

## **A Critical Analysis of the Discourse of Tarigha( order) and Shari'a in the Story of Abu Moslem Nameh**

Moslem Naseri\*  
Hassan Zandiyehh\*\*  
Seyed Ali Asghar Soltani\*\*\*

### **Abstract**

The story of " Abu Moslem Nameh " has been the scene of confrontation of religious-cultural and intellectual stands and views following political power since its inception, i.e. the Seljuq period until the end of the Safavid era. At the beginning of the Safavids' rise to power, this story, while entertaining the Qizilbash supporters of the Supreme Murshid (Murshid –i kāmīl), played a significant role as a creed of belief in their cohesion and encouragement to overcome internal and external opponents. The story of Abu Moslem Nameh, which best contained the elements and tools of discourse needed by the fledgling Safavid government, persuaded its listeners and narrators and acted as a charter in unifying the forces of the scattered Qizilbash tribes.

With the suppression and destruction of internal and external opponents and the consolidation of Safavid power, those interested in their Abu Moslem Nameh became a threat to the power of the Safavid kings. The Qizilbash's disregard for the Murshid - i kāmīl due to the change of some beliefs and their disregard for the rules of Shari'a and religious rites due to their nomadic temperament and superficial acquaintance with the rules of Shari'a, paved the way for king Safavid by inviting Arabic Shari'a scholars from Syria and Iraq to Iran to promote and revive religious principles and teachings based on the Shiite school. Following the formation of a sharp contrast between the new and old discourses, Qizilbash beliefs and their propaganda tools were disregarded and the character of Abu Muslim was attacked by the Abbasids because of not trying to restore the rights of the Alawites and the story of Abu Moslem Nameh due to the inclusion of some improper Shiite teachings; consequently the followers, narrators and lovers of this view, were attacked, threatened and killed.

### **Introduction**

This article tries to emphasize the fatwas of the prominent scholars of the Safavid period (Mohaghegh Karak 1533 AD) and the Shiite scholars of the first and last centuries; meanwhile it represents the historical context of the Safavid rule, the reasons for the convergence of the proponents and the divergence of the opponents of Abu Moslem Nameh, by analyzing the discourse of Shari'a and Tariqat, according to the "Van Dijk" model; furthermore, by using rhetorical-expressive arrangements, the article describes, interprets and

---

\* PhD Student, Department of Shiite studies, Faculty of Shiite studies, university of Religions and Denominations, Qom, Iran

\*\* Assistant Professor, Department of History, Faculty of Literature and Humanities, University of Tehran, Tehran, Iran  
zandiyehh@yahoo.com

\*\*\* Associate Professor, Department of English Language, University of Bagher Aloloom, Qom, Iran

explains how activists used the tactics of destruction, denial, intimidation and murder, to the extent that they succeeded in marginalizing the opponent in exchange for highlighting their positive characteristics.

### **Material and Methods**

The purpose of this article is to use the story of Abu Moslem Nameh purposefully according to Van Dijk's ideological method and activist methods of discourses to advance religious goals and ideas in the two discourses of Shari'a and Tariqah in order to overcome the opponent. This article is based on descriptive-analytical method and uses library resources.

### **Discussion of Results and Conclusions**

The purpose of this article is to represent the confrontation between the Shari'a discourse and the Tariqah in the first and last centuries of the Safavid dynasty, and how at first Morshid -i kāmīl was able to reduce the power of the Qizilbash discourse by inviting a rival religious trend. Initially, this confrontation was formed by emphasizing the fatwa of the prominent scholar of the Safavid period Mohaghegh Karaki and Shiite scholars and limited the power of the Qizilbash. But in the last century, due to the acquisition of court positions and other interests by the discourse of the Shari'a and the desire of the Safavid kings for Sufi masters, not only did the power of Sufism not diminish, but some scholars were persecuted and some scholars were accused of Sufism.

This article tries to examine the causes of convergence and divergence around this classic work while representing the historical context and explains how the new discourse of Shari'a was first formed by creating the ideological atmosphere of "We and Other" and how it was able to use rhetorical-expressive arrangements and techniques of destruction, denial, threats and assassinations, in contrast to highlighting their positive qualities, marginalizing the opponents from the scene of power; although in the next stage it was not very successful. Analysis of the discourse surrounding the story of Abu Muslim on the issue of Shari'a and Tariqah leads to the conclusion that the sharp reaction of Shari'a scholars to the story of Abu Moslem Nameh, contrary to the views of some scholars who have reduced it to a pan Arab and non-Arab issue, shows the influence of Ahlul Tarighat, as the early Safavids supporters, who played important social roles in cultural and ideological structures and intellectual institutions. For this reason, the followers of Shari'a have tried to dominate the discourse of Shari'a by articulating and creating a new discourse, destroying the discourse of their favorite opponent and hero, and accusing the lovers of the story of Abu Moslem Nameh as followers of atheistic and non-Shiite ideas. To this end, they tried to make their conception of the Shari'a the truth by changing the historical character of Abu Muslim and de-texturing the mystical ideas and teachings that spread among the public in the form of epic and miraculous stories. Relying on the Qur'an and hadiths, they tried to marginalize Abu Muslim and the narrators and friends and even the listeners of Abu Moslem Nameh by using the techniques of negative attribution and uncertifying, nomination and classification, reference and decoupling.

### **Keywords**

Abu Moslem Nameh, Sharia (scholars), Tariqah (Sufis), Critical discourse analysis

### **References**

1. Amini, A. (2003). *Futūhāt-i Shahi*. ed. Mohammad-Reza Nasfor the Nationsiri. Tehran: Society al Heritage of Iran.

2. Aqagolzadeh, F. (2012). *farhang-e Tovsifi va Goftman va Karborshenasi*. Tehran: Elmi Publication.
3. Balazori, A. Y. (1929 ). *Ansab al-Ashraf*. Beirut: al-A'alami Publication.
4. Beizae, B. (2007). *Namayesh dar Iran*. Tehran: Rovshangaran va Motāleat-e Zanan Publication.
5. Faruq, S. (1991). *Safevi Devletinin Qurulushu Ve Gelishmesinde Anadolu Turklerinin Rolu*, Translated by Ehsan Eshraghi and Mohammad Naqi Emami. Tehran: Gotareh Publication.
6. Gib, H. (2000). *Eslam: barrasi e- Tarikhi* :tr. Manucher Amiri. Tehran: Elmi-Farhangi Publication. .
7. Hamavi, M. (2006). *Anis al-Momenin*. ed. Mirhashem Mohaddes. Tehran. International Publication Company.
8. Hosseni Khatoonabadi, A. (1972). *Vaghaya Al-Senin va Al-Avam*. ed. Mohammad-Bagher. Behboodi. Tehran. Ketabforushi Eslamiyeh
9. Ibn Abd-al-Malik al-Hindi, A. ( 1981) *Kanz al-'Ummāl*. ed. Bakri Hayati .Beirut. Arresaleh Bakri Hayati. Beirut. Arresaleh Publication.
10. Ibn al-Athir, A. (1992). *Al-Kāmil fī al-tārīkh*. Tehran: Elmi Publication.
11. Ibn al-Nadim, M. F. ( ١٩٧٨ ) *Al-Fihrist*. Beirut: Dar al-Marafa
12. Ja'farian, R. (1998). *Qesseh khānān dar Tarikh Eslam va Iran*. Qom. Dalil Publication.
13. ----- ( 1999) *Safavyeh dar arseh -e din va farhang va siyasat*. Qom. Institute of Hawzah and University publication.
14. Kashefi, H. (1970). *Fatowat Nameh*. ed. Mohammad Jaafar Mahjoob. Tehran: Iranian Cultural Foundation Publication.
15. Khandmir (1950) *Habib al-Siyar*. Tehran. Khayam Publication.
16. Khansari, M. (no date). *Rowzat al-Jannat*. ed. Asadollah Esmaeleyan. Qom: Dehaghani Publication.
17. Khunji Isfahani, F.(2002) *Alam-Aray-e Amini*. ed. Ashiq Mohammad Akbar. Tehran: Miras-e Maktoob Research Center Publication.
18. Marzolph, U. (1991). *A Classification of Iranian Stories*. Translated by Keikawos Jahandari. Tehran: Soroush Publication.
19. Ma'sūm, M. ( 1971) *Tarikh -e Salātin -e Safaviyeh*. Ed.Amirhoseen, Abedi. ed, Amirhoseen Abedi. Tehran: Iranian Cultural Foundation Publication.
20. Munshi, A. ( 1955) *Alamara-i Abbasi*. Ed, Iraj, Afshar. Tehran: Amir Kabir Publication.
21. Munshi-e Qomi, A. (2003). *Kholasa O-TaVarikh*. ed. Ehsan Ashraghi, Tehran: University of Tehran Publication.
22. No Name (2005). *Alam Ara-ye- Shah Esmaeel*. ed. Montazer Saheb, A. Tehran: Elmi va Farhangi Publication.
23. No name (2018). *Jahangosha-ye Khaghan*. ed. Allah Deta Moztar. Tabriz: University of Tabriz Publication.
24. Pirzade Abdāl Zahedi, H. (2015) *Selselato -al nasab -e safaviyeh*. Tehran: Armagan-e Tarikh Publication. Publication.
25. Qazvini, A. (1970). *Naghz*. ed.Mir Jalalodin Mohaddes. Tehran: Society for the National Heritage of Iran
26. Razavi, M.(1997). *Sahifatorrashad*. . Qom. Dalil publication
27. Rumlu, h. ( 2004) *Ahsan ai- tavārikh*. ed. Abdolhoseen Navaee. Tehran: Asatir Publications.
28. Safa, Z. (1985). “*Majara-ye Tahrīm-i Abu Moslem Nameh*”. *Iran Nameh Magazine*.

29. Tabari, M. ( 2007) *Tarikh al-Rusul wa al-Muluk* ed. Mohammad Abolfazl Ebrahim. Beirut. Darottoras Publication.
30. Taleqani, A. (1997) *Khalasato al favayed*. Qom. Dalil puplication.
31. Tartusi, H. ( 2000) *Abu Moslem Nameh*. ed. Hoseein esmaili. Tehran. Mo'in and qatreh puplication.
32. Tatavi, A. (no date). *Tarikh -i Alfi*. Noor al\_Oloom-e Eslami Software. Qom.
33. *The Cambridge History of Iran: Dovrey –e safaviyan*. (2001). tr. Yaghoub Azhand. Tehran: Jami Publication
34. Valeh Esfahani, M. Y. (1992). *Khold-i Barin*. ed. Mirhashem Mohaddes. Tehran: Bonyad-e Moghofa't-e Dr Afshar Publication.
35. Van Dijk. T (1995). *Ideological Discourse Analysis*. New Courant (English Department, University of Helsinki).
36. Yarmohammadi, L. (2013). *Darāmedi bar Gotmān Shenasi*. Tehran: Hermes Publication.
37. Zarrinkoob, A. (2005). *Jostojo dar Tasavof –i Iran*. Tehran: Amir Kabir Publication.
38. Zoveiri, M. (2002). ) *Abu Moslem Nameh va Naghsh – e Ān dar Tarikh –e Ejtemāai –e Asr – e Safavi*. Tehran: Bogheh Publication.



