

فصلنامه علمی تاریخ اسلام و ایران دانشگاه الزهراء (س)
سال سی و سه، دوره جدید، شماره ۵۷، پیاپی ۱۴۷، بهار ۱۴۰۲
مقاله علمی - پژوهشی
صفحات ۱۸۵-۱۶۳

بازتاب هویت اجتماعی امامیه ری در کتاب *النقض*^۱

مهناز کوهی^۲

مجتبی گراوند^۳

سید علاءالدین شاهرخی^۴

داریوش نظری^۵

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۱۰/۱۵

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۲/۲۱

چکیده

هویت اجتماعی به عنوان نوعی احساس و نگرش که از شناسایی عضویت در یک گروه اجتماعی ناشی می‌شود، عبارت است از درکی که فرد از این عضویت دارد و خود را آن گونه می‌شناسد و به دیگران ارائه می‌دهد و نیز درکی که دیگران از عضویت فرد در گروه دارند. در نیمه قرن ششم هجری کتابی با عنوان *فضائح الروافض علیه* شیعیان ری به نگارش درآمد که جامعه امامی ری، شیخ عبدالجلیل قزوینی را کاندید پاسخ‌گویی به آن کرد. قزوینی رازی با تضمین نقل قول‌های کتاب ازین‌رفته *فضائح الروافض*، برای تعیین هویت اجتماعی امامیه ری در این زمان، دیالکتیک خود/دیگری را برای ما فراهم آورده است. پژوهش پیش‌رو بر آن است با روش توصیف و تحلیل تاریخی و با استفاده از منابع کتابخانه‌ای، بازتاب هویت اجتماعی امامیه در کتاب *النقض* را با تأکید بر درک خود/دیگری تحقیق کند و بر طبق تعریف هویت اجتماعی،

۱. شناسه دیجیتال (DOI): 10.22051/hii.2023.41040.2690

شناسه دیجیتال (DOR): 20.1001.1.2008885.1402.33.57.7.6

۲. دانشجوی دکتری گروه تاریخ، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه لرستان، خرم‌آباد، ایران.

mahnazkoohi@yahoo.com

۳. استادیار گروه تاریخ دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه لرستان، خرم‌آباد، ایران. (نویسنده مسئول).

garavand.m@lu.ac.ir

۴. دانشیار گروه تاریخ دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه لرستان، خرم‌آباد، ایران. shahrokhi.a@lu.ac.ir

۵. استادیار گروه تاریخ دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه لرستان، خرم‌آباد، ایران. nazari.d@lu.ac.ir

این مقاله برگرفته از رساله با عنوان «هویت شیعیان امامی از منظر اجتماعی از برآمدن آل‌بویه تا سقوط بغداد در ایران و عراق» دانشگاه لرستان است.

نشان دهد که بازتعریف هویت امامی توسط شیخ عبدالجلیل چه پاسخی از سوی دیگری در پی داشته است. نتیجه نشان داد که قزوینی رازی با تنگ‌تر کردن دایره درون‌گروه امامیه و متمایز کردن آن از برخی گروه‌های امامی، سعی در بازتعریف هویت اجتماعی امامیه اثنی‌عشری داشته است. بررسی نگاه دیگری در کتاب‌هایی که پس از وی در ری و نزدیک به آن به نگارش درآمده‌اند، نشان داد که در تعیین هویت امامیه، در دیدگاه دیگری تغییری رخ نداده است.

کلیدواژه‌ها: هویت اجتماعی، *النقض*، شیخ عبدالجلیل قزوینی، امامیه، خودانگاره، دیگری.

مقدمه

نویسنده کتاب *النقض*، نصیرالدین عبدالجلیل بن ابی‌الحسین بن ابی‌الفضل قزوینی رازی است. وی از دانشمندان و متکلمان شیعی بود که در قرن ششم هجری در شهر ری می‌زیست (منتجب‌الدین رازی، ۱۳۶۶: ۸۷؛ بغدادی، ۱۴۱۳: ۵/۵۰۰). قاضی نورالله شوشتری (۱۳۷۷: ۴۸۲/۱) او را از «ازکیای علمای اعلام و اتقیای مشایخ کرام» دانسته و منتجب‌الدین رازی (۱۳۶۶: ۸۷) نیز از او با عنوان شیخ الواعظ نام می‌برد. اگرچه تاریخ ولادت و وفات او معلوم نیست، مصحح کتاب *النقض*، زندگی وی را از اواخر قرن پنجم تا اواسط قرن ششم هجری می‌داند (قزوینی رازی، ۱۳۵۸، مقدمه مصحح: ۲۳).

آثار شیخ عبدالجلیل عبارت‌اند از: *تنزیه عایشه عن الفواحش العظیمه* (تألیف شده در سال ۵۳۳ق)، *البراهین فی امامه امیرالمؤمنین، السؤالات و الجوابات، مفتاح الراحة فی فنون الحکایات یا مفتاح التذکیر، رساله‌ای در رد ملحدان، بعضی مطالب النواصب فی نقض «بعض فضائح الروافض»* معروف به *النقض* (منتجب‌الدین رازی، ۱۳۶۶: ۸۷؛ موسوی خوانساری، ۱۴۱۱: ۱۸۶/۴؛ بغدادی، ۱۴۱۳: ۵/۵۰۰؛ طهرانی، ۱۴۰۸: ۲/۳۳۰).

کتاب *النقض* با نام کامل «بعض مطالب النواصب فی نقض بعض فضائح الروافض»، ردیه‌ای است بر کتاب *بعض فضائح الروافض* به قلم نویسنده‌ای گمنام که در رد شیعیان به نگارش درآمده است. این کتاب، اثری ارزشمند و بازمانده از قرون میانه ایران است که اوضاع سیاسی، اجتماعی، دینی و کلامی امامیه را در قالبی کلامی-جدلی، اما با ارزش بالایی تاریخی نشان می‌دهد.

اگرچه نظریه هویت اجتماعی، دیدگاهی جدید در توضیح شناسایی افراد/گروه‌ها و رفتارهای اجتماعی درون و برون‌گروهی است، توجه به رئوس اصلی مطالب آن، به ما

می‌نمایند که در تاریخ شیعه، بینش عبدالجلیل قزوینی رازی در نگارش کتاب *التقص*، در وهله اول تأکید بر هویت اجتماعی شیعیان امامی در قرون پنجم و ششم هجری بوده است. پژوهش حاضر بر محور این مسئله سامان یافته است که شیخ عبدالجلیل قزوینی رازی هویت اجتماعی امامیه ری را در قرن ششم هجری چگونه بازتاب داده است و براساس تعریف جنکینز از هویت اجتماعی و اهمیت پذیرش هویت ارائه‌شده از سوی دیگری، چه پاسخی از سمت «دیگری» در پی داشته است.

پیشینه پژوهش

امامیه و جایگاه سیاسی و اجتماعی و مذهبی آن در دوره سلجوقی تاکنون موضوع پژوهش‌های متعددی بوده است. کتاب *امامیه در عصر سلجوقیان* اثر ارزشمند محمدحسین منظورالاجداد زندگی سیاسی و اجتماعی و فرهنگی امامیه را در قلمرو سلجوقیان بررسی کرده است. از نقاط قوت این اثر می‌توان به جامعیت و روشمندبودن آن اشاره کرد. مقاله «عوامل مؤثر در ارتقا جایگاه سیاسی اجتماعی شیعیان امامی در ایران عصر سلجوقی» (۱۳۹۶) به قلم بارانی و دیگران، به‌درستی بهره‌گیری از پنج عامل توان علمی و نفوذ عالمان دینی، وزرای توانمند، تقیه، منصب نقابت و منقبت‌خوانی را در ارتقای جایگاه امامیه در عصر سلجوقی مؤثر دانسته است. مقاله «بررسی عملکرد متکلمان شیعه امامی در مواجهه با چالش‌های تقریب مذاهب در عصر سلجوقی» (۱۳۹۶) اثر اصغری و دیگران، آن‌گونه که از نامش پیداست با رویکرد تقریب مذاهب به نگارش درآمده است و رویکرد نویسنده *التقص* را نیز در جهت تقریب مذاهب بیان کرده است. پژوهش پیش‌رو با پذیرش نظر نویسندگان که «یکی از ویژگی‌های تشیع امامی در قرن ششم و هفتم، گرایش به اعتدال در شاخه شیعه اصولیه است»، این رویکرد را در کتاب *التقص* تنها درباره برخی فرق مذهبی به‌ویژه حنفیان دانسته و درباره دیگر فرق موجود در ری، آن را در جهت تبعید یا جدایی می‌بیند. مقاله «بررسی چگونگی تأثیرگذاری باورهای مذهبی بر زندگی اجتماعی شهر ری در عصر سلجوقی» (۱۳۸۹) به قلم یوسفی‌فر و محمدی در بازنمودن اوضاع مذهبی ری که زمینه‌ساز همگرایی‌ها و واگرایی‌های فرق مذهبی در دوره سلجوقی بوده، به‌خوبی عمل کرده است، اما در صفحه ۱۱۴ به نظر می‌رسد که درباره نویسنده کتاب *التقص* و *فضائح الروافض* اشتباه کرده و این دو کتاب را یکی دانسته است. «عبدالجلیل قزوینی رازی و اندیشه تفاهم مذهبی» (جعفریان، ۱۳۷۱) به‌صورت مفصل دوگانه اصولی- اخباری را در کتاب *التقص* بیان کرده است.

تفاوت مقاله حاضر با پژوهش‌های انجام‌شده در این است که برای اولین بار تلاش می‌کند

کتاب *التقص* را از منظر هویت اجتماعی بررسی کرده و نشان دهد شیخ عبدالجلیل قزوینی هویت اجتماعی امامیه را چگونه ارائه کرده است. باتوجه به اینکه در بررسی هویت اجتماعی، «دیگری» و پذیرش هویت ارائه شده توسط «خود» از سوی او نیز دارای اهمیت است، در پژوهش پیش رو به این مسئله نیز توجه شده است.

