناد کرده و نیز تصریحات شیخ نشان می‌دهد که وی احراز وثاقت راوی را برای عمل به خبر وی کافی می‌داند. (نک: طوسی، ۱۳۸۹: ۱۷۸، ۲۰۴ و ۲۲۵؛ نیز حلی، ۱۴۰۳: ۱۴۹) شیخ در / استبصار پس از تقسیم اخبار به متواتر و غیر متواتر، تقسیم دیگری از اخبار غیر متواتر ارائه کرده و آنها را در دو گروه علم‌آور (هر خبری که همراه با آن قرینه‌ای علم‌آور در کار باشد) و غیر علم‌آور دسته‌بندی کرده است و در خصوص اخبار آحاد محفوف به قرآین علم‌آور گفته: «و قرآین فراوانند، از جمله آنکه مفاد خبر مطابق و مقتضای ادله عقلی باشد.» (طوسی، ۱۳۹۰: ۱، ۳؛ نک: حلی، ۱۴۰۳: ۱۴۸) دیگر قرآینی که برشمرده عبارتند از: مطابقت مفاد خبر با سنت قطعی به هرگونه دلالت و مطابقت با اجماع مسلمانان یا اجماع امامیه. آن‌گاه شیخ به خبر واحد عاری از قرآین علم‌آور پرداخته و با رعایت شروط و در برخی فروع، عمل به آن را جایز دانسته است. آن شروط عبارتند از: عدم معارض، عدم شهرت فتوایی علیه آن، در صورت معارض داشتن نیز بنابه مرجحاتی یکی ترجیح داده می‌شود یا میان آنها جمع می‌شود و اگر امکان ترجیح یا جمع وجود نداشت ناگزیر به تغییر تن می‌دهیم. (نک: طوسی، ۱۳۹۰: ۱، ۳-۵؛ نیز نک: حلی، ۱۴۰۳: ۱۴۷)

شیخ طوسی در علّه اجماع امامیه و عدم انکار صریح آنها و نیز دقت‌ها و دسته‌بندی عالمان رجالی را شاهد جواز عمل به خبر واحد عاری از قرآین قطع‌آور دانسته و منع از عمل به خبر واحد را ناظر به اخبار نقل شده از مخالفان اعتقادی تلقی کرده است. سپس به تفصیل اشکال‌های ناظر به این موضع را مطرح و رد کرده است و در ادامه، قرآین حاکی از صحت اخبار آحاد را برشمرده است: «از جمله آنکه موافق دلیل عقلی و مقتضای آن باشد؛ زیرا بنابه حکم عقل، اصل یا حظر است یا اباحه، یعنی دلیلی بر عمل بر خلاف آن وجود ندارد، پس این دلیل صحت مضمون خبر می‌شود (همین‌طور اگر گویای توقف باشد)؛ زیرا این حکمی است که از عقل استفاده می‌شود و اگر روایت خلاف این را بگوید نمی‌توانیم به مفاد آن عمل کنیم؛ چون خبر واحدی است که

موجب و مجوز علم و عمل نیست.» در ادامه، شیخ اعتبار فی الجملة خبر واحد عاری از قرائن و شروط پذیرش آن را بیان نموده است. (نک: طوسی، ۱۳۱۹: ۱، ۲۲۳)

۲. **مجوز ترجیح در اخبار متعارض:** یکی از موارد بحث‌انگیز، آنجایی است که دو خبر واحد با یکدیگر تعارض داشته باشند. اختلاف میان اخبار از خطرترین تهدیدهایی بوده که مایهٔ برخی ریزش‌ها در میان تشیع امامی بوده است. (نک: طوسی، ۱۳۱۶: ۱، ۲) شیخ طوسی در شمار نخستین عالمانی است که به بحث ترجیح، جمع و تخییر میان روایات متعارض به تفصیل پرداخته (نک: طوسی، ۱۳۱۹: ۱، ۲۲۴) و در دو کتاب بزرگ حدیث خود، یعنی *تهذیب و استبصار* با همین دغدغه و هدف، ضمن بیان مبانی خود در ترجیح، در عمل نیز به داوری میان احادیث متعارض پرداخته است. با این همه، شیخ در شمار مرجحات، اشاره‌ای به دلیل عقلی ندارد (همین‌طور است حلی، ۱۴۰۳: ۱۵۴-۱۵۷)، اما استادش شیخ مفید بدین امر تصریح دارد: «همین‌طور اگر حدیثی را یافتیم [در احادیث متعارض] که با حکم عقل ناسازگار است، آن را کنار می‌گذاریم؛ زیرا عقل به فساد آن حکم می‌کند. آن‌گاه آن حدیث را یا صادر شده از روی تقیه تلقی می‌کنیم یا سخن نادرستی که به معصوم نسبت داده شده است.» (مفید، *تصحیح اعتقاد الشیعه*، ص ۱۴۷)

۳. **مجوز تأویل و حتی کنارگذاشتن نص:** تأویل، معانی و کاربردهای فراوانی دارد، از کاربرد قرآنی آن تا کاربردش در میان مفسران، متکلمان، عارفان و نیز در میان غالیان و باطنیان. مقصود از تأویل در اینجا که مطابق با کاربست متکلمان است، یعنی دست‌کشیدن از معنای ظاهری و طبعاً راجح نص و حمل آن بر معنای دیگری که مدلول لفظ است اما در مرحلهٔ بعد قرار دارد، پس مرجوح است. حمل لفظ بر معنای غیرظاهری و مرجوح نیازمند مجوز و قرینهٔ مانعه است. بی‌تردید با وجود قرینهٔ لفظی به‌راحتی می‌توان از معنای ظاهری دست‌شست، اما آیا با استناد به قرینهٔ لَبّی و به دلیل عقل می‌توان از ظاهر یک لفظ عدول کرد؟ عقل‌گرایان برآنند که دلیل روشن عقلی در حکم قرینهٔ لفظی و مجوز عدول از معنای راجح به معنای مرجوح (یا همان تأویل) است. البته نص‌گرایان امامی نیز بسیاری از تأویل‌ها را پذیرفته‌اند، اما نه با تکیه بر دلیل عقلی (مگر در جایی که ضرورت عقلی در کار باشد)، بلکه با استناد به روایات معصومان علیهم‌السلام که سرشار از این‌گونه تأویل‌هاست و نیز باید دانست که عقل‌گرایان نیز تا می‌توانند این تأویل‌ها را با تکیه بر قرائن لفظی، اقوال لغویان و صنایع ادبی انجام

می‌دهند، ولی ابایی از تأویل لفظ بنابه صرف حکم عقل نیز ندارند. سید مرتضی می‌گوید: «تردید نیست که اگر خبری مقتضی چیزی باشد که مورد نفی و انکار ادله عقلی است حتماً آن خبر باطل و مردود خواهد بود، مگر آنکه برای آن تأویلی ممکن و به دور از تکلف وجود داشته باشد. پس به خبری که برخلاف عقل است اعتنا نمی‌شود و حکم قطعی به کذب آن می‌شود، اگر تاب تأویل درست مطابق با ادله عقلی را نداشته باشد.» (تنزیه الانبیاء، ص ۱۷۱ و نک: همان، ص ۴۴ و ۱۸۳)

از اینجا روشن می‌شود که در نظر سید، عقل در صورت امکان تأویل، مبنای دست کشیدن از ظاهر لفظ می‌شود و در صورتی که تأویل مقدور نباشد، مجوز دست کشیدن کلی از خود لفظ و خبر می‌شود. سید مرتضی در پذیرش اقوال شرعی هرچند قطعی‌الصدور، همواره تأکید می‌کند که تمسک به آنها تنها در صورتی جایز است که «أمن العقل من وقوعها علی شیء من جهات القبح کلها (علم‌الهدی، ۱۴۰۵: ۱، ۲۰۴)؛ عقل از انطباق آنها بر امور قبیح و محال در امان باشد.» اما شیخ طوسی در مقام شمارش قراینی که می‌تواند باطل‌کننده عمل به خبر واحد باشد هیچ اشاره‌ای به دلیل عقلی نکرده است. (نک: طوسی، ۱۳۸۹: ۲۲۳)

فاضل مقداد نیز به صراحت گفته است: «آن‌گاه که عقل و نقل با یکدیگر متعارض باشند باید نقل را تأویل کرد و اگر تأویل نکنیم باید عقل را کنار بگذاریم و لازمه این کار کنار گذاشتن نقل است؛ چون عقل اصل و نقل است و با کنار گذاشتن عقل در حقیقت نقل هم نفی می‌شود.» (سیوری، ۱۳۹۷: ۱۶۵)

۴. منع معارض عقلی از قطعیت دلالت نص: دلیل عقلی می‌تواند نقش دیگری از سنخ نقش‌های قرینه‌ای داشته باشد، اما نه از سنخ ایجابی، بلکه از سنخ سلبی، یعنی مانع قطعیت دلالت نص شود، هر چند آن نص قطعی‌الصدور باشد. همان‌طور که پیش‌تر اشاره شد، جماعتی از متکلمان معتزلی، اشعری و امامی و در رأس آنها فخر رازی اساساً امکان قطعیت دلالت را از همه نصوص نفی کرده‌اند. به نظر اینان یک آیه یا حدیث در صورتی دلالتی قطعی می‌یابد که به صورت قطعی محرز شود حدود ده چیز وجود ندارد و چون احراز قطعی این امور مقدور نیست و معمولاً باتکیه بر اصل عملی نفی می‌شوند هیچ‌گاه نمی‌توان از نص به قطع رسید. (تفصیل این را ببینید در: فخر رازی، ۱۹۹۲: ۴۵) بر این اساس نه تنها وجود معارض عقلی مانع دلالت نص و دلیل سمعی

کاربست‌های محتمل عقل در قلمرو دین با نگاهی به مواضع عالمان شیعی / ۱۰۶

می‌شود، بلکه حتی احتمال وجود آن نیز مانع قطعیت دلالت دلیل سمعی می‌گردد. ابواسحاق ابراهیم نوبختی، خواجه نصیرالدین طوسی و ابن میثم بحرانی به این بحث پرداخته‌اند. (نک: نوبختی، ۱۴۱۳: ۲۸؛ نصیرالدین طوسی، ۱۳۵۹: ۶۷؛ ابن میثم بحرانی، ۱۴۰۶: ۳۶)

منابع

۱. ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم (۱۹۹۷م). *درء تعارض العقل و النقل*، تصحیح عبداللطیف عبدالرحمن، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۲. ابن صالح، سلیمان (۱۹۹۶م). *موقف المتکلمین من الاستدلال بنصوص الكتاب و السنه عرضاً و تقدراً*، ریاض: دارالعاصمه.
۳. استرآبادی، محمد امین (۱۴۲۹ق). *الفوائد المدنیه*، چاپ سوم، قم: انتشارات اسلامی.
۴. بحرانی، ابن میثم (۱۴۰۶ق). *قواعد المرام فی علم الکلام*، چاپ دوم، قم: کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.
۵. حرانی، ابومحمد حسن بن علی (۱۹۷۴م). *تحف العقول*، بیروت: بی‌نا.
۶. حلبی، تقی الدین ابوالصلاح (۱۳۶۳ش). *تقریب المعارف فی الکلام*، تصحیح رضا استادی، قم: انتشارات اسلامی.
۷. حلّی، ابن ادریس (۱۴۱۷ق). *السرائر*، قم: انتشارات اسلامی.
۸. سیوری، فاضل مقداد (۱۳۹۷ق). *اللوامع الالهیه فی المباحث الکلامیه*، تحقیقی قاضی طباطبایی، تبریز، بی‌نا.
۹. شریف مرتضی، (علم الهدی)، علی بن حسین (۱۴۰۹ق). *تنزیه الانبیاء*، چاپ دوم، بیروت: دارالاضواء.
۱۰. طوسی، ابوجعفر محمد بن حسن (۱۳۹۰ق). *الاستبصار فی ما اختلف من الاخبار*، تحقیق سید حسن فرسان، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۱۱. _____ (۱۳۷۶ش). *تهذیب الاحکام*، تهران: نشر صدوق.
۱۲. _____ (۱۳۸۹ش). *العدة فی اصول الفقه*، تحقیق محمدرضا انصاری قمی، قم: بوستان کتاب.
۱۳. علم الهدی، علی بن حسین (۱۹۹۷م). *مسائل الناصریات*، تهران: مجمع جهانی تقریب.
۱۴. _____ (۱۴۰۵ق). *رسائل*، تحقیق سید مهدی رجایی، قم: دارالقرآن الکریم.
۱۵. _____ (۱۹۷۱م). *الانتصار*، تحقیق سیدمهدی خرسان، نجف: المطبعة الحیدریه (افست شریف رضی در قم).
۱۶. کراچکی، ابوالفتح (۱۹۸۵م). *کنز الفوائد*، تحقیق عبدالله نعمه، بیروت: دارالاضواء.