فصل‌نامه علمی پژوهش‌های تاریخی (نوع مقاله: پژوهشی)

معاونت پژوهش و فناوری دانشگاه اصفهان

سال پنجاه و ششم، دوره جدید، سال دوازدهم

شماره اول (پیاپی ۴۵)، بهار ۱۳۹۹، صص ۵۲-۳۵

تاریخ وصول: ۱۳۹۹/۲/۲۸، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۷/۲۱

Doi: [10.22108/jhr.2020.121795.1940](https://doi.org/10.22108/jhr.2020.121795.1940)

## تحلیل انتقادی گفتمان طریقت و شریعت دربارهٔ قصهٔ ابومسلم‌نامه

مسلم ناصری\* - حسن زندیه\*\* - سید علی اصغر سلطانی\*\*\*

### چکیده

قصهٔ «ابومسلم‌نامه» از زمان پیدایش، یعنی دوران سلجوقیان تا پایان عصر صفویه، صحنهٔ رویارویی طیف‌ها و جریان‌های مذهبی فرهنگی و فکری، به تبعیت قدرت سیاسی، بوده است. قصه‌ای با قهرمانی، ایرانی که باورهای مذهبی وقت را به چالش کشید. در ابتدای قدرت‌یابی صفویان، این قصه علاوه بر سرگرم کردن یاوران قزلباش مرشد کامل، در حکم مرام‌نامه‌ای اعتقادی، در انسجام و تشجیع آنها برای غلبه بر حریفان مخالف داخلی و خارجی نقش بارزی ایفا کرد؛ ولی با تثبیت حکومت صفویه و ورود گفتمان شریعت، این اثر با بی‌مهری روبه‌رو شد و حتی راویان و دوستارانش، با هجمه و تهدید و قتل مواجه شدند.

هدف این مقاله با تأکید بر فتوای محقق کرکی ۹۴۰ق/۱۵۳۳م، عالم برجستهٔ دورهٔ صفویه، و علمای شیعی آن است که ضمن بازنمایی بافت تاریخی حکومت صفویه، علت‌های همگرایی موافقان و واگرایی مخالفان این اثر کلاسیک را به طرح گفتمان شریعت و طریقت بررسی کند؛ سپس براساس مربع «وون‌دایک» و استفاده از تمهیدات بلاغی‌بیانی، این مسئله را تبیین کند که هر گفتمان چگونه با استفاده از شگردهای تخریب، انکار، تهدید و قتل و در مقابل با برجسته‌کردن ویژگی‌های مثبت خود، قادر است حریف را از صحنهٔ قدرت به حاشیه براند.

نتیجه آنکه علما به علت ساختارمند بودن گفتمان شریعت و جلب نظر شاهان صفوی، با بهره‌گیری از تمهیدات بلاغی و با خدشه وارد کردن به باورها و قهرمان‌های گفتمان تصوف و قزلباش‌ها، موفق شدند آنها را از صحنهٔ قدرت بیرون برانند و با کنترل و تفوق قدرت، گفتمان شریعت را بر ارکان سیاسی سیطره دهند.

**واژه‌های کلیدی:** ابومسلم‌نامه، شریعت (علما)، طریقت (صوفیان) صفویه، تحلیل گفتمان انتقادی.

\* دانشجوی دکتری تخصصی تاریخ تشیع اثنی عشری، دانشکده شیعه‌شناسی، دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ایران moslem.naseri@yahoo.com

\*\* استادیار گروه تاریخ، دانشکده ادبیات، دانشگاه تهران، تهران، ایران (نویسنده مسئول) zandiyehh@yahoo.com

\*\*\* دانشیار گروه زبان انگلیسی، دانشگاه باقر العلوم (ع)، قم، ایران aasultani@yahoo.com

## مقدمه

می‌دهد که هریک از دو طیف گفتمانی با بیان نکات مثبت و بیان نکردن نکات منفی خود و برعکس با گفتن ضعف‌های طیف مقابل و نگفتن قوت‌های او، برای برجسته کردن گروه هویتی خود و به حاشیه راندن حریف تلاش می‌کنند (ون‌دایک، ۱۹۹۵: ۱۴۵).

مسئله اصلی این مقاله تحلیل گفتمانی فضای پیرامونی ابومسلم‌نامه است که علاوه بر توصیف و تفسیر و تبیین، روند ستیز و سازش طریقت و شریعت در فضای پیرامونی این قصه و نیز رابطه متن و بافت تاریخی پیرامونی آن را بررسی خواهد کرد. بر این اساس تلاش می‌شود به این پرسش مهم پاسخ داده شود که چه نظم گفتمانی باعث شد روایت قصه ابومسلم‌نامه در دوران صفوی چالش‌برانگیز محسوب شود و در این مسیر، گفتمان شریعت برای غلبه بر حریف قدرتمند خود، یعنی گفتمان طریقت و تصوف، از چه عناصر بیانی و بلاغی سود جست.

## پیشینه پژوهش

در موضوع تعامل و تقابل طریقت و شریعت در عصر صفوی، کتاب‌ها و مقاله‌های متعددی نوشته شده است؛ اما در باب قصه ابومسلم‌نامه و ستیز و سازش آن میان دو قدرت قزلباش و علما، به عبارتی میان طریقت و شریعت با تکیه بر گفتمان، پژوهشی صورت نگرفته است.

محبوب زویری (۱۳۸۲) در «ابومسلم‌نامه و نقش آن در تاریخ اجتماعی عصر صفوی» با معرفی جنبه‌های شخصیتی و زمانی و مکانی زندگی ابومسلم، به مسئله تحریم و پیامدها و برخورد علما با قزلباشان اهتمام ورزیده است. او تنها سرگذشت تاریخی ابومسلم را بیان کرده و تأثیر قصه ابومسلم‌نامه و ارتباط علما از حیث اجتماعی را بیان کرده و به رابطه شریعت و طریقت از حیث فرهنگی و اندیشه‌ای کمتر اشاره کرده است.

قصه، نمودار قسمت مهمی از میراث فرهنگی هر قوم و ملت است که ارزش‌های سنتی و زمینه‌های فرهنگی و روان‌شناختی و همچنین حوادث و سوانح اجتماعی جدید در آن انعکاس پیدا می‌کند (مارزلف، ۱۳۷۱: ۱۵)؛ بنابراین با کمک آن می‌توانیم روابط بین فرهنگ‌ها و گفتمان‌های حاکم بر آن را کشف کنیم؛ زیرا از دیرباز، جدای از سرگرم‌کننده بودن قصه، حاکمان از آن در حکم ابزاری برای تأثیرگذاری بر افکار و اندیشه جوامع بشری استفاده کرده‌اند.

حاکمان صفوی (۹۰۷ تا ۱۱۳۵ ق/۱۵۰۱ تا ۱۷۲۲ م) نیز در ابتدای پیدایش، برای ایجاد همگرایی میان قبایل و طوایف قزلباش و باتوجه به زندگی ایلی خود، با بهره‌مندی از حکایت‌ها و سرگذشت محیرالعقول شیوخ خود و به‌ویژه توجه به «ابومسلم‌نامه»، در انسجام بخشی جامعه و برای غلبه بر دشمنان خود، از آن استفاده و افری بردند؛ ولی پس از تثبیت و احساس خطر از سوی سران قزلباش، با ورود گفتمان شریعت به ارکان قدرت سیاسی، به‌سرعت از این قصه فاصله گرفتند؛ تا آنجا که علاوه بر تکفیر قصه پردازان و بیرون‌کشیدن زبان راویان قصه و نیز شستن و از بین بردن تومارهای قصص ابومسلم‌نامه، مزار او را نیز تخریب کردند (حموی، ۱۳۸۶: ۲۲۸).

در هر بحث گفتمانی آنچه مهم است، استفاده هریک از گفتمان‌ها از تمهیدات بلاغی و ابزارهای گفتمانی، برای به حاشیه راندن حریف و تسلط قدرت خود بر دیگری است. نخستین تمهیدی که در تقابل قصه ابومسلم‌نامه شکل گرفت، ایجاد زمینه‌ای از حق و باطل بود که در تفکر مذهبی جایگاه ویژه‌ای داشت. تقابلی گفتمانی میان «من و ما» و «او و دیگران». تقابلی که پایه‌های مربع ایدئولوژیک (van - dijk) را شکل

رسول جعفریان (۱۳۷۸) در بخشی از کتاب *قصه‌خوانی در تاریخ اسلام و ایران* به تقابل علمای عصر صفوی با قصه‌پردازان، به‌ویژه رویان ابومسلم‌نامه‌ها، بدون تفسیر و تبیین اشاره کرده است.

ذبیح‌الله صفا (۱۳۶۵) در مقاله مفصل «ماجرای تحریم ابومسلم‌نامه»، مواجهه شریعت با قصه‌پردازان (طرفداران طریقت) را بازخوردی عربی‌عجمی و نژادی دانسته است. به نظر می‌رسد مؤلف متأثر از نگاه ملی، موضوع را واکاوی کرده است. در مقاله «برخورد دو تفکر در عصر صفوی» منتشرشده در مرکز تعلیمات اسلامی واشنگتن و نوشته قریشی کرین، تقابل دو تفکر شریعت و طریقت و عوامل آن، بدون بررسی زمینه‌های اجتماعی و فرهنگی، بیان شده و تنها به برخی از عوامل و علت‌ها به طور گذرا اشاره شده است.

پژوهش‌های پیشین درخور اعتنا و سودمندند؛ ولی نبود چارچوب نظری مناسب باعث شده است در گفتمان‌ها و خرده‌گفتمان‌های این ماجرا و عوامل اساسی این موضوع کمتر تأمل شود. آنچه باید اشاره کرد، لحاظ‌نکردن رابطه شریعت و طریقت و عوامل قدرت تفسیر و تبیین آثار پیشین است. از سویی، به نظر می‌رسد تقابل شریعت و طریقت را مسئله‌ای نژادی دانستن، به علت توجه‌نکردن به دیدگاه شرعی و عوامل دخیل در پیدایش گفتمان‌های قدرت‌مدار عصر صفویه است.

این مقاله بر آن است با قراردادن داده‌ها درباره اثری ادبی، یعنی ابومسلم‌نامه، در چارچوب تحلیل انتقادی گفتمان، رابطه بافت و متن تاریخی را در مسئله تقابل طریقت و شریعت توصیف و تفسیر و تبیین کند.

### چارچوب نظری

در بحث گفتمانی آنچه مهم است، استفاده هریک

از گفتمان‌ها از تمهیدات بلاغی و ابزارهای گفتمانی براساس نظریه‌ای خاص است که با استفاده از آن، گفتمان حریف را شکست دهند. نخستین تمهیدی که در تقابل قصه ابومسلم‌نامه شکل گرفت، ایجاد زمینه‌ای از حق و باطل بود که در تفکر مذهبی جایگاه ویژه‌ای دارد. تقابلی گفتمانی میان «من و ما» و «او و دیگران». تقابلی که پایه‌های نظری مربع ایدئولوژیک (ون‌دایک، ۱۹۹۵: ۱۴۵) را شکل می‌دهد که عبارت‌اند از:

. بیان و تأکید بر اطلاعاتی که درباره ما (خودی) نکات مثبت دارد؛

. بیان و تأکید بر اطلاعاتی که درباره آنها (دیگری) نکات منفی دارد؛

. توقیف و رفع تأکید از اطلاعاتی که درباره ما (خودی) نکات منفی دارد؛

. توقیف و رفع تأکید از اطلاعاتی که درباره آنها (دیگری) نکات مثبت دارد (ون‌دایک، ۱۹۹۵: ۱۴۵).

