

پیامدهای برگزاری آیین‌های مذهبی شیعه در دوره صفویه

دکتر حسن زندیه عضو هیأت علمی گروه تاریخ دانشگاه تهران
دکتر علی اکبر جعفری عضو هیأت علمی گروه تاریخ دانشگاه اصفهان
سیدمرتضی حسینی شاه‌ترابی دانش‌پژوه دکتری تاریخ تمدن اسلامی جامعه المصطفی‌العلمیه

چکیده

آیین‌های مذهبی شیعه بالغ بر دو قرن تحت حمایت و پشتیبانی حکومت صفویه برگزار شده و گسترش یافت، اما برخلاف آنچه انتظار می‌رود، پیامدهای این برگزاری کمتر مورد توجه قرار گرفته است و تحقیقات تاریخی بیش از هر چیز، بر چگونگی برگزاری این آیین‌ها تمرکز یافته‌اند. این نوشتار می‌کوشد با هدف جبران این کمبود و کمک به فهم بهتر فرآیند برگزاری آیین‌های مذهبی شیعه در دوره صفویه، پیامدهای برگزاری این آیین‌ها را در دوره‌ی تاریخی مذکور تبیین کند.

پیامدهای بررسی شده در سه محور اصلی «پیامدهای سیاسی»، «پیامدهای فرهنگی و مذهبی» و «پیامدهای اجتماعی» دسته‌بندی می‌شوند و بیان خواهد شد که برگزاری آیین‌های مذهبی شیعه در قلمرو صفویه از سویی به استقلال سیاسی صفویان و مشروعیت‌بخشی به حکومت آنها انجامید و از سوی دیگر موجب گسترش کمی و کیفی آیین‌های مذهبی شد، درعین حال، «گسترش آیین‌های مذهبی»، «رسوخ آیین‌های مذهبی در فرهنگ عمومی»، «ورود آرایه‌ها در آیین‌های مذهبی» و «شدت گرفتن تنش‌های کلامی» را موجب شد.

واژگان کلیدی: آیین‌های مذهبی، آیین‌های شیعی، تاریخ صفویه، تاریخ اسلام، تاریخ تشیع.

مقدمه

حکومت صفویه با تصرف تبریز به دست شاه اسماعیل اول در سال ۹۰۷ ه.ق. بنیانگذاری شد و از همان آغازین روزهای شکل‌گیری تا واپسین ایام در سال ۱۱۴۸ ه.ق. با مذهب شیعه پیوند خورد. مذهب رسمی حکومت، مذهب شیعه بود و حکومت شیعی صفوی از ابتدای رسمیت خود به برگزاری آیین‌های مذهبی شیعه اهتمام می‌ورزید. توجه و اهتمام صفویه به آیین‌های مذهبی شیعه باعث شد این آیین‌ها در گستره‌ای وسیع و متنوع و دوره‌ای طولانی به مدت بیش از دو قرن، در سایه‌ی حکومت صفویه برگزار شوند، اما همچنان که آیین‌های مذهبی در بستری از علل و عوامل مختلف سیاسی، اجتماعی و فرهنگی برگزار می‌شوند، برگزاری و برپایی آنها نیز می‌تواند آثار و پیامدهای مطلوب و نامطلوبی داشته باشد.

آیین‌های مذهبی اعم از آیین‌های تقویت و گذار هر کدام کارکردهای ویژه‌ای دارند با این توضیح که آیین‌های گذار بیانگر گذر انسان از یک موقعیت اجتماعی به موقعیتی دیگرند و فرآیندهای زیستی تولد، بلوغ، زناشویی و مرگ آدمی را شامل می‌شوند (بیتس، ۱۳۷۵: ۶۷۹-۶۸۰). در مقابل، آیین‌های تقویتی می‌توانند تقویت‌کننده و افزایش‌دهنده‌ی همبستگی گروهی یا پیشبرد دگرگونی باشند؛ هرچند که ممکن است دگرگونی رخ داده در عمل، متفاوت با انتظارات و خواسته‌های برگزارکننده باشد. (بیتس، ۱۳۷۵: ۶۷۷-۶۷۹). مجموع آیین‌های مذهبی گذار و تقویت، اضافه بر کارکردهای آشکاری که به‌طور اجمال برایشان ذکر شد، به‌طور طبیعی و متناسب با شرایط سیاسی، اجتماعی و فرهنگی عصرشان کارکردهای پنهانی نیز دارند که در تحقیق حاضر با تعبیر پیامد از آن یاد می‌شود. بنابراین، نوشتار حاضر می‌کوشد به پرسش از «پیامدهای برگزاری آیین‌های مذهبی شیعه در قلمرو صفویه» پاسخ گوید. پاسخ‌گویی بدین پرسش از آن رو حایز اهمیت است که می‌تواند درک بهتری از آیین‌های مذهبی شیعه بویژه در دوره‌ی تاریخی صفویه ارائه کند. پاسخ این پرسش را می‌توان با توجه به اطلاعات تاریخی به دست آمده از عصر صفوی، در سه محور اصلی بررسی کرد: ۱- پیامدهای سیاسی؛ ۲- پیامدهای فرهنگی و مذهبی؛ ۳- پیامدهای اجتماعی.

۱- پیامدهای سیاسی

برگزاری آیین‌های مذهبی شیعه در قلمرو صفویه و اهتمام پادشاهان صفوی به آن، پیامدهای سیاسی خواسته و ناخواسته‌ای برای صفویان داشت که «زمینه‌سازی تنش‌های سیاسی بین صفویه و

دیگران» و «استقلال سیاسی حکومت صفویه» مواردی از این جمله‌اند. این دو پیامد را می‌توان در دو گروه پیامدهای سیاسی مثبت و منفی تقسیم کرد که «استقلال سیاسی حکومت صفویه»، در شمار پیامدهای مثبت و پیامد دیگر، در شمار پیامدهای منفی برگزاری آیین‌های مذهبی شیعه محسوب می‌شوند.

۱-۱- تنش‌های سیاسی

یکی از پیامدهای سیاسی برگزاری این آیین‌ها، دستاویز شدن آنها برای تنش‌های سیاسی ماندگار، بین صفویه، ازبکان و عثمانی‌ها بود؛ به‌گونه‌ای که حتی نادرشاه افشار پس از به قدرت رسیدن، درصدد ممنوعیت این آیین‌ها بخصوص لعن و تبرا برآمد تا بدین وسیله از تنش سیاسی بین ایران و عثمانی بکاهد. او طعن و لعن خلفای سه‌گانه را ممنوع کرد (ر.ک. استرآبادی، ۱۳۷۷: ۲۶۹ و ۳۷۲-۳۷۵؛ همو، ۱۳۸۴: ۵۹۶، مینورسکی، ۱۳۸۷: ۱۷۶ و ۱۹۰ و ۳۳۲، عابدینی، ۱۳۸۹: ۱۵-۱۹). چون صرف نظر از جنبه‌ی مذهبی طعن و لعن، می‌دانست تا وقتی این رویکرد نسبت به خلفای سه‌گانه و نظایر آن در میان مردم ایران رواج دارد: مراوده با ترکان سنی مذهب عثمانی امکان‌پذیر نیست و تنش‌های سیاسی همچنان تداوم خواهد یافت (نوایی، ۱۳۶۸: ۱۴۴). به تعبیر «مجمع التواریخ»:

«به بهانه تألیف قلوب اهل روم و غیره بعضی از افعال را که شیوه و شعار شیعه می‌باشد، مثل تعزیه‌داشتن خامس آل عبا حضرت اباعبدالله الحسین علیه‌السلام، شهید دشت کربلا در عشر محرم الحرام و برپاداشتن رسم عید غدیرخم و عید نوروز و غیره از تمام بلاد قلمرو خود موقوف نموده، چادر به یک شاخ افکنده، علانیه قدغن نمود که کسی قرآن نخواند.» (مرعشی صفوی، ۱۳۶۲: ۸۴).