هویت اجتماعی

هویت اجتماعی^۱ به عنوان بُعد اجتماعی هویت، همچون مفهومی ایدئولوژیک، بر جایگاه فرد در یک گروه و جایگاه گروه در یک جامعه متمرکز است تا با ارائه توضیحی برای رفتار بین گروهی (Tajfel & Turner, 1986: 8)، بخشی از خودانگاره^۲ فرد را که از عضویت در یک گروه اجتماعی به دست می آید (Turner & Oakes, 1986: 237) روشن کند. هویت اجتماعی به معنی شناخت «خود» و «گروهی» است که به آن تعلق داریم. اینکه بدانیم که هستیم و با داشتن چه ویژگی هایی به یک گروه خاص تعلق داریم و بدانیم که چه کسانی با نداشتن آن ویژگی ها، در خارج از گروه ما قرار می گیرند و از طرف دیگر آنها چه درک و شناختی از خود دارند و درون گروه و برون گروه خود را چگونه می شناسند (جنکینز، ۱۳۹۶: ۱۴). مؤلفه های هویت اجتماعی نیز عبارت اند از تمام خصوصیات و رفتارهایی که خودی را از غیر خودی، درون گروه را از برون گروه و ما را از آنها جدا می کند، از جمله زبان، دین، قوم، نژاد، آداب و رسوم اجتماعی و غیره (اباذری و چاوشیان، ۱۳۸۱: ۵).

جنکینز با تأکید بر اینکه هویت «عینی» نیست یعنی «چیز» یا «شیء» نیست و همواره باید وجود آن را اثبات کرد، می گوید هویت باید تنها به صورت یک فرایند؛ یعنی «بودن» و «شدن» در نظر گرفته شود. او مفهوم «تعیین هویت» را به جای آن پیشنهاد می کند (جنکینز، ۱۳۹۶: ۱۳). همچنین می گوید ما در معرفی خود معمولاً به گونه ای عمل می کنیم که دیگران، آن طور که می خواهیم، ما را بشناسند (همان: ۱۵)؛ بنابراین وجه دیگر هویت آن است که افراد چگونه به نظر می رسند (همان: ۲۸). باتوجه به این تعاریف، جنکینز درباره دیالکتیک درونی- بیرونی تعیین هویت یک مدل بنیادین ارائه می دهد؛ فرایندی که تمامی هویت های فردی و جمعی را شکل می دهد: ترکیب پویا و هم زمان خود-تعریفی (درونی) و تعریفی از فرد/گروه که توسط دیگر افراد/گروه ها ارائه می شود (بیرونی) (همان: ۳۴).

به این ترتیب خود و دیگری دو روی سکه هویت اند؛ یعنی همان اندازه که دیدگاه خود ما

1. Social Identity
2. Self portrait

درباره هویت مهم است، تأیید و عدم تأیید یا پذیرش و نپذیرفتن آن توسط کسانی که با آنها در ارتباطیم نیز اهمیت دارد (همان: ۳۵). در واقع افراد بر نشانه‌هایی از خود که برای دیگران می‌فرستند تا حدی کنترل دارند، اما از چگونگی دریافت یا تعبیر آن اطمینان ندارند (همان: ۳۶). جنکینز بر این باور است که تمام هویت‌های انسانی هویت اجتماعی‌اند (همان: ۱۲).

هویت اجتماعی به بروز رفتارهای اجتماعی منجر می‌شود و بازتاب آن را نیز می‌توان در نمادها، اسطوره‌ها، عینیت‌های تاریخی، تبلیغات سیاسی و کنش‌های اجتماعی دید (راسخ، ۱۳۹۱: ۱۲۴۱)؛ به این ترتیب مشارکت رسمی در یک گروه اجتماعی مشخص، هویت اجتماعی افراد را از نظر آن گروه افزایش می‌دهد و برعکس، هرچه هویت اجتماعی بالاتر باشد، مشارکت رسمی در گروه بالاتر است (Greenfield & etc, 2008: 247). از طرفی بالاتر رفتن هویت اجتماعی و در واقع مشارکت در گروه، منجر به تشخیص درون‌گروه از برون‌گروه و تمایزبخشی میان آن‌ها می‌شود و افراد دست به مقایسه می‌زنند. نتیجه این مقایسه نیز مطلوب‌دانستن درون‌گروه و منفی دانستن برون‌گروه (Baker, 2012: 130) بوده و احساس تعلق به یک گروه نشان‌دهنده برتر دانستن آن بر سایر گروه‌هاست.

باید گفت همان‌گونه که هویت‌ها برساخته شده و همواره باید ساخته شوند و این امر حکایت از تاریخی بودن آن دارد (گل محمدی، ۱۳۸۳: ۲۲۵). هویت‌های اجتماعی نیز امور تاریخی‌اند و حکایت از استمرار و در عین حال توسعه و تغییر گروه‌های اجتماعی دارد (Weinreich sanderson, 2003: 22-23). از طرفی هویت‌های اجتماعی افراد، محصول دستگاه‌های گفتمانی هویت‌بخش‌اند و بین ایدئولوژی و هویت‌سازی پیوند تنگاتنگی برقرار است (بشیری، ۱۳۸۳: ۶)، زیرا فرهنگ و ایدئولوژی ما از یک طرف تعیین‌کننده این است که ما چه کسی هستیم و از طرف دیگر شکل‌دهنده و نگه‌دارنده هویت ما در درون‌گروه و متفاوت ساختن ما از برون‌گروه است.

باتوجه به تعریف‌های ارائه‌شده از هویت اجتماعی، به نظر می‌رسد بتوانیم هویت اجتماعی شیخ عبدالجلیل قزوینی رازی را به‌عنوان نماینده جامعه شیعه امامی ری در نیمه قرن ششم هجری، باتوجه به دیدگاه جنکینز که تأکید ویژه‌ای بر خود تعریفی و دیگر تعریفی برای تعیین هویت اجتماعی دارد، بررسی کرده و بازتاب آن را در کتاب *التقص روشن کنیم*. برای رسیدن به این هدف علاوه بر خودنگاره یا تعریف و درکی که امامیه از خود دارد، لازم است تعریف و درکی را که دیگری از امامیه دارد نیز روشن کنیم؛ همچنین باتوجه به تعریف جنکینز لازم است بدانیم که آیا هویتی که شیخ عبدالجلیل از امامیه ارائه می‌دهد از طرف «دیگری» وی پذیرفته شده است یا خیر. برای این منظور، دیدگاه نویسنده *فضائح الروافض* که می‌توان آن را

نماینده جامعه سنی دانست در اختیار ماست. این کتاب پیش از *التقصص* نوشته شده است. علاوه بر آن، باید روشن شود که آیا نویسندگان معاصر یا پس از شیخ عبدالجلیل، تعریف جدید او از امامیه را پذیرفته‌اند یا خیر. مقایسه‌ای میان دیدگاه‌های پیشین و پسین در ری یا حوالی آن ضروری می‌نماید. از میان منابع نزدیک به عصر شیخ عبدالجلیل، دو اثر سنی *راحه الصدور* و *اعتقادات فرقی المسلمین* شرایط لازم را دارند؛ زیرا در ری و شهرهای نزدیک به آن تألیف شده‌اند و باتوجه به اینکه قزوینی رازی کتابش را به نمایندگی از بزرگان امامیه در ری نوشته است، می‌توان با احتمال بیشتری، از دریافت پیام آن توسط دیگری سخن گفت. بر اساس تمامی تعاریف و توضیحات ارائه شده و باتکیه بر تعریف جنکینز از هویت اجتماعی، جهت تعیین هویت اجتماعی امامیه در کتاب *التقصص*، لازم است دو مؤلفه زیر را بررسی کنیم:

۱. **خودانگاره** که مصداق هویت امامیه است و در اینجا عبارت است از نام و نشانی که شیخ عبدالجلیل از امامیه می‌شناسد و آن را ابراز می‌کند: اینکه کیست؟ نامش چیست؟ و وجه تمایز او با دیگرانی که از خود متفاوت می‌بیند چیست؟ قزوینی در همین راستا به رفتارهای اجتماعی امامیه نیز اشاره کرده است. رفتارهای اجتماعی نقطه بروز هویت‌های اجتماعی هستند و هویت‌ها را تحکیم می‌بخشند. در کتاب *التقصص* از برگزاری مراسم‌ها و آیین‌های جمعی، نهادهای آموزشی و تبلیغات شیعی امامیه در حیطه رفتارهای اجتماعی آنان نام برده شده است.

۲. **دیگری یا دیگر انگاره** که عبارت است از نگاهی که برون‌گروه امامیه به وی دارد و آن‌گونه که آن را می‌شناسد. دانستن دیدگاه‌های نویسنده *فضائح الروافض* برای آگاهی از نوع پاسخ‌گویی شیخ عبدالجلیل ضروری است. برای اطلاع از واکنش «دیگری» به ابراز هویت امامیه در *التقصص*، بررسی کتاب‌های متأخر کارساز خواهد بود. خودانگاره و دیگری دو روی سکه هویت‌اند.

گفتنی است که در بررسی خودانگاره و دیگر انگاره در تعریف هویت اجتماعی با نگاهی به تعریف راسخ و گرینفیلد از رفتارهای اجتماعی، این دو مؤلفه در چهار محور باورها، آیین‌ها، نهادهای آموزشی و تبلیغات بررسی شد.