کاربست‌های محتمل عقل در قلمرو دین با نگاهی به مواضع عالمان شیعی / ۱۰۸

۱۷. فخر رازی، محمد بن عمر (۱۹۹۲م). *محصل افکار المتقدمین و المتأخرین*، تحقیق و تعلیق سمیع غنیم، بیروت: دارالفکر.
۱۸. فیض کاشانی، محمد بن مرتضی (۱۳۷۷ش). *علم الیقین*، تحقیق بیدارفر، قم: چاپ بیدار.
۱۹. مفید، محمد بن محمد بن نعمان (۱۳۳۹ش). *اختصاص (منسوب به مفید)*، تحقیق سید مهدی خراسان، قم: انتشارات بصیرتی.
۲۰. _____ (۱۳۷۲ش). *اوائل المقالات*، به اهتمام مهدی محقق، تهران: انتشارات دانشگاه تهران (و مک گیل).
۲۱. مجلسی، حق الیقین
۲۲. حلی (محقق حلی)، نجم‌الدین (۱۴۰۳ق). *معارض الاصول*، تحقیق محمدحسین رضوی، قم: موسسه آل‌البیت.
۲۳. مدرسی طباطبایی، سید حسین (۱۳۸۶ش). *مکتب در فرآیند تکامل*، ترجمه هاشم ایزدپناه، تهران: نشر کویر.
۲۴. مفید، محمد بن محمد بن نعمان (۱۳۷۲ش). *مجموعه مصنفات شیخ مفید*، «تصحیح الاعتقاد»، ج ۵، قم: کنگره هزاره شیخ مفید.
۲۵. مکی عاملی (شهید ثانی)، زین‌الدین بن علی (۱۴۰۹ق). *حقائق الایمان (منسوب به شهید ثانی)*، قم: بی‌نا.
۲۶. نصیرالدین طوسی، ابوجعفر محمد بن محمد بن حسن (۱۳۵۹ش). *تلخیص المحصل*، به اهتمام عبدالله نورانی، تهران: دانشگاه تهران.
۲۷. نوبختی، ابواسحاق ابراهیم (۱۴۱۳ق). *الیاقوت فی علم و الکلام*، تحقیق علی اکبر ضیایی، قم: کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.
۲۸. همدانی اسدآبادی، قاضی عبدالجبار (۲۰۰۱م). *شرح الاصول الخمسه*، تحقیق سیدمصطفی رباب، بیروت: داراحیاء التراث العربی.

چگونگی و عوامل تغییر رویکرد صفویه از تصوف به تشیع

علی آفانوری*

محسن فتاحی اردکانی**

چکیده

بررسی تاریخ تحولات دولت صفویه از مباحث مهم و مطرح در تاریخ تحولات ایران است. عده‌ای صوفی‌منش و قزلباش در تاریخ این مرزوبوم مجال ظهور و بروز پیدا کردند و حکومتی را بنیان نهادند که فقهای شیعه در اصل تأسیس آن نقشی نداشتند. با این همه درگذر زمان فقیهان شیعی نقش‌های کلیدی را به عهده گرفتند و مذهب تشیع را با رویکرد فقهی و کلامی رسمیت بخشیدند. فرایند و چگونگی رسمیت بخشیدن به مذهب تشیع به عنوان مذهب رسمی کشور، از همان ابتدای تشکیل حکومت به‌عنوان مهم‌ترین ویژگی‌های حکومت صفویان با قدمتی بیش از دویست سال از ظهور شاه اسماعیل اول (۹۰۷-۹۳۰ قمری) تا آخرین پادشاه آنها یعنی شاه سلطان حسین (۱۱۰۵-۱۱۳۵ قمری) از جمله مباحث مهم و درخور توجه عصر صفوی است که پژوهش درباره آن ضروری می‌نماید. مهم بررسی علل و سیر تحولات چنین رویدادی است که یک‌به‌یک دست در دست هم داده و بستر لازم را برای گذر از تصوف به تشیع فراهم می‌سازد.

نوشتار حاضر تحقیقی است به روش کتابخانه‌ای و مطالعه اسنادی که به بررسی برخی از علل سیاسی و اجتماعی و فکری این رویداد پرداخته است.

کلیدواژه‌ها: تشیع، تصوف، صفویه، قزلباش، آتاتولی، ارتباط شیعه با تصوف، فرایند انحطاط صفویان.

* دانشیار دانشگاه ادیان و مذاهب (نویسنده مسئول) aliaghanore@yahoo.com

** دانشجوی دکتری شیعه‌شناسی دانشگاه ادیان و مذاهب

[تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۷/۱۸؛ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۳/۸/۲۰]

مقدمه

در طول تاریخ همواره فرقه‌ها و آیین‌هایی ظهور می‌کنند که فراز و نشیب تاریخ هر یک گاه منشأ آثار و پیامدهایی بوده است. در این میان صفویه به دلیل پیوند با حکومت و رسمی کردن مذهب شیعه از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است. در اویش صفوی خواسته یا ناخواسته با به رسمیت شناختن مذهب تشیع خدمت بزرگی به مذهب تشیع کردند و همین امر آنها را از دیگر حکومت‌هایی که در طول تاریخ شاهد ظهور و افول آن هستیم متمایز می‌سازد، ولی بی‌تردید این چرخش و تحول معلول عللی خاص است و بی‌گمان برای بررسی آن باید به جریانات و فرقه‌های معاصر با صفویه و وضعیت اندیشه‌های شیعی در بین طریقت‌های موجود در آن زمان توجه داشت. مهم‌ترین یافته و سؤال این تحقیق بررسی و چگونگی سیر تحول تصوف به تشیع در این دوره است. البته باید توجه داشت که در مقالات و پژوهش‌هایی که درباره دوره صفویه صورت پذیرفته کمتر می‌توان به بحث مستقلی به صورت منقح که به صورت یک جا به این مسئله و به خصوص سیر تحول و دگرگونی از تصوف به تشیع پرداخته باشد دست یافت. در منابع متأخر می‌توان به کتاب صفویه در عرصه دین، فرهنگ و سیاست تألیف رسول جعفریان اشاره نمود که به بررسی دولت صفویه از زوایای مختلف پرداخته است. این نوشتار به صورت توصیفی و تحلیلی در پی بررسی این مهم است. ابتدا و به منظور روشن شدن بیشتر بحث لازم است نیم‌نگاهی به وضعیت تصوف و تشیع در قلمرو آناتولی آن زمان پردازیم.

۱. وضعیت تصوف در آناتولی

در قرن ششم و هفتم محیطی کاملاً صوفیانه در آناتولی حاکم بود. از یک سو به سبب علاقه سلجوقیان آناتولی به تصوف و از سوی دیگر به دلیل تهاجم مغول عدّه زیادی از صوفیان به آناتولی مهاجرت کرده بودند. این امر موجب شد تصوف در آناتولی جای خود را باز کند و در مراکز مهم خانقاه‌هایی تأسیس شود که رونق و گسترش تصوف در آن منطقه را به دنبال داشت. در میان صوفیانی که به آناتولی آمدند می‌توان به شخصیت‌های بزرگی نظیر اوحدالدین کرمانی م ۶۳۵ق محیی‌الدین عربی

م ۶۳۷ ق نجم الدین دایه م ۶۴۵ ق و مولانا جلال الدین رومی م ۶۷۲ ق و فخر الدین عراقی م ۶۸۸ ق اشاره نمود. (گولپینارلی، ۱۳۷۸: ۱۹۹) از نامداران آناتولی در این دوره می‌توان به حاج بکتاش متوفای حدود ۶۶۹ قمری اشاره نمود که طریقه بکتاشیه منسوب به او بوده و مهاجرت او و برادرش را می‌توان بخشی از جریان گسترده مهاجرت صوفیان در فرار از خطر پیش‌رونده سپاه مغول بر شمرد. (دائرةالمعارف بزرگ اسلامی، ۱۳۹۰: ۱۹، ۵۳۷) در آداب و عقاید بکتاشیه هم صبغه تشیع و هم نوعی گرایش به تأویل و مسامحه وجود داشت. بکتاشیه در روزگار سلاطین عثمانی دارای قدرت و نفوذ زیاد بوده و بنی چریهای آن دولت هم به آنها منسوب بوده‌اند اما کم‌کم وجود آنها موجب بیم و نگرانی فرمانروایان شد و مشایخ بکتاشیه هم مورد بدگمانی واقع شدند و رفته‌رفته تضعیف گردیدند. (زرین کوب، ۱۳۸۹: ۸۴)

در این دوره علاوه بر صوفیان، گروه‌های مختلفی از غلات شیعه، نظیر اسماعیلیان و حروفیان تحت تعقیب در مناطق شرقی، زیر پوشش تصوف به آناتولی آمدند و با پیوستن به طریقت‌های موجود در این منطقه، بسیاری از عناصر فکری و عقیدتی خود را به تشکیلات آنها وارد نمودند. در نتیجه چنین فرایندی، به تدریج زمینه برای پیدایش طریقت‌های صوفیانه متعدد با عقاید گوناگون و پیچیده در این منطقه فراهم گردید که بسیاری از آنها به علت داشتن عقاید «شیعی باطنی» و ظاهر یکسان، شباهت زیادی به همدیگر داشتند. با وجود این، رهبران این طریقت‌ها همواره مورد احترام سلاطین سنی مذهب سلجوقی و عثمانی بودند. این سلاطین با هدف تقویت روح معنوی و بالاتر از آن، به منظور بهره‌گیری از نیروی مریدان طریقت‌های مذکور، همواره در صدد جلب رضایت و ایجاد روابط حسنه با آنها بوده و بدین منظور، ضمن ایجاد روابط خویشاوندی با مشایخ با نفوذ این طریقت‌ها، خانقاه‌های متعددی را برای آنها ایجاد می‌نمودند و موقوفاتی را هم به آن اختصاص می‌دادند. این امر به همراه آشفستگی‌های سیاسی اجتماعی و دینی آناتولی در دوره مذکور، زمینه مساعدی را برای گسترش تصوف در این سرزمین فراهم می‌نمود و روزبه‌روز بر تعداد طریقت‌های صوفیانه می‌افزود. (رستمی، ۱۳۸۵: شماره ۱۲) در زمان شیخ صدرالدین فرزند شیخ صفی‌الدین اردبیلی تلاش گسترده‌ای برای گسترش تبلیغات مذهبی مشایخ صفویه صورت گرفت.