تأثیر آیین‌های مذهبی بر زمینه‌سازی و شدت یافتن تنش‌های سیاسی میان صفویان و عثمانیان زمانی آشکارتر می‌شود که توجه داشته باشیم: حکومت عثمانی از زمان سلطان سلیم اول (۹۱۸-۹۲۶ ه.ق.) درصدد تشکیل خلافت اسلامی در سرزمین‌های مسلمانان بود و می‌کوشید خود را به عنوان خلیفه و قیم مذهب اهل سنت معرفی کند (اسپناچچی پاشا زاده، ۱۳۷۹: ۶۲-۶۳؛ قدیانی، ۱۳۸۷: ج ۲: ۵۵۱). درحالی که حکومت صفویه چالشی عظیم بر سر راه تحقق این داعیه بود. جنگ چالدران برخاسته از همین دیدگاه است و سلطان سلیم عثمانی (م. ۹۲۶ ه.ق.) بر پایه‌ی همین تفکر، عالمان اهل سنت را به صدور فتوا برای جنگ با شیعیان فرا خواند. سپس با اتکای بر فتوای آنان به شاه اسماعیل نامه نگاشت و لشکرکشی خود را اقدامی در راستای تقویت دین، یاری مظلومان، فریادرسی ستمدیدگان و فرمان‌برداری خداوند خواند و در توضیح هدف خویش از قشون‌کشی نوشت:

«اگر به تأیید باری عزّ و جلّ یاری کند، به سرپنجه‌ی قوّت کامکاری، دست و بازوی ستمکاریت برکنیم و از سر قدرت سروری، سودای صفدری از سر سراسیمه‌ات به در کنیم. مفاسد شرّ و شورت از سر عجزه و مسکینان برداریم و از آن آتش که در خانمان‌ها زده‌ای، دود از دودمانت برداریم «من زرع الإحن حصد المحن»» (اسپناقچی پاشازاده، ۱۳۷۹: ۸۵).

او در نامه‌ی بعدی خود نیز، شاه اسماعیل را به توبه فراخواند، به پیروی از مذهب حنفی اهل سنت دعوت کرد و وعده داد: «به موجب «الدّین النصیحه» اگر روی نیاز به قبله‌ی اقبال و کعبه‌ی آمال آستان ملایک آشیان ما که محال رحال رجالست، آوردی و دست تعدّی از سر زیردستان که پایمال ظلم و طغیان گشته‌اند کوتاه کردی و خود را در سلک «التائب من الذنب کمن لا ذنب له» مسلک گردانیدی و در مذهب و ملت تبعیت سنت سنّیه حنیفیه محمدیه، علیه الصلوة و التّحیة و آله الطاهرین و اصحابه المهتدین رضوان الله علیهم اجمعین که «اصحابی کالتّجوم بأیهم اقتدیتم اهتدیتم» کردی و آن بلاد را باسرها از مضافات و متعلقات ممالک محروسه عثمانیه شمردی، هرآینه عنایت پادشاهی و عاطفت شاهنشاهی ما شامل حال تو گردد» (اسپناقچی پاشازاده، ۱۳۷۹: ۹۱).

پس از رویارویی صفویه و عثمانی‌ها در دشت چالدران، پیروزی عثمانی، درخواست شاه اسماعیل برای صلح و بازگرداندن اسرای جنگی، سلطان سلیم، شاه صفوی و پیروانش را بدتر و کمتر از کافر حربی خواند و شروطی سه‌گانه ناظر به آیین‌های مذهبی برگزارشده در قلمرو صفوی برای پذیرش صلح ارائه کرد که عبارت بود از: ۱- تغییر مذهب شاه اسماعیل از تشیع به تسنن و عدول از مذهب شیعه؛ ۲- تسلیم کسانی که «فتوا به جواز و حلیت ضبط املاک و اموال و به سببی اولاد و عیال و اراکه خون ناحق مسلمین و سب و ازدراء خلفای ثلاث و ام المؤمنین و سایر اصحاب کرام و تابعین داده‌اند». ۳- برطرف ساختن و ممنوع کردن آنچه به زعم او «بدعت» و «خلاف شرع انور است» و شاه اسماعیل آن را پراکنده و ترویج کرده است (اسپناقچی پاشازاده، ۱۳۷۹: ۱۲۲).

تنش‌های سیاسی مورد نظر، از دوران حکومت شاه اسماعیل اول آغاز شد، اما محدود به این دوره نماند و در تمام مدت پادشاهی صفویه ادامه یافت؛ گرچه در دوره‌های مختلف، دچار شدت و ضعف شد. تنش‌های سیاسی معطوف به آیین‌های مذهبی، در روابط بین صفویان و ازبکان نیز دیده می‌شود. زیرا ازبکان، سنی مذهب و هم‌سوی با خلافت عثمانی بودند. این تنش‌ها در جنگ‌های پیاپی و متعددی که میان صفویان و ازبکان رخ داد، تجلی کرد؛ جنگ‌هایی که گرچه رنگ و بوی مذهبی داشت و تحت عنوان جنگ شیعه و سنی صورت می‌گرفت، در حقیقت، برخاسته از چشم‌دوزی ازبکان به منافع اقتصادی خطه حاصلخیز خراسان بود (راوندی، ۱۳۸۲، ج ۲: ۳۸۷). آنها سبّ و لعن و طعن خلفای

سه‌گانه و عایشه دختر ابی‌بکر را دستاویز دست‌اندازی خود به قلمرو صفوی قرار می‌دادند (اسکندریبیگ ترکمان، ۱۳۸۲، ج ۲: ۳۹۰-۳۹۲).

رقابت سیاسی عثمانی، گورکانیان هند و ازبکان با صفویه در واقع، ریشه و مبنای مذهبی نداشت، اما هیاهوی تبلیغاتی دوره‌ی صفویه دستاویز جدیدی بود برای رقابت‌های سیاسی قدیمی و همیشگی بین حکومت‌ها. شورش میرویس افغان و افراد قبیله‌اش که پیرو مذهب اهل سنت بودند و به تحریک گورکانیان هند انجام شد، نیز در همین راستا بود. در واقع، برگزاری آیین‌هایی همچون «عید بابا شجاع‌الدین» به همراه لعن و تبراً و نظایر آن، (ملاً محمدمؤمن کرمانی، ۱۳۸۴: ۳۶۸). دستاویز مناسبی برای برانگیختن عواطف مذهبی میرویس و اطرافیانش و زمینه‌ساز شورش آنها شد (کروسینسکی، ۱۳۶۳: ۳۵-۳۶). در این راستا، باید در نظر داشت که ارائه‌ی این تحلیل به معنای چشم‌پوشی از تأثیرگذاری عوامل سیاسی اجتماعی بیان شده از سوی تاریخ‌نگاران و دیگر محققان تاریخ در شورش میرویس نیست. این تحقیق، تأثیرگذاری آیین‌های مذهبی در شورش میرویس را به عنوان یک عامل در کنار دیگر عوامل می‌بیند.