در این کتاب «خودانگاره» از دید شیخ عبدالجلیل قزوینی ارائه شده است که به گفته خود او در ابتدای کتاب، به نمایندگی از جمعی از علمای امامیه ری آن را تألیف کرده است: «و پیش از وصول این کتاب به ما، مگر زمره‌ای از خواص علمای شیعه که این کتاب را مطالعه کرده بودند در حضرت مقدس مرتضای کبیر سیدشرف‌الدین ملک‌النبی سلطان العتره الطاهره ابوالفضل محمدبن علی المرتضی ضاعف الله جلاله، بر لفظ گهربار سیدالسادات برفته که: عبدالجلیل قزوینی می‌باید که در جواب این کتاب بر وجه حق شروعی کند؛ چنان‌که کسی

انکار آن نتواند کرد.» (قزوینی رازی، ۱۳۵۸: ۶ و ۵)؛ بنابراین به نظر می‌رسد که می‌توانیم آن را خودانگاره امامیه، لااقل در ری، بدانیم.

قزوینی در پاسخ به تعریفی که نویسنده *فضائح الروافض* از امامیه دارد هویت شیعی را بازتعریف کرده است. به همین دلیل بهتر است بدانیم که مؤلفه‌های هویت اجتماعی امامیه از نگاه وی چه بوده است. نویسنده مذکور امامیه را این‌گونه تعریف کرده است: «رافضیانی که اولین و مهم‌ترین ویژگی آن‌ها دشنام‌دادن به صحابه به‌ویژه ابوبکر و عمر است» (همان: ۲۳۴) و «درباره زنان پیامبر (ص) - عایشه و حفصه - بدگویی می‌کنند» (همان: ۱۸۴). «آن‌ها درباره علی آن‌قدر غلو می‌کنند که جایگاه وی را از حضرت محمد (ص) و دیگر انبیا والاتر می‌دانند» (همان: ۵۲۰) و «به امامت او و یازده تن از اولادش» (همان: ۱۷۸) که «به عقیده آن‌ها معصوم و منصوص‌اند» (همان: ۴۰۷) معتقدند. «آخرین آن‌ها قائم است» (همان: ۲۶۸) «و در این شرایط که بهترین زمان برای ظهور اوست همچنان پنهان است» (همان: ۳۴۳).

وی از تعبیر دیگری نیز برای امامیه استفاده کرده است: «رافضی دهلوی ملحدی است» (همان: ۱۱۷). او تأکید زیادی بر نزدیکی و حتی یکی‌بودن (همان: ۱۳۹) این دو فرقه دارد و درباره شباهت‌های آن‌ها می‌گوید: «بر مسلمانان کینور باشند، ملحدان به عزیز مصر گویند رافضیان به قائم، ملحد لاف از علی و آل علی زند و رافضی لاف از علی و آل علی زند، رافضی رایت سپید دارد و ملحد رایت سپید دارد، ملحد گوید بر این شرع اعتمادی نیست عزیز مصر شرح آن داند، رافضی گوید قائم شرح آن داند که معصوم است، ملحد ذمّ بوبکر و عمر و همه صحابه و سلف کند و رافضی همین کند و اصل مذهب رافضی خود این است... رافضی خیرالعمل زند در بانگ نماز و ملحد همین کند، رافضی انگشتی در دست راست کند و ملحد همین کند، ملحد پنج تکبیر کند بر مرده و رافضی هم این کند، ملحد در نماز دست فروگذارد و رافضی همین کند و ملحد به هفت امام بگوید از بطن علی و رافضی دوازده گوید و رافضی علی و ائمه دگر را صلوات‌الله‌علیه نیبسد و گوید و ملحد همین کند، همه را صلوات‌الله‌علیه نویسد و نام امامان در نماز گویند، آنکه ملحد وضو همچنان کند که رافضی» (همان: ۴۱۲-۴۱۱).

۱. خودانگاره

خودانگاره امامیه به‌عنوان وجه اول هویت و هویت اجتماعی وی، تصور و درکی است که امامیه از خویش دارد و آن را به جامعه اسلامی ارائه می‌دهد. اگرچه کتاب *التنقص* در یک پوشش دفاعی تألیف شده است و دلیل آن نیز حمله از سمت نویسنده *فضائح الروافض* بوده،

می‌توان به‌وضوح دید که نویسنده در جهت رفع اتهامات، تلاش می‌کند که هویت شیعی را بازتعریف کند. اولین و مهم‌ترین نکته‌ای که در این امر باید به آن اشاره شود این است که او در سراسر کتاب از عنوان تازه «اصولی» استفاده کرده و آن را برای نامیدن شیعیان دوازده‌امامی که نه مشبهی‌اند و نه حشوی به کار برده است؛ «شیعه اصولیه امامیه اثنی‌عشری» (همان: ۴۱۵). خودانگاره امامیه در کتاب *التقص* در قالب عقاید و باورها و برخی رفتارهای اجتماعی از جمله آیین‌ها، نهادهای آموزشی و تبلیغات شیعی جلوه‌گر شده است که در ادامه به آن پرداخته می‌شود.

الف. باورها

شیخ عبدالجلیل قزوینی رازی امامیه را معتقدان به «توحید، عدل، نبوت، امامت، امر و نهی و وعد و وعید» (همان: ۱۶) معرفی کرده است و می‌افزاید امامت از نظر آن‌ها سه شرط اساسی دارد: نص، عصمت و علم (همان: ۴۹ و ۲۶ و ۱۷) که تنها در امام علی (ع) و یازده امام از نسل او تبلور پیدا کرد و آخرین آن‌ها مهدی (عج) یا قائم است (همان: ۲۹-۲۸). این‌ها اصول امامیه بوده و اینک در زمان شیخ عبدالجلیل نیز به گواه او هنوز اصول امامیه‌اند. وجه دیگر عقاید امامیه - همان مؤلفه‌هایی که نویسنده *فضائح الروافض* بر آن تأکید کرده بود که همواره از طرف اهل سنت نکوهش می‌شده و شیعیان را به همین دلیل روافض می‌خواندند و شیخ عبدالجلیل را وادار به ارائه خط و خطوط جدیدی برای امامیه کرد.

به نظر می‌رسد پاسخی که شیخ عبدالجلیل داده است، نه تنها به نویسنده *فضائح الروافض*، بلکه به تمام علمای اهل سنت بوده که چنین نگاهی به امامیه داشته‌اند. او می‌گوید: «شیعه اصولیه مرتبت هر یک از این جماعت به اندازه گویند. گویند: علی بهتر است از بوبکر و حسن از عمر و حسین از عثمان و فاطمه از عایشه و خدیجه از حفصه و صادق از ابوحنیفه و کاظم از شافعی و امامت بوبکر و عمر اختیار خلق گویند و امامت علی و اولادش نص داند از فعل خدا و عاقلان داند که این نه دشمنی بوبکر و عمر باشد و نه دشنام و بدگفتن صحابه و تابعین و اگر به خلاف این حوالتی هست بر حشویه و غلات است نه بر اصولیان» (همان: ۲۳۶).

باز در جایی دیگر تأکید می‌کند که مذهب شیعه امامیه اصولیه کفر و شرک در حق صحابه نیست، بلکه این است که با وجود علی (ع) ابوبکر و عمر به دلیل نداشتن شرایط امامت یعنی نص و عصمت و علم، استحقاق امامت ندارند (همان: ۲۵۷). درباره دیدگاه اهل سنت در زمینه برتر دانستن علی (ع) از انبیا توسط امامیان نیز می‌گوید: «مذهب شیعه اصولیه آن است که هر یک از انبیا کبار بهترند از امیرالمؤمنین (ع) که ایشان هم نص‌اند و هم معصوم و ایشان اصحاب وحی خداوندند و او را این درجه نیست.» (همان: ۳۱۸) و در چند موضع تأکید می‌کند که

اینکه علی (ع) بهتر از برخی پیامبران غیر اولوالعزم بوده، دیدگاه برخی از حشویه و اخباریان امامیه بوده است (همان: ۵۲۹).

به نظر می‌رسد تأکید فراوان او بر «شیعه امامیه اصولیه» درباره اثنی عشریانِ زمانش نیز جدا دانستن آن‌ها از گروه‌های اخباری و حشوی پیشین امامیه باشد. قزوینی رازی علاوه بر اینکه تلاش کرده است اثنی عشریه را جدا از مشبهه شیعه و حشویه معرفی کند، تلاش زیادی نیز در اعلام برائت از اسماعیلیه از خود نشان داده است. قزوینی رازی با ملحد خواندن اسماعیلیان و استفاده از جملات مبنی بر لعن و نفرین مانند «لعنهم الله» (همان: ۴۲۷)، حسن صباح «علیه اللعنه» (همان: ۴۷۸ و ۳۱۳)، «الموت خربها الله» (همان: ۴۷۸)، «لعن الله علی اليهود و المجوس و الدهریه و الملحدین و المجبرین» (همان: ۴۵۳)، اجازه علویان بر قتل ملاحده (همان: ۳۱۲)، رد هرگونه تشبیه و نزدیکی به آن‌ها (همان: ۴۲۷)، از ایشان اعلام برائت می‌کند.

او می‌گوید «کتاب‌هایی که شیعه اصولیه امامیه کرده‌اند در نقض قاعده ملاحده لعائن الله علیهم از مختصر و مطول، آن را نهایی نیست و در همه طوایف اسلام ملحدان را دشمن‌تر شیعه اصولیه‌اند» (همان: ۹۹).

تقیه نیز اعتقادی بود که به شیعیان نسبت داده می‌شد و رعایت‌کردن یا نکردن آن در صورت‌بندی هویت اجتماعی آن‌ها تأثیر مستقیم داشت. در نیمه قرن ششم هجری نویسنده *فضائح الروافض* به‌عنوان فضیحتی برای امامیان از آن یاد می‌کند (همان: ۱۸)، اما به گفته قزوینی رازی اینک در نیمه قرن ششم هجری با وجود این همه کرسی و منبر و مدارس و مساجدی که شیعیان در تمام شهرها دارند و عقاید و مذهبشان را در حضور ترک و عرب فریاد می‌زنند و با وجود فتواها و کتاب‌هایی که می‌نویسند دیگر نشانی از تقیه و دلیلی بر آن وجود ندارد (همان: ۱۹).