در این مربع «من» تمام کسانی را شامل می‌شود که با رهبر گروه، گرایش‌های فکری و عقیدتی و سیاسی مشترک دارند و دیگری، کسانی هستند که از نظر فکری و عقیدتی و سیاسی رقیب‌اند. طرفداران هر گفتمان در مقابل هم قرار می‌گیرند و تلاش می‌کنند با تمهیدات بیانی و بلاغی (rhetorical figures) همچون اغراق در کنش‌های منفی دیگری و کنش‌های مثبت خود، تکذیب و تقصیر کنش‌های مثبت دیگران، گزینش واژه‌هایی با بارهای مثبت و منفی و تدوین ساختارهای بیانی برای مثبت‌نشان‌دادن خود یا کم‌اهمیت‌قراردادن دیگری، خود را برجسته کنند و حریف و گفتمان رقیب را به حاشیه برانند؛ همچنین با غیریت‌سازی، موجب دشمن‌هراسی و رقیب‌سازی شوند. در نوشته‌ها و متون باقی‌مانده از عصر صفوی، این رویکرد حول قصه ابومسلم‌نامه به‌روشنی مشاهده می‌شود.

مثبت و وصل کردن خود بدان، درصدد پیوندزدن خود به گروه هدف است؛ همچنین با نادیدن‌انگاشتن افراد و هویت گفتمان رقیب و بیان‌کردن صفات و نکات منفی برای آنها، مقصودی جز بی هویت‌کردن و به حاشیه راندن و پیوندزدایی شان از جامعه هدف ندارد (یارمحمدی، ۱۳۹۵: ۷۵).

**ابومسلم‌نامه، قصه‌ای تأثیرگذار پیش و پس از صفویه**  
 قدرت‌های برخاسته از جوامع بدوی برای تأثیرگذاری بر مخاطب، از قصه بهره فراوانی برده‌اند. صفویه یکی از این قدرت‌ها بود که با کمک قزلباش‌ها و ایل‌های چادرنشین و دهقان آناتولی که تفکر صوفیانه و غالبانه داشتند، به حکومت رسید. به گفته فاروق سومر سران آنها، یعنی دده‌ها که بعدها در حکومت صفویه نقش پررنگی داشتند، با اسلام «آشنایی مختصر و سطحی» داشتند و «به علت فقدان علم و دانش، تحت تأثیر معتقدات قبلی خود (شمنی) بودند که از آسیای مرکزی آورده بودند». کسانی که به قصه عشق می‌ورزیدند و نزد خانواده ارزش و اعتبار فراوان داشتند و ادامه‌دهنده وظایف شمن‌های دوران مغول بودند (سومر، ۱۳۷۱: ۱۰ تا ۱۲).

در قرن هشتم و نهم قمری/سیزده چهارده میلادی، شیخ‌صفی‌الدین و نوادگانش از نظر معنوی چنان نفوذ داشتند که برخی از سلاطین، همچون تیمور گورکانی، در دیدار با خواجه‌علی، نوه شیخ‌صفی، اسیران ترک عثمانی خود را آزاد کرد و به شیخ بخشید. پس از چند دهه، تمام این اسیران آزادشده از مریدان صفویه شدند (منشی، ۱۳۱۴ق: ۱۲/۱) و به صوفیان روملو معروف شدند (پیرزاده ابدال زاهدی، ۱۳۹۵: ۹۳). در تشکیل و قوام صفویه، صوفیان روملو از قبایل تأثیرگذار بودند. پس از ورود نوادگان شیخ‌صفی به قدرت دنیوی، این نفوذ دوچندان شد. با ازدواج

گفتمان‌ها می‌کوشند با استفاده از شگردها و تمهیدات ویژه، با به حاشیه راندن رقیب، خود را برجسته کنند. برخی از این شگردها و تمهیدات عبارت‌اند از:

. حذف و اظهار: حذف و اظهار ممکن است مثبت باشد یا منفی؛ به این ترتیب که با پنهان کردن قوت‌های رقیب یا مخفی کردن ضعف‌های خود، برای بیرون‌راندن گفتمان رقیب تلاش کند؛ یا نویسنده و طرفدار گفتمان مسلط تلاش می‌کند با بیان ضعف‌های رقیب و برشمردن قوت‌های خود، رقیب را به حاشیه براند.

. مشخص‌سازی و نام‌شخص‌سازی: در این شگرد، هویت کنشگر در متن مشخص است تا غیرخودی را به حاشیه براند. کنشگر با بیان صریح خود و افرادش از حیث موقعیت عقیدتی و فرهنگی و سیاسی و نیز تأکید بر پایگاه اجتماعی و جایگاه خاص خود، تلاش می‌کند به گونه‌ای به مخاطب بیاوراند آنچه می‌شنود یا می‌خواند عین واقعیت و حقیقت است؛ همچنین با نادیده‌انگاشتن جایگاه حریف، با به کار بردن ادات ابهام و ضمائر مبهم، آنها را افراد و گروهی بی هویت و نامشخص معرفی می‌کند.

. نام‌دهی و طبقه‌بندی: در این شگرد، کنشگر با استفاده از اسامی رسمی یا غیررسمی تلاش می‌کند جایگاه طبقه خود را به روشنی نشان دهد که البته ممکن است مثبت یا منفی باشد.

. ارجاع: ارجاع ممکن است دو گونه باشد؛ کنشگر ممکن است به صورت عام و کلی، یعنی جنس را بیان کند یا به صورت نوع، یعنی خاص و فردی را ذکر کند که مجموعه ارجاعی به طور معمول با حضور کمیت‌نماهای معرفه یا نکره، در حکم شمار یا هسته گروه اسمی، تحقق می‌یابند.

. پیوندزایی و پیوندزدایی: در این شگرد، یکی از گفتمان‌ها با بیان افراد و هویت گروه‌های مرجع و



بیشتر سپاه مرشد کامل، نیروهای قزلباش بودند و قبایل آناتولی یا بازماندگان اسیران تیمور، یعنی صوفیان روملو را شامل می‌شدند. اقوام بدوی و صحراگردی که ذهنی ساده و بی‌آلایش داشتند. همان طور که گذشت، با احکام اسلام به طور سطحی آشنا بودند و با پای بندی به عقاید و باورهای گذشتهٔ خود و با افکار صوفیانه، در وجهی غالیگرایانه، به بزرگان دین و مرشد کامل وجه الهی بخشیده بودند.

علاقهٔ مردم بدوی به قصه، جای انکار ندارد. آنها شیفتهٔ قدرت و کرامت‌های شیوخ خود و اولیاء دین بودند و حکایت و قصه، بهترین قالبی بود که این اندیشه را بازپروری می‌کرد و تکامل می‌بخشید؛ همان طور که برای جد اسماعیل نوجوان و استادش، شیخ زاهدی گیلانی، حکایت‌های شگرف و کرامت‌های بسیار قائل بودند (پیرزاده ابدال زاهدی، ۱۳۹۵: ۱۴۳).

آنها رهبر نوجوان خود را مرشدی می‌دانستند که برگزیدهٔ خداوند بود و ائمهٔ اطهار علیهم‌السلام با توجه خود، او را پشتیبانی و تأیید می‌کردند و قرار بود این رهبر «کاف کافر را از روی زمین بر اندازد» (نویسنده نامعلوم، ۱۳۶۸: ۳). به گفتهٔ جهانگشای خاقان، حضرت امیر(ع) در عالم رؤیا به پدر شاه اسماعیل بشارت داد که «وقت آن شده که از صلب تو فرزندی خروج کند و کاف کافر را از روی زمین بر اندازد»؛ بنابراین دستور ساختن تاج سرخ را به او داد (نویسنده نامعلوم، ۱۳۹۸: ۱۰۶).

در این میان، سرگذشت ابومسلم خراسانی یکی از قصه‌هایی بود که موجب تقویت روحیهٔ شجاعت و انتقام‌جویی می‌شد. ابومسلم‌نامه چند سده پیش از این زمان، یعنی در دوران سلجوقیان، با رویکردی انتقام‌جویانه از دشمنان اهل بیت(ع) روایت شده بود. در ابتدا، برخی از علما قهرمان ابومسلم‌نامه را شیعه‌ای معتقد می‌دانستند (قزوینی رازی، ۱۳۳۰: ۲۰۶).

شیخ‌حیدر با دختر اوزون‌حسن، سلطان قدرتمند آق‌قویونلو (م ۸۸۲/ق ۱۴۷۷م)، آمیختگی قدرت معنوی تصوف با قدرت سیاسی، تصوف را از عزلت خارج کرد و از این زمان، تصوف وارد میدان سیاست شد که این امر موجب نگرانی سلاطین وقت شد؛ تا آنجا که سلطان آق‌قویونلو برای سرکوبی یاران شیخ‌حیدر، به کمک شروان شاهیان شتافت و مرشد کامل را از پای درآورد؛ سپس با معرفی او در حکم یک طاغی، سرش را در محله‌های تبریز چرخاند (امینی، ۱۳۸۳: ۴۱۳).

با قتل شیخ‌حیدر در سال ۸۹۰/ق ۱۴۸۵م و سپس فرزندش، سلطان‌علی، در سال ۸۹۵/ق ۱۴۹۰م با دسیسه سلطان آق‌قویونلو، قزلباشان به سفارش مرشد کامل زخمی، برادر خردسالش میرزا اسماعیل را به مرشدیت برگزیدند. این هم‌زمان بود با زوال حکومت‌های مستعجلی که درگیر مناقشات خانوادگی و داخلی بودند. آق‌قویونلوها که از حکومت‌های قوی سدهٔ نهم قمری بودند، پس از مرگ اوزون‌حسن وارد جنگ‌های خانگی شدیدی شدند که بین برادران سلطان و فرزندان او روی داد (حسینی خاتون‌آبادی، ۱۳۵۲: ۴۰۳). حکومت‌های دیگر همچون تیموریان نیز حال و روز بهتری نداشتند.

در این هنگامه، قزلباش‌ها با استفاده از فرصت تاریخی به‌دست‌آمده، به رهبری مرشد کامل نوجوان خود و پس از عبور از مشقات بسیار، همچون رهایی از زندان اصطخر و زندگی مخفیانه در لاهیجان و...، سرانجام به اردبیل بازگشتند و با گردآوری یاران قزلباش خود، از آناتولی و مناطق دیگر، در سال ۹۰۵/ق ۱۴۹۹م آق‌قویونلوها را از صحنه سیاسی خارج کردند؛ سپس با شکست دادن الوند میرزا آق‌قویونلو، در سال ۹۰۷/ق ۱۵۰۱م سلسله صفویه را در تبریز بیان نهادند (تتوی، بی‌تا: ۸۹۵).