این تأثیرگذاری را از کنار هم گذاردن گزاره‌های تاریخی منابع صفوی می‌توان به دست آورد. «صحیفه الارشاد» گزارش می‌دهد که نخستین روز نوروز سال ۱۱۲۱ ه.ق. همزمان شد با روزهای سوگواری امام حسین (ع). و کارگزاران حکومت صفویه در قندهار به سوگواری امام حسین (ع). پرداختند، اما میرویس و طرفدارانش گویی از آن جهت که این روز، روز خوشحالی و شادمانی بنی‌امیه بود، این سال را به فال نیک و متبرک گرفتند و در مقام نیرنگ، فریب و زمینه‌سازی شورش برآمدند. از سوی دیگر، کارگزاران حکومتی در قندهار، ناآگاه از فعالیت‌های میرویس و طرفدارانش، پس از پایان یافتن سوگواری‌های محرم و صفر، در روز «عید بابا شجاع‌الدین» که نهم ربیع الاول برگزار می‌شد، به جشن و سرور و شادمانی پرداختند؛ جشنی که موجب برانگیختن عواطف مذهبی میرویس و حامیانش می‌شد (ملاً محمدمؤمن کرمانی، ۱۳۸۴: ۳۶۸). به تعبیر برخی از محققان «در افغانستان و میان افغان‌های سنی، مراسم عید بابا شجاع‌الدین (عید عمرکش). برپاداشتن آن نیز توسط خان گرجی عین بی‌سیاستی است» (ملاً محمدمؤمن کرمانی، ۱۳۸۴: ۸۰-۸۱). این درحالی است که میرویس، پیش از این در سفری به مکه و مدینه، از عالمان و فقیهان سنی این شهرها درباره خروج بر حکومت صفویه، استفتاء کرده و گفته بود:

«ما در نهایت شرقی ایران متصل به ملک هندوستان مسکن داریم و در اصل سنی سنوی پاک اعتقادیم؛ جمعی کثیر از اقوام و عشایر به ما متعلق است. مدتی است که از شاهان عجم که از روافض و

دشمن صحابه می‌باشد، به ما مسلط شده‌اند و ما رعیت ایشان شده‌ایم؛ تعدی و بی‌حسابی به ما می‌کنند. در پیش حم (چشم). ما صحابه سه‌گانه را از چهاربار لعن و سب می‌نمایند و دشنام آشکارا می‌دهند نیز (کسانی که). گرجی و کافرند، بر ما گماشته، ما را به انواع بلا و مصائب داشته و آن‌ها را محافظ نامیده‌اند، به ما تعیین کرده، به چندین امور خلاف شرع مرتکب می‌شوند و جور و جفا می‌کنند و دست به عرض و ناموس ما دراز دارند، هیچ‌گونه ترحم و فتوت بر ما نمی‌آورند و اولاد ما را به طریق غصب و سرقت از ما ربوده، به گرجستان می‌فرستند و در آنجا می‌فروشند و زنان ما را روافض جبراً قهراً، تزویج می‌کنند. اگر ما عاجزان را غیرت دین دست دهد شرعاً جایز است که ما شمشیر به روی آنها بکشیم و هر جا که آنها را ببینیم، بکشیم و با صف بسته با ایشان مقابله نماییم و اگر مقابله کنیم اطلاق لفظ معنی جهاد بر ما وارد است و آیا مقتول ما در راه خدا شهید است. و در این صورت هرگاه غلبه از ما باشد، مال روافض و عرض خون ایشان و اسیر ایشان اگر بفروشیم، بر ما حلال است؟ و چون مملکت ما به هندوستان اتصال دارد، اگر ما مملکت خود را به پادشاه هند بدهیم و از جنس خود به سنی سنوی پناه بریم جایز است و مورد بحث شرعی نیستیم؟ فتوای آن را به اقلام حقایق ارتسام قلمی فرمایید» (کروسینسکی، ۱۳۶۳: ۳۵-۳۶).

عالمان و فقیهان سنی نیز به استفتای او پاسخ مثبت و فتوای شرعی داده بودند و او با این دستاویز و پشتوانه‌ی مذهبی به زمینه‌سازی شورش می‌پرداخت (کروسینسکی، ۱۳۶۳: ۳۶). او علی‌الظاهر علاوه بر استفتا از علمای حجاز، فتاوی علمای سنی هند و ماوراءالنهر را هم جمع‌آوری کرده بود؛ با این توجیه مذهبی بود که پس از شورش، اقدامش را ناشی از غیرت دین‌داری و اجبار و اضطراب می‌دانست و به یاران خود می‌گفت: «مضی ما مضی حالا باید یک‌دل و یک‌جهت باشیم و جان و مال و عرض خود را در راه دین محمدی بگذاریم» (کروسینسکی، ۱۳۶۳: ۴۰). او در تخطئه‌ی حکومت صفویه و طرفدارانش آنها را واجب‌القتل می‌شمرد با این استدلال که آنان «دست تعدی به زنان و عیال ما دراز کرده: حابه پیغمبر را روبروی ما دشنام دادند» (کروسینسکی، ۱۳۶۳: ۴۰). سپس، فتاوا را به آنها نشان می‌داد و عواطف مذهبی آنها را با خویش همراه می‌کرد (کروسینسکی، ۱۳۶۳: ۴۰).

میرویس، به عنوان یک سنی ساکن در قلمرو صفویه، برگزاری آیین‌های مذهبی شیعه را از نزدیک مشاهده می‌کرد و با استناد به آنها و یا حتی بزرگنمایی آنها می‌کوشید دستاویزی برای شورش خود فراهم کند؛ به‌گونه‌ای که سرانجام توانست با تمسک به آن، از پشتیبانی مذهبی عالمان و فقیهان سنی و اقبال سنیان قندهار برخوردار گردد و حرکتی را آغاز کند که منجر به براندازی حکومت صفویه شد.

۱-۲- استقلال سیاسی حکومت صفویه

حکومت صفویه با انتخاب مذهب شیعه، به عنوان مذهب رسمی خویش، توانست بحران مشروعیتش را در برابر خلافت عثمانی برطرف کند. حکومت صفویه هنگامی ظهور کرد و رو به رشد گذاشت که خلافت عثمانی در اوج قدرت بود و توسعه‌طلبی روزافزون عثمانی در غرب ایران و تجاوز ازبکان به خراسان، ایران بزرگ فرهنگی را با خطر تجزیه و تقسیم آن بین ترکان عثمانی و ازبکان شیبانی مواجه می‌کرد. در چنین وضعیتی: صفویه توانست با توسل به مذهب تشیع، در برابر تسنن که مذهب رسمی عثمانی‌ها و ازبکان بود، ایستادگی کند (صفا، ۱۳۷۸، ج ۴: ۲۸). مذهب تشیع، به عنوان مذهب رسمی حکومت، دو کارایی سیاسی داشت: ۱- متحد ساختن مردم در قلمرو حکومت صفوی؛ ۲- جداسازی آنها از ملت‌های همسایه که سنی مذهب بودند. در واقع، آیین‌های مذهبی شیعه کارکرد تشابه‌سازی در سطح ملی و تمایزبخشی از ملت‌های همسایه را ایفا کرد.

شالوده تأسیس صفویه بر دو بنیاد بود: جغرافیای ایران و مذهب تشیع. شاه اسماعیل از این دو عنصر بیشتر بر مذهب تشیع تکیه داشت؛ زیرا در آن زمان اکثریت ساکنان این سرزمین، پیرو مذهب اهل سنت بودند و شاه اسماعیل نیاز دید که به سرعت مذهب مردم را برگرداند. نیم قرن بعد، ایران بزرگ کشوری شیعه مذهب، همچون جزیره‌ای در محاصره‌ی اهل سنت، بود و این مذهب عامل ثبات برای حفظ آن در مقابل امپراتوری عثمانی گردید (گودرزی، ۱۳۸۷: ۲۴۷).

بدین ترتیب، استقلال سیاسی صفویه بر پایه رسمیت‌یافتن مذهب تشیع در قلمرو صفویه بود و یکی از راه‌های رسمیت‌یابی مذهب تشیع، برگزاری آیین‌های مذهبی شیعه بود. بنیان‌گذار سلسله صفویه و جانشینانش برای رسمی‌کردن مذهب تشیع، تلاش بسیاری کردند که پرپایی و کمک به برگزاری آیین‌های مذهبی شیعه یکی از این تلاش‌هاست. دکتر علی شریعتی که یکی از منتقدان حکومت صفویه است در این باره می‌گوید:

«صفویه، شاهکار عجیبی که کرد این بود که شیعه‌ی خون و شهادت و قیام، یعنی تشیع عاشورا را نگاه داشت و حسین(ع) را محور همه تبلیغاتش کرد و علی(ع) را مظهر همه‌ی نهضتش معرفی کرد و کاری کرد که شدیدترین حالت تحریک و شور و حرکتش را شیعه حفظ کند» (شریعتی، ۱۳۵۲: ۱۵۹).

صفویان از آیین‌های مذهبی شیعه، بویژه آیین‌های سوگواری عاشورا که پیشینه‌ای دیرینه داشت و شیعیان و سنیان، جدای از اختلافاتشان به آن تعلق خاطر داشتند، برای رسمی‌ساختن مذهب تشیع استفاده کردند(فروغی، ۱۳۸۲: ۷۵).

