

عبدالعزيز ساشادينا

A. A. Sachedina

تشیع و ایرانیان

مقدمه مقاله زیر که تحت عنوان «تشیع و ایرانیان» نگاشته شده است از آراء مستشرقین در این موضوع بحث شده است، مستشرقینی که در قضاوت خودشان کوتاه بین بوده و هر کدام از آنها به مقتضای اوضاع و احوال دوران خودشان قضاوت کرده اند.

طرفداران تشیع به مقتضای تحولات اجتماعی چهارده دسته بوده اند و هر یک از مستشرقین یکی از این چهارده دسته را مورد نظر قرار داده از دسته های دیگر غافل بودند. دسته اول که بانیان اصلی تشیع بودند از این جهت طرفدار علی (ع) گردیدند که او را دست پرورده پیغمبر (ص) شناختند و تمام ملکات و خصال اصلی پیغمبر و نیات ایمانی پیغمبر را در عای منعکس می دیدند و راه و روش علی را از هر جهت باراه و روش پیغمبر یکی می دانستند. بنابراین فقط او را قادر بر اجرای منویات پیغمبر شناختند و طرفدار او و روشش گردیدند چه در زمان حیات و چه بعد از وفات پیغمبر (ص).

دسته دوم از شیعه آزادیخواها بودند. اینان کسانی بودند که عمل تبعیض آمیز حکومت های عربی و سوار کردن افراد معین و طبقه مخصوص بر شانه عموم مردم و مطلق العنان گذاشتن امرا و تحمیلات آنها برای این دسته قابل تحمل نبود و چون روش علی و خاندان او را بر مبنای حفظ تساوی مابین همه طبقات و رعایت عدالت می دیدند طرفدار

خاندان علی می‌گردیدند .

دسته سوم از شیعه استقلال‌طلبان عجم در مقابل عرب بودند و چون حکومت اسلامی بر مبنای تسنن بود و اهل تسنن عقیده داشتند که هر کس را اهل حجاز که محل ظهور اسلام است برای حکومت انتخاب کنند همه مسلمانان عالم باید مطیع او باشند . بر این مبنی حکومت اسلامی را حق مسلم برای مرکز سنت و عرب می‌دانستند اما مسلمانان استقلال‌طلب ایرانی با این اولویت مخالف بودند بنابراین خودشان را از جامعه سنی جدا کردند و تشیع را عنوان مستقلی قرار دادند تا پایه و اساس لزوم اطاعت عجم نسبت به عرب را از میان بردارند .

دسته چهارم از پیروان تشیع مربوط به عهد صفویه است سماجت بر تشیع در عهد صفویه بر مبنای استقلال‌طلبی ایران در مقابل ترك بود زیرا حکومت عثمانی خود را جانشین خلافت سیاسی اسلام دوران عباسی دانست و همان حکومت مطلقه اسلامی را که عرب مختص به خود می‌دانست در این دوره دولت عثمانی اختصاص به خود می‌داد و خودش را حکومت مرکزی اسلامی می‌شناخت و همه مسلمانان عالم را مکلف شرعی می‌دانست که از او تبعیت کنند .

بنابراین دولت صفویه برای حفظ استقلال خود متوسل به تشیع گردید تا خودش را از جامعه اهل سنت جدا کند و در نتیجه از توسعه طلبی و جاه‌خواهی و کشور گشائی دولت عثمانی در امان نگهدارد .

با توجه باین دسته بندی می‌توان گفت که آنچه که ابن حزم درباره تشیع می‌گوید که «تشیع نقش زیرکانه‌ای بود که بازماندگان از مانوی‌ها عالم کردند» باید گفت او به دسته سوم از طرفداران تشیع نظر داشته، و همچنین آن کسی که تشیع را قیام‌های فرقه‌ای عنوان کرده ، باید گفت که به دسته سوم توجه نموده است مثلاً مستشرقین قرن ۱۹ میلادی اروپا که تشیع را از جنبه آزادی‌خواهی مورد پسند دوران خود مورد توجه قرار داده‌اند باید گفت که آنان به دسته دوم توجه داشته و سایر دسته‌ها را فراموش کرده‌اند . در مقاله زیر خواننده محترم می‌تواند به این نظایرات کوتاه‌بینانه پی ببرد .