با پیدایش صفویه، ابومسلم نامه همچون مرام‌نامه‌ای در همسبستگی قزلباش‌ها نقش بارزی ایفا کرد و از طرفی، شور و شعف مذهبی را میان یاران مرشد کامل گسترش داد. نفوذ ابومسلم‌نامه چنان گسترده بود که کتاب‌های تاریخی عالم‌آرای شاه اسماعیل یا عالم‌آرای صفوی و جهانگشای خاقان، متأثر از نوع روایت آن در بهره‌گیری از رؤیا و نوع درگیری با مخالفان فکری و اندیشه‌ای، همانند ابومسلم‌نامه به شیوه قصه روایت شد. در ادامه به برخی از شباهت‌های این آثار اشاره می‌کنیم.

روایت ابومسلم‌نامه به صورت نقلی بود که با «نقل یک واقعه یا قصه، به شعر یا به نثر، با حرکات و حالات و بیان مناسب در برابر جمع، قصد القاء اندیشه خاصی را با توسل به استدلال نداشت و تکیه آن بیشتر بر احساسات تماشاگران بود تا منطق ایشان» (بیضایی، ۱۳۸۷: ۶۳). در چنین فضایی، قصه پردازان با تکیه بر احساسات و عواطف مخاطب، «مردم را با شنیدن سرگذشت قصص ابومسلم و محمد حنفیه به اهداف نهضت صفویه یا آنچه در آغاز اهداف آنها وانمود می‌شد، علاقه‌مند می‌داشتند» (زرین‌کوب، ۱۳۸۵: ۲۸۸).

جوهره قصه ابومسلم‌نامه بر روحیه انتقام‌جویی از مخالفان به‌ویژه خارجی‌ان و امویان، یعنی دشمنان اهل بیت علیهم‌السلام و شیعیان، مبتنی بود. قهرمان این قصه، سمبل مبارزه علیه قاتلان امام حسین (ع) و یاران ایشان بود که با جنگ‌های پی‌درپی، علاوه بر گرفتن انتقام کشندگان کربلا، برای استقرار عدالت می‌جنگید. قهرمان این قصه تأییدشده امام محمدباقر (ع) بود که مخالفان را مجازات می‌کرد. او کسی بود که طلب امام حق در زمان می‌کرد و چون او را نیافت، عباسیان را بر تخت نشانده؛ هرچند حکومت آنها را نپذیرفت (قزوینی رازی، ۱۳۳۰: ۳۶۰).

قصه ابومسلم‌نامه که عناصر و ابزارهای گفتمانی ضروری جامعه دوران صفوی را به بهترین وجه

داشت، شنوندگان و راویان خود را قانع می‌کرد و در انسجام نیروهای قبایل پراکنده، همچون بیانیه‌ای عمل می‌کرد. ابومسلم‌نامه قصه زادن و بالیدن ابومسلم، طغیان و قهرمانی‌های او و کشته‌شدن نابهنگام و ناجوانمردانه‌اش بود (طرطوسی، ۱۳۸۰: ۹۳/۱).

قصه مبارزه قهرمانانه فردی که برای رهایی از چنگ خارجی‌ان مسلمان‌نما، فدای آرمان‌های خود شد. قصه‌ای حماسی با بن‌مایه‌ای تاریخی که با باورها و آرمان‌های توده‌ها متناسب بود. توده‌هایی که از تبعیض عرب‌ها بر ایرانی‌ها به تنگ آمده بودند و منتظر قهرمانی بودند تا علم طغیان را بر دوش کشد. این ماجرا به سرگذشت شاه اسماعیل و دوران ابتدایی پیدایش صفویه بی‌شباهت نبود. دورانی که سراسر قلمرو ایران دچار منازعات قدرت بود. جامعه‌ای درگیر جنگ، قطاع‌الطریق و دچار بلایای طبیعی همچون طاعون و قحطی که آماده پذیرش مهدی و نجات‌دهنده بود (آژند، ۱۳۸۰: ۲۸).

در این دوران، شاه اسماعیل همانند ابومسلم در عالم رؤیا از امام‌علی (ع) اجازه خروج یافت تا از اهل سنت انتقام بگیرد. «ای اسماعیل الحال وقت آن شده که خروج کنی» (نویسنده نامعلوم، ۱۳۹۸: ۱۳۷) تا موجب «زوال خارجی‌ان» (معصوم، ۱۳۵۱: ۳۲) شود.

همان‌طور که ابومسلم قیام خود را در روز جمعه در مرو به ظهور رساند (طرطوسی، ۱۳۸۰: ۵۵/۲)، شاه اسماعیل پس از دیدن رؤیای حضرت امیر (ع)، روز جمعه در مسجد جامع تبریز، بی‌هراس از مخالفت اهل سنت و بی‌توجه به هشدار یاران صوفی‌اش، خطبه به نام ائمه هدا خواند تا تشیع به طور رسمی مذهب ایران شود. در خواب امیر (ع) به او بشارت داده بود که «ای فرزند دغدغه به خاطر مرسان» (نویسنده نامعلوم، ۱۳۹۸: ۱۸۸).

قزلباش‌های آناتولی با ذهنی ساده و بی‌پیرایه،

«خوارجیان متعصب» از ترس شمشیر و انتقام «غازیان عظام» به اطراف آفاق روی آوردند (خواندمیر، ۱۳۳۰: ۶/۴۶۸). همانند ابومسلم که به مجرد ورود به مرو، در روز عاشورا، بی‌هیچ هراسی سر چهارسویی که قرار بود محبان علی را بر دار کشند و مؤمنان را بکشند، با گفتن یا محمد یا علی، تبر بر کمر عامربن‌اسد زد و دو پاره‌اش کرد. محبان از هر سو تیغ کشیدند و تا شب جنگ ادامه یافت (طرطوسی، ۱۳۸۰: ۲/۵۵).

چنین شباهت‌هایی میان قهرمان ابومسلم‌نامه و مرشد کامل، به روند نهضت صفویه کمک فراوانی می‌کرد. محبوبیت ابومسلم‌نامه میان صوفیان و ایرانی‌هایی که دنبال حماسه‌سرایی وطنی بودند، دست‌به‌دست هم داد تا از یک سو این اثر، محبوب قزلباش‌های صوفی‌مسلك باشد و از سوی دیگر، ایرانی‌های ناراضی و شیعی را دور خود جمع کند. با این همه، پس از مدتی و به‌دنبال بروز وقایعی، ابومسلم‌خوانی با بی‌مهری شاه جوان روبه‌رو شد. این وقایع عبارت بودند از: غلبه صفویه بر حریفان و فتح سرزمین‌های غربی، تسلط بر حکومت‌های اقماری، تثبیت قدرت شاه صفوی و ورود نیروهای فکری و اندیشه‌ای تازه به دستگاه حکومت صفویه.

ماجرای تحریم این اثر ممکن است علت‌های متعددی داشته باشد: چه علت سیاسی و با هدف حذف رقیب ذهنی مردم و جایگزینی شاه جوان و خاندان او میان تودهٔ مردم (طرطوسی، ۱۳۸۰: ۲/۶۶۱) و چه علت تشریحی و تحریمی از سوی فقها به علت دعوی نژادی (صفا، ۱۳۶۵: ۲۴۳ تا ۲۴۹). این اثر در طول دورهٔ صفوی در کانون توجه بود و قصه‌پردازان گاه در خفا و گاه با حمایت شاه دیگر صفوی، آن را روایت می‌کردند.

پس از تثبیت صفویه و شکست مخالفان، عالم شیعه ای وجود نداشت که جامعه را هدایت کند و برای آموختن احکام و فرائض دینی براساس آیین تشیع نیز

مشتاق شنیدن قصه‌ها و سرگذشت قهرمان‌هایی بودند که علاوه بر سرگرم‌کردنشان، به آنها در راه هدفشان یاری رسانند. ابومسلم‌نامه بهترین اثری بود که قادر بود صوفیان متشیع را با خود همراه کند تا از دشمنان آن روز خود، یعنی مخالفان اهل بیت در داخل ایران و حکومت‌های بیرونی ازبک و عثمانی، انتقام بگیرند.

شباهت‌های این قصه با سرگذشت مرشد کامل نیز، علت دیگر رغبت شاه جوان صفوی و یارانش به این اثر سترگ بود؛ زیرا هر دو به رسالتی مهم، یعنی صاحب خروج، قائل بودند. هر دو قهرمان، اصلی هاشمی داشتند و ولادت هر دو را منجمان پیش‌بینی کرده بودند و در هر دو سرگذشت، خواب نقشی پایه‌ای داشت. از قضا، نام پدر و جد هر دو نیز هم‌معنا و مشابه بود. پدر ابومسلم اسد و جدش جنید و پدر شاه صفوی حیدر و جدش جنید بود. در زبان عربی، اسد و حیدر به معنی شیر و هر دو از لقب‌های امیرالمؤمنین علی(ع) بود. در پایان باید افزود شاه اسماعیل جوان از امام دوازدهم خلعت و اجازهٔ خروج گرفت (نویسنده نامعلوم، ۱۳۹۸: ۱۳۷) و ابومسلم از امام محمدباقر(ع) لباس و منشور دریافت کرده بود (طرطوسی، ۱۳۸۰: ۱/۶۶۱).

شباهت دیگر شاه جوان صفوی به ابومسلم، در نحوهٔ قیامش است. شاه اسماعیل در تبریز که نزدیک به دوسوم آن اهل تسنن بودند (آژند، ۱۳۸۰: ۵۵)، بدون توجه به هشدار اطرافیان خود، بی‌مهابا روز جمعه به منبر رفت و مذهب تشیع را اعلام کرد. به گفته اسکندریگ منشی، پس از آن «شعار مذهب حق اثنی‌عشری علیه‌السلام ظهور یافت» (منشی، ۱۳۵۵: ۲/۸۱).

شاه اسماعیل با یادآوری این نکته که در عالم واقع و رؤیا، امام‌علی(ع) از او خواسته است دست به چنین امر مهمی بزند، به قزلباش‌ها دستور داد مخالفان را از دم تیغ شمشیر بگذرانند. این امر باعث شد

کتابی در دسترس نبود (واله اصفهانی، بی‌تا: ۱۲۳)؛ بنابراین پس از فتح بغداد، با دعوت شاه جوان صفوی، گروهی از علمای شیعی لبنان و شامات برای هدایت مردم براساس آیین راستین تشیع به ایران آمدند.

با آمدن محقق کرکی به ایران، میان دو قدرت قزلباش و علما مبارزه‌ای شکل گرفت که در گفتمانی کلان، می‌توان آن را مبارزه میان طرفداران طریقت و طرفداران شریعت نام نهاد که ظهور و بروز آن در قصه ابومسلم‌نامه متبلور شد. علما به رهبری محقق کرکی مهم‌ترین ابزار صوفیان یعنی ابومسلم‌نامه را هدف قرار دادند. آنها ابتدا با تخریب قهرمان قصه در حکم شخصیتی ضد شیعی، پایه‌های تفکر طرفداران تصوف را سست کردند؛ سپس با انکار و تهدید قدرت مخالفان صوفی، پس از همراه کردن مرشد کامل با خود، آنها را محدود و تضعیف کردند و به قتل رساندند (حموی، ۱۳۸۶: ۲۲۹).