او در سراسر کتاب از سلاطین سلجوقی به نیکی یاد می‌کند و از جملات دعایی مانند ملک‌شاه رحمه الله علیه (همان: ۴۷۸)، سلطان سعید محمد بن محمود قدس الله روحه (همان: ۲۷) یا «خدا همه سلاطین آل سلجوق را غریق رحمت گرداند» (همان: ۱۲) استفاده می‌کند و دلیل آن این است که در زمان او و با قدرت‌گرفتن امامیان در دستگاه‌های دولتی، در کار امامیه گشایش صورت گرفته و برای درگیر نشدن در نزاع‌های مذهبی ری، لازم بر حفظ این صلح و دوستی است: «در عهد سلطان ماضی محمد ملک‌شاه، بر دالله مضجع، اگر امیری کدخدایی داشتی رافضی بسی رشوت به دانشمندان سنی دادی تا ترک را گفتندی: او رافضی نیست سنی یا حنفی است، اکنون کدخدایان همه ترکان و حاجب و دربان و مطبخی و فرآش بیشتر رافضی‌اند و بر مذهب رفض مسئله می‌گویند و شادی می‌کنند بی‌بیمی و تقیه‌ای» (همان: ۲۷).

(۱۱۳)؛ بنابراین اگر شیخ عبدالجلیل نیز، دیگر از ضرورت تقیه برای امامیه حرفی نزنده است، به دلیل گشایشی است که در زمان او در حیات امامیه پیش آمده بود.

گزارش‌های شیخ عبدالجلیل نه تنها حاکی از عدم تقیه امامیه در این زمان و در نتیجه صورت گرفتن هویت اجتماعی آن‌ها بود، بلکه نشان از روابط صلح‌آمیز میان حنفیان و امامیه دارد که در برگزاری مهم‌ترین مراسم شیعی شرکت کرده یا خود آن را برگزار می‌کردند. نویسنده *فضائح* می‌گوید: «خواجه احمد خجندی، رحمه الله علیه، گفت: آن ملحدان باطنی، علیهم لعائن الله، باری مردی می‌نمایند و قلاعی و ولایتی به دست فروگرفته‌اند و راه‌ها می‌زنند و درباره اعتقاد خود رجولیتی می‌نمایند، رافضی باری کیست...! در شهرها با مال و ملک نشسته‌اند و فرمان دهند و همه به سعادت ترکان حنفی و سنی و برکات صلابت عمری که این شهرها به رأی سدید و هیبت مهیب او سنده‌اند.» (همان: ۱۴۷)

در جای دیگری گفته است: «در هیچ روزگار این قوت نداشتند که اکنون دلیر شده‌اند و به همه دهان سخن می‌گویند زیرا که هیچ سوی نیست از آن ترکان و الأده پانزده رافضی حاکم‌اند و در دیوان‌ها دبیران همه ایشان‌اند و اکنون به عینه چنان است که در عهد مقتدر خلیفه بود» (همان: ۷۸ و ۹). با وجود این، وی تقیه را به وقت نزول مضرت روا دانسته است (همان: ۱۹).

ب. آیین‌ها

مراسم عاشورا از سال ۳۵۲ هجری که به فرمان معزالدوله، با شکوه هرچه تمام‌تر در بغداد برگزار شد (ابن جوزی، ۱۹۹۲: ۱۵۰/۱۴)، همواره یکی از رفتارهای اجتماعی متأثر از هویت اجتماعی امامیه بود که در بسیاری موارد که در تاریخ کامل ابن‌اثیر و منتظم ابن جوزی به تفصیل ذکر شده‌اند، در بغداد و دیگر شهرهایی که ساکنان شیعی داشتند، به آشوب و درگیری‌های بزرگ میان شیعه و سنی می‌انجامید. برگزاری این مراسم در سال ۵۱۰ هجری در طوس نیز به شورش بزرگی در آرامگاه علی بن موسی الرضا (ع) منجر شده بود (ابن‌اثیر، ۱۹۶۵: ۱۰/۵۲۲). با وجود این، گزارشی که شیخ عبدالجلیل از برگزاری این مراسم در ری ارائه می‌دهد، حاوی نکات جالبی است:

«بری که از امهات بلاد عالم است معلوم است که شیخ ابوالفتوح نصرآبادی و خواجه محمود حنّادی حنیفی و غیر ایشان در کاروان‌سرای کوشک و مساجد بزرگ روز عاشورا چه کرده‌اند؟! از ذکر تعزیت و لعنت ظالمان و در این روزگار آنچه هر سال خواجه امام شرف الأئمه ابونصر الهسنجانی کند در هر عاشورا به حضور امرا و ترکان و خواجگان و حضور حنیفیان معروف و همه موافقت نمایند و یاری کنند و این قصه خود به وجهی گوید که دگران خود ندانند و نیارند گفتن، و خواجه امام بومنصور حفده که در اصحاب شافعی معتبر و متقدم

است به وقت حضور او بری دیدند که روز عاشورا این قصه بر چه طریق گفت و حسین را بر عثمان درجه و تفضیل نهاد و معاویه را باغی خواند در جامع سرهنگ و قاضی عمده ساوهای حنیفی که صاحب سخن و معروف است در جامع طغرل با حضور بیست هزار آدمی این قصه به نوعی گفت و این تعزیت به صفتی داشت از سر برهنه کردن و جامه دریدن که مانند آن نکرده بودند و مصنف کتاب اگر رازی است دیده باشد و شنوده و خواجه تاج شعری حنیفی نسیابوری روز عاشورا بعد از نماز در جامع عتیق دیدند که چه مبالغت کرد در سنه خمس و خمسین و خمسمائه به اجازت قاضی با حضور کبرا و امرا... و اگر خواجه انتقالی به مجلس حنیفیان و شیعیان نرفته باشد آخر به مجلس شهاب مشاط رفته باشد که او هر سال که ماه محرم درآید ابتدا کند به مقتل عثمان و علی و روز عاشورا به مقتل حسین علی آورد تا سال پیرار به حضور خاتونان امیران و خاتون امیر اجل این قصه به وجهی گفت که بسی مردم جامه ها چاک کردند و خاک پاشیدند و عالم سر برهنه شد و زاری ها کردند که حاضران می گفتند: زیادت از آن بود که به زعفران جای کنند شیعت.» (همان: ۳۷۱-۳)

این نکته درخور توجه است که شیخ عبدالجلیل از بزرگان حنفی و شافعی نام برده که این مراسم را برگزار می کردند و اینکه در هیچ جای کتاب به درگیری های ناشی از برگزاری این مراسم در ری اشاره نکرده است. به نظر می رسد که بتوان به این نتیجه رسید که در زمان نگارش کتاب *التقص*، مراسم عاشورای حسینی که به گواه نویسنده با شکوه هرچه تمام تر در ری برگزار می شده، دیگر در این زمان به عنوان یک مؤلفه هویت شیعی مطرح نبوده است، به این دلیل که از برگزارکنندگان حنفی و شافعی یاد کرده است.

می توان نتیجه گرفت که چون وجه هویتی آن دیگر پررنگ نیست به درگیری های شیعه و سنی نیز منجر نمی شده است. این نکته نیز چشمگیر است که از نیمه دوم قرن چهارم و سراسر قرن پنجم هجری، از طریق ابن جوزی و ابن اثیر، گزارش های فراوانی از درگیری های شیعه و سنی در بغداد در دست داریم؛ اما در قرن ششم هجری گزارش خاصی ارائه نشده است.

علاوه بر آن برخی علامت های خاص مانند پیشانی برهنه کردن در نماز، انگشتی در دست راست، پنجاه و یک رکعت نماز در شبانه روز و ذکر بلند بسم الله در نماز (همان: ۴۲۳)، «دست در نماز فرو گذاشتن، پنج تکبیر بر مرده، نکاح پس از سه طلاق» (همان: ۴۲)، استفاده از رنگ سبز و سفید (همان: ۵۵۹)، خیرالعمل در اذان (همان: ۴۱۹)، مناظره با مذاهب و ادیان دیگر (همان: ۳۹ و ۴۰) نیز از دیگر وجوه تمایز اجتماعی امامیه از دیگر گروه های مذهبی جامعه ری بوده است.

شیخ عبدالجلیل همچنین اتهام داشتن پرچم سفید، همانند ملاحظه را رد کرده و آن را انکار

می‌کند و می‌گوید «عوام اصلاً پرچم ندارند و ملوک شیعه نیز سبز و سفید و از هر رنگی دارند مگر سیاه که شعار فرزندان عباس است» (همان: ۵۵۹). از دیگر مواردی که نویسنده بعضی فضائح، امامیه را به دلیل آن سرزنش کرده، اقامه نماز جمعه در مساجد خودشان است که شیخ عبدالجلیل آن را پذیرفته و تأکید می‌کند که همانند تمام فرق مذهبی دیگر در جامعه اسلامی، امامیه نیز در مساجد خودشان نماز می‌خوانند (همان: ۵۵۱). داشتن اذان شیعی و قرائت «حی علی خیر العمل» نیز از دیگر مصادیق هویت‌خواهی ایشان بوده است (همان: ۴۱۹). همچنین زیارت نیز از مصادیق هویت اجتماعی امامیه در این دوره بوده است. نویسنده *فضائح الروافض* این مشخصه را نیز به طعن گرفته است: «همه گورپرست باشند و همچون دخترکان که لعبت بیاریند رافضی گورخانه بیاراید و منقش کند» (همان: ۵۷۶).