* * *

از قرن شانزدهم میلادی که تشیع مذهب رسمی ایرانیان شد ، اغلب با غرور و

احساس ملیت پرستی همراه بود تا آنجا که ادوارد براون مشخصه اصلی تشیع دوره صفوی را وجود همین احساسات تند ملی و میهنی می‌داند .

مقصود ما از این مقال، بیان چگونگی پیدایش تشیع و ارتباط آن با سرشت ایرانیان می‌باشد و تا حد ممکن ، نظریات مستشرقین در این خصوص مورد تجزیه و تحلیل و بررسی قرار می‌گیرد .

نکته مهم در شناخت اسلام - که متأسفانه مستشرقین کمتر بدان عنایت داشته‌اند - وجوه افتراقی است که باید مابین تاریخ سیاسی و دینی اسلام قائل شد چه در تاریخ سیاسی احتمال اغماض و ندیده گرفتن جنبه ماهوی اسلام بسیار است . به عبارت روشن‌تر اسلام نه به عنوان يك اصل ثابت لایتغیر ، بلکه به عنوان يك امر عارض وابسته به نمودهای اجتماعی بررسی می‌شود «چون آینده‌ای که هر نسلی در آن می‌نگرد تا خود را در آن بیابد»^۱ .

اگر تعریف مگتاگارت (Mc Taggart) فیلسوف انگلیسی را در مورد دین بپذیریم که آن را «عاطفه‌ای متکی بر عقیده هماهنگی انسان با کائنات»^۲ می‌داند . اصلاح روش ما با اسلام بخصوص با تشیع ، ضروری خواهد شد . تشیعی که به آن به منزله يك سیستم اعتقادی و اصولی ، توجه کافی نشده است .

اگر کار ما بررسی شیعه از نظر گاه تاریخ سیاسی بود تأکید بر این نکته که اولین شیعه عرب بوده‌اند لازم می‌شد اما این تأکید ، گمراه‌کننده خواهد بود اگر تشیع را تلاشی بدانیم برای تجدید شور و تحرکی که اسلام نخستین به‌مراه داشته‌است شیعه معمولاً مبدأ پیدایش مرام خود را ، روز وفات پیغمبر اسلام (۱۱ هـ) می‌دانند ، روزی که به قول مسعودی :

«و كان للمهاجرين والانصار في السقيفة خطب طويل و مجاذبة في الامامة»^۳ .

اما شهرستانی در مورد آغاز ظهور شیعه ، حدیث پیغمبر را در باره علی دلیل می‌گیرد به این بیان :

«ومن الفريقين ابتدأت البدعة والضلالة وصدق فيه قول النبي صلى الله عليه وسلم: يهلك فيه اثنان: محب غالٍ ومبغض قال»^۴ .

این جمله کوتاه ، صرف نظر از صحت و سقم آن ، مبین يك واقعیت تاریخی است

اما به سختی می‌توان آنرا نمایانگر مبدأ اصلی تشیع دانست .

ابن حزم و نویسندگان دیگر کتب ملل و نحل ، تشیع را نقشه زیرکانه‌ای می‌دانند که عناصر بازمانده مانویان آن را برای ویران کردن بنیان اعتقادی مسلمانان علم کرده‌اند، در نتیجه اغلب عوامل پایه‌گذار این نهضت ، مخصوصاً ایرانیان را مورد ملامت قرار داده‌اند .

نظریه مورخین مسلمان هم در زمینه پیدایش تشیع بسیار حزن‌آور است . آنها تمام قیام‌های فرقه‌ای را زاده «عقل‌های برتر» می‌شناسند، تنها به این هدف ، که اسلام را ، بنیادی ، ضعیف و نابود کنند . عبدالله بن سبا و عبدالله بن میمون فداح در این میدان ، بیش از همه زخم زبان خورده‌اند ، از میان القاب گوناگونی که به عبدالله بن میمون داده‌شد ، لقب بسیار عادی «معتقد به ثنویت ایرانی» قابل ذکر است و ساده‌ترین تهمتی که بوی بسته‌اند این بود که : احم مساعی او مصروف این می‌شد که اسلام را از درون به نفع دین قبلی خودش ، تباه کند .

تحقیقات ایوانف Ivanow و بارنارد لوئیس B. Lewis^۱ نشان داد که نقشه‌ها و بسیاری از اعتقاداتی که به این «عقل‌های برتر» منسوب است ، خیالی و اغراق آمیز و خالی از حقیقت بوده است .

بهر تقدیر ، مسأله پیدایش تشیع هنوز مورد اختلاف است ، سبب چنین اختلافی را باید در طرز استنباط فردی نویسندگان جستجو کرد با اتکا به شرایط محیط و عصری که نویسنده در آن می‌زیسته است . مسلم است که مستشرق قرن نوزدهم اروپا بنا به ضرورت زمانی ، بیشتر بر جنبه آزادی خواهی تشیع تکیه کرده است ، بی‌هیچ دغدغه‌ای که پسند فردی و عصری خود را جایگزین حقایق مسلم تاریخی کرده است .

بهترین نمونه‌های این گروه گوینو Gobineau ، رنان Renan ، دوزی Dozy و دارمستتر Darmesteter هستند که تشیع را نهضتی آزادی خواهانه می‌دانند ناشی از نبوغ ملی ایرانیان ، به قصد حاکمیت قوم ایرانی بر عرب .

تا کید بر جنبه تطبیق فکر آزادی خواهی ایرانیان بر تشیع بخصوص وقتی رونقی شایان بخود گرفت که پشتیبانی قومی چون صفویه یافت و مذهب رسمی ایران شد . از آن مهمتر وجود برخی از معتقدات شیعه غالی در مورد امامشان ، این اندیشه

را پیش آورد که سرچشمه بعضی از عقاید شیعی را در ادیان باستانی قوم ایرانی باید جست. مانند فِزْرَه نورانی یا خورنه که آن را به امام غالی نسبت می دهند و این اندیشه ای است بس واهی و بی پایه، چرا که خورنه مزدیسنان^۷ بانورالهی که در امام شیعه موجود است تفاوتی مشخص دارد. امام شیعه که این نورالهی را داراست لطفی از جانب حق متوجه اوست که او را از گناه و آلودگی مصون می دارد و داشتن چنین تأییدی امکان هر گونه خطا را از وی می گیرد.

در صورتی که نه تنها از دارنده فِزْرَه ایزدی گناه سر می زند بلکه زشتکاری او، گناه، سبب زوال فِزْرَه یزدانی هم می گردد.

فرضیه ای دیگر، نکر دشمنی بجم به عرب را به عنوان زیربنای تشکیل تشیع نمی پذیرد و ظهور مجدد آن را در دوره صفویه به علت مساعد بودن اوضاع اجتماعی و اخلاقی زمان می داند.

وایهوزن^۸ Wellhausen گندزیه^۹ Goldziher فن فلوتن^{۱۰} Van Vloten گیب^{۱۱} Gibb و دیگران در تحقیقاتشان نشان داده اند که مراکز اولیه تشیع از اقوامی مختلط تشکیل شده بود که اکثریت آنها با مردم سامی نژاد جنوب عراق بوده است. بر طبق گزارش گیب، تشیع نخستین بار توسط خود عرب ها به ایران برده شد. و مدتی طویل پیروان پرشوری در میان مهاجرین و سپاهیان عرب که در شهر پادگانی قم مستقر بودند یافت، همینطور در آفریقای شمالی و مصر و عربستان پیروزی های قابل تحسین کسب کرد. اندکی بعد سلسله آل بویه (از ۲۲۰ تا ۴۵۰ هـ) با پذیرش آن به عنوان مذهب رسمی مملکتی، آن را رونق بسزا بخشید، این قدرت در زمان صفویه که خانواده ای ترک زبان بودند و متکی بر پشتیبانی ترک ها، بحد اعلای رسید. در اینکه عقاید صفویه منشعب از افکار مذهبی ترکیه آناتولی است^{۱۲} شکی نمی توان داشت ولی توجیه این نکته که این قوم اعتقادات خود را بر جامعه آن روزی ایران که اکثریت با اهل تسنن بوده است با زور تحمیل کرده و مرفق شده است چنانکه مزاولی^{۱۳} در رساله دکتریش «تشیع و ظهور صفویه» می گوید چندان قابل پذیرش نیست.

عصر ما ظهور تمایلات سوسیالیستی را مشاهده کرد و معتقدات سنتی، در برابر چنین تمایلاتی نتوانست مقاومتی رضایت آمیز داشته باشد چون تجزیه و تحلیل مسائل

تاریخی بر مبنای تضاد منافع طبقاتی و تغییرات وضع اقتصادی و اجتماعی قرار گرفت .

پطروشفسکی^{۱۴} در مقاله‌ای تحت عنوان نهضت سربداران در خراسان (۱۳۳۶ تا ۱۳۸۱ م) چنین نتیجه می‌گیرد که عقیده شیعه اثنی‌عشری در باره مهدی برای ایرانیان دلنشین بوده است و آن‌ها را به قیام بر ضد فئودالیزم در حال رشدی که در قرن سیزدهم ظهور کرده و تا قرن پانزدهم و شانزدهم ادامه داشته برانگیخته است. همین مستشرق به سند یاقوت حموی^{۱۵} اشاره می‌کند که این فکر ظهور مهدی بین ایرانیان کاشان تا چه حدی نفوذ داشته است. اما به عینه می‌بینیم که تجزیه و تحلیل جنبش‌های مذهبی اسلامی بر پایه اصول مارکسیزم تا چه حد خیالی و دور از حقیقت است .

فرضیه جالب‌تری توسط پرفسور وات پیشنهاد شده است که تشیع نخستین را یک حزب سیاسی می‌شناسد و ظهور تشیع اعتقادی را به زمان حکومت آل بویه در بغداد نسبت می‌دهد^{۱۶} (۳۳۴ هـ - ۹۴۵ م) .

نظریه تفکر انگیز او این بود که انتقال قبایل بدوی عرب به اجتماعات متمدن اختلالی در اوضاع اجتماعی پدید آورد و تعادل و هماهنگی جای خود را به بی‌نظمی و آشفتگی داد و در نتیجه «در چنین وضع نامساعدی گروهی از مردم - شیعه - به انتظار رهبری مقتدر نشستند با نیروی فوق بشری ، که از این نابسامانی رهایشان بخشید و گروهی در جستجوی امتی بودند که قدرت نظام قبيله‌ای سابقشان را احیاء کند (یعنی خوارج)^{۱۷}» .

در خلال فاصله زمانی فوت پیغمبر و اضمحلال خلافت اموی دو فرقه روی کار آمدند: خوارج و شیعه . خوارج گروهی از اعراب بیابان نشین بودند که بر ضد اعمال ظالمانه بنی‌امیه که آزادی قبایلی را از مردم سلب کرده بودند قیام کردند ، و شیعه پیروان علی بودند که از جهت ایده‌ولوژی مقامی برتر داشتند که نخست به طرفداری از علی و احقاق حق او تجمعی تشکیل دادند و اندکی بعد به یک فرقه مذهبی تبدیل شدند .

تشیع‌دارای مایه‌هایی بود که موالی را بخود جاب می‌کرد چرا که همه مسلمانان را برابر می‌شمرد و عرب را بر عجم امتیازی نمی‌داد در حالی که مسلمانان عرب نژاد

دیگر خود را از لحاظ نژادی برتر از مسلمانان دیگر می‌شمردند و عجم را بدیده خفت می‌نگریستند. البته تنها موالی چنین تمایلی نداشتند بلکه مسلمانان عرب آسیب‌رسیده هم با آنها در این امر هماهنگ بودند بخصوص کسانی که در تبدلات ناشی از لشکرکشی های اسلامی زیان دیده بودند و در مخروط طبقاتی مقامی فروتر یافته بودند به تشیع روی آوردند، در این میان ایرانیان به سرعت به طرف خاندان پیغمبر کشیده شدند نه به علت ازدواج امام حسین با شهربانو که بعضی از مستشرقین عنوان می‌کنند بلکه بخاطر آشنائی ایشان با مفهوم سیاسی و دینی حقانیت اولاد پیغمبر و هم به علت وضوح این نکته که تشیع نقطه ختمی است بر تمام نابسامانی‌های دامنگیر جامعه، و نقطه عطفی است بسوی عدالت اجتماعی اسلام.

با اینکه تعیین مبدأ تشیع از پیچیده‌ترین مباحث تاریخی اسلام است ولی در همان آغاز است که عقاید شیعی نظمی بخود گرفت و از حالت تشتت بیرون آمد. از جمله اعتقاد به امامی از خاندان پیغمبر که از طرف خدا تعیین شده باشد و پیشوائی دین و دنیا را عهده‌دار باشد، امامی منجی که به اقتضای ضرورت تاریخی، بدستور حق حکومت ستمگران را براندازد و اجتماعی متعادل برپایه عدالت و دادگری بنیان نهد.

در همان زمان دو جریان فکری در بین پیروان مکتب تشیع وجود داشت یکی معتدل با پشتیبانی عرب‌ها و آرزوهای سیاسی محدود. و دومی افراطی با روش‌ها و تاکتیک‌های انقلابی که از جانب موالی تقویت می‌شد، به این خاطر نقش ایرانیان در باروری این نهضت و مجاهدتی که در ترویج آن نشان دادند به مراتب بیش از سهمی است که عرب‌ها در آن میانه داشته‌اند. با وجودی که گاه جسته و گریخته به شواهدی برمی‌خوریم که حاکی از تلاش عرب‌ها در این مقوله است، مثلاً شاهدی که در تاریخ بخارا است به این بیان:

«کان رجل من العرب قد اقام ببخاری و کان رجلاً مبارزاً شیعیاً . یدعو الناس الی خلافة ابناء امیر المؤمنین علی رضی ... و یقول لقد تخلصنا الان من عناء المروانیین ، فلاحاجة بنا الی آل العباس، و یجب ان یكون ابناء النبی خلفاء، فاجتمع علیه خلق کثیرون»^{۱۸}

بنی‌عباس با پایمردی یکی از همین جنبش‌های دینی به خلافت رسیدند و پیروزی

آن‌ها نه فقط يك پیروزی سیاسی بود بلکه يك انقلاب اجتماعی بود^{۱۹}. آنچه که در حفظ امپراطوری اسلامی مؤثر بود دیگر قدرت اریستوکراسی اعراب نبود بلکه نژادهای مختلف در این نگاهداشت سهمیم بودند و مجالی مناسب یافته بودند برای نشان دادن نبوغ خود در اداره حکومت جدید.

گلدزیهر دریکی از نوشته‌های خود اظهار نظر می‌کند که موالی ایرانی عقاید سنتی خود را از محیط اصلی به مراکز نو پا و جدید انتقال دادند و دین موروثی خود را در قالب اصطلاحات اسلامی مجدداً عرضه کردند^{۲۰}. این گفته قضاوتی است افراطی و يك طرفه، و چندان معقول بنظر نمی‌آید.

عباسیان آن دسته از عقایدی را که موالی رنج‌دیده را بخود جلب کرده بود انکار کردند و در رواج مذهب اهل تسنن و نشر تاویلات مذهبی آن‌ها کوشیدند در صورتی که خود در جریان انقلاب هاشمیه بودند مذهب اهل تسنن مذهب رسمی کشورهای تحت نفوذ عباسیان شد درست به همان شکلی که در زمان بنی‌امیه بود.

در چنین وضعی پیروان مکتب تشیع بیکار نماندند و برای نیل به مقاصد مادی و معنوی خود دست بکار شدند نخستین گروهی که با عباسیان به مخالفت پرداختند همانها بودند که عباسیان را به قدرت رسانده بودند یعنی ایرانیان. پس از تغییرات مهم اقتصادی و اجتماعی سده دوم و سوم هجری نارضایتی توده مردم در بسیاری از نقاط تحت سلطه بنی‌عباس بوجود آمد و اظهار این نارضایتی، اغشاشات فرقه‌ای پیشماری را دامن زد که هر يك با كمك قدرت‌های محلی و اعتقادات خاصه خود به این مهم اقدام نمودند، بررسی این نهضت‌هاست که وضع مردم فرودست را آشکار می‌کند و گرنه در کتب تاریخی نویسندگان وابسته دربار عباسی، کمترین عنایتی به گروه عوام نمی‌شده است. اکثر این فرقه‌ها بر حقانیت خاندان علی معترف بودند.

تا اوایل قرن چهارم هجری گروه‌های کوچک به یکی از دو گروه مهم تشیع مخرج شدند. یکی از آنها، شیعه بود که بطور معتدل و معتدلی، (عصیان) اولیه مکتب خود را ادامه داد. دومی فرقه اسماعیلیه که افکار شیعه کیسانیه و هاشمیه را که از غلاة بودند دنباله روی می‌کرد. این گروه اخیر دولت فاطمیه را در مصر بنیان نهادند که دو قرن آن کشور را تحت تسلط خود داشت.

در و نمایه همه این نهضت‌ها و انقلاب‌ها يك ایدۀ اساسی بود یعنی خلیفه عباسی از حکومت مسلمین و عقیده مشترک آنها این بود که این خلیفه غاصب است و ظالم و امامی از اهل بیت را شایسته این مقام می‌شمردند .

دوره ساجوقی محیط مناسبی بود برای تقویت اهل تسنن . و اسماعیلیه در ایران که برای امنیت کشور عوامل مخفی بودند ، بهمین خاطر کوبیده شدند . معتزله و شیعه هم ملحد شمرده شدند و از دولت بی‌عنایتی دیدند در نتیجه به تقیّه رومی آوردند . سیاست نامه خواجه نظام‌الملک تصویر روشنی از شیعه آن زمان را بدست می‌دهد . در روزگار محمود و مسعود و طغرل و البارسلان رحمهم الله هیچ‌گیری و جهودی و رافضی را زهره نبودی که بصحرا آمدی و یا بیش بزرگی شدی . و کخدایان ترکان همه متصرف پیشگان و دبیران خراسان بودند ، یا حنفی بودند یا شافعی پاکیزه . و دبیران و عاملان بدمذهب عراق را بخود راه ندادندی و ترکان هرگز ایشان را شغل نفرمودندی و اکنون کار بجایی رسیده است که درگاه و دیوان از ایشان پر شده است و در دنبال هر ترکی ده و بیست از ایشان می‌دوند و در تدبیر آن‌اند که اندک خراسانی را بدین در و درگاه نگذارند که بگذرد و یا نانی یابد .^{۲۱}

اما با وجود سیاست ضد شیعی ساجوقیان ، مراکز شیعه در ایران روز به روز زیادتر می‌شد ، نه فقط در ایران بلکه در نقاط دیگر امپراطوری عباسی هم شیعه مساجد و کتابخانه و مدارس مخصوص به خود داشتند حتی موفق شده بودند در زندگی درباری هم رسوخ کنند . تأیید شیعه در خوارزم مخصوصاً قوی بود شاید به این علت که این منطقه از قدیم الایام مرکز معتزله بوده است^{۲۲} .

در همین زمان بود که نبوغ دینی امام محمد غزالی نوع جدیدی از تسنن را به وجود آورد یعنی تصوف را با تسنن آشتی داد با این استدلال که تسنن بدون صبغه احیاگر تصوف ، يك ادعای تو خالی است و تصوف بدون تسنن يك درون گرایی خطرناک است^{۲۳} .

غلاة پیش از حمله مغول (قرن ۷ هجری) نیروی محرکه خود را از دست داده بودند و با از بین رفتن خلافت بغداد (۱۲۵۸ م) اهل سنت نیز قدرت سیاسی چندانی نداشتند و این به نفع تشیّع بود آن زمان حاکی از این است که شیعه حتی بعضی روایات افواهی

در حمله به بغداد با هلاکوخان همکاری داشته‌است .

از این زمان است که تفاهمی دوجانبه بین تسنن و تصوف برقرار می‌گردد و خشونت مذهبی اهل سنت در اثر تلفیق با عواطف انسانی تصوف اندکی تلطیف می‌شود و رقت احساس و اخوت و تساهل صوفیانه، تعصب خشک اهل تسنن را اندکی کاهش می‌دهد. بین شیعه و صوفیه نیز ارتباطی ظریف برقرار بود بدین معنی که هر دو گروه نسب پیشوایان روحانی خود را به امام شیعیان می‌رساندند و از آنها به پیغمبر .

پرفسور گیب برقراری ارتباط خدا و انسان^{۲۴} را به تصوف نسبت می‌دهد و واسطه‌ای را که این ارتباط را برقرار می‌کند پیر می‌داند و ذکر از رابطه امام و پیروش بمیان نیاورده و هم مساعی امام را در ارتباط بنده و خداوند نادیده گرفته‌است. در صورتیکه تشیع و تصوف در این مرحله مشترکند .

ارتباط تشیع و تصوف در حقیقت یکی از مهمترین عوامل موفقیت انقلاب صفویه در قرن دهم بود . تشیع و تصوف محبوبیت خاصی در بین عامه مردم داشتند که مذهب رسمی یعنی تسنن با اینکه از جهت تعداد در اکثریت بود از چنین محبوبیتی برخوردار نبود . موفقیت صفویه تشیع نیمه جان را جانی بخشید و آن را از اضمحلال رهایی داد به قول گیب :

«... تشیع به يك مرام روبه مرگ شبیه بود که شاه اسمعیل صفوی... عنبر را در آتش ریخت و به آن رونقی بخشید و آن را مذهب رسمی قرارداد.»^{۲۵}

این جمله گیب از دو جهت قابل اعتراض است: یکی اینکه روشن نکرده که منظورش کدامیک از فرق شیعه است دیگر اینکه اگر زوال قدرت سیاسی شیعه اثنی عشری را در نظر دارد که امر تازه‌ای نبود و از زمان آل بویه به بعد ، بر اثر زوال سیاست پشتیبانان، ضعف آن آشکار بوده‌است و اگر در زمان اولجایتو (۷۰۳ هـ - ۱۳۰۴ م) اندکی رونق گرفت ، خیلی زود به حال اول برگشت و در هیچ دوره‌ای ، قبل از صفویه ، شیعه اکثریت نداشته‌است . در احسن التواریخ روملو روایتی است در باب کمبود کتب اصولی شیعه در تبریز (۱۵۰۱ یا ۱۵۰۲ م) زمانی که وجود چنین کتبی لازم بود برای سنی‌هایی که بازور مذهب شیعه را پذیرفته بودند^{۲۶} .

تشیع نمی‌توانست پدیدهٔ اعجاب‌انگیزی در ایران قرن دهم باشد، شاید بتوان علت

توجه مردم را وجود همان جذابیتهای دانست که با مذهب شیعه همراه بود و مردم با آن آشنا بودند و شکست‌های اولیه به‌تطور این‌وجه در شیعه بسیار کم‌کم کرده بود تا بدین‌جا که وقتی نادرشاه سعی کرد مذهب تسنن را در ایران رواج دهد ایرانیان خواستار شدند که همچنان شیعه بمانند.

در تجزیه و تحلیل نهایی جمله مینورسکی - که در آغاز مقاله آمد - باید گفت که چندان هم بی‌رویه نیست ولی خالی از نقص هم نمی‌باشد. او توانسته است فقط تشابه و تجانس فکری و روحی ایرانیان را با تشیع اندکی دریابد و چون اکثر مستشرقین، اسلام را وسیله‌ای شمرده برای بدست آوردن مزایای سیاسی، نه نیروی محرکه‌ای برای عمل. وی حقیقت مذهبی اسلام و روح ایرانیان را در پرداخت فرم مخصوص از اسلام یعنی تشیع نادیده می‌گیرد. البته در صدد گفتار او در اینکه تشیع آرزوهای سیاسی و احساسی ایرانیان را به‌خود جذب کرده بود نمی‌توان شک برد.

از آن گذشته تشیع بعضی از عناصر طبیعی روح ایرانی را منعکس می‌کند بخصوص برمبنای دینی و اخلاقی و سپس برمبنای سیاسی. مهم‌تر اینکه ایرانیان خود را در سیاستشان از راه تشیع نشان داده‌اند. این خصیصه را می‌توان مدیون شهادت و نهضت تشیع دانست و عناصری که به آن وابسته است. می‌توان گفت تشیع دارای دو ماهیتی است که برای ایرانیان دلپذیر است، بخصوص فکر «انتظار» ایرانیان که به‌وجه احسن در تم «رجا» نشان داده شده است و آن را بعنوان بزرگترین میراث ایران شمرده‌اند^{۲۷} در قرن دوم هجری دعبل خزاعی (۱۴۸ هـ - ۷۶۵ م) مفهوم رجا را در ظهور امام در آینده در شعری منعکس کرده، امامی که از سوی خداوند هدایت شده و اسلام واقعی را مجدداً احیاء می‌کند:

فلولا الذی ارجوه فی‌الیوم اوغد لقطع قلبی اثر هم حسرات
خروج امام لامحالة خارج یقوم علی اسم الله والبرکات
یُمیز فینا کلِّ حق و باطل و یجزی علی النعماء والنقمات^{۲۸}

همین تم است که در عبارت «جهان در انتظار تست» تا امروز ادامه دارد، و مفهومی است که به روح ایرانی دوام و استمرار می‌دهد و در پناه تشیع تا سال‌ها پایدار خواهد ماند.