در واقع، نهاد دینی عصر صفوی با برگزاری آیین‌های مذهبی شیعه نیازهای دولت و جامعه را برآورده می‌کرد. نهادی که در روند پیدایی و شکل‌گیری خویش الزاماً با قدرت پیوند یافت. هم با قدرت موجود یعنی قدرت سیاسی و هم با قدرت خویش به عنوان یک مجموعه اعمال قدرت با عوامل محدود کننده‌ی خاص صفوی (صفت گل، ۱۳۸۱: ۱۶).

۲- پیامدهای فرهنگی و مذهبی

برگزاری آیین‌های مذهبی شیعه در قلمرو صفویه و اهتمام پادشاهان صفوی به آن، علاوه بر پیامدهای سیاسی بیان شده، پیامدهای فرهنگی و مذهبی مشخص و خواسته و ناخواسته‌ای داشت که «گسترش آیین‌های مذهبی»، «رسوخ آیین‌های مذهبی در فرهنگ عمومی»، «ورود خرافه در آیین‌های مذهبی» و «شدت گرفتن تنش‌های کلامی» از آن جمله‌اند. این چهار پیامد فرهنگی را می‌توان در دو گروه پیامدهای فرهنگی مثبت و منفی تقسیم کرد که «گسترش آیین‌های مذهبی» و «رسوخ آیین‌های مذهبی در فرهنگ عمومی» را در شمار پیامدهای مثبت و دو پیامد دیگر، در شمار پیامدهای منفی برگزاری آیین‌های مذهبی شیعه محسوب می‌شوند.

۱-۲- گسترش آیین‌های مذهبی

به‌گونه‌ای که از گزارش‌های تاریخی پیداست، در ابتدای حکومت صفویه، آیین‌های مذهبی شیعه در گستره‌ای محدود برگزار می‌شدند. این محدودیت، هم در تعداد آیین‌های مذهبی و هم در کیفیت و اجزای آنها به چشم می‌خورد. بتدریج، با رواج فرهنگ تشیع و توجه و پشتیبانی حکومت صفویه و عالمان شیعه، هم بر تعداد این آیین‌ها و هم بر اجزای آنها افزوده شد، به‌طوری که شاهد گسترش شکلی و محتوایی آیین‌های مذهبی شیعی در سال‌های پایانی این حکومت هستیم. برای نمونه، آیین سوگواری عاشورا در سال‌های آغازین حکومت صفویه، یک‌روز و منحصر به روزه‌خوانی و روخوانی کتاب روضه الشهدا بود، (اسپناچی پاشازاده، ۱۳۷۹: ۲۷۱). اما پس از گذشت یک قرن، به اندازه‌ای گسترش یافت که حداقل ده روز به طول می‌انجامید و روضه‌خوانی تنها جزئی از اجزای چندگانه‌ی آن بود (فیگوئروا، ۱۳۶۳: ۳۰۷). برخی از آیین‌های مذهبی شیعه نیز که پیش از آن، بنابر علل و عواملی برگزار نمی‌شدند، در این عصر برپا شدند؛ آیین‌هایی همچون: نماز جمعه، عید غدیر (اولتاریوس، ۱۳۷۹،

ج ۲: ۴۶۵). و نظایر آن. در مواردی نیز، آیین‌هایی بر آیین‌هایی مذهبی شیعه افزوده شد که آیین‌های سرور و شادمانی «عید بابا شجاع‌الدین» و «عید برات» (کمپفر، ۱۳۶۳: ۱۸۲). از آن جمله‌اند.

۲-۲- رسوخ آیین‌های مذهبی در فرهنگ عمومی

آیین‌های مذهبی شیعه در آغاز دوره‌ی صفویه با پشتیبانی و توجه حکومت برگزار می‌شدند؛ یعنی اهتمام حکومت به ترویج تشیع، علت برگزاری آیین‌های مذهبی شیعه بود؛ تا آنجا که بنا بر برخی از گزارش‌های تاریخی، وقتی از شاه اسماعیل اول خواسته شد که از رسمی‌ساختن مذهب شیعه و رواج تولی و تبرا چشم‌پوشی کند، پاسخ داد:

«من پادشاهی و شهریاری را از برای ترویج دین مبین و لعن دشمنان اهل بیت طیبین صلوات الله علیهم اجمعین می‌خواهم و اگر این نباشد آن به چه کار من آید.» (ناجی، ۱۳۸۷: ۱۵۹).

در مورد شاه طهماسب اول نیز آمده است که در سال ۹۴۳ ه. ق.، یکی از درباریان به او پیشنهاد داد برای کاهش تنش‌های میان حکومت صفویه و عثمانی، چند روزی، لعن را ترک کنند، اما شاه از این پیشنهاد چنان خشمگین شد که در همان لحظه تصمیم به قتل او گرفت، گرچه بنا بر برخی مصلحت‌های دیگر، از کشتن او چشم‌پوشی کرد (قاضی احمد قمی، ۱۳۸۳، ج ۱: ۲۶۳).

برگزاری آیین‌های مذهبی شیعه، با پشتیبانی و توجه حکومت صفویه، موجب رسوخ این آیین‌ها در فرهنگ عمومی جامعه و آمیختگی آنها با زندگی روزانه‌ی مردم شد. این آمیختگی و رسوخ، به گونه‌ای بود که در دوره‌های بعد، به اصطکاک بین مردم و کسانی انجامید که می‌خواستند آیین‌های مذهبی رسوخ‌یافته را تعطیل یا کم‌رنگ کنند، برای نمونه هنگامی که شاه اسماعیل دوم، فرمان ممنوعیت لعن و طعن خلفای سه‌گانه اهل سنت و دیگر کسانی که شیعیان آن روز سبشان را جایز می‌دانستند: صادر کرد، مردم شیعه از شنیدن این فرمان سوگوار و ماتم‌زده شدند و به تعبیر روضه الصفویه «اکثر ایران در لباس سوگواری و قرین نوحه و زاری به سر می‌برد» (میرزا بیگ جنابدی، ۱۳۷۸: ۵۸۳). رسوخ آیین‌های مذهبی در فرهنگ عمومی جامعه به ترتیبی بود که حتی پس از سقوط صفویه و روی کار آمدن افشاریان نیز از فرهنگ مردم جدا نشده بود و نادرشاه برای بازداشتن مردم از برگزاری این آیین‌ها دستور صادر کرد و آیین‌هایی چون «سوگواری عاشورا» و «عید غدیر» را ممنوع کرد، (مرعشی صفوی، ۱۳۶۳: ۸۴). اما مؤثر واقع نشد و تا امروز تداوم یافته است.

۲-۳- ورود آرایه‌ها در آیین‌های مذهبی

ورود آرایه‌ها و خرافات به ساحت آیین‌های مذهبی شیعه، از دیگر پیامدهای فرهنگی و مذهبی بود که برگزاری آیین‌های مذهبی در قلمرو صفویه به همراه داشت. واضح و روشن است که منظور از خرافات و آرایه‌های مذهبی، باورها و رفتارهایی است که پشتوانه‌ی دینی ندارند و به نام دین و مذهب وارد فرهنگ عمومی جامعه می‌شوند. این آرایه‌ها و خرافات، هم در آیین‌های مذهبی گذار و هم در آیین‌های مذهبی تقویت به چشم می‌خورد.