#### قصه ابومسلم‌نامه در بستر گفتمان تصوف

نظری گذرا به رساله‌های عرفانی همچون رساله قشیریه و تذکره‌الاولیاء و دیگر کتاب‌های عرفانی، این نکته را تأیید می‌کند که مشایخ تصوف برای نهادینه کردن افکار و تعالیم خود، قصه را بهترین محمل یافته بودند.

در نگاهی کلان‌تر، این رویکرد زاهدانه به دیدگاه برخی از بزرگان دین برمی‌گردد که در سده‌های نخستین اسلامی می‌کوشیدند با توجه به آیه‌هایی از قران در مذمت دنیا، شنوندگان خود را آگاه کنند. آیه‌هایی همچون آیه ۳۳ سوره لقمان که دنیا را لهو و لعب می‌خواند و در روایت‌ها نیز دنیا «مشغله و اکبر کبائر» دانسته می‌شد (ابن عبدالمالک هندی، حدیث ۶۰۷۴). این گروه همچنین با بهره‌گیری از فرهنگ مسیحی و یهودی و نوع زیست زاهدانه، با ذکر کرامات پیامبر (ص) و صحابه و اولیاء دین در

قالب قصه، شنوندگان خود را بیدار می‌کردند. از صنف همین زهاد، واعظان مردم پسندی برخاستند که در آنها شور و شوق مبلغان قدیم نستوری زنده شده بود و در میان مردم، مبلغان راستین اسلام به شمار می‌رفتند (گیب، ۱۳۸۰: ۱۴۸). این زهاد با یادآوری معجزه‌ها و کرامت‌های اهل دین در قالب قصه و با استفاده از قدرت معنوی خود، برای صلاح و رستگاری جامعه می‌کوشیدند و هدفشان «تهذیب نفس، نشان‌دادن ملکات اخلاقی خوب و جمال انسانیت» بود (جعفریان، ۱۳۷۸: ۷۴).

در قرون متمادی، همراه با دگرگونی‌های اجتماعی و سیاسی، این رویکرد ادامه یافت. پس از آنکه با حمله ترکان سلجوقی و سپس با ضربه نهایی مغولان بر پیکره جامعه اسلامی، دوران جلال و شکوه اسلامی به پایان رسید، برای رهایی از این اندوه، گروه بسیاری به جامعه زهد و تصوف پناه بردند و جامعه به زیست اجتماعی دیگری گرایید که شاخه اصلی آن تصوف بود.

هم‌زمان با فربه‌شدن این رویکرد، بهره‌مندی از قصه افزایش یافت. بسیاری از مردم که تحمل رویارویی با مشکلات روزمره را نداشتند، با شنیدن قصه‌های اهل تصوف و زهاد می‌کوشیدند وقایع تلخ و ویران‌کننده، همچون هجوم مغولان را توجیه کنند و به آرامش برسند. بزرگان دین و اهل تصوف که در خرقه درویشی فرو رفته و از بیانی جذاب و نفسی‌گیرا برخوردار بودند، می‌کوشیدند تسکین درد توده باشند. به روایت کاشفی، قصه یکی از بهترین ابزارها بود که توانمندی‌های لازم را برای این امر داشت. قصه این توانایی را داشت که بر تن و جان مخاطب بنشیند؛ زیرا شنیدن محنت و شدت گذشتگان موجب آرامش می‌شد و از طرفی، شنیدن حکایت زوال ملک و مال سلاطین گذشته، باعث

دل‌بریدن از دنیا می‌شد (کاشفی، ۱۳۵۰: ۳۰۲).

با تغییر رویکرد تفکر دنیاستیزی و دنیاگریزی اهل تصوف، بن‌مایه‌های قصه‌ها هم تغییر یافت. در اواخر سدهٔ نهم قمری/چهاردهم میلادی، خانقاه اردبیل با آمیختن معنویت و سیاست کوشید از تصوف شواهدی نو ارائه کند. یاران صوفی بزرگ همچون حلقهٔ انگشتری، مرشد کامل را دربرگرفتند. نوادگان شیخ‌صافی‌الدین با نزدیک‌شدن به دربار سلاطین، خوانش جدیدی از تصوف را ایجاد کردند و تصوف را با قدرت سیاسی درهم‌آمیختند و سرانجام با کمک یاران قزلباش خود، به قدرت دنیایی رسیدند.

قزلباش‌ها ایلداتی صحراگرد بودند و همانند مرشد کامل خود که «علاقهٔ شدید به شنیدن طامات پهلوی داشت، به‌جای خواندن مقامات معنوی و کتب عرفانی بیشتر به افسانه‌های پهلوانی علاقه‌مند بود» (خنجی اصفهانی، ۱۳۳۵: ۲۶۵)، آنها نیز به قصه علاقهٔ وافری داشتند. این شدت علاقه از تفکر رشدیافتهٔ شیخ‌جنید و شیخ‌حیدر در محیط متصوفه برخاسته بود که با نوع زیست اجتماعی پیروان و یارانش هم‌خوان بود.

یاورانی که با باورهای خاص خود و تمایل به قهرمانی و جنگاوری، علاقه‌شان به شنیدن سرگذشت بزرگان دین و جنگاوران بیش از پایبندی‌شان به مسائل شریعت و احکام و انجام فرایض دینی بود. به علت خلق‌وخوی این ایلداتی‌ها، برای آنها

شناخت دین اسلام در قالب شخصیت‌های اسطوره‌ای و قهرمان‌هایی آمیخته با کرامت‌ها و معجزه‌ها، دل‌نشین‌تر و پذیرفتنی‌تر از شناخت عمیق اسلام بود.

پس برای انتقال پیام از طرف مرشد کامل و حلقهٔ نزدیکانش به آنها، قصه بهترین محمل بود. براساس شواهد، در پیوند و گفتمان تصوف و قزلباش‌ها، قصه‌پردازی و قصه‌خوانی کارکردی مهم داشت و این از نزاع سخت اهل شریعت با آنها بر سر

«ابومسلم‌نامه» فهمیده می‌شود.

خوانش جدید از قصه‌های کهن و متناسب‌سازی با نیازهای زمانه یکی از مسائل مهمی بود که صفویه در تکوین سلسلهٔ خود، با بهره‌مندی از حکایت‌های مشایخ خود و قصهٔ ابومسلم‌نامه، برای پیشبرد اهدافشان از آن استفاده کردند (زرین‌کوب، ۱۳۸۵: ۲۸۸)؛ حتی با الگوبرداری از این اثر، کتاب تاریخی عالم‌آرای صفوی و جهانگشای خاقان را به نگارش درآوردند.

شیوه‌های مشابه در سرکوب مخالفان و اقدام قزلباش‌ها و شاهان صفوی در قتل و غارت آنها، یادآور قهرمان‌های ابومسلم‌نامه است. در خوانشی گفتمانی، اثرهای شنیدن قصهٔ ابومسلم‌نامه را بر افعال و کردار قزلباش‌ها و مرشد کامل به‌روشنی مشاهده می‌کنیم. شنیدن روایت ابومسلم، از سویی در جایگاه قهرمانی ملی و از سوی دیگر منتقمی سرسخت، ابزار مناسبی بود که قزلباش‌ها را آمادهٔ پیکار و انتقام‌جویی از مخالفان کند و اختلاف ما و دیگران را در مکان و زمان دیگر به اجرا گذارد؛ به طوری که «سنیان متعبد و خوارجیان متعصب» از ترس انتقام «غازیان عظام» روی به «اطراف آفاق» نهادند (خواندمیر، ۱۳۳۰: ۴۶۷/۴).

با تثبیت قدرت شاه اسماعیل و ضعف دیدگاه نظری سران قزلباش برای ادارهٔ امور مملکتی و کاسته‌شدن از مقام الوهی شاه اسماعیل، پس از شکست در نبرد چالداران (۹۲۰ق/۱۵۱۴م)، درگیری‌های قبیله‌ای و دعوی سران قبایل قزلباش بر سر قدرت سیاسی در حال اوج‌گیری بود. برخی از سران قزلباش همچون سلطان خلیل سر به طغیان برداشتند و با مرآوده با سلطان عثمانی، در آستانهٔ خروج از اطاعت شاه بودند (روملو، ۱۳۸۴: ۱۰۹۱/۲). عده‌ای همچون رستم روزافزون، حاکم گیلان، نیز پنهانی دست به دامان خان ازبک، یکی از دشمنان اصلی صفویه، شد (واله اصفهانی، ۱۳۷۲: ۲۷۳/۱). گروهی همچون امیره دیباج نیز طغیان کردند و از دادن مالیات سر باز زدند (منشی قمی، ۱۳۸۳: ۱۴۰/۱).

شاید همین علت‌ها شاه جوان را بر آن داشت تا با دعوت از شیخ‌علی‌بن‌عبدالعال معروف به محقق کرکی و دیگر علمای شیعه از جبل‌عامل و عراق به ایران، نخستین گام‌ها را برای تضعیف قزلباش‌ها بردارد؛ اما اوضاع آشفته و درگیری‌های دربار با سران قزلباش، به‌ویژه پس از جنگ چالدران و تغییر روحیات شاه جوان، به گونه‌ای بود که زمینه دخالت علما در امور سیاسی و مذهبی را کمتر فراهم می‌کرد؛ ولی پس از مرگ شاه اسماعیل و دگرگونی سیاست مذهبی شاه جدید، محقق کرکی بار دیگر وارد دربار شد.

به دعوت او، علمای شیعی عرب‌زبان به‌صورت گسترده به ایران مهاجرت کردند؛ پس این گونه زمینه برای ورود فقها و علما به دربار فراهم شد و گفتمان «راست‌آیینی» برای مقابله با تفکر غالب‌گرایانه ایلیاتی قزلباش‌ها قوت گرفت. اگر تقابل گفتمان پیشین میان شیعیان و سنیان بود، تقابل جدید میان نیروهای داخل حکومت صفوی و معتقد به تشیع امتداد یافت. جریانی که با گسترش قدرت گفتمانی جدید در بدنه ارکان حکومت صفوی، موجب تقابل با گروه‌های پیشین شد.

### گفتمان شریعت و ابومسلم‌نامه

شاه تهماسب همانند پدرش دریافت اداره سرزمین پهناوری همچون ایران و مقابله با دشمنان بیرونی قدری همچون عثمانی و ازبک، به ساختار مستحکمی نیاز دارد. ساختاری که از سویی عامل انسجام درونی ایرانی‌ها شود و از سوی دیگر از منظر فکری، توان مقابله با دشمنان بیرونی و مخالفان مذهبی را داشته باشد. بر همین اساس همانند پدرش، با مشاهده سرکشی و طغیان برخی از سران قزلباش، هم‌زمان با کشتن سران آنها و غلبه بر فتنه‌تکلو (سومر، ۱۳۷۱: ۱۰۰)، در اندیشه تقویت جریانی بود تا با کمک آن قدرت تازه‌بنیان تشیع را تثبیت کند.

او با همراه کردن محقق کرکی با خود، زمینه را برای مهاجرت گسترده علما فراهم آورد و خود را کارگزار و نایب امام زمان دانست که شاه خلعت از دست او گرفته است (خوانساری، بی‌تا: ۲/۲۱۴). این‌گونه بود که پیوند میان سیاست و مذهب مبتنی بر فقه‌ت قوت گرفت و اسباب و لوازم مشروعیت‌بخشی به حاکمیت سلطان، در جامعه‌ای شیعی، بر پایه شریعت و تفقه فراهم شد.