پ. نهادهای آموزشی

نویسنده کتاب *التقص* از ۱۰ مدرسه خاص شیعیان امامی در ری نام می‌برد که امامیه در آنجا مجالس درس و وعظ برپا می‌کرده‌اند: مدرسه بزرگ سیدتاج‌الدین محمد کیسکی در محله کلاه‌دوزان، مدرسه شمس‌الاسلام حسکا بابویه، خانقاه زنان، مدرسه‌ای در دروازه آهنین منسوب به سیدبوالفتوح، مدرسه فقیه علی جاسبی در کوی اصفهانیان، مدرسه خواجه عبدالجبار مفید، مدرسه کوی فیروز، خانقاه امیر اقبالی، خانقاه علی عثمان، مدرسه خواجه امام رشید رازی در دروازه جاروب‌بندان و مدرسه شیخ حیدر مکی در مصلحگاه (همان: ۳۶-۳۴). برگزاری پنج نوبت نماز در این مدارس و خانقاه‌ها از جمله در مدرسه سیدتاج‌الدین محمد کیسکی که نویسنده به آن اشاره کرده است (همان: ۳۴) نشان از فعالیت‌های شیعیان امامی برای صورت‌دادن هویت اجتماعی خویش در شهر ری دارد.

ت. تبلیغات

از دیگر جلوه‌های هویت اجتماعی امامیه، فعالیت‌های تبلیغی آنان بوده که نمونه بارز آن حضور مناقب‌خوانان در بازارها و در بین مردم بود که مناقب اهل بیت و ائمه شیعی را ذکر می‌کردند (همان: ۱۱۰ و ۱۰۹ و ۱۰۸ و ۱۰۶ و ۱۰۷ و ۷۴ و ۶۷ و ۶۵). به گفته نویسنده *فضائح الروافض* موضوعات مناقب‌خوانی‌ها نیز از این قرار بوده است: «منقبت امیرالمؤمنین، وقیعت صحابه و خلفای اسلام و غازیان دین، صفات تنزیه و عصمت و معجزات که برای پیامبران است برای علی برمی‌شمارند» (همان: ۶۴-۵). معجزاتی نظیر: «علی را به فرمان خدا در منجیق گذاشتند و به ذات السلاسل انداختند تا به تنهایی آن قلعه را که ۵۰۰۰ شمشیرزن در آن بود تصرف کرد و در خیبر را با یک دست کند که ۱۰۰ مرد نمی‌توانستند آن را تکان دهند.» (همان: ۶۶)

فصلنامه علمی تاریخ اسلام و ایران دانشگاه الزهراء (س)، سال ۳۳، شماره ۵۷، بهار ۱۴۰۲ / ۱۷۵

در این دوره پرداختن به معجزات پیامبر (ص) نیز در بین تمام اقشار جامعه اسلامی رایج بوده است. از قرن پیش، اوج نگارش کتاب‌هایی با موضوع معجزات و دلائل نبوت حضرت محمد (ص) مانند *دلائل النبوه ابونعیم اصفهانی*، *اعلام النبوه ابوحاتم رازی*، *اعلام النبوه ماوردی* را شاهدیم و در زمان نگارش کتاب *التقص نیز دلائل النبوه و معرفه احوال صاحب الشریعه* اثر ابوبکر بیهقی به نگارش درآمد.

به نظر می‌رسد بتوان رواج منقبت‌خوانی و منقبت‌نگاری ائمه را که در این زمان در بین امامیه نیز رواج یافته بود متأثر از این جو در سرزمین‌های اسلامی به شمار آورد. به‌رحال این فعالیت تبلیغی به حدی تأثیرگذار بوده است که به گفته شیخ عبدالجلیل اهل‌تسنن نیز در مقابل آن فضائل‌خوانی را به راه انداختند (همان: ۶۵).

۲. دیگری

ری در زمان نگارش کتاب *التقص*، صحنه حضور فرق و مذاهب متعددی از جمله حنفیان، شافعیان، زیدیان، اسماعیلیان، امامیان و... بود. ماهیت مذاهب ایشان و اختلافات عقیدتی همواره زاینده برخی چالش‌ها و درگیری‌ها میان آنها می‌شد. تا پیش از این تحت تأثیر حاکمان شیعی آل‌بویه و حمایتشان از شیعیان، درگیری‌های شیعه و سنی چهره غالب منازعات مذهبی در سرزمین‌های اسلامی بود. با قدرت گرفتن سلجوقیان حنفی و تلاش آنها در جهت رسمیت‌بخشیدن به این مذهب، قرارگرفتن حنفیان در موقعیتی برتر از رقبای خویش و تقویت جماعاتشان در شهرهایی مانند اصفهان و همدان، با وجود اکثریت شافعی، تمرکز اصلی منازعات مذهبی در منطقه جبال بر درگیری‌های حنفی - شافعی قرار گرفت (لمبتن، ۱۳۹۲: ۳۳۷-۸)، اما وضعیت برای شیعیان از این بهتر نبود.

طغرل دو سال پیش از آمدن به بغداد یعنی در سال ۴۴۵ هجری دستور داد بر منابر خراسان، شیعیان و شافعیان را لعن کنند (کاتب، ۱۴۲۵: ۵۱) و چهار تن از بزرگان شافعی از جمله امام‌الحرمین جوینی و ابوالقاسم قشیری مجبور به ترک نیشابور شدند (ابن‌اثیر، ۱۹۶۵: ۳۳/۱۰). راوندی نیز که چند دهه بعد کتابش را نوشته است می‌گوید زمانی که سلاطین سلجوقی قدرت را به دست گرفتند و حنفیان به رتق‌وقتق امور پرداختند، مملکت به سامان رسید و از زمانی رو به ویرانی رفت که امور مملکت و سپاه به دست اشعریان و رافضیان افتاد (راوندی، ۱۳۶۴: ۳۲-۳۰).

اقدامات آلبارسلان برای شافعیان موقعیت مناسب‌تری را در پی داشت. او نظام‌الملک را که شافعی - اشعری سرسختی بود به وزارت منصوب کرد، جوینی به نیشابور برگشت و مسجد

جامعی نیز برای شافعیان در نیشابور ساختند (مادلونگ، ۱۳۹۰: ۶۳). نظام‌الملک (۱۳۹۴: ۱۱۲) به نقل از وی نوشته است: در همه جهان دو مذهب نیک وجود دارد؛ مذهب بوحنیفه و مذهب شافعی. در دوران سلطان مسعود موقعیت اشعریان باز هم متزلزل شد و رؤسای مذهب شافعی در شهرها مورد اذیت و آزار قرار گرفتند؛ از جمله ابوالفضائل بن مشاط در ری و ابوالفتوح اسفراینی در بغداد و خاندان خجندیان در اصفهان (کاتب، ۱۴۲۵: ۳۱۰).

در زمان نگارش کتاب *التقص* و باتوجه به سخنان نویسنده آن، اوضاع برای امامیه مناسب ولی برای اشعریان بر وفق مراد نبوده است. قزوینی رازی می‌گوید: اگر ترکی در بازارگاه یا لشکرگاه از یکی از ایشان می‌پرسید که بر چه کیشی هستی وی بی‌گمان زهره نداشت که به اشعری بودن خود اعتراف کند و تقیه می‌کرد (قزوینی رازی، ۱۳۵۸: ۲۰). باتوجه به اینکه شیخ عبدالجلیل، نویسنده *فضائح الروافض* را مجبری-دیدگاه‌های اشعری جبرگرایانه بود- و ناصبی^۱ می‌نامد و به این دلیل که وی کتابش را بدون نام منتشر کرده، اشعری-شافعی بودنش معلوم می‌شود؛ اشعریانی که در این زمان در ری تحت فشارهای اجتماعی-مذهبی قرار داشتند.

گفته شد که وجه دیگری از هویت اجتماعی، پذیرش یا نپذیرفتن هویتی است که افراد/گروه‌ها از خود ارائه می‌دهند. برای دانستن اینکه هویتی که شیخ عبدالجلیل رازی از امامیه بیان کرده است، آیا جامعه هدف او نیز آن را پذیرفته است یا نه می‌توان به آرای نویسندگان هم‌عصر یا پس از وی که در فاصله زمانی و مکانی اندکی با او می‌زیستند، مراجعه کرد.

امام فخر رازی (۶۰۶-۵۴۴) از علمای اهل‌تسنن با گرایش شافعی در فقه و اشعری در اصول بود که در نیمه دوم قرن ششم هجری در ری می‌زیست (یاقوت حموی، ۱۳۸۱: ۲/۱۱۲۲-۳)؛ بنابراین می‌توان با احتمال قریب به یقین دانست که کتاب *بعض مثالب النواصب فی تقص بعض فضائح الروافض* را دیده است. محمد بن علی بن سلیمان راوندی (م ۶۰۳) نویسنده کتاب *راحة الصدور و آیه السرور* نیز که در ولایت جبال به دنیا آمده و مدت مدیدی در آنجا زیسته است، شرایط مشابهی دارد و ما می‌توانیم تا حدودی مطمئن باشیم که پیام علمای امامیه ری را دریافت کرده است؛ از این رو برای بررسی اینکه هویت اجتماعی بازتعریف شده شیخ عبدالجلیل چه واکنشی از سمت دیگری او داشته است می‌توان مؤلفه‌های هویت امامیه را در این دو کتاب بررسی کرد.

۱. کلینی ناصبی را دشمن اهل‌بیت دانسته (کلینی، ۱۳۷۵: ۵۸۹/۴) و شیخ صدوق از امام صادق (ع) نقل کرده است که ناصبی کسی نیست که آشکارا دشمن اهل‌بیت باشد، زیرا کسی را نخواهی یافت که بگوید: من محمد و آل محمد (علیهم السلام) را دشمن می‌دارم، بلکه ناصبی کسی است که با شما شیعیان آشکارا دشمنی می‌کند (ابن بابویه، ۱۳۸۲: ۴۰۱) و شیخ عبدالجلیل این لقب را برای نویسنده *فضائح الروافض* بسیار به کار برده است.