این آرایه‌ها در میان آیین‌های گذار، بیشتر در بین آیین‌های باروری و زایش و تولد مشاهده می‌شد. برای نمونه: آیین‌های آویخته‌دار (در این آیین برخی از زنان نازا برای درمان نازایی خود و باردار شدن از زیر جسد آویزانی که در یکی از میادین شهر از چوبه‌ی دار مجازات آویخته شده بود، می‌گذشتند) (کارری، ۱۳۸۳: ۴۶). بازکردن گره قلاب یا گره‌بازکن بند شلوار که در این آیین وابستگان زن نازا، پس از انداختن چادر زن بر سرش، افسار اسبی را به چادرش بسته و او را به مسجد «سید احمدیان» اصفهان می‌بردند. سپس او را از مناره ته برنجی بالا می‌بردند و او موقع بالا رفتن، روی هر پله، یک گردو می‌شکست، مغزش را در ظرف سفالین و پوستش را روی همان پله می‌ریخت؛ در نهایت مغز گردوها را با کشمش‌ها مخلوط می‌کرد، در گوشه چادرش می‌بست و به منزلش برمی‌گشت و مغز گردوها را در بین مردان خیرات می‌کرد. اگر آن‌ها از آن کشمش و گردو می‌خوردند، زن خوشحال و امیدوار می‌شد که دوران نازایی او به پایان نزدیک شده است، اما اگر کسی از آن کشمش و گردو نمی‌خورد ناامید می‌شد؛ چون فکر می‌کرد که دوران نازایی او به پایش نزدیک نشده است (شاردن، ۱۳۷۲، ج ۴: ۱۴۸۶-۱۴۸۷). و شرکت در مراسم ختنه‌سوران را در بین آیین‌های باروری، آیین‌های نذر امام که در این آیین پدران یا مادران نذر می‌کردند: جنینی را که در رحم مادر است، در صورت پسر شدن، غلام یکی از ائمه و مقدسین خود کنند. سپس، پس از تولد نوزاد پسر، گوش‌های او را به عنوان غلام سوراخ می‌کردند و نامش را «محمدقلی»، «امام قلی»، «علیقلی» و نظیر آن‌ها می‌گذاشتند (اولتاریوس، ۱۳۷۹، ج ۲: ۷۶۱-۷۶۲). و نذر ابدال که در این آیین برخی از خانواده‌ها نذر می‌کردند که فرزند خویش را در صورت پسر بودن، «ابدال» کنند و اگر آن فرزند بعدها نمی‌خواست «ابدال» باقی بماند، باید پولی به مرشدان و رهبران تصوف می‌پرداخت و خود را رها می‌کرد (اولتاریوس، ۱۳۷۹، ج ۲: ۷۶۱-۷۶۲). را در بین آیین‌های تعیین جنسیت و آیین بخشش و رهایی که در این آیین برای رفع دشواری زایمان، با تقدیم پیشکشی به آخوند مکتب‌خانه از او می‌خواستند که بچه‌های مکتب‌خانه را آزاد کند، یا بچه گناه‌کار را ببخشد و می‌پنداشتند با آزادی بچه‌ها، زن باردار، بار خود را آسان‌تر بر زمین می‌گذارد (اولتاریوس،

۱۳۷۹، ج ۲: ۶۷۰). را در بین آیین‌های رفع دشواری زایمان، می‌توان از مصادیق آرایه‌های مورد ادعا شمرد.

این آرایه‌ها در میان آیین‌های تقویت، بیشتر در بین آیین‌های سرور و شادمانی و سوگواری و عزاداری مشاهده می‌شود؛ برای نمونه، قربانی ویژه را در آیین عید قربان، (دلواله، ۱۳۸۱: ۸۸). خواهرخواندگی (آقا جمال خوانساری، ۲۵۳۵: ۱۰۹). و شیوه برادرخواندگی (اولثاریوس، ۱۳۷۹، ج ۲: ۶۴۶). را در آیین عید غدیر، آیین‌های «عید بابا شجاع‌الدین»، «عید برات»، خودزنی و قمه‌زنی، (کمپفر، ۱۳۶۳: ۱۸۱). علم‌کشی، (دلواله، ۱۳۸۱: ۷۰-۷۱). دسته‌گردانی در برابر مرشد کل و مزار بزرگان (اولثاریوس، ۱۳۷۹، ج ۲: ۴۸۸). را در آیین‌های سوگواری و عزاداری، می‌توان از مصادیق آرایه‌های مورد ادعا دانست.

۲-۴- شدت گرفتن مجادلات کلامی

برپایی و برگزاری آیین‌های مذهبی شیعه با شدت و شیوه‌ای که مورد توجه حکومت صفوی بود، باعث زنده‌شدن و شدت گرفتن مجادلات کلامی میان شیعه و اهل سنت شد. نخستین نمود این فرآیند را در ردیه‌نویسی‌ها و مناظره‌های مکتوب بین عالمان شیعی و سنی می‌توان دید. ردیه‌نویسی و مناظره‌ی مکتوب گرچه پیش از این در بین شیعیان و اهل سنت رواج داشت، در این دوره رونق دوباره یافت و برگزاری برخی از آیین‌های مذهبی در قلمرو صفویه یکی از عوامل تشدیدکننده‌ی این امر بود؛ به عنوان مثال: برگزاری و برپایی آیین شادمانی «عید بابا شجاع‌الدین» و «لعن ابی‌بکر بن ابی‌قحافه، عمر بن خطاب و عثمان بن عفان» از جمله عوامل تأثیرگذار بر این امر بود.

کتاب‌هایی نیز از سوی عالمان شیعه در موضوع مطاعن و نسب برخی از خلفای سه‌گانه‌ی اهل سنت نگاشته می‌شد که موجب خشم و برانگیختگی اهل سنت و واکنش‌های تند آنان می‌شد (جعفریان، ۱۳۷۹، ج ۱: ۷۰). این مطاعن به‌طور معمول، به‌صورت شرحی بر دعای «صَمَمی قریش» نگاشته می‌شد؛ دعایی که کفعمی (م. ۹۰۵ه.ق.) در «المصباح» (کفعمی عاملی، ۱۴۰۵: ۵۵۲-۵۵۳). نقل کرده و «أبوالسعادات أسعد بن عبدالقاهر بن أسعد اصفهانی» (م. ۶۴۰ه.ق.) مشیخه‌ی سید بن طاوس شرحی با عنوان «شرح الولاء فی شرح الدعاء» بر آن نوشته بود؛ (آقامحمدعلی وحید بهبهانی، ۱۴۲۱، ج ۱: ۵۵۲؛ آقابزرگ تهرانی، ۱۴۰۸، ج ۱۱: ۲۳۶). شرحی که بعدها مورد استفاده و استناد عالمان شیعی در دوره صفویه قرار گرفت (أسعد اصفهانی، ۱۳۸۷: ۲۵-۲۷).

برخی از عالمان و محدثان شیعه، مفهوم جبت و طاغوت ذکر شده در این دعا را بر شیخین حمل می‌کردند (آقابزرگ تهرانی، ۱۴۰۸، ج ۲۴: ۲۵۰؛ مجلسی اول، ۱۴۰۶، ج ۵: ۴۱۴). در همین راستا، محقق کرکی (م. ۹۴۰ ه. ق.). در سال ۹۱۷ هجری در مشهد خراسان کتابی در شرح این دعا با «عنوان نفحات اللاهوت فی لعن الجبت و الطاغوت» نوشت و در آن اهل سنت را اهل بدعت خواند و انگیزه‌ی خود را از نگارش آن پرده‌برداری از کفر سران اهل سنت مطرح کرد (محقق کرکی، بی‌تا؛ آقابزرگ تهرانی، ۱۴۰۸، ج ۲۴: ۲۵۰). این کتاب که به «رساله لعنیه» شهرت داشت و بعدها توسط شاگردش - سیدامیر محمد بن ابی طالب حسینی استرآبادی به فارسی ترجمه شد، (آقابزرگ تهرانی، ۱۴۰۸، ج ۴: ۱۴۳). سنّیان را به سختی بر ضد شیعیان برانگیخت (جعفریان، ۱۳۷۹، ج ۱: ۷۰). کتاب دیگری هم با نام «ذم المعاندین الحق و التبراه منهنم» در همین دوره پیش از ۱۰۵۵ هجری به شیوه‌ی نفحات اللاهوت نگاشته شد (آقابزرگ تهرانی، ۱۴۰۸، ج ۱۰: ۴۲-۴۳).