برخی از علما همچون شیخ‌ابراهیم قطفی (۱۵۳۴/۱۹۴۱ق)، براساس دیدگاه دیگری از تشیع که اداره جامعه را تنها حق معصوم می‌دانست، با ورود علما به دستگاه حاکم مخالف بودند (جعفریان، ۱۳۷۹: ۱/۱۲۴)؛ اما ورود و نفوذ محقق کرکی به دربار و علاقه شاه جوان صفوی به او، بستری فراهم کرد تا در دستگاه حاکم، علمای شیعی قدرت چشمگیری پیدا کنند.

ورود گفتمان شریعت به ارکان قدرت کار ساده‌ای نبود. علمای شیعی سران قزلباش و اهل اختصاص را در برابر خود می‌دیدند. کسانی که عامل اصلی شکل‌گیری و قوام‌دهندگان قدرت سلسله صفوی در ایران بودند. آنها در طول سال‌های سخت و طاقت‌فرسا موفق شده بودند بنیان‌های فکری و قدرت خود را در جامعه نفوذ دهند و تعمیق بخشند. از همین منظر، رویارویی اندیشه جدید با گفتمان طبفه حاکم قدرتمند پرهزینه بود؛ پس علما در نخستین گام به ارکان اندیشه‌ای و فکری آنها حمله وارد آوردند. قصه‌ها، به‌ویژه ابومسلم‌نامه و شخصیت محبوب او میان قزلباش‌ها و اهل تصوف، یکی از این پایه‌ها بود. محقق کرکی و علما برای غلبه و تسلط بر گفتمان تصوف و قزلباش‌ها، پس از همراه کردن شاه تهماسب با خود، در نخستین گام به ابومسلم، قهرمان آنها، تاختند و با استفاده از عناصر بیانی و گفتمانی، تلاش کردند گفتمان رقیب خود را تضعیف کنند. ابومسلم

کتاب *مطالعن‌المجرمیه* محقق کرکی امروزه در دست نیست؛ اما *انیس‌المؤمنین* که شامل سرگذشت ائمه است، بسیاری از اندیشه‌های محقق را دربردارد. این کتاب را محمدبن اسحاق حموی ابهری، شاگرد بلافضل محقق، نوشته است. در این کتاب می‌توان بافت اجتماعی و نوع گفتمان موجود آن زمانه و نوع شگردهای به‌کاررفته در حمله به رقیب، همچون ردیه‌ها علیه ابومسلم‌نامه و طرفدارانش در اواخر صفویه را بازنمایی کرد. حموی تلاش می‌کند با شگردهای بیانی و بلاغی، با منکوب‌کردن گفتمان رقیب و حمله به باورها و قهرمانان محبوب آنها، هویت گفتمانی حریف شریعت را در سدهٔ نخست حکومت صفویه تضعیف و نابود کند؛ البته در سدهٔ دوم حکومت صفویه این تقابل به‌گونه‌ای دیگر ادامه یافت و ده‌ها رساله و ردیه علیه ابومسلم‌نامه و طرفداران آن نوشته شد. آثاری همچون «*اظهارالحق و معیارالصدق*» نوشته سیداحمد علوی، «*صحیفه‌الرشاد*» از محمدزمان، «*خلاصه‌الفوائد*» اثر طالقانی و برخی دیگر که تنها نامی از آنها مانده است همچون «*ازهاق‌الحق و ابراق‌الباطل*»، «*النور و النار فی مدح‌الاخیر و ذم‌الاشرار*»، «*میزان‌المحاسن و المشاین*» و «*مثالب‌العباسیه*» و... به نگارش درآمد که همه در تلاش بودند با تقویت گفتمان شریعت، گفتمان تصوف را از صحنه سیاسی و قدرت بیرون برانند.

### حذف و اظهار

ابهری در *انیس‌المؤمنین* آورده است: «در بعضی از کتب معتبره مسطور است که ابومسلم عار می‌داشت که او را پسر احمد خطرنی گویند؛ چون از فرومایگان بود» (حموی، ۱۳۶۸: ۱۹۸). نویسنده بدون نام‌بردن از کتاب خاصی و با آوردن «کتب معتبره» تلاش می‌کند گذشتهٔ تاریخی ابومسلم را که در صفحه‌های پیشین اثر خود به آن اشاره کرده است، بی‌اعتبار جلوه دهد.

شخصیتی بود که با پیروزی بر امویان، از قاتلان امام حسین (ع) انتقام گرفته بود؛ اما به‌جای انتقال قدرت به علویان، آن را به عباسیان سپرده بود. برای همین، برخی از علما او را ملحد می‌دانستند که ادعای امامت داشته است (ابن‌ندیم، ۱۴۹۸: ۴۸۳).

به هر حال، پس از شکل‌گیری حکومت شیعی در ایران، جریان تقابل گفتمانی ابومسلم از تقابلی سنی شیعی به تقابل درون‌شیعی منتقل شد. با نفوذ علما به دربار و افزایش توان اقتصادی و پیوندهای خانوادگی آنها با دربار، علما از قدرت بیشتر و فزون‌تری برخوردار شدند. به‌طور منطقی هرچه قدرت گروهی افزایش یابد، از قدرت دیگر گروه‌ها کاسته خواهد شد. با افزایش قدرت علما، جدال گفتمانی میان اهل شریعت و قزلباش‌ها و متصوفه گسترش یافت. قصهٔ ابومسلم‌نامه بهترین مکان و جولانگاه برای مبارزهٔ این دو گفتمان بود. قصه‌ای که برای متصوفه بسیار محبوب بود. محقق کرکی با نوشتن کتاب *مطالعن‌المجرمیه*، شاید این نام به علت لقب ابومجرم بود که مخالفان به ابومسلم داده بودند، به‌سختی به قصه‌پردازان و طرفداران ابومسلم تاخت. او به این طرفداران، لقب کذاب و ناصبی و ملحد و بیرون از دین داد و حتی معتقد بود مجازاتی سخت و آتش جهنم در انتظار شنوندگان این قصه است.

### شگردهای کنشگر در ساختارهای گفتمان‌مدار

تحلیل گفتمان عبارت است از توصیف و تفسیر و تبیین گفتمان‌های رقیب با مبانی و راهبردهای علم زبان‌شناسی، همچون معناشناسی نحو، آواشناسی، واج‌شناسی، ساخت واژه و کاربردشناسی (آقاگل‌زاده، ۱۳۹۵: ۵۷). بر همین مبنای، برای تحلیلی درست، باید ارتباط بین ساختارهای گفتمان‌مدار (متن) و فضای حاکم بر تولید گفتمان (بافت) توصیف و بررسی و سپس توجیه شود.

در سده پایانی علمایی همچون محمدالزمان با عبارت «در کتب موقوه معتمده با اسانید صحیح مروی است» (رضوی، ۱۳۷۸: ۱۹۰)، با ذکر نکردن گذشته ابومسلم، او را فردی دغل‌باز جلوه دادند که موجب «فریب اهل خراسان» شده است.

طالقانی با ذکر این عبارت: «بعضی گویند کنیز معقل با احمد خطرنی ساخته و ابومسلم را از نطفه زنا حاصل کرده است» (طالقانی، ۱۳۷۸: ۱۹۸)، ضمن اظهار معایبی برای ابومسلم، با هویت‌زدایی از قهرمان قصه محبوب قزلباش‌ها و اهل طریقت، آنها را راوی و علاقه‌مند به قصه‌ای بی‌اصل و نسب نشان می‌دهد. گروهی «یاوه‌گوی و کذاب» و شنوندگانی که «استماع اکاذیب و اباطیل» از گویندگان «غولان سبل غوایتی» کرده‌اند. این امر یعنی «گوش به مزخرفات ایشان داشتن، مخالفت با خدا» (طالقانی، ۱۳۷۸: ۲۲۴) به شمار می‌آید.

قصه‌اش می‌آورد و بر آن تأکید می‌کند.

او با ذکر این جمله که: «پس بدان ای مؤمن پاکیزه اعتقاد و ای دوستدار عترت خیرالعباد که ملاحظه و نواصب ابومسلم را به غایت دوست دارند و...» (حموی، ۱۳۶۸: ۲۳۶) و علوی عاملی با عبارات «الشیخ المعتمد المصدق عندالخاصه و العامه»، به خواننده القاء کرده‌اند که گفته‌های آنها مشخص و معتبر است و تنها علما «بادپیمای وادی اخلاص» هستند (علوی عاملی، ۱۳۷۸: ۱۸۲ تا ۱۹۲).

گفتمان شریعت می‌کوشد خود و طرفدارانش را افرادی مؤمن و پاکیزه اعتقاد معرفی کند که حقیقت محض را بیان می‌کنند و دوستدار ائمه‌اند. از دیگر سو نیز، ابومسلم و یارانش را گروهی ملحد و ناصبی نشان می‌دهد که جز شرارت، جایگاه خاصی ندارند.

#### نامشخص‌سازی

در انیس المؤمنین، ابومسلم و یارانش افرادی نشان داده می‌شوند که جایگاه اجتماعی و دینی ندارند و افرادی ملحد، ناصبی، یاوه‌سرا، دروغ‌گو، ظالم و عاصی‌اند. حموی با آوردن اسم عام و صفت و ادات ابهام و ضمائر غیرمستقیم، آنها را در زمره کسانی می‌شمارد که دنبال یاوه‌سرایی‌اند. با ادات ابهام همچون هرکس، شنونده را افرادی ناشناس و از طبقه فرودست معرفی می‌کند که با شنیدن یاوه‌سرایی‌ها درباره ابومسلم، جایگاهی بهتر از جهنم ندارند. «هرکس میل به ابومسلم کند از اهل جهنم است» (حموی، ۱۳۶۸: ۲۳۳).

«یکی از جهال در حوالی نیشابور علامت قبری ساخته بود و آن را قبر ابومسلم نام کرده» (حموی، ۱۳۶۸: ۲۲۸). نویسنده با آوردن ادات ابهام مثل هرکس یا یکی، تلاش می‌کند رقیب را بی‌هویت نشان دهد. ضمن اینکه با روش بیان جملات بعدی در وصف «شاه جنت‌مکان فردوس‌آشیان»، به برحق بودن

#### مشخص‌سازی

در انیس المؤمنین مؤلف لقب‌هایی همچون «شیخنا و سیدنا و سندننا و مولانا و هادینا قدوة أرباب‌الافاده و التحقیق، زبده أصحاب‌الهدایه و التدقیق، محیی مراسم ائمه الطاهیرین، وارث علوم الانبیاء و المرسلین، استاد اهل‌الحق و یقین، أسوة الفضلاء المتبحرین، صفوفه العلماء الراسخین، ظهیر الاسلام خاتمه‌المجتهدین، خلدالله للال ارشاده و اجتهاده و افادته و افاضته علی مفارق‌المسلمین الیوم‌الدین» (حموی، ۱۳۶۸: ۲۳۶) را برای محقق کرکی آورده است. او بیان می‌کند تنها علما راهنمای هدایت و اهل تحقیق و برگزیده اصحاب هدایت و احیاکننده رسوم امامان طاهیرین‌اند. کسانی که وارث علوم انبیا و پیامبران و اهل حق و یقین و الگوی اهل فضل‌اند و تنها علمای راسخین پشت و پناه اسلام‌اند؛ سپس فتوای محقق کرکی را در لعن بر ابومسلم و شنوندگان



فکری حکومتی مبتنی بر نظریهٔ شیعی، برخاسته از نظام فکری ریشه‌داری بود که سده‌ها علمای شیعی در تدوین و باب‌بندی آن کوشیده بودند.