الف. باورها

امام فخر رازی در کتابش، *اعتقادات فرق المسلمین*، امامیه را ۱۳ فرقه دانسته است که برخی از آن‌ها عبارت‌اند از باقریه، ناووسیه، جعفریه، موسویه، قطعیه و اسماعیلیه. او سیزدهمین فرقه امامیان را اصحاب انتظار نامیده است که به امامت فرزند حسن عسکری (ع) معتقدند و می‌گویند امامیه زمان ما بر این مذهب‌اند. چند ویژگی برای اصحاب انتظار ذکر کرده است: آن‌ها معتقدند معصومین ۱۴ نفرند؛ ائمه دوازده‌گانه و حضرت محمد (ص) و دخترش فاطمه (س)، آن‌ها صحابه را تکفیر می‌کنند و می‌گویند مردم بعد از پیامبر (ص) کافر شدند جز علی (ع) و فاطمه (س) و حسن (ع) و حسین (ع) و زبیر و عمار و سلمان و مقداد و بلال و صهیب. او نیز امامیه را روافض نامیده است (امام فخر رازی، ۱۴۱۳: ۴۳).

راوندی که روافض را با لقب *عليهم اللعنه* یاد کرده، آن‌ها را معتقدان به تقیه و به همین دلیل منافق و نامطمئن دانسته است (راوندی، ۱۳۶۴: ۳۴۱). راوندی از یک ویژگی دیگر برای روافض یاد کرده و آن نزدیکی آن‌ها به ملاحده اسماعیلی بوده است: «هفتاد و دو فرقه طوایف اسلام هیچ را ملحد نشاید خواند و لعنت نشاید کرد الا رافضی را... و دعاگوی را خویشی بود گفته است همچنانک مار کهن شود اژدرها گردد، رافضی که کهن شود ملحد و باطنی گردد» (راوندی، ۱۳۶۴: ۳۹۴).

ب. آیین‌ها

اعتقادات فرق المسلمین به طور مختصر فرقه‌های اسلامی را معرفی کرده و درباره امامیه اثنی‌عشری اطلاعاتی از آداب و رسوم آن‌ها به دست نداده است. *راحه الصدور* نیز به صورت پراکنده و مختصر اطلاعاتی درباره رافضیان در اختیار ما گذاشته است. راوندی می‌گوید رافضیان نمازهای پنج‌گانه را در سه نوبت به جا می‌آورند و زکات را نیز به این دلیل که ابوبکر در آن غلو کرد و از اهل رده آن را دریافت کرد برداشته‌اند. او همچنین می‌گوید روافض به زیارت مقبره امام رضا (ع) در مشهد می‌روند: «به حج به طوس روند. هزار مرد کاشی را حاجی خوانند که نه کعبه دید و نه به بغداد رسید به طوس رفته باشد و خبری از عایشه صدیقه رضی الله عنها روایت کنند تا کس نگوید که دروغ است که هر چه به زیارت طوس رسد به هفتاد حج مقبول باشد.» (راوندی، ۱۳۶۴: ۳۹۴)

از دیگر آداب و رسوم و آیین‌های شیعیان امامی در این دو کتاب سخنی به میان نیامده است. دو مؤلفه دیگری که شیخ عبدالجلیل در تعریف هویت اجتماعی امامیه به آن‌ها توجه کرده است، یعنی نهادهای آموزشی و تبلیغات، در دو کتاب مذکور عنایتی به آن نشده و نویسندگان درباره آن‌ها سکوت کرده‌اند.

۳. مقایسه و تحلیل

از میان مؤلفه‌هایی که شیخ عبدالجلیل برای تعیین هویت امامیه به آن اشاره کرده است؛ باورها، آیین‌ها، نهادهای شیعی و تبلیغات، دو نویسنده سنی مدنظر این مقاله تنها به دو مؤلفه اول در تعریف هویت شیعی پرداخته‌اند؛ بنابراین در صحبت از پذیرش هویت بازتعریف شده شیخ عبدالجلیل از سوی دیگری، دیدگاه‌های آن‌ها مقایسه می‌شود.

الف. باورها

شیخ عبدالجلیل در راستای تعریف هویت اجتماعی امامیه، علاوه بر تأکید دوباره بر اصول مذهب امامی، تلاش کرد فروعی را که «از دید دیگری» - تا زمان خودش - مهم‌ترین مشخصه‌های امامیه بودند تبیین کرده و اصلاح کند. اعتقاد امامیه درباره صحابه به‌ویژه ابوبکر و عمر، نزدیکی با حشویه و ملاحده و تقیه، از رئوس اصلی این مشخصه‌ها بودند. شیخ عبدالجلیل با استفاده از عنوان «شیعه امامیه اصولیه اثنی‌عشری» تلاش کرد دوازده امامیان را از این دو اتهام مبرا کند. او با اعلام اینکه آن رافضیانی که به صحابه به‌ویژه ابوبکر و عمر توهین کرده و آن‌ها را کافر می‌دانستند حشویه شیعه بودند، تصریح کرد امامیه اصولیه اثنی‌عشری، ابوبکر و عمر را مشرک و کافر نمی‌دانند، بلکه آن‌ها معتقدند که علی (ع) با داشتن نص، عصمت و علم شرایط امامت را دارد و از این نظر بر آن‌ها برتری دارد؛ اما بررسی کتاب امام فخر رازی نشان می‌دهد که وی که چند دهه پس از *التقص* کتابش را نوشته است، کماکان در تعیین هویت دوازده امامیان می‌گوید آن‌ها اصحاب انتظار هستند و صحابه را تکفیر می‌کنند.

از طرف دیگر، شیخ عبدالجلیل با رد اتهام تقیه به معنی دو رویی، تلاش کرده است بگوید هر مسلمانی در زمان مقتضی تقیه می‌کند و این تنها مختص امامیه نیست، ضمن اینکه گشایش در اوضاع امامیه و واضح شدن بُعد اجتماعی هویتشان و حضور پررنگ آن‌ها در مجامع سیاسی، مذهبی و اجتماعی دلیلی بر عدم تقیه آن‌هاست؛ اما راوندی که او نیز پس از *التقص*، کتابش را نوشته است، کماکان تقیه را اتهامی برای امامیه شمرده و می‌گوید به این دلیل منافق هستند.

دومین نکته این است که بیشترین تلاش شیخ عبدالجلیل در معرفی دوازده امامیان، بر اعلام براءت از اسماعیلیان قرار گرفته و او به کرات سعی کرده است که با خارج دانستن ملاحده اسماعیلی از دایره مسلمانی، دیدگاه دوازده امامیان را نسبت به آن‌ها نشان داده و بگوید ما از شما به آن‌ها دشمن‌تریم. ملاحده‌ای که به دلیل رویکردشان در فعالیت علیه سلجوقیان و دستگاه خلافت عباسی که منجر به ترور خلیفه، وزیر و بزرگان لشکری و کشوری متعدد شده بود (همدانی، ۱۳۸۷: ۱۴۴ و ۱۳۲) تحت تعقیب بودند.

در سال ۵۳۶ هجری یعنی ۲۰ سال پیش از نگارش کتاب *التقص*، پس از درگذشت ابراهیم

سهاوی^۱ پیشوای اسماعیلیان، فرمانروای ری جسدش را سوزانده بود (ابن اثیر، ۱۹۶۵: ۱۱ / ۸۹). پیش از این و در سال ۵۳۴ نیز باطنیان در ری و شهرهای اطراف آن سرکوب شده بودند (همان: ۷۷ / ۱۱). با این حال، راوندی کماکان در چند دهه بعد، روافض را نزدیک به ملاحظه دانسته و تلاش امامیه را در اعلام برائت از آن‌ها نپذیرفته است؛ یعنی تلاش شیخ عبدالجلیل در بازتعریف هویت شیعی و سعی در پاک کردن ذهنیت جامعه سنی از اعتقادات امامیه درباره صحابه، مورد پذیرش دیگری قرار نگرفته است.

ب. آیین‌ها

نویسنده کتاب *التقص* از آیین‌های متعددی که شیعیان امامی در نیمه قرن ششم هجری به آن‌ها پایبند بوده و به جا آورده‌اند اشاره کرده است. با وجود این، راوندی و امام فخر رازی بیشتر بر باورهای شیعیان امامی تأکید کرده و به آیین‌های ایشان اشاره‌ای نکرده‌اند. تنها نکاتی که راوندی به آن اشاره کرده، زکات ندادن امامیان بوده است که دلیل آن را نوعی مخالفت با ابوبکر دانسته است. دیگر اشاره به زیارت طوس توسط امامیه داشته است به گونه‌ای که آن را معادل حج خانه خدا می‌دانسته‌اند. اگرچه قزوینی رازی به این مطلب اشاره نکرده، زیارت را از آیین‌های شیعی شمرده که بعضاً نیز از سوی اهل سنت به تمسخر و اهانت گرفته شده است. ما می‌توانیم تا حدی مطمئن باشیم که این دو نویسنده کتاب *التقص* را دیده‌اند، اما به نظر می‌رسد خودانگاره جدیدی که قزوینی رازی از دوازده امامیان ارائه کرده است توسط «دیگری» پذیرفته نشده است که کماکان در شناسایی اثنی عشری‌ها، مشخصه‌های پیش از نگارش *التقص* را به کار برده‌اند. دلیل مهم دیگری که بر این ادعا داریم این است که به گواه *معجم البلدان* (حموی، ۱۹۹۵: ۳ / ۱۱۷-۱۱۶)، درگیری‌های شیعه و سنی که در بسیاری از سرزمین‌های اسلامی وجود داشت و شیخ عبدالجلیل نیز تلاش کرده بود که دوازده امامیان را از آتش این جنگ‌ها دور کند، چند دهه بعد در ری آن‌ها را مجبور به ادامه تقیه و حتی استفاده از خانه‌های زیرزمینی کرده و در نهایت نیز در کام خویش کشیده است.