از دیگر کسانی که به شرح این دعا پرداختند مولی محمد مهدی بن مولی علی اصغر بن محمدیوسف قزوینی بود که کتاب «ذخرا لعمالین فی شرح دعاء الصنمین» را در سال ۱۱۱۶ هجری به زبان فارسی و به نام شاه سلطان حسین صفوی نگاشت (آقابزرگ تهرانی، ۱۴۰۸، ج ۱۰: ۹-۱۰). مولی محمد مهدی قزوینی پیش از آن، دعای صنمی قریش را در کتاب «دلیل الدعاء فی شرح عین الحیاء» آورده و ترجمه‌ی تحت اللفظی نموده بود، ولی در این کتاب به شرح مفصل این دعا پرداخت. از دیگر شرح‌های فارسی بر دعای صنمی، «مفصل» مولی عیسی خان اردبیلی از شاگردان مرحوم مجلسی است. در مقابل، یکی از عالمان اهل سنت با نام وحیدالدین محمد بن زین الدین الحاج مشهور به میرجان، در سال ۹۴۴ هجری کتابی با عنوان «روضه الاصحاب» نگاشت که در آن شرحی از فضایل خلفای چهارگانه را ذکر کرد. او کتاب خود را به سلطان عثمانی تقدیم نمود و انگیزه‌اش را از تألیف، مقابله با بدگویی‌هایی دانست که در آن زمان در بلاد عراق و خراسان درباره‌ی خلفا شایع بود. در این راستا فصل اول کتابش را به ذکر ابوبکر، فصل دوم: ذکر عمر، فصل سوم: ذکر عثمان، فصل چهارم: ذکر علی (ع). و فصل پنجم را به ذکر معتقد تابعان سنت و کتاب اختصاص داده، با مطالبی در موضوع ذمّ شیعیان خاتمه داد. (نسخه‌ای از این کتاب در ۱۸۹ برگ در کتابخانه مرعشی به شماره ۶۰۹۲ موجود است. نک: حسینی، سیداحمد، فهرست کتابخانه آیه‌الله مرعشی، ج ۱۶: ۹۸). گویی در ادامه همین جریان بود که کتاب «رساله فی تکفیر الشیعه الارذیبلیه و غیرهم من الفرق الضالّه الروافض» توسط محیی الدین محمد بن لطف الله بیرامی برسوی رومی (م. ۹۵۶ ه. ق.) نگاشته شد (موسوی اردبیلی، اردبیل و دانشمندان آن، ج ۲: ۱۱ پاورقی، نقل در جعفریان، ۱۳۷۹، ج ۱: ۷۰).

ابن حجر هیثمی (م ۹۷۴ ه.ق.). نیز کتاب «الصواعق المحرقة فی الرد علی اهل البدع و الزندقه» را در ردّ شیعه نگاشت و آن را در ماه رمضان ۹۵۰ هجری در مکه تدریس کرد و دلیلش را فزونی شیعه در مکه مشرفه و سرزمین‌های اسلامی عنوان نمود (ابن حجر هیثمی: ۳). در مقابل او قاضی نورالله شوشتری (م ۱۰۱۹). کتاب «الصوارم المهرقه فی نقد الصواعق المحرقة» را نوشت و به نقد کتاب ابن حجر و دفاع از تشیع پرداخت (قاضی نورالله شوشتری، ۱۳۶۷). پیش از آن، در سال ۹۰۹ هجری روزبهان خنجی کتاب «ابطال نهج الحق» را بر رد کتاب «کشف الحق و نهج الصدق» علامه حلی و رد بر شیعه نوشته بود و این سبب شد که قاضی نورالله شوشتری کتاب دیگری با نام «احقاق الحق و ازهاق الباطل» در ۱۹ جلد و در ردّ نگاشته خنجی بنگارد (قاضی نورالله شوشتری، ۱۴۰۴).

از دیگر آثاری که در این دوره توسط عالمان سنی قلمرو عثمانی بر ضد شیعه نوشته شد، کتاب «رساله فی مذهب الرفض و التشیع و ذکر قبح اعتقاداتهم و افعالهم و اقوالهم» است که در حدود سال ۱۰۰۰ هجری تألیف شد. «دره الموحدين و رده الملحدین (فی الرد علی ملحدی اردبیل)» نیز در همین موضوع است که آن هم توسط ابراهیم فرزند شیخ الاسلام موسی حلبی برای کتابخانه بایزید عثمانی نوشته شد. ملاعلی قاری (م ۱۰۱۴). نیز کتاب‌هایی با عناوین «سالله الرساله فی ذم الروافض من اهل الضلالة» (علی سلطان محمدالقاری، ۱۹۹۰). و «شمّ العوارض فی ذمّ الروافض» (علی سلطان محمدالقاری، ۱۴۲۵). نگاشت که از هریک از آن دو رساله، نسخه‌ای در کتابخانه‌ی عارف حکمت در مدینه بوده است. موضوع کتاب «شمّ العوارض فی ذمّ الروافض» او حکم کسانی بود که سب صحابه می‌کنند و ناظر به تبرائینی است که در قلمرو حکومت صفویه لعن و تبرا می‌کردند (علی سلطان محمدالقاری، ۱۴۲۵: ۵). علی بن احمد هیتی (م ۱۰۲۰ ق.). نیز کتابی با عنوان «السیف الباتر فی ارقاب الشیعه و الرافضه الکوافر» نوشت و نیز یکی از انگیزه‌های خود را در تدوین این کتاب، مقابله با سب و لعن صحابه دانست، به همین جهت تلاش کرد فضائل صحابه را آورده و بر محبت‌ورزی آنها استدلال کند (زرکلی، ۱۹۸۹، ج: ۴، ۲۵۸). میرمخدوم نیز کتابی با نام «النواقض لظهور الروافض» نگاشت و برزنجی (م ۱۱۰۳ ق.). آن را تلخیص کرد و برپایه‌ی آن «النواقض للروافض» را نگاشت. او در این کتاب اتهامات بسیاری به شیعه وارد کرد و برخی از احکام فقهی و عقیدتی شیعه از قبیل متعه را به بدترین شکل منعکس نمود و مورد سرزنش قرار داد (زرکلی، ۱۹۸۹، ج: ۶، ۲۰۴). بر همین اساس، قاضی نورالله شوشتری کتابی با نام «مصائب النواصب» نوشت و در این کتاب افتراءات و اتهامات او را پاسخ گفت (قاضی نورالله شوشتری، ۱۴۲۹). رساله‌ی دیگری نیز با نام «سیف [علی] الرافضین» توسط

سیدعلی بن سیدابراهیم بن سیدمصطفی الدیاری در سال ۱۱۲۷ علیه شیعیان نوشته شد (جعفریان، ۱۳۷۹، ج ۱: ۶۹).

در این دوره، کتاب‌هایی درباره نسب برخی از خلفا نوشته شد که اصولاً بنیان علمی نداشت؛ نمونه‌های آن عبارتست از:

- «مقتل عمر»، (آقابزرگ تهرانی، ۱۴۰۸، ج ۲۲: ۳۴). اثر سیدحسین مجتهدکرکی (م ۱۰۰۱ ه.ق.) - دخترزاده‌ی محقق کرکی.

- «یوم وفاه عمر» که نوشته‌ای است ده صفحه‌ای نگاشته‌ی ابی‌الفتح محمد بن محمد جعفر حسنی حائری و می‌گوید: روز وفات عمر نهم ربیع‌الاول است نه ۲۴ ذی‌الحجه (آقابزرگ تهرانی، ۱۴۰۸، ج ۲۵: ۳۰۳).

- کتاب «رساله فی قاتل الثانی و تعیین شخصه» (آقابزرگ تهرانی، ۱۴۰۸، ج ۱۷: ۳). قاضی نورالله شوشتری (م ۱۰۱۹ ه.ق.).

- کتاب «انساب النواصب»، اثر شیخعلی بن داود خادم استرآبادی (م ۱۰۷۷ ه.ق.)، نگاشته شده در سال ۱۰۷۶ ه.ق، به زبان فارسی (آقابزرگ تهرانی، ۱۴۰۸، ج ۲: ۳۸۸). که در پنجاه باب در طعن و لعن و رد نواصب و نسب خلفا تألیف شده است.