مآخذ

- 1 — Minorsky, V., Iran :Opposition, Martyrdom and Revolt in *Unity and Variety in Muslim Civilization* ed. by von Grunedaum, pp :44 .
- 2— McTaggart, *Some dogmas of religion*, (London, 1906) Sec. 3
- 3— Wickens, G. M., *Religion in Legacy of Persia*, Oxford, 1953, pp 153 .
٤— مسعودی . مروج الذهب . چاپ قاهره ١٩٤٨ ص ٣٠٧ :
٥— شهرستانی . الملل والنحل . چاپ قاهره . ١٣٨١ هـ . ص ٢٧ .
- 6— Ivanow, *The Alleged founder of Ismailism* , Bombay ,19 Bernard, Lewis, *The Origins of Ismailism*, Cambridge, 1940 .
- 7— Corbin, H., *Les Motifs Zoroastriens dans la philosophie de Sohrawardi*, Tehran, 1946/1325, pp 37 .
- 8— Wellhausen, *Die religiös-politischen Opposition sparteien im alten Islam*. Berlin, 1901 .
- 9— Goldziher, I., *Belträge zur Litteraturgeschichte der Si'a und der sunnitischen Polemik*. Vienna. Vol. 78 . همچنین رك. به العقیده والشريعة في الاسلام .
- 10— Van Vloten, Worgers, *Recherches sur la Domination arabe, le Chitisme et les Croyances messianiques dans le Khalifat des Omayyades*. Amsterdam, 1894 .
- 11— Gibb, H. A. R., Note in Toynbee's *A study of History*, Vol :1, London, 1963 pp 400-401 .
- 12— Cahen, Claude, Le Probleme du Shi'ism dans l'Asie Mineure turque preottomane' in *Le Shi'ism Imamite*, Paris, 1970 pp 115-131 .
- 13— Mazzaoui, M. M., an unpublished thesis submitted to the Princeton University.

- ۱۴— پتروشفسکی. نهضت سریداران در خراسان. ترجمه ازکریم کشاورز. در مجله فرهنگ ایرانزمین. جلد ۱۰. ص ۱۲۴ الی ۸.
- همچنین ر. ک. به العقیده والشریعه فی الاسلام.
- ۱۵— مأخذ فوق ص ۱۱۴-۱۱۳.
- 16— Watt, W. M., *Islamic Philosophy and Thought*, Edinburgh, 1962 pp 99 .
- 17— Watt, W. M., *Shi'ism under the Umayyads*, *Journal of Royal Asiatic Society*, 1960, pp 159 .
- ۱۸— النرخشی. ابی بکر محمد بن جعفر. تاریخ بخاری. چاپ قاهره ص ۹۱.
- 19— Lewis, Bernard, *The Arabs in History*, New York, 1966, pp 80-81 .
- 20— Goldziher, I., *Muslim Studies*, Vol. II, pp 59-60 (London, 71) .
- ۲۱— نظام الملك. سیاست نامه. چاپ هوبرت دارک. ص ۲۰۳.
- ۲۲— ذبیح الله صفا. تاریخ ادبیات در ایران. جلد دوم.
- Bausani, *Religion in the Seljuq Period in Cambridge History of Iran*, Vol. 5.
- 23— Gibb, H. A. R., *An interpretation of Islamic History in Studies on the Civilization of Islam*, Boston, 1968 .
- 24— Gibb, H. A. R., *Structure of Religious Thought in Studies on the Civilization of Islam*, Boston, 1968. pp 217 .
- 25— Gibb & Bowen, *Islamic Society and the West*, Vol. 1, part II, pp 37 (London, 1957) .
- 26— Browne, E. G., *Literary History of Persia*, Vol. IV pp 53-54 .
- 27— Wickens, G. M., *Religion in Legacy of Persia*, Oxford, 1953 .
- ۲۸— دیوان دعبل بن علی الخزائی. چاپ نجف. ۱۳۸۲ ه. ص ۹۶.