در همان دوران شیخ صفی‌الدین اردبیلی متوفای ۷۳۵ قمری، رشیدالدین وزیر بزرگ در ایلیخان مغول غازان خان و الجایتو احترام بسیاری برای شیخ صفوی قائل بودند و در میان امرای مغول که خود را از مریدان شیخ صفی می‌شمردند شخص قدرتمندی مانند امیرچوپان بود. (سیوری، ۱۳۸۸: ۹) در زمان شیخ صدرالدین نیز جانی بیگ محمود که از نوادگان چنگیز بود شیخ را با احترام به حضور می‌طلبد و به شیخ دستور می‌دهد که تا فهرستی از همه زمین‌ها، کارگاه‌ها و املاک متعلق به خود و پیروانش تهیه کند تا او (جانی بیگ) بتواند آنها را به عنوان سیورغال (زمین یا عواید آن که به جای حقوق یا مستمری به کسی می‌بخشند) و با تضمین شرعی به شیخ واگذار کند تا درآمد حاصل از آن به طریقت صفوی اختصاص یابد. (سیوری، ۱۳۸۸: ۱۱) بعد از ایلیخان مغول نیز دوره شکوفایی تصوف در دوره تیموریان تا پیدایش صفویه استمرار دارد. در این دوره حاکمان تیموری به‌طور کلی به مشایخ صوفیه اعتقاد فراوانی داشتند. قرن هشتم و نهم دوران رونق تصوف است. ظهور علایق شیعی در مشایخ صوفیه، رواج و قدرت یافتن سلسله‌های صوفیانه شیعی از جمله سلسله صفویه، نوربخشیه و نعمت‌اللهیه از مهم‌ترین ویژگی‌های این دوران است. (جمعی از مؤلفان، ۱۳۸۸: ۲۸) در زمان تیمور، او اراضی و دهات مجاور اردبیل را خرید، آنها را وقف مزار شیخ صفی کرد و مزار او را بست اعلام می‌کند. اراضی خرید شده توسط تیمور تنها در ناحیه اردبیل نبود بلکه شامل دهات قراء در مناطق دور دست تا اصفهان و همدان می‌شد. (سیوری، ۱۳۸۸: ۱۳) البته باید توجه داشت که در دوره صفویه تصوف وضع پیچیده‌ای یافت صفویه خود در اصل سلسله‌ای صوفی و منسوب به شیخ صفی‌الدین اردبیلی متوفای ۷۳۵ قمری از مشایخ مشهور صوفیه بود. پس از مرگ شیخ نیز اولاد و احفاد او در سلسله صفویه به مقام ارشاد رسیدند.

شیخ صدرالدین فرزند شیخ صفی‌الدین خانقاه بزرگ و مجللی در اردبیل در کنار مزار پدرش ساخت که محل استقرار مریدانش شد. ششمین نواده شیخ صفی‌الدین، شاه اسماعیل مؤسس حکومت صفوی بود که در عین حال جانشین معنوی او نیز محسوب می‌گردید. از این رو لشکریان صفوی که مؤسس این سلسله را مرشد خود می‌دانستند به نیروی ارادت معنوی شمشیر زدند و همین امر از لوازم اصلی استقرار حکومت

صفوی، وسیع‌ترین حکومت واحد ایرانی پس از ساسانیان، شد. سلاطین صفوی نیز مانند شاه اسماعیل با عناوینی چون صوفی اعظم یا مرشد کامل خوانده می‌شدند. (جمعی از مؤلفان، ۱۳۸۸: ۳۳) از بارزترین تحولات و ویژگی‌های تصوف در این دوره پیوند تصوف با حکومت است. براون در کتاب تاریخ ادبیات ایران در مورد جان‌نثاری پیروان شاه اسماعیل چنین آورده است: پیروان این صوفی، به ویژه لشکریانش او را همچون خدایی می‌پرستند و بسیاری از آنان بی‌سلاح به میدان کارزار می‌روند و انتظار دارند مرشدشان اسماعیل در هنگام نبرد حافظ و مراقب آنان باشد. در سرتاسر ایران نام خدا فراموش شده و در عوض فقط نام اسماعیل بر زبان رانده می‌شود. (براون، ۱۳۶۹: ۶۱) راجر سیوری مستشرق انگلیسی که خود سال‌های ۱۹۴۳ تا ۱۹۴۷ میلادی در ایران بوده یکی از پایه‌های قدرت شاهان صفوی را برخورداری آنان از عنوان مرشد کامل برای پیروان طریقت صفویه عنوان نموده است. (سیوری، ۱۳۸۸: ۲) به تعبیر بحرانی (بحرانی، بی تا: ۱۲۲) که به اوضاع فرهنگی و اجتماعی آن دوران اشاره می‌کند، تصوف در دیار عجم رواج داشته و همه تا زمان علامه مجلسی که به مبارزه خود با تصوف می‌پردازد، به آن تمایل دارند.

۲. وضعیت تشیع در آناتولی

اندکی پیش از سقوط عباسیان تشیع پیشرفت خود را در عراق، شام و ایران آغاز کرده بود. افزون بر حرکت شیعی‌ای که در زمان علامه حلی متوفای ۷۲۶ قمری و در زمان سلطان محمد خدا بنده متوفای ۷۱۶ قمری در ایران به وجود آمد جنبش گسترده‌ای نیز از تشیع غالی یا به اصطلاح علوی از شمال سوریه تا سرزمین‌های گسترده آناتولی و از آنجا تا شمال عراق و غرب ایران در حال شکل‌گیری بود که بسیاری از وابستگان به این فرقه‌ها پس از قرن هشتم در صف مریدان خاندان شیخ صفی متوفای ۷۳۵ قمری درآمدند. گسترده‌گی این موج تا آن اندازه بود که گفته شده در اوایل قرن دهم پیش از چهار پنجم مردم آناتولی بر عقاید شیعی از نوع غالی آن بوده‌اند. جنبش مخالف تشیع هم در برخی از بلاد اسلامی به ویژه شامات وجود داشت که از نتایج اقدام‌های ایوبیان و ممالیک بود و با حرکت فعال ابن تیمیه متوفای ۷۲۸ قمری که همزمان ضد فلسفه،

تصوف و تشیع بود اوج گرفت. با این حال به دلیل بدعت‌های او و اعتراض‌هایش بر ضد اهل سنت کار او محدود شد اما تأثیر خود را در نسل‌های بعدی بر جای گذاشت. (جعفریان، ۱۳۷۹: ۱، ۱۷) باید توجه داشت که تبلیغات مذهبی شیعه، بیش از همه‌جا در آسیای صغیر که دور از مقر آنها (دولت صفوی) بود هواخواهانی داشت. در آسیای صغیر نیز در قرن‌های نهم و دهم هجری مانند ایران مذهب شیعه شکل عقیدتی و دینی مخالفت لایه‌های پایین جامعه، یعنی روستاییان و توده صحرانشینان، علیه دولت فئودالی - دولت عثمانی - و در عین حال شکل و قالب مخالفت سیاسی بوده است به این معنی که سلاطین عثمانی از بایزید اول به بعد بیشتر به فئودال‌های ترک و اسکان یافته روملی (بخش اروپایی ترکیه عثمانی) متکی بوده و به فئودال‌های صحرانشین آسیای صغیر کمتر اعتنایی داشتند که آنها از سیاست مرکزیت‌جویی سلاطین عثمانی ناراضی بودند در قرن هفتم هجری مذهب شیعه در آسیای صغیر رواج یافت. در قرن نهم بسیاری از شیعیان آسیای صغیر رهبری شیوخ صفوی را قبول داشتند. قبایل صحرانشین آسیای صغیر از آن زمان تکیه‌گاه و نیروی اصلی سلطه صفویان بودند که در آغاز امر هفت قبیله از قبایل مزبور مریدی شیخ صفویه را به گردن گرفته بودند. قبایل شاملو، روملو، اوستاجلو، تکه لو، افشار، قاجار و ذوالقدر در قرن نهم برخی قبایل ترک به صفویه پیوستند که می‌توان به قبایلی همچون بیات، کرمانلو، بای بورتلو و صوفیان قرجه داغ اشاره نمود. (بطروشفسکی، ۱۳۵۴: ۳۸۷)

فرقه‌ای که در قرن پنجم و ششم به‌طور گسترده، دیگر فرق تصوف را تحت پوشش قرار داده بود ملامتیه است. ملامتیه در قرن پنجم و ششم هجری تا خوارزم و عراق و حتی سوریه و مصر گسترش یافته بود و در قرن هفتم به صورت طریقت‌های مختلف، آناتولی را تحت سلطه خود درآورد. تمام این طریقت‌ها عشق و جذب را اساس قرار دادند و ورد و ذکر را نپذیرفتند. پیروان این طریقت‌ها بسیار به وحدت وجود گرایش داشتند و به ظواهر چندان مقید نبودند. به همین دلیل، از نظر متشرعان به شدت نکوهش می‌شدند، ولی عامه مردم آنها را به دیده کاملان اهل الناس می‌نگریستند. آنان خود را شطّار یعنی گستاخان یا شقران می‌نامیدند، آنها خود را نه از اهل طریقت بلکه اهل حقیقت می‌شمردند و طریقت‌های دیگر را برزخ و گذرگاهی بین شریعت و

حقیقت می‌دانستند، از نظر دینی بیش از حد از خود مسامحه نشان می‌دادند، کاملاً باطن‌گرا بودند یا خصوصیات متناسب با باطن‌گرایی داشتند. (گورلیپنارلی، ۱۳۸۴: ۲۳۹)

فرقه ملامتیه در قرن هفتم و هشتم قمری منبع فیضی شد برای برخی گروه‌ها و همچنین برای طریقت‌های شیعی - باطنی یا کسانی که دارای خصوصیت باطنی بودند و تمایل به آن داشتند، ولی ظاهر را نیز حفظ می‌کردند، مانند قلندریه و طریقت‌هایی مانند حیدریه، کبرویه، جامیه و ادهمیه که از قلندریه جدا شده بودند. اینها همه از ملامتیه زاده شدند.

از سوی دیگر در قرن هشتم شیخ صفی‌الدین اردبیلی طریقت اردبیلیه (صفویه) را بر پا می‌دارد. این طریقت گرچه در اساس از خلوتیه که اسماء را پایه سلوک می‌دانند یعنی سیر را با ذکر اسماء الهی و ریاضت امکان‌پذیر می‌داند پیدا شده است ولی تحت تأثیر قلندریه و اهل فتوت نیز قرار دارد. بعدها حاجی بایرام خلیفه حامدالدین آق‌سرای (متوفای ۸۱۵ قمری) مشهور به حامد ولی خلیفه علاءالدین علی نوۀ شیخ صفی‌الدین در اوایل قرن نهم طریقت بایرامیه را که از تلفیق نقشبندیه و طریقت خلوتیه به وجود آمده است تأسیس می‌کند. (گورلیپنارلی، ۱۳۶۶: ۳۷۳) بنابر این می‌توان گفت جریان ملامتیه بر دیگر فرقه‌های صفویه در این دوره و دوره‌های بعد صفویه تأثیرگذار بوده، یعنی تفکرات و بنیان‌های فکری ملامتیه بر صفویه و فرقه‌هایی که دارای تشیع غالبانه در منطقه آناتولی است تأثیر بسزایی داشت، با این بیان که ملامتیه در قرن هفتم و هشتم بر روی قلندریه که خود به شاخه‌هایی همچون حیدریه، کبرویه، جامیه و ادهمیه تقسیم می‌شود تأثیرگذار است. از سوی دیگر صفویه نیز که از خلوتیه تأثیر پذیرفته منشعب از قلندریه است؛ قلندریه‌ای که خود جدا شده از ملامتیه بود. بنابراین در این دوره در منطقه آناتولی فرقه‌هایی از تصوف وجود دارد که از یک سو با اندیشه‌های شیعی آشناوند ولی از سوی دیگر به ظواهر دینی به نوعی از تسامح و لاابالی‌گری مبتلایند.

از میان این طریقت‌ها بعد از بنیان‌گذاری حکومت صفویه توسط شاه اسماعیل و رسمیت بخشیدن به مذهب تشیع به عنوان مذهب رسمی کشور، کسانی که در خاک آناتولی گرایش‌های شیعی و لو از نوع غالبانه داشتند به دولت شیعی ایران متمایل شدند

و این چیزی نبود که خوشایند دولت عثمانی وقت قرار گیرد. جالب است که قبل از جنگ چالدران زد و خورد و کشتارهایی در داخل خاک عثمانی به وقوع پیوسته است؛ یکی از رویدادهایی که در حوالی سال ۹۱۷ قمری یعنی حدود ده سال بعد از حکومت شاه اسماعیل به وقوع پیوست کشتار شیعیان طرفدار مذهب ایرانیان و شخص شاه اسماعیل در سراسر امپراتوری عثمانی است که مطابق گزارش براون (۱۳۶۹، ص ۸۱) شمار کشته‌ها چهل هزار نفر بوده است.