- کتاب «ذخیره المحشر فی فساد نسب عمر» از شیخ سلیمان ماحوزی (م ۱۱۲۱ ه.ق.) که رساله‌ای است در بیان نسب خلیفه دوم و مطاعن او مشتمل بر یک مقدمه و نه فصل؛ کتاب «فضل عید بابا شجاع» (آقابزرگ تهرانی، ۱۴۰۸، ج ۲۵: ۳۰۳ و ج ۱۶: ۵۵).

- کتاب «عقد الدرر فی تاریخ قتل عمر» نوشته سیدمرتضی داودحسینی - معاصر مجلسی ثانی - (آقابزرگ تهرانی، ۱۴۰۸، ج ۱۵: ۲۸۹).

۳- پیامد اجتماعی

برگزاری آیین‌های مذهبی شیعه، به طور طبیعی منجر به پیدایی فاصله و گسست اجتماعی بین شیعیان و غیر شیعیان شد، بویژه اینکه صفویان و عالمان شیعه‌ی هم‌سو با آنها بر عناصر تمایزبخش آیین‌های مذهبی شیعه تأکید می‌کردند. نمی‌توان انکار کرد که بخشی از آموزه‌های فقهی و کلامی شیعه تمایزبخشی بین شیعیان و غیر شیعیان، بویژه اهل سنت را با خود، به همراه دارد، اما تأکید برخی از عالمان شیعی بر این آموزه‌ها و ترویج آنها از سوی حکومت صفوی، همراه با بزرگنمایی و توجه بیش

از معمول به آنها، به‌گونه‌ای بود که گسست اجتماعی عمیق و مشهودی بین شیعیان و غیر شیعیان ایجاد کرد. در واقع، آیین‌های مذهبی شیعه، آن هم به شیوه‌ای که حکومت صفوی و جامعه عصر صفوی برگزار می‌کرد، پدیدآورنده گسست اجتماعی مورد نظر در قلمرو صفویه بود.

این گسست، چنان عمیق بود که کینه و دشمنی توصیف‌ناپذیری بین شیعیان و سنیان به وجود آورده بود، آن‌چنان که برخی از شیعیان در تنفر خود از سنیان، اظهار می‌کردند که «اگر هر روز، روزی هزار نفر ایشان را به قتل رساند، باز به دستش افتد مضایقه ندارد» (عالم‌آرای شاه‌اسماعیل: ۳۹۷). این نفرت به‌اندازه‌ای بود که عامه‌ی شیعیان گمان می‌کردند که خون، مال و ثروت و زن و فرزند سنیان، حلال است و عامه‌ی سنیان نیز گمان می‌کردند که ریختن خون و تصرف در جان و مال و عرض شیعه واجب می‌باشد (رستم‌الحکماء، ۱۳۸۲: ۱۱۱).

فاصله و گسست اجتماعی ایجادشده، حتی بر تصور عوام از یک سنی، تأثیر گذاشته بود و آنها گمان می‌کردند که سنی‌ها، موجوداتی دُم‌دارند. چنانکه گزارش می‌دهند:

«و زعم بعضی از عوام آن است که سنی دم دارد، بلکه سنی نزد ایشان مفهومی غیر از دم داشتن ندارد. چنانکه ابن ملجم مصداقی غیر آن صورت مجسم ندارد که از حشیش می‌سازند و در روز عاشورا می‌گردانند و به آخر آتش می‌زنند» (نوادر قزوینی: ۳۵۳، نقل از جعفریان، ۱۳۷۹، ج ۲: ۷۹۷). و نیز نقل می‌کنند: «خود دیدم که شخصی در بازار، دیگری را سنی گفت. مرد در غضب شد و گریبان او بگرفت و به جدّ تمام می‌گفت: می‌گشایم تا همه حاضران ببینند تا دُم که دارد! جمعی در میان آمدند و سعی بسیار کردند تا او را از آن وادی گذرانند و پرده به عیب ایشان پوشانیدند» (نوادر قزوینی: ۳۲۴ و ۳۵۴، نقل از جعفریان، ۱۳۷۹، ج ۲: ۷۹۷). نباید از این نکته غافل شد که گسست اجتماعی به وجود آمده تنها میان شیعیان و اهل سنت نبود، بلکه این فاصله در بین شیعیان و اقلیت‌های مذهبی ساکن در قلمرو صفویه نیز وجود داشت، با این تفاوت که اندازه و شدت آن کمتر بود. برای نمونه گزارش داده‌اند که «مسیحیان معمولاً، به علت اینکه مسلمانان به هنگام ذبح قربانی حرف‌های زایدی بر زبان می‌رانند، گوشت آن را نمی‌خورند» (کارری، ۱۳۸۳: ۱۱۴).

نتیجه

برگزاری آیین‌های مذهبی شیعه در قلمرو صفویه به استقلال سیاسی صفویان و مشروعیت‌بخشی به حکومت آن‌ها انجامید و توانست مردم را در قلمرو حکومت صفویه متحد و آنها را از ملت‌های

همسایه خود که سنی مذهب بودند، جدا کند و کارکرد تشابه‌سازی در سطح ملی و تمایزبخشی از ملت‌های همسایه را داشته باشد. در مقابل، برخی از این آیین‌ها و اجزای آنها دستاویزی شد برای تنش‌ها و رقابت‌های سیاسی پیوسته‌ی عثمانی‌ها، گورکانیان و ازبکان با صفویه.

برگزاری آیین‌های مذهبی شیعه در قلمرو صفویه و اهتمام پادشاهان صفوی به آن، علاوه بر پیامدهای سیاسی بیان شده، موجب گسترش کمی و کیفی آیین‌های مذهبی شد و درعین حال، پیامدهای فرهنگی و مذهبی مشخص و خواسته و ناخواسته‌ای داشت که «گسترش آیین‌های مذهبی»، «رسوخ آیین‌های مذهبی در فرهنگ عمومی»، «ورود آرایه‌ها در آیین‌های مذهبی» و «شدت‌گرفتن تنش‌های کلامی» از آن جمله‌اند. این چهار پیامد فرهنگی را می‌توان در دو گروه پیامدهای فرهنگی مثبت و منفی تقسیم کرد که «گسترش آیین‌های مذهبی» و «رسوخ آیین‌های مذهبی در فرهنگ عمومی» در شمار پیامدهای مثبت و دو پیامد دیگر، در شمار پیامدهای منفی برگزاری آیین‌های مذهبی شیعه محسوب می‌شوند.

برگزاری آیین‌های مذهبی شیعه، به‌طور طبیعی فاصله و گسست اجتماعی آشکاری بین شیعیان و غیر شیعیان ایجاد کرد، بویژه اینکه صفویان و عالمان شیعه‌ی هم‌سوی با آنها، بر عناصر تمایزبخش آیین‌های مذهبی شیعه تأکید می‌کردند. تأکید آنها بر این آموزه‌ها و ترویج آن از سوی حکومت صفوی، همراه با بزرگنمایی و توجه بیش از معمول به آنها، به‌گونه‌ای بود که گسست اجتماعی عمیق و چشمگیری بین شیعیان و غیر شیعیان ایجاد کرد.