شریعت، این گفتمان تازه‌وارد، هرگز نمی‌توانست با تفکر بدوی و صوفی‌منشانه‌ای موافق باشد که با اندیشهٔ خدای‌گونهٔ مرشد، برخاسته از اندیشهٔ کرامات اهل تصوف، مبتنی بود. تفکر علما که مبتنی بر فقه و احکام بود، با چنین باوری سازگاری نداشت. از سویی، حکومت نیز برای بقا به چارچوب و الگوی مستحکم و اجراپذیر نیاز داشت. چارچوبی که باعث انسجام شود. ادامهٔ اجرای فرمان‌ها و احکام و نظم جدید، جز با پذیرش شریعتی که کاربردی و دارای چارچوب بود، امکان‌پذیر نبود. برای همین، پس از استقرار و تثبیت نسبی، شاه اسماعیل و سپس فرزندش شاه تهماسب با پذیرش دیدگاه علما، در تضعیف کسانی کوشیدند که ممکن بود در آینده رقیبی برای حکومت آنها شوند و با ادعای الگوپذیری از ابومسلم، قیام تازه‌ای را بنیان نهند. آنها با حمایت از گفتمان جدید، یعنی علما، آن را تقویت کردند. آنها حتی به تخریب قبر ابومسلم، قهرمان پیشین خود، در حوالی نیشابور دستور دادند.

روش نوشتاری حموی نفوذ و قدرت معنوی شاه را نشان می‌دهد که به نظر او معیار حق و درستی است؛ زیرا اگر ابومسلم و یارانش بر حق بودند، مرشد کامل به ویرانی و تخریب و تعقیب ابومسلم خوانان دستور نمی‌داد (حموی، ۱۳۶۸: ۲۲۸ و ۲۲۹). از سویی دیگر، علما با ظالم‌نامیدن و ملعون‌خواندن طرفداران ابومسلم، آنها را کسانی می‌دانستند که «وضع امامت نموده در غیر اهل امامت کرده» (علوی عاملی، ۱۳۷۸: ۱۸۳). علما با ارجاع خود به حقیقت دین، گفتمان رقیب را فاسد و طرفداران آن را فاجر و ملعون (طالقانی، ۱۳۷۸: ۲۲۲) معرفی می‌کردند.

خودشان تاکید می‌کند. با این توصیف که پشتیبانی قدرت سیاسی از تخریب قبر ابومسلم، از برحق‌بودن شریعت و دین مبین اسلام نشان دارد. در سدهٔ پایانی صفویه این تقابل چنان شدید شده بود که طالقانی طرفداران ابومسلم را مشتی «ملحد، گمراه، دارای سوء ولادت و خبث طینت، اکل سحت، کذاب، نمام، مفتری، دارای فساد عقیده و راشی و مرتشی و...» (طالقانی، ۱۳۷۸: ۱۹۷) می‌خواند.

### نام‌دهی و طبقه‌بندی

حموی با ذکر نام‌های خاص و وصل کردن تفکر خود به دال مرکزی قدرت، در تلاش است جایگاه اجتماعی علما را حق و گفتمان درست جلوه دهد و در برابر با استفاده از نام‌های منفی، رقیب خود را گروهی گمراه نشان دهد.

به‌کاربردن صفاتی همچون «المجرمیه» و «کذاب» برای ابومسلم و استفاده از «یاوه‌گو و افسانه‌سرای بی‌حیا» برای راویان ابومسلم‌نامه، قهرمان طریقت و صوفیان، روشی برای بی‌اعتبار کردن آنهاست. طالقانی با صفاتی همچون «ابومجرم، ملحد، ملعون و مفسد» که ادعای «امامت و حلول داشته» ابومسلم را نام‌دهی کرده است. او یاران ابومسلم را با لقب‌های «سنی، خائن و کافر»، «خارجی»، «قوم بی‌دیانت و پیرو اهل ضلالت و غوایت» و گروهی «زیان‌کار و غوال» طبقه‌بندی کرده است (طالقانی، ۱۳۷۸: ۱۹۴ تا ۲۰۰).

### ارجاع

سلسلهٔ صفویه که پس از غلبه بر حریفان قوی و ضعیف، با کمک قبایل قزلباش آناتولی موفق شد حکومت خود را تثبیت کند، برای استحکام پایه‌های قدرت خود به نیروی نظامی نیاز نداشت و به قوای فکری متکی بود. بر همین مبنا، درصدد پایه‌ریزی

## پیوندزنی و پیوندزدایی

نویسنده انیس‌المؤمنین در مرحله نخست با برجسته‌سازی خود و همفکرانش، رهبری را که ابومسلم به خاطر او علم مبارزه برداشت، فردی فسونگر معرفی می‌کند که در ایام حج از مردم عهد و پیمان می‌گرفت تا افشای راز نکنند و از او متابعت کنند. سرانجام «جمععی کثیر» و «جمععی غفیر» را با «فسون و دمدمه» خود فریفته و شیفته کرد تا «پای جهالت» در «وادی ضلالت» بنهند. سپس با سه تن از داعیان عباس که پدرشان دعوی امامت میان خوارج داشتند، افرادی که تفکر صحیحی نداشتند و به دنبال قدرت بودند (حموی، ۱۳۶۸: ۱۹۶)، گرد محمدبن‌علی جمع شدند. افراد گمراهی مثل ابومسلم که گذشته‌ای نامعین و اصلی فرومایه داشتند؛ اما با حيله و تزویر موفق شدند خود را به فرد معروف از قبیله خطرانی و مسلم‌نام منسوب کنند (حموی، ۱۳۶۸: ۱۹۸).

این میزان هجمه از توجه و علاقه گفتمان رقیب به چنین شخصیتی نشان دارد. شخصی که پیروانش به او عشق می‌ورزیدند. یکی از راه‌های سست‌کردن این علاقه، بی‌هویت‌کردن و نامشروع جلوه‌دادن قهرمان و پایگاه اجتماعی اوست.

تأمل در ساختار و سیاق کلمه‌ها و عبارت‌ها، از قدرت و قوت باور رقیب، یعنی اهل تصوف و فزلباش‌ها، نشان دارد. باوری که معتقد بود ابومسلم از امام‌باقر(ع) منشور امارت داشته است (قزوینی رازی، ۱۳۵۸: ۱۵۹). حموی سپس به این باور عامیانه حمله می‌کند که «امیرالمؤمنین(ع) از در خیر آهن از برای او مفروز ساخت» (حموی، ۱۳۶۸: ۲۰۱). حکایتی که با آن، ارتباط میان قهرمان صوفیان و نخستین امام شیعیان، در قالبی کنایی به مخاطب می‌فهماند انتقال قدرت از سوی امیرالمؤمنین(ع) به قهرمان دوست‌داشتنی‌شان به‌گونه‌ای حسی و عینی بوده و

مایه مباهات محسوب می‌شده است. حموی با باطل خواندن این باور، با جمله‌ای کنایه‌آمیز و طنز، بلافاصله اظهار می‌کند «مگر کسی به مدت جمیع، آن مفتریات را شرح تواند داد» (حموی، ۱۳۶۸: ۲۰۱).

حموی ابومسلم را متهم می‌کند به اینکه از داعیان و یارانش خواسته تا اجازه نداده است، به هیچ وجه اظهار مذهب نکنند؛ زیرا در ظاهر می‌گفتند: «یکی از آل محمد را می‌خوانیم اما آن شقی در باطن آل‌عباس را آل‌محمد می‌دانست. او به باور عامیانه دیگری که میان طبقات فرودست دارای ارزش کاربردی بود، حمله می‌کند. آن باور هم اعتقاد به نوع پوشش یاران ابومسلم در عزای یحیی‌بن‌زید بود. حموی این باور را نیرنگی می‌داند که هدف آن ایجاد هیبت و رعب و وحشت میان مخالفان بود تا شریک‌بودن در غم یکی از فرزندان امیرالمؤمنین (حموی، ۱۳۶۸: ۲۰۰).

حموی برای خارج کردن ابومسلم از جرگه شیعیان، با آوردن شواهدی اظهار می‌کند این قهرمان اهل طریقت، شایده بیش نیست که برای دوری از تعرض بنی‌امیه، اعتقادات خود را مخفی نگه داشت؛ ولی پس از رسیدن به قدرت، با کشتن معتقدان به امامیه، نیت‌های پنهانی خود را آشکار کرد؛ برای نمونه در تقاضای کشتن ابوسلمه‌خلال از سفاح (ابن‌اثیر، ۱۳۷۱: ۶۷/۱۵)، به جرم نامه‌نوشتن به امام‌صادق(ع)، این نیت ظاهر شد؛ اگرچه حموی فراموش کرده که چند صفحه پیش، ابوسلمه را کسی دانسته که عارف به مرتبه امام نبوده است.

یا در ماجرای قتل سلیمان‌بن‌کثیر (طبری، ۱۳۸۷ق: ۴۹۱/۷) که «رغبت از بنی‌عباس گردانیده و میل به اولاد امیرالمؤمنین(ع) کرده» (حموی، ۱۳۶۸: ۲۱۴). از دیدگاه حموی، سرکوبی و قتل عبدالله‌بن‌معاویه علوی در خراسان (بلاذری، ۱۳۴۹ ق: ۶۶) و جداسدن سرش به دست ابومسلم و فرستادن آن برای سفاح، از سنگ‌دلی و

بی‌عقیدتی ابومسلم نشان دارد (حموی، ۱۳۶۸: ۲۱۶).  
روش نوشتاری حموی آشکارا این نکته را روشن می‌کند که این نویسنده با پیوندزدایی از قهرمان قصه‌ای که به باور برخی از علمای شیعه، شیعه‌ای معتقدی بود، او را منحرف معرفی می‌کند؛ سپس با خواندن یارانش با نام صوفی و خارج از تشیع، به آنها حمله می‌کند. در مقابل، با پیوندزنی تفکر علما به اندیشه‌ای که برخاسته از بزرگان دین و پیامبر(ص) و ائمه(ع) است، گفتمان خود را تنها حق جلوه می‌دهد. او با شگردهای بیانی و بلاغی، ضمن تضعیف رقیب و غیرخودی نشان دادن طرفداران و راویان قصهٔ ابومسلم، کوشید زمینه لازم و کافی را برای خروج اهل طریقت و قزلباش‌ها از قدرت فراهم کند.

در سدهٔ پایانی نیز، پیوندزنی علما به شریعت و پیوندزدایی رقیب ادامه یافت؛ به طوری که ابومسلم فرماندهی خشن و سنگدل معرفی شد که حتی نزدیکانش با کارهای او موافق نبودند. کارهایی همچون کشتن تمام مردم محلهٔ شیعه‌نشین در نیشابور، به جرم کندن دم خرش در سال‌های پیش از قیام. آنها علاوه بر سنگدل خواندن ابومسلم، با غیرشیعی و خارجی و حتی کافر قلمداد کردن فرماندهانش، تلاش کردند از او و یارانش پیوندزدایی کنند (علوی عاملی، ۱۳۷۸: ۱۸۴ تا ۱۸۶).