۳. ارتباط دولت صوفی صوفیه با طریقت‌های آناتولی

موقعیت برجسته و کرامت‌آمیز صوفیان در میان غالیان شیعه و فرقه‌های صوفیانه از عوامل اصلی موفقیت آنان بوده است که در زمان تهاجم مغول به امپراتوری عثمانی رانده شده بودند. این هواداران در عمق امپراتوری ساکن شدند و نقش بسیار مهمی در روابط عثمانی - صوفیه ایفا کردند. از سده سیزدهم آناتولی مرکز پیدایش و گسترش اندیشه‌های عرفانی و فرقه‌های گوناگونی بود که گاه و بی‌گاه موضعی مسئله‌آفرین در برابر عثمانی داشته‌اند.

سه جریان اصلی در سال‌های امپراتوری عثمانی به عنوان حکومت اسلامی در آناتولی ظهور کرد:

الف) موضع اسلامی سنی حاکم و مرسوم که هم در مراکز شهری و هم در بین غازیان عثمانی در طول مرزهای غربی وجود داشت؛

ب) حضور چشمگیر فرقه‌های صوفی و رهبران عرفانی با اندیشه‌های خاص در بین قبایل ترک که عمدتاً در مناطق روستایی حضور داشته و تمرکز خاصی نداشتند.

ج) ظهور و رشد تدریجی اندیشه‌های شیعی در شکل‌های گوناگون.

در نگاهی کلی این سه جریان را می‌توان به دو گروه اصلی تقسیم کرد:

یکم. گروهی با سازماندهی مشخص و آداب ثابت که به لحاظ اقتصادی از درآمد موقوفاتی که سلاطین و مردان قدرتمند حکومت حمایت می‌شدند، نظیر فرقه‌های مشهوری چون نقشبندی‌ها، مولوی‌ها، خلوتی‌ها و طویف گوناگون آن.

دوم. گروهی که به صورت مخفیانه عمل می‌کردند و تحت عنوان ملامتیان شناخته می‌شدند. آنان از برخوردارهای سیاسی دور بوده و کمابیش با اقتداریابی و تلاش برای دستیابی به قدرت مخالف بودند. در میان این گروه دراویش سرگردانی بودند که به عنوان قلندریان، حیدریان، عبدالان‌ها یا بابایان و حمزویان شناخته می‌شدند. از آنجا که این فرقه‌ها در کوهستان‌ها و مراتع گرمسیری آناتولی و به ویژه نواحی مرزی سرگردان بودند دولت عثمانی قادر نبود تا این ترکمن‌ها را به پایبندی به گونه‌های مرسوم زندگی مسلمانان وادار کند. این فرقه‌ها تا حدودی به وسیله صفویان در حرکت‌های مذهبی-سیاسی گوناگونشان حمایت می‌شدند. (مجموعه مقالات همایش صفویه، ۱۳۸۴: ۳۱۶)

در این دوره فرقه‌های غالی مانند حروفیه ظهور کردند که به سرعت در سراسر ایران و آذربایجان و ترکیه عثمانی و سوریه بسط یافتند. (بطروشفسکی، ۱۳۵۴: ۳۲۲) مثلاً سید قاسم تبریزی معروف به قاسم انوار که خود از بزرگان عرفا و شعرای قرن نهم و بنابر بعضی اقوال متمایل به اندیشه‌های حروفیه بود. وی از تربیت‌یافتگان طریقت صفویه و از شاگردان شیخ صدرالدین بن شیخ صفی‌الدین اردبیلی متوفای ۸۳۰ قمری است. (میرجعفری، ۱۳۸۶: ۱۸۰)

از دیگر فرقه‌های غلات شیعه فرقه اهل حق است که در ایران و سرزمین‌های همسایه آن و آذربایجان و ترکان و کردان گسترش یافت. این فرقه در ایران به نام «علی‌اللهی» شناخته می‌شدند. این فرقه به چندین فرقه فرعی تقسیم می‌شدند که در هر محلی نامی داشتند. در ترکیه «قزلباش» نام داشتند؛ زیرا در نهضت قزلباش در قرن‌های نهم و دهم هجری شرکت داشتند و در آذربایجان به نام قره قویونلو (به نام اتحادیه قبایل ترکمن که ظاهراً فرقه مزبور در میان آنها به وجود آمده) و گورنلر (به معنای بینندگان) و در ناحیه رضائیه به نام «ابدال بی» و در قزوین به نام کمالوند و در مازندران به نام «خوجه‌وند». این فرقه در قرن‌های نهم و دهم هجری به صورت فعال قزلباشان شیعه را علیه دولت سنی آق‌قویونلو و امپراتوری عثمانی یاری می‌کرده است. در سراسر قرن شانزدهم و آغاز قرن هفدهم میلادی ترکان آسیای صغیر که از غلات شیعه بوده‌اند علیه امپراتوری عثمانی می‌شوریدند. (بطروشفسکی، ۱۳۵۴: ۳۲۵)

۴. فراهم شدن بستر لازم برای ارتباط و تعامل در ایش و صوفیان قزلباش با مکتب تشیع

رفته‌رفته در این دوره بعد از روی کار آمدن دولت صفویه، بستر و زمینه‌های اولیه برای ظهور آموزه‌های شیعی فراهم شد. قطعاً تعامل در ایش و صوفیان صفوی با تشیع و عطف توجه آنان به فقه و آموزه‌های کلام شیعی معلول عواملی است که شاید ذکر دو نکته در میان این عوامل برای زمینه‌سازی اولیه چنین تعاملی از اهمیت ویژه‌ای برخوردار باشد:

الف) از طرفی صرف رسمی ساختن مذهب تشیع به عنوان مذهب رسمی کشور بدون فراهم ساختن زمینه و بستر لازم برای تداوم و نهادینه کردن این حرکت عظیم کافی نبود. بنابر این تدوین، تبیین و ترویج معارف و قوانین شرعی بر پایه آموزه‌های دینی ضرورتی بود که بیش از پیش احساس می‌شد.

ب) مهم‌تر از آن، فرهنگ و آموزه‌های شیعی بر مفاهیمی استوار بود که ظرفیت لازم برای کشورداری را داشت؛ آموزه‌هایی از قبیل نحوه تعامل با دیگران، روحیه کار و تلاش، دوری از گوشه‌نشینی و عزلت و... آموزه‌هایی که تصوف و در ایش صفوی از آن کمتر بهره‌مند بودند. کشورداری و تشکیل حکومت ملزوماتی را به دنبال داشت که اندیشه و تشیع فقهاتی آن ملزومات را برآورده می‌ساخت. روشن بود که از این پس نمی‌توان بر پایه درویشی و طریقت، بدون توجه به ساختارها و تشکیلات حکومتی از عهده کشورداری برآمد، بلکه کشور نیازمند ساختار و تشکیلات حکومتی بود و مذهب تشیع از ظرفیت لازم برای کشورداری در عرصه‌های سیاسی، اقتصادی، اجتماعی و حکومتی برخوردار بود.

از همین روست که برخی بر این باورند که صفویه یک قبیله نبود، بلکه جریان صوفیانه به صورت قبیله‌ای بود که به زندگی و تکاپو می‌پرداخت. آنها رهبران طریقتی یکجانشین و شهری بودند که مبانی عقیدتی و آموزه‌های صوفیانه و رفتار اجتماعی صوفیان را پرورش می‌دادند. با این همه آنها پس از ارتقا به مقام شهرداری به ناچار ساخت محدود طریقتی را رفته‌رفته کنار گذاشتند و برای اداره امور به ساختار دیوان‌سالاری روی آوردند. به این ترتیب ساختار دیوانی سده‌های نزدیک به

خود را که منصب صدر به عنوان منصبی برجسته پذیرفته شده بود، در خدمت اهداف سیاسی و مذهبی خویش قرار گرفت. (صفت گل، ۱۳۸۱: ۴۳۲ و ۵۹۶) برای تحلیل و واکاوی چنین رویدادی و چگونگی فراهم شدن بستر لازم برای سیر تحول جامعه ایران به تشیع فقهاتی که تا قبل از این به تعبیر بحرانی تصوف در دیار عجم تا زمان علامه مجلسی که فتنه‌ها و بدعت‌ها را خاموش می‌کند، رواج داشته و همه به آن متمایلند (بحرانی، بی تا: ۱۲۲) می‌توان به عوامل مختلفی اشاره کرده که ما به برخی از آنها اشاره می‌کنیم:

۵. چگونگی و عوامل سیر تحول و دگرگونی جامعه ایران از تصوف به تشیع

۱.۵. فضای اجتماعی بعد از حمله مغول

به دنبال قتل و غارت‌ها و خرابی‌های حمله مغول می‌توان به آثاری خوبی نیز در سراسر مناطق تحت سیطره حکومت مغول که اکنون از ساحل اقیانوس بزرگ تا دریای مدیترانه را در بر می‌گرفت اشاره کرد، از جمله می‌توان در کنار روابط سیاسی و انتشار زبان فارسی به ارتباطات فرهنگی میان عرب و ایرانی و چینی و بودایی و آشنایی به آموزه‌ها و عقاید و افکار آنان اشاره نمود. (آشتیانی، ۱۳۶۵: ۱۰۸) این فضا طبعاً بستر مناسبی را نیز برای رشد فرهنگ و آموزه‌های شیعی فراهم ساخت، به طوری که راجر سیوری در این باره می‌گوید:

تساهل دینی حکمرانان مغول (شاید برخی آن را بی‌اعتنایی خوانند) اسلام سنی و یا «ستی» را از جایگاه مسلط آن محروم و شرایطی ایجاد کرد که باعث سهولت پیشرفت نه تنها تشیع بلکه هر نوع باور مذهبی مردم پسند شد. (سیوری، ۱۳۸۸: ۲۲)

در چنین فضایی فرهنگ و آموزه‌هایی که از پشتوانه قوی برخوردار است به پیشرفت و برون‌رفت خویش از مشکلات ادامه خواهد داد و در مقابل اندیشه‌ها و آموزه‌هایی دیگر را در خود ذوب خواهد نمود و بی‌تردید مذهب تشیع و فقه شیعه با جاذبه‌هایی که ناشی از آموزه‌های والای اهل بیت بود از چنین ظرفیت و پشتوانه‌ای برخوردار بود.