منابع

- ابن حجر هیشمی (بی تا) *الصواعق المحرقة*. تحقیق: عبدالوهاب عبداللطیف. قاهره: (بی تا).
- اسپناچی پاشازاده، محمدعارف (۱۳۷۹) *انقلاب الاسلام بین الخواص و العوام (تاریخ زندگانی و نبردهای شاه اسماعیل صفوی و شاه سلیم عثمانی)*. به کوشش: رسول جعفریان. چاپ ۱. قم: انتشارات دلیل.
- استرآبادی، میرزا مهدی خان (۱۳۸۴) *دره نادره تاریخ عصر نادرشاه*. تصحیح: سیدجعفر شهیدی. چاپ ۳. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- استرآبادی، میرزا مهدی خان (۱۳۷۷) *جهانگشای نادری*. تصحیح: سیدعبدالله انوار. چاپ ۱. تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- أسعد اصفهانی، أسعد أبوالسعادات (۱۳۸۷) *رشح الولاء فی شرح الدعاء*. تصحیح و تحقیق: قیس العطار. قم: مؤسسه عاشوراء.
- اسکندریبگ ترکمان (۱۳۸۲) *تاریخ عالم‌آرای عباسی*. تصحیح: ایرج افشار. چاپ ۳. تهران: امیرکبیر.
- اولتاریوس، آدام (۱۳۷۹) *سفرنامه آدام اولتاریوس*. ترجمه: حسین کردبچه. چاپ ۱. تهران: انتشارات هیرمند.
- آقابزرگ تهرانی (۱۴۰۸) *الذریعة إلى تصانیف الشیعة*. ناشر: اسماعیلیان قم و کتابخانه اسلامیة تهران.
- آقاجمال خوانساری (۲۵۳۵) *کلثوم نه (عقائد النساء)* با طرح‌های بیژن اسدی پور. چاپ ۱. تهران: نشر مروارید.
- آقامحمدعلی وحید بهبهانی (۱۴۲۱) *مقامع الفضل*. تصحیح: مؤسسه علامه مجدد وحید بهبهانی. چاپ ۱. قم: مؤسسه علامه مجدد وحید بهبهانی.
- بیتس، دانیل و فرد پلاگ (۱۳۸۵) *انسان‌شناسی فرهنگی*. ترجمه: محسن ثلاثی. چاپ ۱. تهران: انتشارات علمی.
- جعفریان، رسول (۱۳۷۹) *صفویه در عرصه دین، فرهنگ و سیاست*. چاپ ۱. تهران: پژوهشکده حوزه و دانشگاه.

- دلاواله، پیترو (۱۳۸۱) *سفرنامه پیترو دلاواله*. ترجمه: شعاع الدین شفا. چاپ ۳. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- راوندی، مرتضی (۱۳۸۲) *تاریخ اجتماعی ایران*. چاپ ۲. تهران: انتشارات نگاه.
- رستم الحکماء، محمد هاشم آصف (۱۳۸۲) *رستم التواریخ*. تحقیق و تصحیح: میترا مهرآبادی. چاپ ۱. تهران: دنیای کتاب.
- زرکلی، خیرالدین (۱۹۸۹) *الاعلام*. چاپ ۸. بیروت: دارالعلم للملایین.
- شاردن (۱۳۷۲) *سفرنامه شاردن*. ترجمه: اقبال یغمایی. چاپ ۱. تهران: توس.
- شریعتی، علی (۱۳۵۲) *تشیع علوی و تشیع صفوی*. کتابخانه دانشجویی و دانشگاه ادبیات و علوم انسانی.
- صفا، ذبیح الله (۱۳۷۸) *تاریخ ادبیات در ایران*. چاپ ۸. تهران: انتشارات فردوس.
- صفت گل، منصور (۱۳۸۱) *ساختار نهاد و اندیشه دینی در ایران عصر صفوی*. چاپ ۱. تهران: خدمات فرهنگی رسا.
- عابدینی، ابوالفضل (۱۳۸۹) *پژوهشی در مذهب نادرشاه*. ماهنامه حافظ. شماره ۷۸.
- عالم‌آرای شاه اسماعیل. تصحیح: اصغر منتظرصاحب. چاپ ۲. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- علی سلطان محمد القاری (۱۹۹۰) *سلاله الرساله فی ذم الروافض من اهل الضلاله*. چاپ ۱. عمان [الأردن]: دار عمار.
- علی سلطان محمد القاری (۱۴۲۵) *شم العوارض فی ذم الروافض*. تحقیق: مجید خلف. چاپ ۱. قاهره: مرکز الفرقان للدراسات الإسلامیه.
- فروغی، اصغر (۱۳۸۲) *کارکرد مراسم سوگواری عاشورا در رسمی شدن مذهب شیعه در زمان صفویه*. فصلنامه مشکوه، شماره ۸۱.
- فیگوئروا (۱۳۶۳) *سفرنامه دن گارسیا دسیلوا فیگوئروا (سفیر اسپانیا در دربار شاه عباس اول)*. چاپ ۱. ترجمه: غلامرضا سمیعی. تهران: نشر نو.
- قاضی احمد قمی (۱۳۸۳) *خلاصه التواریخ*. تصحیح: احسان اشراقی. چاپ ۲. تهران: مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران.
- قاضی نورالله شوشتری (۱۴۰۴) *إحقاق الحق و إزهاق الباطل*. مقدمه و تعلیقات: شهاب الدین مرعشی نجفی. قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی (ره).

- قاضی نورالله شوشتری (۱۳۶۷) *الصورم المهرقه فی نقد الصواعق المحرقة*. تحقیق: سیدجلال الدین محدث، المطبعة نهضت.
- قاضی نورالله شوشتری (۱۴۲۹) *مصائب النواصب فی الرد علی نواقض الروافض*. چاپ ۲. قم: دلیل ما.
- قدیانی، عباس (۱۳۸۷) *فرهنگ جامع تاریخ ایران*. چاپ ۶. تهران: انتشارات آرون.
- کارری، جملی (۱۳۸۳) *سفرنامه کارری*. ترجمه: عباس نخجوانی و عبدالعلی کارنگ. چاپ ۲. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- کمپفر، انگلبرت (۱۳۶۳) *سفرنامه کمپفر به ایران*. ترجمه: کیکاووس جهاندار. چاپ ۳. تهران: شرکت سهامی انتشارات خوارزمی.
- کروسینسکی (۱۳۶۳) *سفرنامه کروسینسکی*. ترجمه: عبدالرزاق دنبلی مفتون. تصحیح: مریم میر احمدی. چاپ ۱. تهران: نشر توس.
- کفعمی عاملی، ابراهیم بن علی (۱۴۰۵) *المصباح (للكفعمی)*. چاپ ۲. قم: زاهدی.
- گودرزی، حسین (۱۳۸۷) *تکوین جامعه شناختی هویت ملی در ایران با تأکید بر دوره صفویه*. چاپ ۱. تهران: انتشارات تمدن ایرانی.
- مجلسی اول، محمدتقی (۱۴۰۶) *روضه المتقین فی شرح من لا یحضره الفقیه*. تحقیق و تصحیح: سیدحسین موسوی کرمانی و علی پناه اشتیاردی و سیدفضل الله طباطبائی. چاپ ۲. قم: مؤسسه فرهنگی اسلامی کوشانبور.
- محقق کرکی، علی بن حسین (بی تا) *نفحات الالهوت فی لعن الجبت و الطاغوت*. تصحیح: محمدهادی امینی. تهران: مکتبه نینوی الحدیثه.
- مرعشی صفوی، میرزا محمدخلیل (۱۳۶۳) *مجمع التواریخ (در تاریخ انقراض صفویه و وقایع بعد تا سال ۱۲۰۷ ه.ق)*. تصحیح: عباس اقبال آشتیانی. تهران: کتابخانه طهوری و کتابخانه سنائی.
- ملا محمد مؤمن کرمانی (۱۳۸۴) *صحیفه الارشاد*. تحقیق و تصحیح: محمدابراهیم باستانی پاریزی. چاپ ۱. تهران: نشر علم.
- میرزاییگ جنابدی (۱۳۷۸) *روضه الصفویه*. تحقیق و تصحیح: غلامرضا طباطبائی مجد. چاپ ۱. تهران: بنیاد موقوفات دکتر محمود افشار.
- مینورسکی (۱۳۸۷) *ایران در زمان نادرشاه*. ترجمه: رشید یاسمی. تحقیق: علی اصغر عبداللهی، چاپ ۵. تهران: دنیای کتاب.

ناجی، محمدیوسف (۱۳۸۷) رساله در پادشاهی صفوی. به کوشش: رسول جعفریان و فرشته کوشکی. چاپ ۱. تهران: کتابخانه، موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی.
نوایی، عبدالحسین (۱۳۶۸) نادرشاه و بازماندگانش. چاپ ۱. تهران: زرین.

Archive of SID