نتیجه‌گیری

شیخ عبدالجلیل قزوینی رازی کتاب *التقص* را در پاسخ به اتهاماتی تألیف کرد که از سوی نویسنده‌ای ناشناس به امامیه وارد شده بود. می‌توانیم نیت او را تلاش برای بازتعریف هویت دوازده امامیه در نیمه قرن ششم بدانیم. او با به‌کاربردن عنوان «شیعیان اصولیه امامیه»

۱. این نام در *المنتظم* به صورت ابراهیم السهولی آمده است (ابن جوزی، ۱۹۶۵: ۱۸ / ۱۷).

اثنی عشری» هویت اجتماعی آن‌ها را با استفاده از مؤلفه‌های «اعتقاد به امام منصوب و معصوم و عالم که یازده تن از نسل امام علی (ع) بودند و آخرین آن‌ها به نام مهدی، قائم است تا روزگاری که به اذن خدا ظهور کند و تا آن زمان می‌توانند در شرایط سخت تقیه کنند» تعریف کرد که از پیش هم چنین تعریفی وجود داشت. همچنین برای در در امان ماندن از تنش‌های وارد شده از سمت اهل سنت، با رد مؤلفه‌های هویتی شناخته شده از سوی آن‌ها، «انکار شیخین، بدگویی از همسران پیامبر (ص) و نیز برتر دانستن علی (ع) از انبیا غیر از پیامبر اسلام (ص)» و انتساب این عقاید به حشویان اخباری و مشبهیان شیعی، حلقه درون گروهش را تنگ‌تر از سده‌های قبل کرد و با اعلام برائت از ملاحظه تلاش کرد که دامان امامیان اثنی عشری را از آتش جنگ‌های مذهبی در ری برچیند. او به‌طور مفصل جنبه‌های اجتماعی هویت امامی را که در رفتارهای اجتماعی آن‌ها نمود پیدا کرده، بیان کرده است که نشان از صورت‌بندی هویت اجتماعی آن‌ها دارد، به‌طوری که دیگر نیازی به تقیه نداشته و به‌طور آشکار در حیطه‌های سیاسی، اجتماعی و مذهبی در جامعه حضور داشتند. با وجود این، نویسندگان سنی پس از وی، امام فخر رازی و راوندی که با توجه به قرب زمانی و مکانی با قزوینی رازی به احتمال زیادی کتاب وی را خوانده و پیام وی را دریافت کرده‌اند، در تعریف هویت امامی اثنی عشری کماکان همان مؤلفه‌های پیش از نگارش *النقض* را به کار بردند. چند دهه پس از قزوینی رازی، امامیه نتوانست از درگیری‌های مذهبی ری در امان بماند و جماعات آن در اوایل قرن هفتم هجری پراکنده شده و باز به تقیه روی آوردند. می‌توان دانست که هویت اجتماعی که شیخ عبدالجلیل از امامیه اثنی عشری ارائه داد، مورد پذیرش دیگری وی واقع نشده است.

منابع

- اباذری، یوسف؛ چاوشیان، حسن (۱۳۸۱) «از طبقه اجتماعی تا سبک، رویکردهای نوین در تحلیل جامعه‌شناختی هویت اجتماعی»، *نامه علوم اجتماعی*، ۱۰(۲۰)، ۲۷-۳.
- ابن اثیر، عزالدین (۱۹۶۵ / ۱۳۸۵ ق) *الکامل فی التاریخ*، بیروت: دارصادر.
- ابن جوزی، ابوالفرج عبدالرحمن بن علی بن محمد (۱۹۹۲ / ۱۴۱۲ ق) *المنتظم فی تاریخ الامم و الملوک*، به تحقیق محمد عبدالقادر عطا و مصطفی عبدالقادر عطا، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- _____ (بی تا) *تلبیس ابلیس*، ترجمه علیرضا ذکاوتی قراگوزلو، تهران: نشر دانشگاهی.
- اشعری، ابوالحسن علی بن اسماعیل (۱۳۶۲) *مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین*، ترجمه محسن زیدی، تهران: امیرکبیر.

فصلنامه علمی تاریخ اسلام و ایران دانشگاه الزهراء(س)، سال ۳۳، شماره ۵۷، بهار ۱۴۰۲ / ۱۸۱

اصغری، پروین؛ چلونگر، محمدعلی؛ عباسی، علی اکبر (۱۳۹۶) «بررسی عملکرد متکلمان شیعه امامی در مواجهه با چالش‌های تقریب مذاهب در عصر سلجوقی»، *تاریخ اسلام و ایران*، دانشگاه الزهراء (س)، ۲۷(۳۳)، ۹-۳۶.

بارانی، محمدرضا؛ رضوی، سیدابوالفضل؛ نادریان، هدایت (۱۳۹۶) «عوامل مؤثر در ارتقا جایگاه سیاسی اجتماعی شیعیان امامی در ایران دوره سلجوقی»، *پژوهش‌های تاریخی دانشگاه اصفهان*، ۹(۲)، ۵۱-۶۶.

بشیریه، حسین (۱۳۸۳) «ایدئولوژی سیاسی و هویت اجتماعی در ایران»، *ناقد*، ۱(۲)، ۲۸-۱۳. بغدادی، اسماعیل پاشا (۱۴۱۳ق) *هدیه العارفین*، بیروت: دارالکتب العلمیه. جعفریان، رسول (۱۳۷۱) «عبدالجلیل قزوینی رازی و اندیشه تفاهم مذهبی»، *نورعلم*، ۱۰۳-۱۰۱. جنکینز، ریچارد (۱۳۹۶) *هویت اجتماعی*، ترجمه نازنین میرزاییگی، تهران: آگاه. حموی، یاقوت بن عبدالله (۱۳۸۱) *معجم البلدان*، ترجمه عبدالمحمد آیتی، تهران: سروش. ذهبی، محمدبن احمد (بی تا) *تذکره الحفاظ*، بیروت: دارالکتب العلمیه. رازی، علی بن عبدالله (شیخ منتجب الدین رازی) (۱۳۶۶) *الفهرست*، به تحقیق سید جلال الدین محدث ارموی، قم: کتابخانه عمومی آیت الله العظمی مرعشی نجفی. راسخ، کرامت الله (۱۳۹۱) *فرهنگ جامع جامعه شناسی و علوم اجتماعی*، جهرم: دانشگاه آزاد اسلامی. راوندی، محمدبن علی (۱۳۶۴) *راحه الصدور و آیه السرور در تاریخ آل سلجوق*، تهران: امیرکبیر. شوشتری، نورالله بن شریف الدین (قاضی نورالله شوشتری) (۱۳۷۷) *مجالس المؤمنین*، چاپ ۴، تهران: انتشارات اسلامی،

طهرانی، آقابزرگ (۱۴۰۸ق) *الذریعه الی تصانیف الشیعه*، بیروت: دارالاضواء. فخر رازی، محمدبن عمر (۱۹۹۳/۱۴۱۳ق) *اعتقادات فرق المسلمین و المشرکین*، مصر: مکتبه مدبولی. قزوینی رازی، عبدالجلیل (۱۳۵۸) *تقص معروف به بعض مثالب النواصب فی تقص بعض فضائح الروافض*، تهران: انجمن آثار ملی.

کاتب، عمادالدین محمدبن محمد (۱۴۲۵ق) *تاریخ دوله آل سلجوق*، بیروت: دارالکتب العلمیه. گل محمدی، احمد (۱۳۸۳) *جهانی شدن، فرهنگ، هویت*، تهران: نشر نی. لمبتن، آن (۱۳۹۲) *تداوم و تحول در تاریخ میانه ایران*، ترجمه یعقوب آژند، تهران: نشر نی. مادلونگ، ویلفرد (۱۳۹۰) *فرقه‌های اسلامی*، تهران: اساطیر. منظورالاجداد، محمدحسین (۱۳۹۹) *امامیه در عصر سلجوقیان؛ حیات سیاسی، اجتماعی و فرهنگی*، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

موسوی خوانساری، میرزا محمدباقر (۱۴۱۱ق) *روضات الجنات فی احوال العلماء و السادات*، بیروت: الدارالاسلامیه.

نظام الملک، حسن بن علی (خواجه نظام الملک توسی) (۱۳۹۴) *سیاست نامه*، به تصحیح عباس اقبال،

تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

همدانی، رشیدالدین فضل‌الله (۱۳۸۷) *جامع‌التواریخ (تاریخ اسماعیلیان)*، به تصحیح محمد روشن، تهران:

مرکز پژوهشی میراث مکتوب.

یوسفی فر، شهرام؛ محمدی، محمدحسین (۱۳۸۹) «بررسی چگونگی تأثیرگذاری باورهای مذهبی بر

زندگی اجتماعی شهر ری در عصر سلجوقی»، *جستارهای تاریخی*، پژوهشگاه علوم انسانی و

مطالعات فرهنگی، ۱(۱)، ۱۰۵-۱۲۵.

Greenfield, Emily A & Marks, Nadine F, Religious social identity as an Explanatory Factor for Associations between more frequent formal religions participation and psychological well-being. *Int J psychol Relig*. Author manuscript; available in PMC 2008 Aug 12. Published in final edited form: *Int J psychol Relig*. 2007; 17: 247-259.

Baker, Coleman Asocial, Indentity Theory and Biblical Interpretation. *Biblical Theology Bulletin: Journal of Bible and Culture* 2012 42: 129

Tajfel, H; Turner, J. e. (1986), " The social identity theory of intergroup behaviour " in In S. Worchel; W. G. Austin (eds.). *Psychology of Intergroup Relations*. Chicago, IL: Nelson-Hall. pp. 7-24.

Turner, John and Oakes, Penelope (1986), "The significance of the social identity concept for social psychology with reference to individualism, interactionism and social influence". *British Journal of Social Psychology*. 25 (3): 237-252.

Weinreich, P and Saunderson, W. (Eds) (2003). "Analysing Identity: Cross-Cultural, Societal and Clinical Contexts." London: Routledge.

List of sources with English handwriting

- Abazari, Yusuf; Chavoshiyan, Hassan (2002), "From Social Class to Style, new approaches in the sociological analysis of social identity, *Journal of Social science letter*", period 10, N 20.
- Ebn Afīr, 'Ez ul- Dīn (1965), *Al- Kāmīl fī al- Tarīk*, Beirut: Dār Šādīr.
- Ebn ĵowzī, Abū al- Faraj 'Abd ul- Raḥmān b. 'Alī b. Moḥammad (1992), *Al- Montaẓīm fī Tarīk al- Omam va al- Molūk*, researched by Mohammad Abd al- Qader Ata & etc, Beirut: Dār al- Kotob ul- Elmīyyah.
- Ebn ĵowzī, Abū al- Faraj 'Abd ul- Raḥmān b. 'Alī b. Moḥammad (n, d), *Talbīs-i Eblīs*, Translated by Alireza Zekavati Qaraguzlu, Tehran: University publication.
- Aš'arī, Abū al- Ḥasan 'Alī b. Esmā'eīl (1983), *Maqālāt al- Islamīyyīn wa Ektūlaf al- Moṣallīn*, Translated by Mohsen Zeydi, Tehran: Amīr Kabīr.
- Asqari, Parvin; Chelongar, Mohammad Ali; Abbasi, Ali Akbar (2017), *Study of Shiite Theologians' Performance in Confronting with Challenges of Approximation of Religions in Seljuk Era*, *Journal of History of Islam and Iran*, Al- Zahra University, year 27, period 123.
- Barani, Mohammad Reza; Razawi, Sayed Abu al- Fazl; Naderiyan, Hedayat (2017), *Effective Factors in the Promotion of Political and Social Status of the Twelver Shiites in Iran during Seljuk Period*, *Journal Historical Research of Isfahan University*, year 9, N 34.
- Bashiriyyeh, Hossein (2004), "Political ideology and social identity in Iran", *Journal of Naghed*, The period 1, n2.
- Baḡdādī, Esmā'īl Pāšā (1992), *Hedīyyet ul- Ārefīn*, Beirut: Dār al-Kitāb ul-Eslāmīyyah.
- Jenkinz, Richard (2017), *Social Identity*, Translated by Nazanin Mirzabeigi, Tehran: Āgāh.
- Jafariyan, Rasoul (1992), " 'Abd al- Jalīl Qazvīnī Rāzī and The idea of religious understanding", *Journal of Nūr e Elm*.
- Ḥamavī, Yāqūt (1995), "Mo'jam ul-Boldān", Translated by Abd al- Mohammad Ayatī, Tehran: sorūš.
- Zahabī, Moḥammad b. Aḥmad (n.d), *Tazkīraht ul-ḥoffaz*, Beirut: Dār al- Kitāb ul- Eslāmīyyah.
- Rāzī, Montajab al-Dīn 'Ali b. Bābawayh (1987), *Al- Fehrest*, research seyyed Jalal al-din Mohaddess Ormavi, Qum: Public library of Ayatollah Mar'ashi Najafi.
- Rasekh, Keramat Allah (2012), *Comprehensive Culture of sociology and social sciences*, Jahrom: Islamic Azad university.
- Rāzī, Faḡr ul- Dīn Moḥammad b. Omar (1993), *E'teqādāt Fīraq ul- Moslemīn wa al- Mošrekīn*, Egypr: maktabah Madboolī.
- Rāvandī, Moḥammad b. 'Alī (1985), *Rāḥat ul- šodūr wa Āyat ul- Sorūr dar Tārīk Āl- Saljūq*, Tehran: Amīr Kabīr.
- Šūstarī, Q ā z ī (1998), *Majālīs ul- Momenīn*, Tehran: Eslāmīyyah.
- Ṭūsī, Nezām ul- Molk Ḥasan b. 'Alī b. Eshāq (2015), *Šīyāsāt Nāmeḥ*, Correction by Abbas Eqbal, Tehran: University publication Center.
- Tehrani, Aqa Bozorg (1987), *Al- Zorī'ah Elā Tašānīf al- Šī'ah*, Beirut: Dār al- Azwā'.
- Qazvīnī Rāzī, 'Abd al- jalīl (1979), *Naqz known as Ba'z Maṭālīb al- Navāsīb fī Naqz Ba'z Fazāeḥ al- Ravāfez*, Tehran: Anjoman Ātār e Mellī.
- Kāteb, 'Emād ul- Dīn Moḥammad b. Moḥammad (2004), *Tārīk Dowlat Āl Saljūq*, Beirut: Dār al- Kotob al- 'Elmīyyeh.
- Gol Mohammadi, Ahmad (2004), *Globalization, Culture and Identity*, Tehran: Ney.
- Lambton, Ann Katharine (2013), *Contituity and Change in Medieval Persia*, Tehran: Ney.
- Madelong, Wilfred (2011), *Religious trends in early Islamic Iran*, Tehran: Asāfīr.
- Manzur al- Ajdad, Seyed Mohammad Hossein (2020), *Imāmīyad in the Seljuk Era, Political, Social and Cultural Life*, Qum: Research Center for History and Ahl- Albait's Tradition Islamic.
- Mūsavī Kānsārī, M Īr z ā Mohammad Bāqer (1990), *Rawzāt al- janāt fī Aḥwāl al- 'Olamā wa*

- Sādāt*, Beirut: al- Dār al-Eslāmīyyah.
Hamadānī, Rašīd al- Dīn (2008), *jāmī'ul- Tawārīk*, corrected by Mohammad Roshan, Tehran: Markaz Pažūhešī Mirat Maktūb.
Yoseifar, Shahram ; Seyyed Mohammad hossein Mohammadi (2010), *Investigating how religious beliefs influence the social life of the city of Ray in the Seljuk era*, Journal of Jost ārhaye Tarīkī, Research Institute for Humanities and Cultural Studies, Period 1, N 1.

References in English

- Greenfield, Emily A & Marks, Nadine F, Religious social identity as an Explanatory Factor for Associations between more frequent formal religions participation and psychological well-being. *Int J psychol Relig.* Author manuscript; available in PMC 2008 Aug 12. Published in final edited form: *Int J psychol Relig.* 2007; 17: 247-259.
- Baker, Coleman Asocial, Identity Theory and Biblical Interpretation. *Biblical Theology Bulletin: Journal of Bible and Culture* 2012 42: 129
- Tajfel, H; Turner, J. e. (1986), " The social identity theory of intergroup behaviour " in In S. Worchel; W. G. Austin (eds.). *Psychology of Intergroup Relations*. Chicago, IL: Nelson-Hall. pp. 7–24.
- Turner, John and Oakes, Penelope (1986), "The significance of the social identity concept for social psychology with reference to individualism, interactionism and social influence". *British Journal of Social Psychology.* 25 (3): 237–252.
- Weinreich, P and Saunderson, W. (Eds) (2003). "Analysing Identity: Cross-Cultural, Societal and Clinical Contexts." London: Routledge.



Reflecting the social identity of the Imamiyyah of Ray in al- Naqz¹

Mahnaz Koohi²
Mojtaba Garavand³
Seyad Ala al- Din Shahrokhi⁴
Daryoush Nazari⁵

Received: 2023/01/05
Accepted: 2023/05/11

Abstract

Social identity is a feeling and attitude that arises from being part of a social group. It involves understanding and acknowledging one's membership in the group and how one presents themselves to others. It also includes individual's group membership. In the middle of the 6th century of Hijri, a book entitled *Fazā'ih ul-Rawāfiẓ* was written against the Shiites of Ray, and the Imami community of Ray nominated Šeikh Abd al- Jalil Qazvini to respond to this book. Qazvini Razi has provided us with the self/other dialectic to determine the social identity of the Imamiyyah of Ray by guaranteeing the quotations from the lost book of *Fazā'ih ul-Rawāfiẓ*. The current research aims to investigate the reflection of the social identity of Imamiyyah in the book of al-Naqz by the method of historical description and analysis and using library references, emphasizing the understanding of self/other, and according to the definition of social identity, shows others's response to the redefinition of the Imami identity by Šeikh Abd al- Jalil. The findings indicate that Qazvini Razi has tried to redefine the social identity of the *Aṭnā 'Ašari* Imamiyyah by narrowing the circle within the Imamiyyah group and differentiating it from some other Imami groups. Examining the other's point of view in the books that were written after him in Ray and near it showed that there has been no change in determining the identity of Imamiyyah.

Keywords: Social identity, al-Naqz, Šeikh Abd al- Jalil Qazvini, Imamiyyah, self-image, the other.

1. DOI: 10.22051/hii.2023.41040.2690

2. Phd student in history of Islam, University of Lorestan, Khorram Abad, Iran. mahnazkoohi@yahoo.com

3. Assistant Professor, Department of history, University of Lorestan, KhorramAbad, Iran. (Corresponding Author). garavand.m@lu.ac.ir

4. Associated professor, Department of history, University of Lorestan, KhorramAbad, Iran. shahrokhi.a@lu.ac.ir

5. Assistant Professor, Department of history, University of Lorestan, KhorramAbad, Iran. nazari.d@lu.ac.ir