۲.۵. رویارویی اندیشه‌های صوفیانه با آموزه‌های شیعی

از ابتدای آغاز تأسیس دولت صفوی، حقیقت مذهب تشیع، ترویج و تبیین شد، گرچه علمای شیعه در اصل تأسیس و تشکیل حکومت صفوی نقشی نداشتند، ولی با احساس خطر ورود بدعت‌ها و افکار انحرافی تصوف به آموزه‌های شیعی با توجه به رسمی نمودن مذهب تشیع به عنوان مذهب رسمی کشور توسط حکومت صفوی صفوی از پا ننشستند، به ترویج معارف شیعی پرداختند. فرزند محقق کرکی در کتاب «عمده المقال فی کفر اهل الضلال» که در ردّ صوفیه نگاشته، نقل کرده که پدرش یعنی محقق کرکی متوفای ۹۴۰ قمری کتابی به نام «المطاعن المجرمیه» داشته که در ردّ تصوف بوده و در آن به تکفیر و بدعت‌های متصوفه پرداخته است. (آقا بزرگ تهرانی، ۱۴۰۸: ۱۵۳۴)

البته در برخی مقاطع نیز شماری از افراد به جمع میان تصوف و شیعه می‌پردازند، از جمله سید حیدر آملی که متوفای بعد از ۷۹۴ قمری است. او اولین بار میان تصوف و تشیع تلفیق ایجاد کرد و آن دو را یکی دانست. (الشیعی، ۱۹۸۲: ۲، ۹۱ و ۱۰۴) آملی با نگارش آثاری از جمله «جامع الاسرار و منبع الانوار» همان‌گونه که خود بیان نموده در صدد اثبات این مطلب است که شیعه همان صوفیه و صوفیه همان شیعه است: «وکان الغرض من ذلك ان یصیر الشیعه صوفیة و الصوفیة شیعة.» (آملی، ۱۳۶۸: ۶۱۱)

تلاش برخی از بزرگان صوفیه برای وفق دادن بین شریعت و طریقت، نتیجه و توفیقی در پی نداشت؛ زیرا با آنکه همواره در همه اعصار در میان صوفیه، مردمی بودند که در اسلام خود مخلص بودند و جز رضای خدا و رسیدن به لقای او چیزی نمی‌خواستند، ولی تصوف در حوزه‌های اجتماعی و نزد بسیاری از علما و مردم از جاده مستقیم منحرف شده بود و به تعبیر برخی از خود صوفیان تصوف روزگاری حال بود، اکنون کار شده، احتساب بود، اکتساب گردیده، فداکاری بود، رنگ اشتها به خود گرفته، پیروی از اسلاف بود، بازپچه اخلاف شده، روزگاری عمارت دل‌ها بود، حال انگیزه غرور گردیده، تعفف بود، تکلف شده، تخلّق بود، تملّق شده، درد بود، شکم‌پارگی گشته، قناعت بود، سخت‌رویی شده، تجرید بود، تعلق گردیده است. (حنا فاخوری و خلیل جر، ۱۳۸۱: ۲۹۷)

صوفیان قزلباش دارای عقاید و افکار خاصی بودند که فقها نه تنها با آنها مخالف بودند، بلکه در مقاطعی از این دوره به شدت به رویارویی و مبارزه با عقاید صوفیه می‌پرداختند، مانند آنچه در زمان شاه سلطان حسین در دوره علامه مجلسی گذشت؛ او که سِمَتش شیخ‌الاسلامی بود بر ضد صوفیه و درایش مبارزه کرد. البته باید توجه نمود که مبارزه علامه مجلسی به معنای نفی تصوف به طور کامل نیست. او در بیان صوفی واقعی می‌گوید: «این جماعت زبده مردمند ولکن چون در هر سلسله جمعی داخل می‌شود که آنها را ضایع می‌کنند و در هر فرقه از سنی و شیعه و زیدی و صاحب مذاهب باطله می‌باشند تمیز میان آنها باید کرد، چنانکه علما که اشرف مردمند میان ایشان بدترین خلق می‌باشند... همچنین میان صوفیه سنی و شیعه و ملحد است... دوم آنکه صوفیه شیعه همیشه علم و عمل و ظاهر و باطن را با یکدیگر جمع می‌کرده‌اند... و باید دانست که آنها که تصوف را عموماً نفی می‌کنند از بی‌بصیرتی ایشان است که فرق نکرده‌اند میان صوفیه حقه شیعه و صوفیه اهل سنت، چون اطوار و عقاید ناشایست از آنها دیده و شنیده‌اند و گمان می‌کنند که همه چنینند.» (معصوم علیشاه، بی‌تا: ۲۸۱، ۲۸۲ و ۲۸۴) در هر حال علامه مجلسی با بروز عقاید انحرافی در صوفیه به مبارزه بر می‌خیزد و از نظر عملی نیز اقتدار صوفیان را تحت فشار و پیگرد قرار داد و همه را از پایتخت (اصفهان) تبعید کرد. بر پا کردن حلقه‌های ذکر ممنوع و همه مراسم صوفیانه قدغن شد، از جمله به منظور زدودن آثار تصوف، حکومت، حتی مردم را از «یاهو» گفتن منع کرد. (الشیبی، ۱۳۸۵: ۳۹۹) وجود برخی از آراء و عقاید موجب رویارویی و اختلاف بین فقها و صوفیه شده بود. عقایدی همچون تفکیک بین شریعت و حقیقت ظاهر و باطن و خود را از اهل حقیقت و باطن و فقها را اهل شریعت و ظاهر دانستن (زرین کوب، ۱۳۸۹: ۱۶۲) پیوندهای الوهیت برای حیدر و اعلام آن از سوی مریدان و صوفیان اطرافش، ادعای معبودیت در اسماعیل پسر حیدر (مزاوی، ۱۳۶۳: ۱۵۲ و ۲۰۶) اندیشه‌هایی از قبیل حلول روح خدا در انسان، اختلاف در مسائلی از قبیل امامت و تقلید و واجب‌الاطاعه دانستن اقطاب صوفی به جای امام و توجه به خانقاه (پارسادوست، ۱۳۸۱: ۸۵۰) گرچه در تاریخ تصوف به ویژه در قرون نخستین اسلامی مرکزی رسمی به نام خانقاه وجود نداشت. مساجد نیز مورد استفاده صوفیان بود و صوفیان به دلیل

جایگاه تبلیغی مساجد، از این موقعیت نیز برای ترویج اندیشه‌های صوفیانه خود استفاده می‌کردند که گاهی در ضمن طرح مسائل طریقت برخی از سخنان و اعمال صوفیانه در مساجد به مذاق فقیهان خوش نیامده، مناظرات و درگیری‌هایی را در پی داشت. از این رو، برای گریز از چنین پیش‌آمدهایی یا به علتی دیگر صوفیان بغداد در محل شونیزیّه مسجدی خاص برای خود بنا کرده و در آنجا جمع می‌شدند. از آن پس شونیزیّه به صورت مسجد و مدفن صوفیان در بغداد شهرت یافت و مقرر صوفیان گردید. (کیانی، ۱۳۸۰: ۷۸) از دیگر مسائل مورد اختلاف مسئله وحدت وجود، (دائره المعارف بزرگ اسلامی، ۱۳۹۰: ۱۵،۳۹۸) عدم پابندی به انجام فرایض دینی و انجام محرماتی مانند شراب‌خواری و طرب، ساز و آواز، رقص و پایکوبی بود. (پارسادوست، ۱۳۸۱: ۸۵۱) که شاردن در سیاحت‌نامه خویش به بیان برخی از آداب و توصیف مجالس رقص و سماع متصوفه پرداخته است. (شاردن، ۱۳۳۸: ۲۸۸؛ زرین کوب، ۱۳۸۹: ۹۳) علامه مجلسی در مذمت صوفیان در لمعه دهم کتاب عین‌الحیوه به برخی از این بدعت‌ها اشاره نموده است. (مجلسی، بی تا: الف، ۲۳۷ برای مطالعه بیشتر نک: مجلسی، بی تا: ب، ص ۱۵) ملاصدرا در «کسر الاضنام الجاهلیه» بعد از بیان خلقت عالم، بعثت پیامبران در جهت تقرب الهی و سعادت انسانی، بیدار نمودن مردم از خواب غفلت و بیان راه رسیدن به این منظور که انجام ریاضت‌های شرعی، روزه، نماز، زهد و پرهیزگاری از لذایذ دنیوی می‌گوید: بنگر که چگونه این رسوم از صفحه و روی زمین پاک گردیده و چگونه اسم شیخ، صوفی، فقیه و حکیم به کسانی که متصف به ضد این اوصاف هستند گذاشته شده، به طوری که اسم صوفی در این زمان به کسانی گفته می‌شود که در مجلسی جمع شده و به خوردن و سماع مزخرفات و رقص و کف زدن مشغولند. (ملاصدرا، ۱۳۸۱: ۱۰۵۲) در هر حال، با روی کار آمدن دولت صفوی گرچه خود در ابتدا در زی‌درویشی و تصوف اقدام به تشکیل و بنیانگذاری حکومت کردند و قزلباشان صفویه نیز مؤسس حکومت را به عنوان مرشد کامل شناخته می‌شدند و دارای عقاید و اندیشه‌های صوفی بودند، از همان ابتدا و هر چه می‌گذشت، رویارویی آموزه‌های صوفیانه با آموزه‌های شیعی هم بیشتر می‌شد تا اینکه بعدها کم‌کم این جریان افول کرد و به حاشیه کشیده شد.

۳.۵. دلزدگی از تصوف و قزلباشان صوفی‌نما و تمایل مردم به تشیع فقه‌آهنگی

بعد از حضور پررنگ قزلباشان صوفی‌نما و رفتار و عقاید انحرافی برخی از آنها به خصوص بی‌اعتنایی برخی از طریقت‌های تصوف به احکام شرعی، هر چه این دوره پیش می‌رود بی‌اعتمادی و دلزدگی مردم از تصوف هم بیشتر می‌شود. در این دوره عده‌ای خود را صوفی می‌خواندند که هرگز اعمال و رفتار آنها شبیه صوفی واقعی نبود. می‌توان چنین گفت که مردم به نوعی به تضاد و پارادوکس بین رفتار و کردار مدعیان تصوف رسیده بودند. اعمال و رفتار برخی از طریقت‌های صوفیه در این دوره چنان بود که مردم متوجه شده بودند بسیاری از اعمال نه از روی زهد و بی‌اعتنایی به امور دنیوی بلکه از سر حب نفس و دنیاست. فارغ از مباحث نظری و منازعاتی که در بین متصوفه و فقیهان وجود داشت، مباحثی مانند وحدت وجود، که گاهی اوقات صرفاً یک‌سری مناقشات لفظی بود. با وجود این، کم‌کم کار به جایی رسید که لایبالی‌گری و عدم پایبندی به احکام شرعی، مساوی شد با صوفی‌گری. این اعمال و بدعت‌های رفتاری به همراه برخی از ادعاهای نامقبول و غیرمعقول موجب شد که نه تنها مردم بلکه بسیاری از علما که خود را برای اصلاح این جماعت در مقطعی از زمان صوفی خوانده بودند از این جماعت بریدند و آنها را به حال خود رها کردند. وقوع انحرافات در صوفیه کار را بدانجا کشاند که علامه مجلسی که پیش از این عباراتی را از او در دفاع از صوفی واقعی نقل کردیم در رابطه با پدر خود یعنی محمد تقی مجلسی اعمال صوفیانه را در تضاد با آموزه‌های مکتب اهل بیت دانسته و می‌نویسد:

مبادا که راجع به پدر من، بدگمان باشی و تصور کنی که ایشان از صوفیه بوده است، یا اعتقادی به مذاهب و مسلک‌های صوفیه پیدا کنی، دور است این گمان از پدر من. چگونه ممکن است ایشان از صوفیه باشند در صورتی که از همه اهل زمانش بیشتر مأنوس به اخبار و آثار اهل بیت نبوت بوده است و داناترین مردم به اخبار و عمل کننده‌تر از همه به آن اخبار بوده است... ولیکن مذهب ایشان زهد و بی‌رغبتی به دنیا و پرهیز از گناه بوده است و در اوایل امر زندگانی خود را صوفی نامیده بوده است تا آن طایفه به او رغبتی پیدا کنند و فراری نباشند تا بتواند صوفیه را از آن گفتارهای فاسد و اعمال بدعت منصرف نماید و چه بسیاری از صوفیه را با همین مجادله حسنه به سوی

حق هدایت نموده است و اما در آخر عمر شریفش چون دید که این مصلحت از بین رفت و پرچم‌های ضلالت و گمراهی و طغیان بلند شد و احزاب شیطان غلبه پیدا کردند و می‌دانست که آنها دشمن خدایند صراحتاً بیزاری از آنها را اظهار کرد. (مجلسی، ۱۳۶۲: ۳۳۹)

از جمله اموری که در دوره صفویه می‌توان گفت بی‌تأثیر در دلزدگی و رویگردانی مردم از تصوف نبوده است وجود دراویش جلالی یا قلندران است. اینها که از هند آمده و گاهی نزد مردم عوام به قلندر هم معروف بودند، با پرسه زنی در بازار و خواندن اشعار، به جمع آوری صدقات و فتوح رو آوردند که این کار در نزد مخالفان آنها تکذبی‌گری نام داشت و چهره‌ای دوره‌گرد و گدا را از آنان در نزد مردم ترسیم می‌نمود. اعتیاد آنها به بنگ و چرس که در بین جلالیان هند رایج بود باعث شد گاهی به ملنگ خوانده شوند؛ دسته‌ای از همین دراویش دوره‌گرد به نام مداریان و برخی به نام درویشان عجمی شناخته می‌شدند. اینها را گرچه معرف تصوف عصر صفوی نباید شمرد ولی شیوع این‌گونه دراویش بی‌شرع و دوره‌گرد و با دودمانی شدن خلافت در سلسله‌های مشهور قدیم - تقریباً جز ذهبیه و بعضی شاخه‌های نوربخشیه - به تقلید صوفیان صفوی و مخصوصاً با انحطاط حیثیت صوفیان صفوی و اشتغال آنها به مشاغل پست عوانی و نوکری، تصوف خانقاهی و رسمی به نحو بارزی دچار ابتذال و رکود گشت. (زرین کوب، ۱۳۶۲: ۲۴۳؛ برای مطالعه بیشتر نک: زرین کوب، ۱۲۸۵: ۳۵۹)

وقوع انحراف در صوفیه موجب شد که در قرن یازدهم مبارزات بر ضد تصوف در دوره به اوج برسد، به طوری که در این مقطع بسیاری با نوشتن ردیه‌ها به مبارزه با تصوف برمی‌خیزند، افرادی مانند سید محمد میرلوحی سبزواری متوفای پس از ۱۰۸۳ تا ۱۰۸۵ قمری، مقیم اصفهان و از شاگردان میرداماد و شیخ بهایی، ملا محمد طاهر قمی متوفای ۱۰۸۹ قمری که در ضدیت با تصوف نسبت به دیگران از وسعت آثار متعددی برخوردار بوده، شیخ علی عاملی متوفای ۱۱۰۳ قمری نبیره شهید ثانی و مقیم اصفهان، شیخ حر عاملی متوفای ۱۱۰۴ قمری صاحب وسائل و علامه مجلسی که علاوه بر نگارش کتاب با توجه به داشتن منصب شیخ‌الاسلامی در اصفهان به مبارزه همه‌جانبه با تصوف برمی‌خاست. (برای مطالعه بیشتر نک: جعفریان، ۱۳۷۹، ج ۲، ص ۵۵۷ تا ۵۸۶)

۴.۵. فقدان ظرفیت لازم در تصوف برای اداره کشور

راجر سیوری در کتاب خود به این نکته اشاره کرده است:

بعد از اعلام تشیع به عنوان مذهب رسمی کشور از سوی شاه اسماعیل نیاز عاجلی برای برقراری همگونی فکری از طریق ارشاد و تسریع اشاعه عقاید شیعی پدید آمد. کمبود گسترده‌ای در زمینه آثار قضایی وجود داشت و یک قاضی شرع نسخه‌ای از یک جزوه قدیمی در مورد اصول عقاید تهیه کرد تا مأخذی برای تعلیمات دینی باشد. همچنین کمبودی نیز در زمینه علمای شیعی وجود داشت و شاه اسماعیل ناچار شد تعدادی از علما شیعی را از سوریه به ایران بیاورد. (سیوری، ۱۳۸۸: ۲۹)

بیان سیوری بیانگر این حقیقت است که بعد از رنگ سیاسی گرفتن مبارزات خاندان شیخ صفی از یک سو روشن شد که از این پس نمی‌توان صرف مراد و مریدی عالم تصوف را که به دور از حوادث و جریان‌های سیاسی بود الگو قرار داد؛ چرا که مرام آنها عزلت و گوشه‌نشینی بود و اکنون وقت آن بود اندیشه‌ای که بتواند با قدرت سیاسی - دنیوی پیوند و ارتباط برقرار کند به صحنه بیاید. برای این کار تفکر شیعی که در این خاندان و مریدان علوی آن در آسیای صغیر زمینه و سابقه‌ای داشت فرصت بروز یافت. از طرفی حکومت سیاسی که قدرت را در اختیار دارد به دلیل سلطه بر جامعه مسلمان نیازمند وجود شرع و قوانین فقهی لازم بود؛ همه مردم صوفی مشرب نبودند تا بی‌نیاز از این امور باشند. مردم زراعت و تجارت می‌کردند و به کسب و کار مشغول بودند و در منازعات به قاضی و فقیه نیازمند بودند و از سوی دیگر، علما و فقهای اصیل شیعه بودند که تشیع را به صورتی خالص و بدون آمیختگی با تصوف ترویج می‌کردند. (جعفریان، ۱۳۷۹: ۱، ۱۹۱)

۵.۵. ظرفیت و جاذبه آموزه‌های فقهی و کلامی شیعی در کنار موقعیت‌شناسی و نقش علما

ایران در آن برهه حساس داخلی با مسائل مختلفی مواجه بود که شاید عمده‌ترین مسائل کشور را در یک نگاه بتوان به دو مسئله اساسی تقسیم نمود:

۱.۵.۵. نفوذ اندیشه‌های غالیانه در داخل کشور؛

۲.۵.۵. خطر دشمن خارجی در کنار مسائل اعتقادی و فکری؛

در کنار مسائل اعتقادی و فکری و اندیشه‌های غالبانه‌ای که در کشور در حال نفوذ و گسترش بود، نمی‌توان از خطرات خارجی برای کشور غفلت نمود. در چنین شرایطی دولت نوپای صفویه بنا به هر دلیل و با هر نیتی، از یک سو دارای رویکردی شیعی است، به طوری که مذهب شیعه را به عنوان مذهب رسمی کشور قرار می‌دهد و از طرفی از علما به خصوص علمای جبل عامل برای تصدیق مناصب حکومتی دعوت می‌کند. علما در این مقطع تاریخی با درک شرایط موجود کشور و با توجه به توان و ظرفیت آموزه‌های شیعی و البته در کنار جاذبه‌های خاص آن در مقایسه با دیگر آموزه‌های موجود پا به عرصه حکومت گذاشتند و با ایشار و از خودگذشتگی بی‌نظیر در جهت ترویج و تقویت مذهب تشیع تلاش نمودند. (صحیفه امام، ۱۳۷۹: ۱۰) آن‌ها (۱۳۵۶) البته در این مسیر کم نبوده و نیستند افرادی که چه در آن مقطع تاریخی و چه بعد از آن، علمای راستین شیعه را به دلیل همکاری با دولت صفویه مورد هجمه و بی‌مهری قرار داده و می‌دهند. در هر حال آموزه‌های شیعی در چنین شرایطی آموزه‌های باطل تصوف را به نوعی در خود ذوب نمود. به گفته لایپدوس، موفقیت مذهب شیعه اثنی عشری نه فقط از قدرت دولت بلکه از جاذبه دینی ذاتی خود نیز نشئت می‌گرفت. سرکوب تصوف به تلفیق آرای عرفانی و فلسفی با عقاید و مبانی شیعه اثنی عشری و بزرگداشت سراسری و عمومی خاطره‌امان شیعی از جمله امام حسین و امام علی به مثابه بخشی تفکیک‌ناپذیر از اسلام انجامید. بنابراین تشیع ایرانی صورت‌های اسلام فقهاتی عرفانی و مردمی را با یکدیگر درآمیخت. (لایپدوس، ۱۳۷۶: ۳۹۹)

شهید مطهری در کتاب خدمات متقابل اسلام و ایران می‌نویسد: «فقهای جبل عامل نقش مهمی در خط مشی ایران صفویه داشته‌اند، چنانکه می‌دانیم صفویه درویش بودند. راهی که ابتدا آنها بر اساس سنت خاص درویشی خود طی می‌کردند اگر با روش فقهی عمیق فقهای جبل عامل تعدیل نمی‌شد و اگر به وسیله آن فقها حوزه فقهی عمیقی در ایران پایه‌گذاری نمی‌شد، به چیزی نظیر آنچه در علوی‌های ترکیه یا شام هست. منتهی می‌شد. این جهت تأثیر زیادی داشت در اینکه اولاً روش عمومی دولت و ملت ایرانی از آن‌گونه انحرافات مصون بماند و ثانیاً عرفان و تصوف شیعی نیز راه معتدل‌تری طی

چگونگی و عوامل تغییر رویکرد صفویه از تصوف به تشیع / ۱۲۷

کند. از این رو فقهای جبل عامل از قبیل محقق کرکی و شیخ بهایی و دیگران با تأسیس حوزه فقهی اصفهان حق بزرگی به گردن مردم این مرز و بوم دارند.» (مطهری، ۱۳۷۷: ۱۴، ۴۴۱)

۶.۵. اختلاف و تنش‌های سیاسی بین قزلباشان صوفی

پس از جنگ چالدران در سال ۹۲۰ قمری در ده ساله باقی‌مانده سلطنت شاه اسماعیل، او از صحنه سیاست کشور تا سال ۹۳۰ قمری کناره گرفت که در این میان، اختلافات داخلی قزلباشان گسترش یافت. این اختلافات تا به قدرت رسیدن شاه طهماست در سال ۹۳۰ قمری ادامه دارد و کشور مورد تاخت و تاز ترکان عثمانی در غرب و ازبکان در شرق است. در آخرین دهه حکومت شاه اسماعیل تغییراتی در مناصب حکومتی از طرف شاه رخ داد که به دنبال آن نارضایتی‌هایی برای قبایل بزرگ قزلباش پیش آمد که بعد از به تحت نشستن شاه طهماست قزلباشها برای باز گرداندن روند در جهت واگذاری سهم بیشتری در اداره کشور تلاش کردند و برای یک دهه که شاه طهماست در آن زمان تنها ده سال و سه ماه داشت قدرت را به دست گرفتند. (سیوری، ۱۳۸۸: ۴۹) تداوم این نابسامانی‌ها تا به قدرت رسیدن شاه عباس اول ۱۰۳۸-۹۹۵ ق ادامه دارد تا اینکه او ابتدا از قزلباشان در جنگ با ازبکان شمال و شرق استفاده نمود و پس از آرام کردن اوضاع متشنج کشور شروع با کاستن قدرت آنان می‌کند. (سیبلا شوستر والس، ۱۳۶۴: ۱۴ و ۱۹)

۷.۵. قدرت‌طلبی و سوء مدیریت برخی از صوفیان

قزلباش‌ها هفت ایل جنگجو بودند و ایران سالها در دست همین هفت ایل بود. بعد از سقوط صفویه هم دو ایل افشار و قاجار که جزء این هفت ایل بودند حکومت را به دست گرفتند. قزلباشها هم نیروی جنگی داشتند و هم شریک سیاسی حکومت بودند. ایل‌های قزلباش عبارت بودند از تکه لو، افشار، قاجار، روملو، شاملو، ذوالقدر و استاجلو. در بین این طوایف یک گروه نخبه وجود داشت که «اهل اختصاص» نامیده می‌شدند و تربیت سلاطین را به عهده داشتند. هر کدام از افراد این گروه به اصطلاح لاله شاه یا تربیت کننده او محسوب می‌شد. (نجفی، ۱۳۸۸: ۵۲) در دوره صفویه برخی

افراط‌کاری‌ها و همچنین سوداگری‌ها برای به دست گرفتن قدرت در بین برخی از طوایف و رؤسای صفویه شنیده شد. به گفته کامل مصطفی شیبی تمایلات صوفیانه در میان شیعیان ادامه داشت تا اینکه حوادث جدیدی ایران را تکان داد و خودسری امرای صوفی قزلباش به خطری علیه حکومت تبدیل گردید و در این هنگام بود که اوضاع به ضرر تصوف تغییر یافت و جنگ میان تصوف و تشیع به فرو افتادن تصوف از جایگاه سیاسی و اجتماعی و فرهنگی‌اش انجامید. (الشیبی، ۱۳۸۵: ۳۹۹)

افراط‌کاری رؤسای صفویه علاوه بر بی‌اعتنایی و بدگمانی شاهان صفویه زمینه را برای رویگردانی مردم از تصوف به دنبال داشت. به عنوان نمونه می‌توان به احوال صوفیه خلیفه روملو در جریان حمله ازبکها (عبید خان ازبک) به هرات و کشته شدن سلطان شاملو حاکم هرات اشاره کرد که بعد از درخواست کمک جماعت قزلباشه، او بعد از ترک مشهد و ورودش به هرات صوفی‌گری را مظهر جنونی بی‌سرانجام و بهانه اخاذی قرار می‌دهد و در نظر مردم حکومت کوتاه او مرادف با حکومت جور قرار می‌گیرد، بعد از حمله عبیدخان ازبک به مشهد او با گذاشتن جانشینی برای خود در هرات به مشهد باز می‌گردد، ولی در حمله‌ای کشته می‌شود. مردم که از ظلم و اخاذی جانشین او نیز به ستوه آمده بودند پنهانی عبیدخان را به محاصره و تسخیر هرات دعوت می‌کنند، گرچه این غائله با لشکرکشی شاه طهماسب به پایان می‌رسد، ولی این کارها باعث می‌شد که هیچ‌کسی به این صوفی‌گری و این‌گونه صوفیان ابراز علاقه‌ای نکند. این افراط‌کاری‌ها باعث شد که شاه عباس آنها را محدود سازد، چنانکه در زمان شاه سلیمان مشاغل آنها شامل کارهایی از قبیل باربری و مهتری و نسقچی می‌شد و چون غالباً مأمور اجرائیات هم از بین آنها انتخاب می‌شد در نزد عام و خاص مورد نفرت شدند. (زرین‌کوب، ۱۳۶۲: ۲۳۹ و ۲۴۱)

۸.۵. انحصارطلبی و ستیزه‌جویی صوفیان صفویه با صوفیان دیگر

عهد صفوی با نهضت دسته‌ای از صوفیان آغاز شد، ولی این دوران نامساعد به حال تصوف است و هر چه به پایان آن می‌رسید این نابسامانی بیشتر و روشن‌تر می‌شد و به وضعی نامطلوب برمی‌خوریم که از آن روزگار فراتر رفت و تا آغاز پادشاهی محمد شاه قاجار (۱۲۵۰-۱۲۶۴ قمری) ادامه یافت. صوفیان صفویه در زمان قیام و توسعه قدرت

شاه اسماعیل و پسرش شاه طهماسب فاقد جنبه تربیتی تصوف بود و نه تنها از مقاصد عالی آن خبر نداشت بلکه به آن اعتقادی عامیانه می‌ورزید و از آن طاعتی ناآگاهانه می‌کرد و چون به طریقت مشایخ خود جاهلانه عقیده داشت هر جریان اعتقادی دیگر را در این راه مردود شمرده و کمر به نابودی آن می‌بست. (صفا، ۱۳۸۲: ۵، بخش اول، ۲۰۱) البته در کنار این عوامل نمی‌توان از فساد جریان حاکم بر کشور چشم پوشید، گرچه این عامل را معمولاً صفویه‌شناسان به‌خصوص برخی مستشرقان (لاکهارت، ۱۳۴۴: ۲۸) دلیلی برای انقراض دولت صفویه برشمرده‌اند ولی می‌توان این دلیل را از عوامل اساسی رویکرد مردم از تصوف و به انزوا کشیده شدن تصوف در معادلات سیاسی و اجتماعی کشور برشمرد؛ زیرا مردمی که رفتار صوفیان پیش از به حکومت رسیدن صفویه را در زهد و بی‌اعتنایی به زخارف دنیوی دیده بودند بعد از به حکومت رسیدن آنان، نوعی تضاد رفتاری را در سیره رفتاری و عملی صوفیان صفویه می‌دیدند. ناگزیر نمی‌توان نقش چنین رویکرد و تضادی را در به انزوا کشیده شدن تصوف و افول آن در سطح کشور، از دیگر مؤلفه‌ها و علل پیش گفته، کمتر دانست.

نتیجه

سیر تحول از تصوف به تشیع معلول عوامل فرهنگی و اجتماعی و شرایط خاص حاکم بر جامعه آن روز است. از مهم‌ترین دلایل چنین رویکردی می‌توان به فضای باز و تساهل دینی فرمانروایان مغول اشاره نمود که بستر مناسبی را برای ترویج آموزه‌های شیعی نیز فراهم می‌ساخت. از سوی دیگر می‌توان به ظرفیت و توان آموزه‌های شیعی برای تدبیر جامعه، عدم وجود قوانین لازم و فقدان ظرفیت لازم برای طریقت‌دراویش صفوی برای برون‌رفت از مشکلات و شئون مختلف تدبیر جامعه اشاره نمود. خاندان صفویه با توجه به معهود بودن اندیشه‌های شیعی و شناختی که از مذهب تشیع داشتند در کنار فقدان ظرفیت تصوف برای کشورداری، بعد از تشکیل حکومت اقدام به رسمی نمودن مذهب تشیع در منطقه تحت سیطره خود کردند و با دعوت از علمای بزرگی همچون محقق کرکی فصل جدیدی را در تاریخ تحولات اجتماعی، سیاسی و فرهنگی ایران رقم زدند. بی‌شک بعد از دعوت و ورود علمای شیعه در مناصب حکومتی، این

چگونگی و عوامل تغییر رویکرد صفویه از تصوف به تشیع / ۱۳۰

فصل از تاریخ ایران در جلوگیری از انحرافات و بیان و تعدیل تصوف و تقویت اندیشه‌های ناب شیعی از اهمیت خاصی برخوردار شد.

در کنار این مسائل نباید در سیر تحول تصوف به تشیع از اختلافات داخلی و سیاسی میان قزلباشان و مفاسد آنان غافل بود، به طوری که بعد از جنگ چالدران و به خصوص در دوره شاه عباس، صوفیان قزلباش را از مناصب حکومتی کنار گذاشتند و به حاشیه رفتند.

منابع

۱. تهرانی، آقا بزرگ (۱۴۰۸ق). *الذریعه الی تصانیف الشیعه*، قم، اسماعیلیان.
۲. آملی، حیدر بن علی (۱۳۶۸ش). *جامع الاسرار و منبع الانوار به انضمام نقد النقود فی معرفه الوجود*، مصحح عثمان اسماعیل یحیی، چ دوم، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
۳. بطروشفسکی، ایلیا پاولویچ (۱۳۵۴ش). *اسلام در ایران*، ترجمه کریم کشاورز، چ چهارم، تهران، پیام.
۴. اقبال آشتیانی، عباس (۱۳۶۵ش). *تاریخ مغول از حمله چنگیز تا تشکیل دولت تیموری*، تهران، امیرکبیر.
۵. براون، ادوارد (۱۳۶۹ش). *تاریخ ادبیات ایران از صفویه تا عصر حاضر*، ترجمه بهرام مقصدادی، چاپ اول، تهران: مروارید.
۶. بحرانی، یوسف بن احمد (بی تا). *لؤلؤه البحرین*، چاپ دوم، قم: موسسه آل البیت.
۷. پارسا دوست، منوچهر (۱۳۸۱ش). *شاه تهماست اول*، چاپ دوم، تهران: انتشار.
۸. جمعی از مؤلفان (۱۳۸۸ش). *تاریخ و جغرافیای تصوف*، چاپ اول، تهران: نشر کتاب مرجع.
۹. جعفریان، رسول (۱۳۷۹ش). *صفویه در عرصه دین فرهنگ و سیاست*، چاپ اول، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۱۰. _____ (۱۳۷۰ش). *دین و سیاست در دوره صفوی*، چاپ اول، قم: انصاریان.
۱۱. حنا فاخوری و خلیل جر (۱۳۸۱ش). *تاریخ فلسفه در جهان اسلامی*، ترجمه عبدالحمید آیتی، چ ششم، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۱۲. خمینی (امام)، روح الله (۱۳۷۹ش). *قدرت روحانیت و خدمات سیاسی*، علمی و مذهبی علمای شیعه «دهم آبان ۱۳۵۶ / هجدهم ذی القعدة ۱۳۹۷) *صحیفه امام*، چاپ سوم، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار.
۱۳. موسوی بجنوردی، کاظم (۱۳۹۰ش). *دایرةالمعارف بزرگ اسلامی*، ذیل حاج بکتاش ولی، تهران: مرکز دائره المعارف بزرگ اسلامی.
۱۴. رستمی، عادل (۱۳۸۵). *مناسبات تشیع و تصوف در آناتولی و تأثیر آن بر همگرایی صفویان و ترکمانان این منطقه*، مجله تاریخ در آینه پژوهش، شماره ۱۲.
۱۵. زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۸۹ش). *ارزش میراث صوفیه*، چاپ چهاردهم، تهران: امیر کبیر.
۱۶. _____ (۱۳۶۲ش). *دنباله جستجو در تصوف ایران*، چاپ اول، تهران: امیرکبیر.

چگونگی و عوامل تغییر رویکرد صفویه از تصوف به تشیع / ۱۳۲

۱۷. _____ (۱۳۸۵ش). *جستجو در تصوف ایران*، چاپ هفتم، تهران: امیرکبیر.
۱۸. سیوری، راجر (۱۳۸۸ش). *ایران عصر صفوی*، ترجمه کامبیز عزیزی، چاپ هیجدهم، تهران: نشر مرکز.
۱۹. سیوری و دیگران (۱۳۸۰ش). *صفویان*، ترجمه یعقوب آژند، چاپ اول، تهران: مولی.
۲۰. سیبیلای شوستر والسر (۱۳۶۴ش). *ایران صفوی از دیدگاه سفرنامه‌های اروپاییان*، ترجمه غلام‌رضا ورهرام، چاپ اول، تهران: امیرکبیر.
۲۱. شاردن، ژان (۱۳۸۸ش). *دائرةالمعارف تمدن ایران سیاحتنامه شاردن*، ترجمه محمد عباسی، تهران: امیرکبیر.
۲۲. الشیبی، کامل مصطفی (۱۹۸۲م). *الصلة بین التصوف و التشیع*، ج سوم، بیروت: دار الاندلس.
۲۳. _____ (۱۳۸۵ش). *تشیع و تصوف تا آغاز سده دوازدهم هجری*، ترجمه علیرضا ذکاوتی قراگزلو، چاپ چهارم، تهران: امیرکبیر.
۲۴. شیرازی، صدرالدین محمد (۱۳۸۱ش). *کسرالأصنام الجاهلیه*، تهران: بنیاد حکمت.
۲۵. صفا، ذبیح‌الله (۱۳۸۲ش). *تاریخ ادبیات در ایران*، تهران: فردوس.
۲۶. صفت گل، منصور (۱۳۸۱ش). *ساختار نهاد و اندیشه دینی در ایران صفوی*، چاپ اول، تهران: مؤسسه خدمات فرهنگی رسا.
۲۷. غنی، قاسم (۱۳۸۶ش). *بحث در آثار و افکار و احوال حافظ*، چاپ اول، تهران: هرمس.
۲۸. کیانی، محسن (۱۳۸۰ش). *تاریخ خانقاه در ایران*، چاپ دوم، تهران: طهوری.
۲۹. گورلیپینارلی، عبدالباقی (۱۳۷۸ش). *ملامت و ملامتیان*، ترجمه توفیق هاشم سبحانی، تهران: روزنه.
۳۰. _____ (۱۳۸۴ش). *مولانا جلال‌الدین*، ترجمه توفیق هاشم سبحانی، چاپ چهارم، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۳۱. لاپیدوس، ایرا. ام (۱۳۷۶ش). *تاریخ جوامع اسلامی از آغاز تا قرن هیجدهم*، ترجمه محمود رمضان‌زاده، چاپ اول، مشهد: آستان قدس رضوی.
۳۲. لاکهارت، لارنس (۱۳۴۴ش). *انقراض سلسله صفویه*، ترجمه اسماعیل دولت‌شاهی، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
۳۳. نجفی، موسی، موسی فقیه حقانی (۱۳۸۸ش). *تاریخ تحولات سیاسی ایران*، بررسی مؤلفه‌های دین، حاکمیت، مدنیت و تکوین دولت - ملت در گستره هویت ملی ایران، چ ششم، تهران: مؤسسه مطالعات تاریخ معاصر ایران.

چگونگی و عوامل تغییر رویکرد صفویه از تصوف به تشیع / ۱۳۳

۳۴. مزاولی، میشل م. (۱۳۶۳ش). *پیدایش دولت صفوی*، ترجمه یعقوب آژند، چاپ اول، تهران: نشر گستره.

۳۵. معصوم شیرازی، محمد، «معصوم علی شاه» (بی تا). *طرائق الحقایق*، تصحیح محمد جعفر محجوب، ج دوم، تهران: انتشارات سنایی.

۳۶. مجلسی، محمد باقر (بی تا) الف. *عین الحیوة*، انتشارات علمیه اسلامیة.

۳۷. _____ (بی تا) ب. *حق الیقین*، تهران: اسلامیة.

۳۸. _____ (۱۳۶۲ش). *اعتقادات دین اسلام*، چاپ دوم، مترجم و ناشر سید باقر نجفی یزدی.

۳۹. مطهری، مرتضی (۱۳۷۷ش). *مجموعه آثار جلد ۱ (خدمات متقابل اسلام و ایران)*، چاپ سوم، تهران: صدرا.

۴۰. بی نا (۱۳۸۴ش). *مجموعه مقالات همایش صفویه در گستره تاریخ ایران زمین*، چاپ اول، تبریز، ستوده.

۴۱. میرجعفری، حسین (۱۳۸۶ش). *تاریخ تحولات سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی ایران در دوره تیموریان و ترکمانان*، چاپ ششم، تهران: سمت.

The Process and Factors in the Safavids' Conversion from Sufism to Shiism

Ali Aqanoori¹

Mohsen Fattahi Ardakani²

One of the most significant eras throughout the history of Iran is that of the Safavids during which some Qizilbash Sufis of this land founded a government with no role for the Shiite clergymen in the beginning. However, these clergymen, gradually achieving some key positions inside the government, made Shiism as the official religion of the state. The process of formalizing Shiism is the most important feature of the Safavid state, dating over 200 years, from Shah Ismail I (907-930 AH) to Shah Sultan Husein (1105-1135 AH), the last king of this dynasty. Through documental studies, this article seeks to examine some of the social-political and intellectual causes of such an event.

Keywords: Shiism, Sufism, Safavid, Qizilbash, Anatoly, Shia-Sufi relation, Process of Sufis' degeneration.

1. PhD. Student of the University of Religions and Denominations.

2. Associate Prof. of the University of Religions and Denominations (Lead Author),
e-mail: aliaghanore@yahoo.com.

The Probable Usages of Reason in the Realm of Religion: Examination of Shiite Scholars' Views

Hamid Reza Shariatmadari ¹

This article aims at presenting a comprehensive image of possible usages of reason in the realm of religion through a review of the positions of Shiite scholars that could be compatible in this regard. What is meant by comprehensiveness is all of the probable and presumed images of reason in Shiite scholars' positions, rather than the whole thought of Imamiyya. In other words we are not going to examine all of the positions of Imamiyya scholars just to fill in the puzzle. Our attempt in examining the compatibility of positions and usages is to find a place for our findings throughout the research and their compatibility with the positions. Naturally, the more one can find the positions of Imamiyya scholars the more one can add in this respect.

Keywords: Usages of Reason, Reason and Scripture, Reason as a Source, Instrument, Sources of Shiite Thought.

1. Assist. Prof. of the University of Religions and Denominations (Lead Author),
e-mail: shariat46@gmail.com

A Functional Analysis on Moharram Mourning Rituals in Post-Revolution Iran

Mehrab Sadeqnia¹

Mohammad Ali Rabbani²

Religious mourning rituals, especially those of Moharram, are a significant element of the Shiite's religious identity. Due to such significance, western experts on Shiism have carried out a large number of studies on these rituals. The daily-growing glory of Ashura rituals indicates its deep social functions; otherwise, they wouldn't enjoy dynamism and deepness as they do. Based on a functional analysis, the present paper is going to offer some of the most important functions of these rituals such as the promotion of revolutionary and protesting spirit, patience in the face of difficulties, pain releasing, the increase of social solidarity, establishment of the inter-generation connections, the increase of social control and the visibility and representation of Shiite arts. Surely, due to the challenge between the modern culture and this long-lasting ritual one can mention some malfunctions or negative functions, such as the emergence of religious groups endangering social bonding, the increase of conflict between Shiites and non-Shiites, permanent religiosity and seasonal morality.

Keywords: Functional Analysis, Religious Mourning, Moharram Mourning, Social Function.

1. Assist. Prof. of the University of Religions and Denominations (Lead Author),
e.mail: sadeghniam@yahoo.com

2. PhD. Student of the History of Shiism at the University of Religions and Denominations.

The Scientific Flourish of Islamic Civilization in the Fatimid Era from the Viewpoint of the Orientalists

Mohammad Reza Barani¹

Sayyed Reza Mahdinejad²

The Fatimid era is one of the most important periods of the flourish in Islamic civilization that has been less considered by Muslim and non-Muslim scholars so far. Although Muslim writers and scholars paid particular attention to the political aspects of the era, revealing some parts of the Fatimid history, their cultural and scientific activities have been treated in a marginal way. Early orientalist were often concerned with the political issues of the era rather than the scientific ones; however, some of the recent scholars such as Heinz Halm and Paul E. walker focused on the scientific aspects, with some of them holding a positive attitude about the scientific flourish in this period and some others negative, in contrast. Those scholars with positive attitudes believe that the establishment of scientific institutions such as Al -Azhar and Dar-ul-Elm along with various works written on different scientific subjects are good evidence for their claim. To review the viewpoint of the orientalist as an outsider view that the article aims at, could be a valuable way to identify the powerful aspects of the Islamic civilization during this era.

Keywords: The Fatimid era, orientalist, scientific flourish, Islamic sciences, Islamic civilization.

1. Assist. Prof. and faculty member of the History Department of Alzahra University (Lead Author),
e-mail: mrb1385 @gmail.com

2. Faculty Member of the Department of History of Islamic Civilization at Almustafa International University.

Shalmaghani's al-Taklif: Its Position and Historical Development

Ne'matollah Safari Forushani ¹

Mohammad Taqi Zakeri ²

As long as Shalmaghani (d. 322 AH) was a trustworthy disciple of Husein-ibn-Rooh, his book, Al-Taklif was paid attention to by Shias from the beginning, and was found in every home; but when Shalmaghani's heretical thoughts revealed, the credibility of his book was questioned. Therefore, it was studied and endorsed by Husein-Ibn-Rooh except for a few traditions; therefore, then Shiite scholars began to discredit it, for they considered him as devoid of merit required. Having surveyed the jurisprudential works of Shiite scholars, this article shows that they had not ignored Shalmaghani's Al-Taklif throughout their studies on Islamic jurisprudence, using it expressively with full recognition of him, at least up to the 10th century (A.H).

Keywords: Shalmaghani, At-Takleef, Fiqh-or-Ridha, Fasl-ul-Ghadha.

1. Associate Prof. of the Research Center for Islamic Sciences and Culture (Lead Author),
e-mail: vaseiali@yahoo.com

2. M.A Student of the History of Shiism at the University of Religions and denominations.

A Survey of Imam Sajjad's Reasons for Non-Participation in the Medinan's Uprising

Seyyed Alireza Vasei¹

Tahereh Sadat Saleh Shari`ati²

According to the historical reports, Imam Sajjad (P.B.U.H), the fourth leader of the Shiites, refused to participate in the uprising by the people of Medina against Yazid's Caliphate. It was two years after the battle of Karbala that the people of Medina revolted against Yazid, a costly revolt which is called Harrah after the name of the place of occurrence in the east of Medina. This major event has been analyzed many times by the historians, some considering it as an aftermath of Yazid's hostility towards the household of the Prophet Mohammad (P.B.U.H) especially in the battle of Karbala, while some other consider these two factors just correlated to each other. Anyway, the question that is raised here is that why Imam Sajjad avoided participating in the revolt of Harrah along with the people of Medina against the Umayyid Caliph, Yazid-Ibn-Mu'awiyah? To answer this question, this article aims at surveying the reasons behind Imam Sajjad's non-participation with the hypothesis that he did not consider the revolt as a valuable religion-oriented movement; Thus, Imam Sajjad was never apprehensive of its following results and costs, nor seeking comfort and convenience.

Keywords: Imam Sajjad, battle of Ashoura, people of Medina, people of Shaam, Revolt of Harrah, Moslim-Ibn-Ughbah.

1. Associate Prof. of the Research Center for Islamic Sciences and Culture (Lead Author),

e-mail: vaseiali@yahoo.com

2. M.A Student of the History of Islam.

Abstracts in English

Table of Contents:

- 5 **A Survey of Imam Sajjad's Reasons for Non-Participation in the Medinan's Uprising**
Seyyed Alireza Vasei - Tahereh Sadat Saleh Shari`ati
 - 6 **Shalmaghani's al-Taklif: Its Position and Historical Development**
Ne'matollah Safari Forushani - Mohammad Taqi Zakeri
 - 7 **The Scientific Flourish of Islamic Civilization in the Fatimid Era from the Viewpoint of the Orientalists**
Mohammad Reza Barani - Sayyed Reza Mahdinejad
 - 8 **A Functional Analysis on Moharram Mourning Rituals in Post-Revolution Iran**
Mehrab Sadeqnia - Mohammad Ali Rabbani
 - 9 **The Probable Usages of Reason in the Realm of Religion: Examination of Shiite Scholars' Views**
Hamid Reza Shariatmadari
 - 10 **The Process and Factors in the Safavids' Conversion from Sufism to Shiism**
Ali Aqanoori - Mohsen Fattahi Ardakani
-

In the Name of Allah

Shi`a Pajoohi

(Shiite Studies)

A Quarterly Journal of Shiite Studies

Vol. 1, No. 1, Winter 2015



Proprietor: University of Religions and Denominations

Director in Charge: Seyyed Abolhasan Navvab

Editor-in-Chief: Ali Aqanoori

Executive Manager: Mohammad Reza Mollanoori



Editorial Board

Ali Aqanoori	Associate Professor, University of Religions and Denominations
Mohammad Reza Jabbari	Associate Professor, Imam Khomeini Educational & Research Institute
Mohammad Ghafoorinejad	Assistant Professor, University of Religions and Denominations
Reza Mokhtari	Lecturer, Seminary and University
Najmoddin Moraveji Tabasi	Lecturer, Islamic History and Theology
Mohammad Hasan Nadem	Assistant Professor, University of Religions and Denominations
Ne`matollah Safari Forooshani	Associate Professor, Al-Mustafa International University
Mostafa Soltani	Assistant Professor, University of Religions and Denominations
Es`haq Taheri	Associate Professor, Shahid Mahalati College
Mohammadhadi Yoosefi Gharavi	Lecturer, Islamic History



Advisory Board

A. Aqanoori, E. Taheri, M. Soltani, M. Ghafoorinejad, H. R. Shari`atmadari, Y. Ghazbani, A. Javan Arasteh, M. Nasiri, S. M. Hoseini, S. N. Musavi, M. H. Mohammadi Mozaffar, I. Tooran, M. H. Nadem, M. Javedan.



Copy Editor: S. R. Sajadinejad

Copy Editor of English Abstracts: Hamid Bakhshandeh

Cover Designer: Shahram Bordbar

Layout: Mas`ood Moosavi



Mailing Address: University of Religions and Denominations,
Opposite to the Imam Sadeq Mosque, Pardisan Town, Qom, Iran
P.O.Box 37185/178



Tel: +9825 32802610-13 **Fax:** +9825 32802627

Website: urd.ac.ir, **Email:** shiapazhoohi@urd.ac.ir

Print Run: 1000

Price: 55000 Rials