دیگری با ذکر ادعای حلول از جانب ابومسلم که پیامبر در او حلول کرده است، او را از جرگهٔ مسلمانان بیرون راند و با «دلایل قاطعانه و اخبار متواتره» کفرش را ثابت کرد که دوستی او از جمله «ظالمان» و «سزاوار آتش سوزان» است (رضوی، ۱۳۷۸: ۱۹۰ تا ۱۹۲).

علما کوشیده‌اند با استفاده از تمهید بلاغی و با پیوندزدایی، ابومسلم را «معلون و فاجر و فاسد و ملحد» نشان دهند و طرفداران او را «سفیه و فریب‌خورده» معرفی کنند که اهل «افترا و بهتان» اند و

از روی «جهالت و حماقت» راه عصیان را پیش گرفته‌اند؛ همچنین راه «ملعونیت و مردودیت را شهرت» داده که اگر هم اظهار تشیع کرده‌اند «ملحدان شیعه‌نمایند»؛ ولی در اصل «فسقه و فجره و احمقان و سفیهانی» بیش نبوده که از «طایفه‌ای فاسدعقیده» پیروی کرده‌اند (طالقانی، ۱۳۷۸: ۱۹۸).

### نتیجه

تحلیل گفتمان فضای پیرامونی قصهٔ ابومسلم‌نامه در مسئلهٔ شریعت و طریقت این نتایج را در پی دارد که واکنش تند روحانیان و علما در برابر قصهٔ ابومسلم‌نامه، برخلاف دیدگاه صفا که آن را به مسئله‌ای عربی و عجمی تقلیل داده است، از نفوذ اهل طریقت نشان دارد. در اینجا اهل طریقت در جایگاه مقومان صفویه در ساختارهای فرهنگی و عقیدتی و نهادهای فکری در حکم کنشگران مهم اجتماعی بوده است. برای همین اهل شریعت در تلاش بودند با مفصل‌بندی و ایجاد نظم گفتمانی، قهرمان فرهنگ گفتمان متصوفه و اهل طریقت، یعنی ابومسلم، را تخریب کنند و دوستداران قصه‌اش را در حکم طرفداران اندیشه‌ای الحادی و غیرشیعی معرفی کنند. برای این امر، اهل شریعت کوشیدند با سوره‌زدایی از ابومسلم و بافت‌زدایی از اندیشه‌ها و معارف متصوفه که در قالب قصه‌های حماسی و ذکر کرامات در میان عام‌گسترش داشت، نوع برداشت خود را از شریعت، حقیقت محض جلوه دهند.

از دیدگاه آنها میان گفتمان اهل شریعت و طریقت هیچ نوع رابطهٔ تاریخی و اعتقادی وجود نداشته است؛ پس آنها با تمسک به قرآن و روایت‌ها تلاش کردند با شگردهایی همچون بیگانه‌سازی، صفت‌سازی منفی و نامشخص‌سازی، نام‌دهی و طبقه‌بندی و نیز ارجاع و پیوندزدایی، ابومسلم و

فتوحات شاهی، مصحح محمدرضا نصیری، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.

۷. بلاذری، احمد بن یحیی، (۱۳۴۹ق)،

انساب الاشراف، بیروت: منشورات مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.

۸. بیضایی، بهرام، (۱۳۸۷)، نمایش در ایران، چ ۶، تهران: روشنگران و مطالعات زنان.

۹. پیرزاده ابدال زاهدی، حسین، (۱۳۹۵)، سلسله‌النسب صفویه، تهران: ارمان تاریخ.

۱۰. تتوی، احمد بن نصرالله، (بی تا)، تاریخ الفی، نرم افزار علوم اسلامی نور.

۱۱. جعفریان، رسول، (۱۳۷۸)، قصه خوانان در تاریخ اسلام و ایران، قم: دلیل.

۱۲. -----، (۱۳۷۹)، صفویه در عرصه دین و فرهنگ و سیاست، قم: پژوهشکده حوزه و دانشگاه.

۱۳. حسینی خاتون آبادی، عبدالحسین، (۱۳۵۲)، وقایع السنین و الاعوام، مصحح محمدباقر بهبودی، تهران: کتابفروشی اسلامیة.

۱۴. حموی، محمد بن اسحاق، (۱۳۸۶)، انیس المؤمنین، تصحیح میرهاشم محدث، تهران: بین الملل.

۱۵. خنجی اصفهانی، فضل الله، (۱۳۸۲)، عالم آرای امینی، تهران: مرکز پژوهشی میراث مکتوب.

۱۶. خواندمیر، غیاث الدین، (۱۳۳۰)، حبیب السیر فی اخبار افراد البشر، تهران: خیام.

۱۷. خوانساری، محمدباقر، (بی تا)، روضات الجنات فی احوال العلماء و السادات، محقق اسدالله اسماعیلیان، قم: دهقانی.

۱۸. رضوی، محمد زمان، (۱۳۷۸)، صحیفه الرشاد، آمده در کتاب قصه خوانان در تاریخ اسلام و ایران، قم: دلیل.

راویان و دستداران و حتی شنوندگان ابومسلم نامه را به حاشیه برانند و ضمن مطلوب و به حق جلوه دادن خود، گفتمان شریعت را تثبیت کنند.

در پایان نباید نادیده گرفت شاهان صفوی ضلع دیگری از گفتمان سیاسی بودند. این شاهان پس از قدرت یابی تلاش کردند با حمایت از گفتمان تازه وارد «شریعت»، از سیطره و تسلط گفتمان پیشین، یعنی سران قزلباش که گاه قدرتی هم اندازه شاه داشتند، خارج شوند یا دست کم قدرت آنها را مهار کنند.

### پی نوشت

۱. با توجه به اینکه امام باقر (ع) در سال ۱۱۴ق از دنیا رفتند و قیام در سال ۱۳۲ق رخ داده است، این نکته فقط برای متن داستانی پذیرفتنی است نه متن تاریخی. ابومسلم و ابوسلمه خلال بیشتر با امام صادق (ع) رابطه و نامه نگاری داشتند.

۲. حموی این قتل را در یمن دانسته است که با آنچه در کتاب های تاریخی آمده است، همخوانی ندارد.

### کتابنامه

#### الف. کتاب

۱. آرنند، یعقوب، (۱۳۸۰)، تاریخ ایران دوره صفویه، کمبریج، تهران: جامی.

۲. آفاگل زاده، فردوس، (۱۳۹۲)، فرهنگ توصیفی تحلیل گفتمان و کاربردشناسی، تهران: علمی.

۳. ابن اثیر، عزالدین علی، (۱۳۷۱)، الکامل فی التاریخ، ترجمه ابوالقاسم حالت، تهران: علمی.

۴. ابن الندیم، محمد بن اسحاق، (۱۳۹۸ق)، الفهرست، بیروت: دارالمعرفه.

۵. ابن عبدالملک هندی، علاءالدین علی، (۱۴۰۱ق)، کنز العمال فی سنن الأقوال والأفعال، تحقیق بکری حیاتی، بیروت: الرساله.

۶. امینی، ابراهیم بن میرجلال الدین، (۱۳۸۳)،

۱۹. زرین کوب، عبدالحسین، (۱۳۸۵)، جستجو در تصوف، تهران: امیرکبیر.
۲۰. زویری، محجوب، (۱۳۸۲)، *ابومسلم‌نامه* و نقش آن در تاریخ اجتماعی عصر صفوی، تهران: بقیعه.
۲۱. سومر، فاروق، (۱۳۷۱)، نقش ترکان آناتولی در تشکیل و توسعه دولت صفوی، ترجمه احسان اشراقی و محمدتقی امامی، تهران: گستره.
۲۲. طالقانی، عبدالمطلب، (۱۳۷۸)، *خلاصه الفوائد*، آمده در کتاب *قصه‌خوانان در تاریخ اسلام و ایران*، قم: دلیل.
۲۳. طبری، محمد، (۱۳۸۷ق)، *تاریخ الامم و الرسل و الملوک*، تحقیق محمدابوالفضل ابراهیم، بیروت: دارالتراث.
۲۴. طرطوسی، حسن، (۱۳۸۰)، *ابومسلم‌نامه*، تصحیح حسین اسماعیلی، تهران: معین و قطره.
۲۵. علوی عاملی، سیداحمد، (۱۳۷۸)، *اظهارالحق و معیارالصدق*، آمده در کتاب *قصه‌خوانان در تاریخ اسلام و ایران*، قم: دلیل.
۲۶. قزوینی رازی، عبدالجلیل، (۱۳۵۸)، *تقض؛ بعض مطالب‌النواصب فی تقض بعض فضائح‌الروافض*، تصحیح میرجلال‌الدین محدث، تهران: انجمن آثار ملی.
۲۷. کاشفی، حسین، (۱۳۵۰)، *فتوت‌نامه*، تصحیح محمدجعفر محجوب، تهران: بنیاد فرهنگ ایران.
۲۸. گیب، همیلتون، (۱۳۸۰)، *اسلام، بررسی تاریخی*، ترجمه منوچهر امیری، تهران: علمی فرهنگی.
۲۹. مارزلف، اولریش، (۱۳۷۱)، *طبقه‌بنیادی*، *قصه‌های ایرانی*، ترجمه کیکاووس جهانداری، تهران: سروش.
۳۰. معصوم، میرزاحمد، (۱۳۵۱)، *تاریخ سلاطین صفویه*، به اهتمام سیدامیرحسین عابدی، تهران: بنیاد فرهنگ ایران.
۳۱. منشی، اسکندر بیگ، (۱۳۳۵)، *عالم‌آرای عباسی*، به کوشش ایرج افشار، تهران: امیرکبیر.
۳۲. منشی قمی، احمد بن حسین، (۱۳۸۳)، *خلاصه‌التواریخ*، مصحح احسان اشراقی، تهران: دانشگاه تهران.
۳۳. نویسنده نامعلوم، (۱۳۹۸)، *جهانگشای خاقان (تاریخ شاه اسماعیل)*، مقدمه و پیوست‌ها و فهرس الله‌داتا مضطر، چ ۲، تبریز: دانشگاه تبریز.
۳۴. نویسنده نامعلوم، (۱۳۸۴)، *عالم‌آرای شاه اسماعیل*، به کوشش اصغر منتظرصاحب، تهران: علمی و فرهنگی.
۳۵. واله اصفهانی، محمدیوسف، (۱۳۷۲)، *خلد برین*، مصحح میرهاشم محدث، تهران: بنیاد موقوفات محمود افشار.
۳۶. یارمحمدی، لطف‌الله، (۱۳۹۳)، *درآمدی بر گفت‌مان‌شناسی*، چ ۲، تهران: هرمس.
- ب. مقاله**
۳۷. صفا، ذبیح‌الله، (۱۳۶۵)، *ماجرای تحریم ابومسلم‌نامه*، ایران‌نامه، ش ۱۸، ص ۲۴۳ تا ۲۴۹.
38. Van Dijk, T. (1995), *Ideological Discourse Analysis*, New Courant (English Dept, University of Helsinki



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی