




Sufism as a Way of Thinking or Biosocial; Investigating the Impact of the Expansion of Sufi-Jurisprudence in the Pre- Constitutional Era on the Survival and Prevalence of Superstition in Iran

Reza Shafiee-Ardestani¹, *Seyed Javad Emam-Jomehzadeh², Hamid Nassaj³, Seyed
Mohammad-Ali Hosseini-Zadeh⁴

1. Ph.D. Student in Political Sciences, University of Isfahan
2. Associate Professor of Political Sciences, University of Isfahan
3. Associate Professor of Political Sciences, University of Isfahan
4. Assistant Professor of Political Science, Shahid beheshti University

DOI: [10.22034/ipsa.2021.436](https://doi.org/10.22034/ipsa.2021.436)

 [20.1001.1.1735790.1400.16.3.3.0](https://doi.org/20.1001.1.1735790.1400.16.3.3.0)

Received: 16/06/2021

Revised: 30/08/2021

Accepted: 02/09/2021

ABSTRACT

Superstition is the achievement of a society that has turned away from rationality. Why religious society such as Qajar, especially in the pre-constitutional era, fell into the trap of superstition, is the question that this article seeks. The answer given is due to the unpleasant merging of two different Streams of thought: the stream of jurisprudence-hadith based and the stream of Sufism. In general, neither of these two can be considered independently and necessarily the cause of the spread of superstition, but according to the social conditions of Iran and due to the proximity of the epistemological foundations of these two Streams of thought, reducing the position of rationality, Sufism hadith-based jurisprudence limits the space for dynamic and rational jurisprudence. Sufism hadith-based jurisprudence has overflows of superstition in society; because science is declining in this viewpoint. Therefore, religion loses its ability for correcting and reforming, in the absence of rationality, to answers to new problems; so superstition becomes the only haven of society.

The present research is done in the framework of historical sociology and using the method of documentary analysis, by reviewing the works and documents of various intellectual streams of the Qajar era.

Key words:

Superstition,
Rationality,
Jurisprudence-
hadith Based,
Sufism,
Constitutionalism

◆ ◆

*** Corresponding Author:**
Seyed Javad Emam-Jomehzadeh, PhD
E-mail: javad@ase.ui.ac.ir

تصوف به مثابه روش تفکر یا زیست اجتماعی؛ بررسی تأثیر گسترش فقه صوفیانه در دوران پیشامشروطه بر بقا و رواج خرافه در ایران

رضا شفیعی اردستانی^۱، *سیدجواد امام جمعه‌زاده^۲، حمید نساج^۳، سیدمحمدعلی حسینی‌زاده^۴

۱. دانشجوی دکتری علوم سیاسی، گروه علوم سیاسی، دانشکده علوم اداری و اقتصاد، دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران

۲. دانشیار علوم سیاسی، گروه علوم سیاسی، دانشکده علوم اداری و اقتصاد، دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران

۳. دانشیار علوم سیاسی، گروه علوم سیاسی، دانشکده علوم اداری و اقتصاد، دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران

۴. استادیار علوم سیاسی، گروه علوم سیاسی، دانشکده اقتصاد و علوم سیاسی، دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ایران

لینک گزارش نتیجه مشابهت‌یابی: https://hamyab.sinaweb.net/Ci_result/details/DE18553C4266F11D/4%

چکیده

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۳/۲۶

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۶/۸

تاریخ انتشار: ۱۴۰۰/۶/۱۱

خرافه، دستاورد جامعه‌ای است که از عقلانیت روی برگردانده است. اینکه چرا جامعه‌ای دینی چون ایران عهد قاجار، به‌ویژه در دوران پیشامشروطه در دام خرافه افتاده است، پرسشی است که مقاله حاضر در پی پاسخ‌گویی به آن است. پاسخ ارائه‌شده، متأثر از ادغام ناخوشایند دو جریان فکری متفاوت است: جریان فقه حدیث‌گرا و جریان تصوف. به‌طورکلی، نمی‌توان هیچ‌یک از این‌دو را به‌گونه‌ای مستقل و به‌اجبار، عامل رواج خرافه دانست، اما با توجه به شرایط اجتماعی ایران و همچنین به‌دلیل نزدیکی مبانی معرفتی این دو جریان، تخفیف جایگاه عقلانیت، این امتزاج صورت و با ارائه گونه‌ای از روش تفکر و زیست اجتماعی در قالب فقه حدیث‌محور صوفیانه، فضا را برای فقه پویا، اصولی، و عقل‌محور به تنگنا می‌برد. فقه حدیث‌محور صوفیانه دارای سرریز خرافه در جامعه است؛ چون علم در این جریان کم‌ارزش می‌شود؛ بنابراین، دین‌توانایی اصلاحی خود را از دست داده و در نبود پاسخ‌های عقلانی به مشکلات جدید، خرافه تنها پناه جامعه می‌شود. پژوهش پیش‌رو در چارچوب جامعه‌شناسی تاریخی و با بهره‌مندی از روش تحلیل اسنادی، مرور آثار، و اسناد گوناگون مربوط به جریان‌های فکری عهد قاجار، در پی تشریح این موضوع است.

نوع مقاله: پژوهشی

واژگان کلیدی:

خرافه، عقلانیت، فقه حدیث‌گرا، تصوف، مشروطه

* نویسنده مسئول:

سید جواد امام جمعه‌زاده

پست الکترونیک: (javad@ase.ui.ac.ir)

مقدمه

رشد اندیشه‌های فرازمینی، زوال عقلانیت و گسترش خرافه، قدرت‌گیری و رشد تصوف، متأثر از فقه حدیث‌محور صوفیانه، مهم‌ترین عناصر تحکیم‌کننده نظام معرفتی جامعه ایران در دوران قاجار به‌شمار می‌آیند. ضمن پذیرش برخی نزاع‌های بین موافقان و مخالفان تصوف، باید بپذیریم که در عهد قاجار - به‌ویژه در نتیجه رویکرد موافق بسیاری از روحانیون صاحب‌نام با تصوف و عرفان - شیوه زندگی و سلوک صوفیان، به‌عنوان نوعی زیست اجتماعی و روش تفکر به‌تدریج در میان ایرانیان رواج پیدا کرد.

در زمان قاجار، به‌تدریج رویکردی غالب شد که ضمن حفظ جایگاه فقها و دوری از تعارض‌های عقیدتی با آن‌ها، تصوف را به‌منزله شیوه‌ای از زیست اجتماعی و نوعی نظام فکری ترویج می‌کرد. احساس همسویی جامعه ایرانی با تصوف، در نتیجه مشکلات و شکست‌های پرشمار و همچنین، گرایش روحانیت به تصوف و عرفان، به‌سبب ترویج زهد و اخلاق و کناره‌گیری از زیست متداول اجتماعی، از مهم‌ترین دلایل غلبه این رویکرد بر جامعه ایران به‌شمار می‌آیند. این نوع کناره‌گیری و گرایش‌های صوفیانه برای توجیه خود، نیازمند رجوع به احادیث بود و به‌دلیل جمود واردشده بر دیدگاه‌های مذهبی، ظواهر احادیث، پذیرفته می‌شد. این نوع حدیث‌گرایی و همچنین، دوری از زیست دنیوی، تعقل را به‌سوی زوال برد و در پی آن، جامعه‌ای شکل گرفت که برای حل مشکلات خود به خرافه و علوم غیبی متوسل می‌شد.

نمایانگر وضعیت دینی جامعه آن روزگار چنین است که علی‌رغم پیروزی اصولیون و جو صداخباری، رویکرد حدیث‌گرایی (به‌معنای ارجحیت حدیث) تقریباً همچنان بر جامعه و حوزه‌ها حاکم بود. در واقع، در موضوع‌های اجتماعی، لزوم عقل‌گرایی و رهایی از ظاهر نص و تکیه بر مصلحت و عرف، تفاوتی میان اخباریان و اصولیون نبود. بنابر این جایگاه عقل در مسائل اجتماعی چندان رشد نمی‌کند، حتی تضعیف می‌شود. درحقیقت، منهای مسائل سیاسی، چون جایگاه فقها، تقریباً اختلاف فاحشی در مسائل و رویکردهای اجتماعی بین این دو رویکرد، به‌ویژه تا پیش از مشروطه وجود نداشت؛ بنابراین، فقه صوفیانه با پشتوانه‌ای از تفکر مبنی بر حدیث‌گرایی و عدم تمایل به عقل‌گرایی در جامعه، رواج یافت و سرریز اجتماعی آن برای عوام، نتیجه‌ای جز دوری از عقلانیت و تمسک به خرافه به‌ارمغان نیاورد.

۱. پیشینه پژوهش

در نقد ادبیات موضوع این پژوهش، سه گونه پژوهش را می‌توان در نظر داشت: نخست، رویکردهایی که تنها در بیانی تاریخی به موضوع خرافه در جامعه ایرانی اشاره کرده‌اند، اما مبنای جامعه‌شناختی نداشته و بیشتر روایی هستند (مانند سفرنامه‌ها)؛ به‌عنوان مثال، «سفرنامه دوبد» (دوبد، ۱۳۶۲) مصداق مناسبی در این مورد به‌شمار می‌آید. با اینکه این موارد، راهگشای اجتماع بوده‌اند، اما سخنی از چرایی پیدایش خرافه به‌میان نیاورده‌اند.

دوم، مواردی هستند که خرافه را در چارچوب موضوع جامعه‌شناسی —اغلب جامعه‌شناسی توسعه— بررسی کرده و بروز خرافه (به هر دلیلی) را عامل فقدان توسعه می‌دانند. این موارد به «آثار» خرافه توجه دارند و به‌رغم داشتن رویکرد تحلیلی، چرایی پیدایش و امکان بروز خرافه را بررسی نمی‌کنند؛ به‌عنوان نمونه، «توسعه اجتماعی-اقتصادی و تأثیر آن بر تلقی افراد از چیستی خرافات» (ربیعی، ۱۳۹۴) در این دسته قرار می‌گیرد.

دسته سوم، پژوهش‌هایی هستند که ساختار اندیشه اجتماعی، همچون اندیشه دینی، را تحلیل می‌کنند و چگونگی «پیدایش و رواج» یک ویژگی اجتماعی، مانند خرافه، یا صفت‌های دیگر یک جامعه سنتی متأثر از دین را برپایه تعاملات اندیشه‌های حاکم و حوادث و رخدادها، بررسی می‌کنند. کتاب سید جواد طباطبایی، با عنوان «تاریخ اندیشه سیاسی در ایران»، یکی از پژوهش‌های نزدیک به این رویکرد است؛ زیرا او نیز در پی شرح چرایی پیدایش شیوه‌ای از تفکر، کاستی، و نتایج ناشی از آن است. رویکرد این مقاله، شبیه اثر سید جواد طباطبایی است، با این تفاوت که ایشان پیوند «فلسفه و تصوف» را سبب مشکلات جامعه ایرانی می‌دانند، ولی پژوهشگران پژوهش پیش‌رو، ضمن تمرکز بر عهد قاجار، پیوند «فقه حدیث‌گرا و تصوف» را دلیل اصلی این رخداد به‌شمار می‌آورند. این تفاوت، به‌این سبب است که ایشان زوال اندیشه سیاسی را در نظر دارد و پژوهش پیش‌روی، رویکردی اجتماعی در پیش گرفته و بر خرافه متمرکز شده است (طباطبایی، ۱۳۹۵: ۲۷۵).

برپایه این گونه‌شناسی ادبی و در چارچوب تلاش برای کشف «چگونگی پیدایش و رواج خرافه»، پرسش اصلی پژوهش حاضر این است که چرا با وجود نشانه‌های خردگرایی در اسلام، جامعه ایران قاجاری تا پیش از مشروطه، خرافی بوده و حتی صورت‌های خرافه در آن روبه‌فزونی بوده است؟ پاسخ موردنظر پژوهش این است که «آمیختگی فقه پیشامشروطه و تصوف در زمان قاجار —به‌رغم جدال‌های تاریخی بین آن‌ها— برپایه دو اصل رخ داد: نخست،

هر دو عقل‌گریز بوده و به‌رغم برتری اصولیون، همچنان رویکرد فقها مبتنی بر عقلانیت برای تغییر امور نبوده است؛ دوم اینکه سبک زیست ترویجی صوفیان در میان فقها رایج شد و این سبک زندگی نیز تمایلی به ایجاد تغییرات عقلانی نداشت؛ بنابراین، شاهد انباشت نگرشی هستیم که چندان عقلانیت را ملاک عمل قرار نمی‌داد و نتیجه این رویکرد، گسترش خرافه و فقدان توانایی علمی برای حل آن در سطح جامعه بود».

۲. چارچوب نظری پژوهش

چارچوب نظری پژوهش حاضر، مبتنی بر جامعه‌شناسی تاریخی است. در تعریفی کوتاه، هدف جامعه‌شناسی تاریخی، پی بردن به این امر است که جوامع چگونه تغییر یا تداوم می‌یابند (هابدن، ۱۳۷۹: ۶۱). این تغییر یا تداوم، معطوف به زمینه‌های تاریخی شکل‌گیری و تحول ساختارها، نهادها، و فرایندهای اجتماعی است (مشیرزاده، ۱۳۸۴: ۱۷۸)؛ بنابراین، چنانچه عقلانیت و نوع زیست اجتماعی را گونه‌ای نهاد اجتماعی و شیوه پیدایش آن را فرایندی اجتماعی به شمار آوریم، بهره‌گیری از این چارچوب مفید است. این رویکرد، مبتنی بر تجزیه و تحلیل، تخیل جامعه‌شناسانه، تفهم و درون‌فهمی، روش مقایسه، روش همدلی، و استفاده از داده‌های انسان‌شناسانه و نقلی است (کافی، ۱۳۹۱: ۱۳۲). این فراوانی روش‌های مورد استفاده در جامعه‌شناسی تاریخی، نشان‌دهنده وجود تنوع در جامعه‌شناسی تاریخی است. با وجود تقسیم‌بندی‌های گوناگون موجود در این مورد، در مجموع می‌توان چهار زیرمجموعه را در این رویکرد شناسایی کرد: جامعه‌شناسی تاریخی-قیاسی، جامعه‌شناسی تاریخی-استقرایی، جامعه‌شناسی تاریخی-روایی، و جامعه‌شناسی تاریخی-تفسیری (سام دلیری، ۱۳۹۴: ۹۶) و گونه به‌کاررفته در این پژوهش، جامعه‌شناسی تاریخی-تفسیری است. در این گونه، پژوهشگران تفسیری از نظریه خاصی بهره‌نمی‌برند و در پی تبیین پدیده‌های تاریخی نیستند، بلکه هدف آن‌ها، تفسیر موضوع‌های تاریخی است (سام دلیری، ۱۳۹۴: ۹۸). نویسندگان پژوهش پیش‌رو نیز قصد تبیین پدیده خاصی را ندارند (برای مثال، به‌رغم اشاره به مشروطه، هدف، تبیین آن نیست) و در پی تفسیر «موضوع خرافه» در یک فرایند تاریخی نه‌چندان طولانی هستند. در واقع، در این گونه از جامعه‌شناسی تاریخی، هدف، بررسی این موضوع است که چرا ما به شیوه خاصی (برای مثال، آلوده به خرافه) زیست می‌کنیم (سام دلیری، ۱۳۹۴: ۹۹).

۳. روش پژوهش

روش و فن به کار رفته در این پژوهش، در راستای انجام یک پژوهش کیفی، بهره‌گیری از مطالعه اسنادی است؛ هرچند پژوهشگران در پژوهش‌های کیفی، ناگزیر از تکثر روش هستند (منوچهری، ۱۳۹۲: ۱۶۲) و از این رو، در برخی مطالب، همچون تحلیل رویکردهای فقهی علمای قاجار (ملا احمد و مهدی نراقی) گاهی به روش تحلیل محتوای کیفی نیز نزدیک می‌شویم.

در تشریح مفاهیم به کار رفته در پژوهش نیز باید تأکید کنیم که نگارندگان، بین عرفان و تصوف تفاوتی قائل نیستند و رویکرد کلی هر دو را در نوع معرفت‌شناسی و نوع نگرش و اعتقاد صوفیان و عارفان به جایگاه عقل، یکسان می‌دانند؛ به‌ویژه اینکه بسیاری از صاحب‌نظران معاصر نیز معتقد به عدم امکان تمایزگذاری درست بین این دو هستند^(۱) (یثربی، ۱۳۸۲: ۱۳). همچنین، در تشریح مفاهیم عقلانیت و خرافه، گفتنی است که خرافه‌زدایی، به معنای گریز کامل از دین و سنت نیست؛ هرچند ریشه‌های سنتی و دینی خرافه را نمی‌توان نادیده گرفت، اما روش پیش‌روی مبتنی بر آیات قرآن است که می‌فرماید: «آیا بایست تابع پدران باشند؛ گرچه آن پدران بی‌عقل و نادان بوده‌اند و هرگز به راه راستی راه نیافته‌اند» (قرآن، بقره: ۱۷۰)؛ بنابراین، هرچند باور پژوهش پیش‌رو بر ادغام دین و خرافه در مقاطعی از تاریخ ایران است، اما خرافه‌زدایی و عقل‌گرایی، به معنای دین‌گریزی تعریف نشده است.

۴. ایران و جامعه قاجار؛ دوران تعمیق فقر و خرافه

فقر در دوران قاجار، جامعه ایرانی را ناخودآگاه، متمایل به گوشه‌نشینی و تصوف می‌کرد و چه بسا این مسلک را به سبب امکان نزدیک شدن به علوم غیبی و خرافی، راه توجیهی برای پاسخ به چرایی مشکلات خود می‌دانست. این سبک زیست اجتماعی، سبب گسترش فزاینده خرافات می‌شد. باورهای خرافی در دوره قاجار، به مراتب بدتر از دوره‌های پیشین بوده و به اوج خود رسیده است؛ به گونه‌ای که خرافات، چونان نوعی نظام معرفتی در ذهن برخی از عوام، و حتی خواص، کاملاً رسوخ کرده بود و خریداران مشتاقی داشت (شمیم، ۱۳۹۰: ۱۲-۱۱). عده‌ای، خرافه‌پرستی فتح‌علی‌شاه را مانع اصلی درک درست او از شرایط حساس کشور می‌دانند (سفری، ۱۳۷۰: ۹۲-۹۰). در کتاب‌های تاریخ، به علاقه فراوان مستوفی‌الممالک به علوم غریبه و طالع‌بینی برای نفوذ بر شاه تأکید شده است. وی می‌کوشیده است از این طریق،

مخالفان خود را از صحنه خارج کند. این نفوذ خرافه‌آمیز مستوفی‌الممالک، او را از ارائه هرگونه استدلالی برای مخالفت با اقدامات اصلاحی بی‌نیاز می‌کرد (امانت، ۱۳۸۴: ۱۶۴). مظفرالدین‌شاه نیز شخصی خرافی بود که بی‌تدبیری‌اش، در نتیجه اعتقاد به چنین مسائلی، از دلایلی بود که وی را آلت دست درباریان می‌کرد (نجمی، ۱۳۷۵: ۵۳).

دو نکته در مورد رابطه دین و خرافه در دوران قاجار اهمیت دارد: نخست اینکه در بررسی ماهیت بسیاری از خرافه‌های رایج، نوعی نزدیکی به دین و تلاش برای دینی معرفی کردن آن عمل مشاهده می‌شود. دارا بودن وجهه دینی، سبب می‌شد که نه تنها مؤمنان چندان تمایل یا جرئتی برای مبارزه با آن نداشته باشند، حتی به آن عامل نیز باشند؛ برای مثال، در میان ایرانی‌های مذهبی چنین رواج داشت که نه تنها نباید با پیروان ادیان دیگر معاشرت و معامله کرد، حتی نباید به آن‌ها نگاه کنند (کلود، ۱۳۷۰: ۲۹۵). این رفتارهای خرافی به حدی بود که غیرمسلمانان چندان نمی‌توانستند به کشورهای مسلمان گام بگذارند، در نتیجه، تعامل با ملل دیگر که سبب آموختن علم و هنر بود، منع می‌شد و رواج خرافه، میسر (آخوندزاده، ۲۵۳۷: ۲۹).

دوم اینکه، چندان مبارزه‌ای با خرافات انجام نمی‌شد و در موارد محدودی که خرافه را منع می‌کرده‌اند، نه از سر طرد عقلانی یا رسیدن به جایگاه معرفتی جدید در جامعه، بلکه بیشتر از سر غیرت دینی و عوامل اجرای آن بوده است؛ برای نمونه، در برخی گزارش‌های تاریخی دوران قاجار چنین آمده است که رفت‌وآمد مردم، به‌ویژه زنان، به خانه ملاهای یهودی برای گرفتن دعا و طلسم و امثال آن، به حدی گسترده شده بود که حکومت به فکر چاره افتاد. این موضوع نشان می‌دهد، تنها تعصبات مذهبی، عامل منع بوده نه صرف موضوع خرافه (سپهر، ۱۳۶۸: ۲۸۷-۲۸۶).

نبود راهکارهای علمی برای حل مشکلات، مهم‌ترین دلیل گرایش به خرافه بود؛ جایی که دین نه راهکاری ارائه می‌کرد و نه ممانعتی مؤثر. بسیاری از توسل‌ها به این خرافات از طریق دراویشی انجام می‌شد که ادعای کرامات داشتند. جیمز موریه در این باره از قول برخی دراویش و صوفیان، موارد عجیب و خرافی بسیاری را از اعتقادات مردم برای حل مشکلات بازگو می‌کند (موریه، ۱۳۷۹: ۶۴-۶۳). در واقع، بسیاری از دراویش و صوفیان در کار رمالی و دعانویسی و تعویذ مورد اقبال عامه مردم بودند؛ لایارد نیز همچون موریه، چنین تجربه‌هایی را در مورد موضوع‌های گوناگون نقل می‌کند (لایارد، ۱۳۶۷: ۱۸۱-۱۷۷)؛ بنابراین، در این پژوهش در پی بررسی چرایی پذیرش نظام معرفتی مورد اشاره، شکل‌گیری فقه حدیث‌محور صوفیانه، و تأثیر آن بر دوری از عقلانیت و رواج خرافه هستیم.

۵. جریان‌های رقیب فقه سنتی؛ ماهیت مخالفت‌ها، همانندی‌های جریان‌ها

روی‌هم‌رفته، سه جریان عمده دینی مخالف در عصر قاجار عبارتند از: تصوف، اخباری‌گری، و شیخیه؛ اما در تلاش برای یافتن چرایی اختلاف فقها با این سه، می‌توان چنین نتیجه گرفت که یکی از عوامل اصلی بروز اختلاف، عوامل سیاسی و اجتماعی بوده است. با استناد به محتوای هر سه جریان درمی‌یابیم که گسترش این سه جریان، جایگاه فقها را تهدید می‌کرد؛ بنابراین، فقها بیش از آنکه نگران ترویج گونه‌ای خاص از معرفت‌شناسی باشند، نگران جایگاه سیاسی خود در جامعه بودند؛ همچنین، شکل‌های گوناگون اعتقاد به علوم غیبی در تمام جریان‌های یادشده قابل‌کشف بود، اما چندان موردنقد قرار نمی‌گرفتند.

۱-۵. جریان شیخیه

پیروان این جریان، ضمن اعتقاد به سه اصل ابتدایی دین، به رکن چهارمی نیز معتقدند. به عقیده آن‌ها، رکن رابع، همان شیعه کامل است که مبلغ، ناطق اول، و رابط بی‌واسطه امام و شیعیان است (مشکور، ۱۳۷۵: ۲۶۹). این تفسیر، ضمن ایجاد اختلاف فقهی، دارای وجهه سیاسی و اجتماعی است؛ زیرا هم‌زمان، سبب تغییر آرای مردم و جایگاه سیاسی اجتماعی روحانیت می‌شود. در توضیح رکن چهارم، با مفهوم ناطق واحد نیز روبه‌رو می‌شویم. در توضیح و تعریف ناطق اول چنین آمده است که «منظور، آن کسی است که نطق به‌حق نماید و اجازه تأسیس اساس از جانب خداوند عالم یابد، به‌وسیله وحی یا به امر نبی و الهام از جانب خدا یا به امر خاص از جانب امام^(ع) و یا از جانب کسی که از جانب امام است» (کرمانی، بی‌تا، ۲۹۹). در بررسی دو رساله احسایی، به‌خوبی فروکاسته شدن جایگاه رسمی فقها دیده می‌شود. در واقع، «فارغ از امکان تعدد ناطق واحد یا عدم آن»، شیخ چنین اعتقاد دارد که فقط شیعیان کاملی که به تهذیب نفس رسیده‌اند، می‌توانند با امام مرتبط باشند نه فقهایی که درگیر ظن و گمان خویش هستند (احسایی، ۱۳۵۵: ۲۶۲). به‌نظر احسایی، علمای معمولی، سنخیتی با علم امام ندارند؛ زیرا این علما، اکثراً واسطه دولت و مردم هستند و نهایت دریافت آن‌ها، استنباطات لفظی از روایات است (احسایی، ۱۲۷۳ ه.ق: ۳۷).

به‌طور خلاصه، دو نکته در مورد شیخ احمد اهمیت دارد که عبارتند از: استقبال و طرد او ابتدا نشان‌دهنده نظام فکری ایرانیان عهد قاجار است و دیگری نشان‌دهنده توان و اجماع روحانیون در تکفیر فردی که ممکن بود جایگاه آن‌ها را متزلزل کند. موضوع محبوبیت فراوان او با توانایی‌ها و

افکار ماورایی‌اش بی‌ارتباط نبوده است. زندگی زاهدانه شیخ موضوعی نبود که تنها مختص او باشد؛ عامل اصلی جذابیتش، همراهی او با جریانی بود که از یک مرجع غیبی تأثیر می‌پذیرفت و مردم به این‌گونه افراد علاقه‌مند بودند. جریان شیخ مبتنی بر امور غیبی بود و ادعا می‌کرد که در خواب، شعری از امام حسن (ع) دریافت کرده است که به کمک آن می‌تواند خدمت هریک از امامان برسد و مشکلات را حل کند (تنکابنی، ۱۳۸۶: ۳۷؛ مدرسی، ۱۳۵۱: ۲۵).

این نوع ادعاها و ارتباط‌های غیبی او که مبتنی بر اشکال ضد عقل و علم‌گریزی اخباریون بود، سبب جذابیت او می‌شد (کسروی، ۱۳۲۳: ۱۸)، اما موضوع طرد و تکفیر شیخ توسط اصولیون را نمی‌توان به اندیشه‌های او درباره فلسفه معاد و حتی نوع معرفت‌شناسی او در مورد امور غیبی ربط داد، چون دست‌کم در موضوع فلسفه معاد، در همان زمان، برخی روحانیون، از جمله ملاعلی نوری و ملاهادی سبزواری، فلسفه ملاصدرا را تدریس می‌کردند و اعتقادات گوناگون درباره فلسفه معاد، چندان محل بحران نبود (کازمی، ۱۳۷۹: ۱۴۳). تکیه بر امور غیبی‌ای مانند خواب نیز سبب طرد و تکفیر نمی‌شود، ولی رویکرد روحانی‌گریز او مشکل‌ساز می‌شد؛ ابتدا اینکه گروهی از روحانیون را طرد می‌کرد و دوم اینکه نهاد روحانیت بر پایه برخی روایت‌ها، مانند حنظله، تمایلی به تأیید شیخ نداشتند؛ بنابراین، نهاد روحانیت به‌رغم دیدگاه‌های متفاوت درباره آرای شیخ، وی را طرد کرد (مدرسی، ۱۳۳۵: ۳۰).

۲-۵. جریان اخباری

ظهور دوباره اخباری‌گری در عهد قاجار، متأثر از جایگاه میرزامحمد اخباری، نیز دو سویه مهم دارد: تأثیر علوم غریبه در قدرت‌گیری او، و تأثیرگذاری علما در افول جایگاه او. هرچند نمی‌توان وی را صوفی نامید، ولی نگارش برخی کتاب‌ها، نشان‌دهنده جایگاه علوم غیرعقلی و غریبه در دیدگاه‌های او است (اخباری، بی‌تا: الف؛ اخباری، بی‌تا: ب)، اما نوع نگاه او به این علوم، «چندان» (در مقایسه با بخش‌های دیگر فکری او) موردنقد قرار نگرفته است. به‌نظر می‌رسد، عامل اصلی جدال او و روحانیون، نه جدلی عقلی و معرفتی، بلکه بیشتر، نبردی سیاسی بوده است. میرزا محمد، ادعاهایی مبنی بر علوم غریبه داشت که نشان‌دهنده رواج مطلوبیت آن در آن دوران بود، ولی جدل اصلی او و فقها، معرفتی نبود. بررسی رسایل محمد اخباری و کاشف‌الغطاء، تأییدگر این ادعا است. از مجموع مطالب موردبحث در سه رساله، یکی با عنوان «رساله انتقادی میرزامحمد اخباری درباره آرای شیخ جعفر کاشف‌الغطاء» و دو

مورد دیگر، رساله‌هایی نوشته‌شده شیخ جعفر با عنوان‌های «دورساله از کاشف‌الغطاء علیه میرزامحمد اخباری» چنین برمی‌آید که درحقیقت، جدال اصلی، سیاسی-اجتماعی بود؛ بررسی متن‌ها نشان می‌دهد، میرزا از اینکه شاه تا این اندازه گوش‌به‌فرمان مجتهدان است، دل‌خوشی نداشت (اخباری، بی‌تا: الف). افزون‌براین، مشکل عمده شیخ جعفر این بود که میرزامحمد، تحت‌الحمایه شاه بوده است (جعفریان، ۱۳۹۱: ۸۴).

در رساله میرزامحمد، به‌غیر از بند دوم که به نفی جایگاه فقها و اصولیون پرداخته است، بقیه موضوع‌ها، تنها جدل‌های فقهی و بیشتر درباره شهادت ثالته است (اخباری، بی‌تا: الف). اینکه چرا این موضوع آن‌قدر مهم بود که سبب نزاع شد، جای تأمل دارد! در طرف مقابل نیز وضعیت تقریباً همین‌گونه است. رد جایگاه اخلاقی میرزامحمد توسط شیخ جعفر، اعتراض به طعن علما و جایگاه فقها، بررسی مفهوم قیاس و اعتبار آن در فقه، نسبت خانوادگی میرزامحمد و اموی دانستن او، رابطه شاه و شیخ‌جعفر، اعتبار کتب اربعه، بررسی جایگاه اجتهاد و امر تقلید، شهادت ثالته، چرایی رد مناظره، جایگاه حدیث، و تفسیرهای جدید میرزا و شاگردانش از دین، از جمله جدلیات دو طرف بود (جعفریان، ۱۳۹۱: ۴۳)؛ بنابراین، با وجود تأثیرگذاری گسترده کرامات میرزامحمد در جذب مردم و رد آن‌ها از سوی علمای مخالف (جعفریان، ۱۳۹۱: ۲۶)، نه نظام معرفتی میرزا و تمایلاتش به علوم غیبیه، بلکه جدل‌های گسترده، نحوه روابط او و علما، و نگرشش به جایگاه علما سبب اختلاف شد؛ زیرا اعتقاد به کرامات در میان روحانیون، امری متداول بود و در این جنگ، تأثیر اندکی داشت (جعفریان، ۱۳۹۱: ۲۱)^(۲)، اما سبب تفسیق، ارتداد، و قتل آنچنان‌که برای میرزامحمد شد، نمی‌گردید. بنابر روایت مشهور، دلیل قتل او این بود که لایزال، سب علما می‌کرد (جعفریان، ۱۳۹۱: ۳۳-۳۲).

۳-۵. جریان صوفیان

مهم‌ترین موارد اختلاف صوفیان و روحانیون را می‌توان در ۴ مورد خلاصه کرد: یکم، نظریه وحدت وجود، دوم اباحه‌گری، سوم غلو و چهارم، دیدگاه‌های سیاسی. در بررسی مواردی چون اباحه‌گری، غلو، و اعتقاد به وحدت وجود، بیان چند نکته لازم است: نخست اینکه اباحه، منش صوفیان اصیل نیست؛ درواقع، برخی از اهل تصوف که آنان را اباحیه می‌نامند، اعتقاد دارند که آدمی به جایی می‌رسد که می‌تواند از بند تکالیف شرعی آزاد شود؛ زیرا (فروزانفر، ۱۳۶۷: ۲۵) به‌اشتباه، حریت را بالاتر از عبودیت تعریف می‌کنند و باور دارند که رسیدن به

حریت، سبب لغو تکلیف می‌شود (طوسی، ۱۳۸۰: ۷۹، به نقل از روحانی، ۱۳۸۴: ۱۲۷). این گروه، مورد انتقاد دیگران نیز هستند و نمی‌توان با استناد به اعمال آن‌ها، اباحه را یکی از اصول تصوف به‌شمار آورد. در مورد موضوع غلو، حقیقت این است که غلو در تشیع، امری متداول، اما گاهی ناخوشایند بود، ولی تنها مختص صوفیان هم نبود. به‌ویژه اینکه بسیاری از موارد غلو، همچون علم امام، موضوعی جدلی بوده است. در مورد موضوع وحدت وجود، نکته نخست اینکه این بحث در چارچوب موضوع‌های فقهی قرار نمی‌گیرد و بحثی کلامی است؛ از این‌رو، ضمن ایجاد گونه‌های مختلف آن و ارائه دیدگاه‌های گوناگون درباره آن، بسیاری از بزرگان آن را سبب کفر و نجاست نمی‌دانند. نکته دوم اینکه، این موضوع، کشش اجتماعی نداشته و نمی‌تواند در امور جاری جامعه سبب اختلاف شود (خونی، ۱۳۷۷: ۸۳).

نکته مهم در مورد موضوع اختلاف‌های اجتماعی این است که این درگیری، زمانی چهره خشن‌تری به خود می‌گرفت که صوفیان در برابر نظریه‌های فقه سیاسی شیعه و جایگاه علما، دست به نظریه‌پردازی، تقلیل جایگاه فقیه، ارجح نشان دادن جایگاه پادشاه، و بیان تفسیری متفاوت از مفهوم اولی‌الامر می‌زدند. نگارش رساله توسط برخی از اهل تصوف، با اینکه دارای انگیزه‌های فراوانی بوده‌اند، بی‌شک سبب ارتقای وجهه سیاسی صوفیان، جلب نظر پادشاه، و فروکاسته شدن جایگاه فقها می‌شد.

روی هم‌رفته و فارغ از توجه به جزئیات، رویکرد صوفیان مبتنی بر نظریه مقبولیت سلطنت بوده است تا مشروعیت آن. برخی بر این نظرند که روی آوردن درویش به اندیشه مقبولیت سلطنت به دلیل تسامح مذهبی و دینی درویش بود؛ در واقع، «سیاست‌های تند و خشن برخی از علمای علیه درویش باعث می‌شد که صوفیان در راستای مصالحه دینی خود به جلب نظر پادشاه روی آورند» (زرگری‌نژاد، ۱۳۹۸: ۲۱۶)؛ برای نمونه، رستم‌الحکما می‌گوید: «بر اولی‌الالباب پوشیده مباد که در این عالم... بعد از شأن الوهیت، شأن سلطنت می‌باشد و از جانب خدا، سلاطین و ملوک خلفا در ارض و اطاعتشان بر عالمیان فرض است؛ همچنان‌که خدای تبارک و تعالی واجب‌الوجود حقیقی است... پادشاهان واجب‌الوجود مجازیند» (زرگری‌نژاد، ۱۳۹۸: ۱۱۰-۱۰۷، به نقل از رستم‌الحکما، بی‌تا: ۳۹۴).

صوفی دیگری به نام دماوندی، با نگرشی مشابه معتقد است: «در قضا و قدر که در احکام الهی است، قابلیت اصلی و استعداد ذاتی شرط است که آنچه را اقتضا کند، از سلطنت و دولت و نکبت و نیران و جنان، بی‌زیاده و نقصان، عطا و احسان یابد» (زرگری‌نژاد، ۱۳۹۸:

۲۷۸، به نقل از: رشتی، ۱۲۷۸: ۳۱). وی معتقد است که هدایت، مبنی بر رهبری دو گروه است، رسولان الهی و پادشاهان دین پرور که سایه پروردگار و حضرت پروردگار هستند» (زرگری نژاد، ۱۳۹۸: ۲۷۸، به نقل از رشتی، ۱۲۷۸: ۳۱).

یکی دیگر از صوفیان، به نام کشفی دارابی، با توسل به آیه‌هایی چون «یا داوود انا جعلناک خلیفه فی الارض» و همچنین، روایت‌هایی مانند «السلطان ظل الله فی الارض»، معتقد است، سلطان باید پادشاهی خود را عطیه‌ای الهی بداند، چراکه پادشاهی با مرتبه نبوت جمع می‌شود» (زرگری نژاد، ۱۳۹۸: ۲۲۷، به نقل از: کشفی، ۱۲۴۶: ۱۰۳). از دید او، مجتهدان و سلاطین هر دو، یک منصب را عهده‌دار هستند که همان منصب امامت است، اما به دلایلی، این امر بین علما و سلاطین تقسیم شده است (زرگری نژاد، ۱۳۹۸: ۱۶۷-۱۶۶)؛ بنابراین، کشفی و بسیاری از همفکران او، مانند نایینی یا ذوالریاستین، نه تنها جایگاهی فراتر از سلاطین برای فقها قائل نیستند و نیازی به چنین اذنی از سوی آنان نمی‌دانند، حتی سرپیچی و اطاعت نکردن از پادشاه در شرایط یادشده را خطا و «گناه شرعی» محسوب می‌کنند (زرگری نژاد، ۱۳۹۸: ۳۹۲، به نقل از: نایینی، ۱۳۰۱: ۳۷). نتیجه چنین اندیشه‌هایی این است که پادشاه، عزیزکرده خداست. پادشاه، اولی الامر است و از جانب امام معصوم منصوب شده است (زرگری نژاد، ۱۳۹۸: ۴۹۳، به نقل از نایینی، ۱۳۰۱: ۳۷).

«شاید» علت اصلی مخالفت روحانیون با صوفیان این است که آنان ولایت را خاص امام و در غیبت وی، ویژه نواب او می‌دانند؛ در حالی که صوفیان، اقطاب خود را در زمره اولیاء الله در آورده، اطاعت از آنان را واجب می‌شمردند و ضمن تقلیل جایگاه سیاسی، برای عالمان شرع، جایگاهی قائل نیستند (صفا، ۱۳۷۲: ۲۰۴-۲۰۳). در واقع، علما گسترش تصوف را عامل فروکاسته شدن جایگاه سیاسی خود دانسته و حاکمان را در طرد آنان با خویش همراه کردند، بدین ادعا که اینان ادعای خروج دارند و بر سریر شاهی عروج!!! (هدایت، ۱۳۸۷: ۹۵)؛ بنابراین، نمی‌توان به طور قطع، اختلاف‌ها را مبتنی بر تفاوت دیدگاه‌های معرفتی دانست. روی هم رفته، به نظر می‌رسد، اصولاً ماهیت چنین تقابلهایی علیه تصوف و عرفان نبوده است؛ زیرا در دوران قاجار و در حوزه‌های علمیه، توجه ویژه‌ای به منابع عرفانی می‌شد؛ به این ترتیب، می‌توان گفت که مقابله فقها با صوفیان بیشتر ناشی از مسائل سیاسی و اجتماعی بوده است؛ زیرا اقتدار نیروی مذهب را که ریشه در تعالیم و آموزش‌های دینی داشت، برای تأمین قدرت دنیوی دین لازم می‌دانستند (پارسانیا، ۱۳۷۹: ۳۶۶)؛ بنابراین، این جدل‌ها را نمی‌توان تنها رویارویی‌های معرفتی دانست.

۶. جریان حاکم فقهای قاجار، خاندان نراقی، شاخص علمای قاجار

با توجه به جایگاه ملامهدی و ملااحمد نراقی در دوران قاجار، در اینجا ابتدا نوشته‌های این دو روحانی را در راستای دستیابی به دو هدف، بررسی کرده‌ایم: نخست، واکاوی جایگاه علم، دوم، نوع نگرش این دو روحانی به دنیا و مافیها. مطلب نخست، نوع معرفت‌شناسی جریان روحانیت عصر قاجار را به لحاظ میزان توجه به انواع علوم جدید و عقلانیت مشخص می‌کند و مطلب دوم اینکه آیا تصوف به‌عنوان نوعی زیست اجتماعی، در گفتار نراقی‌ها قابل کشف است یا خیر؟

در نگاه نخست، این‌گونه به نظر می‌رسد که ملااحمد، نظر مساعدی در مورد علوم عقلی و تجربی دارد؛ زیرا این علوم را نوعی در مانگر می‌داند؛ برای نمونه، وی دلیل جهل مرکب را آشفتگی ذهن می‌داند و معتقد است، بهترین درمان این است که صاحب آن را بر خواندن علوم ریاضیه توصیه کنند؛ زیرا آن‌ها موجب استقامت ذهن می‌شوند (نراقی، ۱۳۸۸: ۱۱۰). چنین توصیه‌ای نشان‌دهنده پذیرفتن این علوم است، ولی میزان اهمیت و ارزش این علوم در دیدگاه نراقی مشخص نیست.

نراقی، خود برای رفع این ابهام، یعنی میزان ارزش علم، اقدام به تقسیم می‌کند و می‌گوید: علوم در وجوب تحصیل، متفاوت و بر دو قسم‌اند: اول، علم دنیا: از این علوم، چندان سرور و سعادت در آخرت حاصل نمی‌شود و تحصیل آن‌ها واجب نیست، بلکه «نادراً» می‌شود که در تحصیل بعضی مسائل از این علوم، «واجب کفایی» باشد؛ دوم، علم دین که متشکل از علم الهی، اخلاق، و فقه است. تحصیل این سه واجب است. اما در اینجا نیز رویکرد نراقی چندان به علم و فلسفه مناسب نیست. وی معتقد است: علم الهی و اصول عقاید بر همه کس لازم است...، اما نه چنان‌که در کتب حکمت و فلسفه نسبت به علم الهی داده‌اند؛ به‌طور مثال، فهمیدن اینکه علم «حضور» است یا «حصولی»، ... بلکه نهی از آن‌ها شده (نراقی، ۱۳۸۸: ۱۰۰). طرد حکمت و فلسفه نیز در دیدگاه نراقی قابل مشاهده است. نراقی معتقد به فایده حداقلی علوم عقلی است و حتی در نقد علومی چون کلام چنین بیان می‌کند: عقاید آنان مانند ریسمانی است که در مقابل باد آویخته باشد. تنها فایده این علم آن است که در برابر ملحدان، تشکیکات آنان را به قواعد علم مناظره دفع نماید (نراقی، ۱۳۸۸: ۶۴۵).

نراقی، ضمن فروکاستن مقام علم، حتی به مسائلی چون سعد و نحس ایام متوسل می‌شود؛ درحالی‌که این موضوع نه تنها به لحاظ علمی نپذیرفتنی است، حتی در بررسی‌های

فقهی نیز دارای تعارض نفی است. وی می‌گوید: سعادت‌مند واقعی به‌سبب تجرد و تعالی خود، از امور جسمانی فراتر رفته از تصرف طبایع فلکی بیرون است و از تأثیر ستارگان و اجرام سماوی برتر است و سعد و نحس آن‌ها در او هیچ تأثیری ندارد و از خورشید و ماه منفعل نیست (نراقی، ۱۳۸۹: ۸۳). این مطلب دو نکته را مشخص می‌کند: نخست، اعتقاد نراقی به نحس و سعد بودن برخی از روزها، و دوم، به‌ناگزیر، نوع راه‌حلی که او برای غلبه بر این نحس بودن اعلام می‌کند نیز نگرشی غیر معقول است که لازمه پذیرش آن، اعتقاد به نوع نظام معرفتی متأثر یا شبیه به عرفان و تصوف است. در تحلیل مطلب یادشده و مشخص کردن تفاوت نظام معنایی فقهی مبتنی بر عقل و مبتنی بر نقل، علامه طباطبایی در موضوع سعد و نحس چنین اعتقاد دارند: «از نظر عقلی نمی‌توان دلیلی اقامه کرد که فلان زمان نحس است و فلان وقت سعد، ... ما هم که بر علل و اسباب مؤثره در حوادث، احاطه علمی نداریم تا بگوییم فلان قطعه از زمان نحس است یا سعد، از نظر شرعی، فقط آیاتی داریم که دلالت دارند، ایامی خاص و تاریخی، روزهای نحسی بوده‌اند؛ ولی نمی‌رساند که حتی همان روزها، در آینده نیز نحس هستند (طباطبایی، ۱۳۶۲: ۸۳).

۱-۶. نزدیکی دیدگاه نراقی‌ها و دنیاگریزی صوفیان

• ملامهدی در «جامع السعادات» معتقد است که دنیا، دشمن خداست، چراکه راهزن بندگان خدا در طریق عبادت است (نراقی، ۱۳۸۹: ۳۳). تحلیل این مطلب، گمانه نزدیکی به تصوف را زنده می‌کند. به‌گونه‌ای که بسیاری، اندیشه وی را در طول اندیشه غزالی می‌دانند (نراقی، ۱۳۸۹: پاورقی ۳۳). ملا احمد در سخنان خود علیه صوفیان، دنیاگریزی آن‌ها را نفی نمی‌کند، بلکه چنین جریانی مورد قبول اوست، ولی رفتارهایی را نقد می‌کند که نشان‌دهنده تصوف عوامانه است. نراقی، صوفیان را اراذل و پست‌ترین طوایف عالم می‌داند، چون نه معنی تصوف را فهمیده‌اند و نه از راه و رسم دین، ایشان را اثری، و نه از خدا و پیغمبر، آن‌ها را خبری است (نراقی، ۱۳۸۸: ۶۵۲)؛ بنابراین، تصوف را نفی نمی‌کند، بلکه معتقد است که اینان، چنین می‌پندارند که با این حرکات، درویش می‌شوند و به درجات اهل توحید و عرفان ترقی می‌کنند (نراقی، ۱۳۸۸: ۶۵۳). در واقع، سبک و شیوه تفکری که نفی‌کننده دنیا باشد، مورد انتقاد نراقی نیست، ولی برخی اعمال و رفتار را نفی می‌کند. او تصوف را چونان یک سبک زیست و شیوه تفکر که مبتنی بر دنیاگریزی است، تأیید هم می‌کند، اما انتقاد وی به صوفیان، اباحه‌گری آنان

است؛ به‌ویژه اینکه این رفتارها سبب می‌شود که فقها و محدثان را به چشم حقارت نظر کنند و طعن به ایشان زنند (نراقی، ۱۳۸۸: ۶۵۴).

• نراقی با استناد به احادیث، عزلت را توصیه و اختلاط را مشروط می‌کند^(۳). شرط نراقی برای حضور در اجتماع، عالم بودن است و به‌سبب تعریف خاص او از علم، بی‌گمان این شرط شامل حال همه نمی‌شود؛ بنابراین، به‌ناچار، عزلت به‌عنوان شرط انس الهی و معرفت مطرح می‌شود (نراقی، ۱۳۸۸: ۷۶۰)؛ هرچند خود بیان می‌کند که منافاتی میان اختلاط با مردم و انس به خدا نیست، اما هر ضعیف‌نفسی طمع در این مرتبه نمی‌تواند کرد (نراقی، ۱۳۸۸: ۷۶۰).

• شاید موارد یادشده، بیانگر تمام نگاه عارفانه نراقی در مورد دنیا نباشد، ولی مرور «طاق‌دیس» ملا احمد، نشان‌دهنده روحیات او، نزدیکی به تصوف، و حتی مولانا است. وی در «طاق‌دیس»، صوفی‌گری، به‌معنای اباحه‌گری را آشکارا نفی می‌کند، ولی نوع زیست صوفیانه را پذیرفتنی می‌داند. نظر وی درباره صوفی‌گری چنین است: «هیچ دانی چیست صوفی‌مشربی؟ ملحدی، بنگی، مباحی مذهبی» (نراقی، ۱۳۹۰: ۱۱۴). نراقی آشکارا عدم وابستگی مذهبی آنان را رد می‌کند، ولی نوع نظام معرفتی تصوف را نفی نمی‌کند. مثنوی «طاق‌دیس»، آشکارا دارای مشرب صوفیانه و متأثر و مشابه «مثنوی معنوی» است؛ برای نمونه، از ۵۶ داستان مطرح‌شده در طاق‌دیس، ۵۱ مورد، به‌گونه‌ای کاملاً مشابه در مثنوی ارائه شده است (امامی، ۱۳۸۴: ۱۰). این رویکرد در کتاب «خزاین» نیز به‌دلیل نزدیکی با اشعار عرفانی حافظ و همچنین، شرح اشعاری از اهل تصوف، چون نورعلیشاه، قابل‌اثبات است (نراقی، ۱۳۴۵: ۴۱۲).

۷. فقه و عقلانیت؛ نشانه‌های ضعف عقلانیت در فقه پیشامشروطه

بررسی جریان‌های مشروطه نشان می‌دهد، ورای جدال‌های اخباری یا اصولی، فقه آن دوران بیشتر مبتنی بر حدیث بوده و توانایی تکیه بر عقل، اصلاح، و زایش امر جدید را نداشته است. عنایت، در تأیید این موضوع می‌گوید: «نمی‌توان رابطه دقیق بین جریان‌های اجتماعی با دگرگونی اندیشه دینی تعیین کرد؛ مثلاً نمی‌دانیم آیا تفرقه اصولی-اخباری، هماهنگ با آرایش نیروهای اجتماعی بوده یا نه؟ چراکه فقهای شیعه، علی‌رغم حضور در مشروطه، به‌طورکلی، چندان در مسائل اجتماعی از اصل اجتهاد بهره نگرفته‌اند؛ در نتیجه، ذهن شیعی در میان همان جزئیات انعطاف‌ناپذیری که خصیصه سایر فرقه‌های اسلامی است، محصور بوده است

(عنایت، ۱۳۷۲: ۲۷۷).

بررسی موردی اختلاف‌های دوران مشروطه، سکون و بی‌توجهی به عقلانیت برای تطبیق موضوعی و زمانی مشکلات در جریان مشروطه خواه را نشان می‌دهد. شیخ فضل‌الله چنین اعتقاد داشت که: «حقیقت مشروطه عبارت است از آنکه منتخبین، نظر به مقتضیات عصر بکنند و قانونی مستقلاً مطابق «اکثریت» آرا بنویسند و بدون ملاحظه آن با شرع اطهر، هر چه به نظرشان نیکو و مستحسن آمد آن را قانون مملکتی قرار دهند» (آبادیان، ۱۳۷۴: ۴۲). شیخ فضل‌الله، ناخودآگاه در این گفتار، آنجا که می‌گوید: «نظر به مقتضیات عصر بکنند»، جایگاه عقل را تقلیل می‌دهد. سیدلاری در تکمیل این بحث (تقلیل جایگاه عقل) معتقد است: «هیچ نظر و آرای از هیچ عقلی محل اعتبار نبوده، مگر راجع به نظر صواب علما و نواب و عقل عقیل مستقل امام (خسروشاهی، ۱۳۹۶: ۵). پرسشی که در اینجا پیش می‌آید این است که فارغ از دیدگاه‌های اخباری و اصولی، با توجه به مقتضیات عصر چه باید کرد؟ آیا ابزاری غیر از عقل وجود دارد یا رجوع دوباره به حدیث، تنها راه است؟

پاسخ پرسش بالا، متأثر از این اصل اخباریون است که معتقدند: «هر واقعه‌ای که تا روز قیامت برای مسلمانان پیش آید، حکم معینی دارد و خداوند آن را در قرآن نازل کرده و بیان فرموده است (بهشتی، ۱۳۹۰: ۱۷۵). تطبیق این گفته با نظرات شیخ، وضعیت را نمایان می‌کند؛ شیخ معتقد است: «ما طایفه امامیه، کامل‌ترین قوانین الهیه را داریم؛ لذا ابداً محتاج جعل قانون نخواهیم بود (آبادیان، ۱۳۷۴: ۴۲). برپایه سخنان شیخ، آنچه او ارائه می‌کرده است، بیان صرف حدیث، و شاید نوعی اخباری‌گری است و محقق نائینی نیز این موضوع را تأیید کرده است. ایشان مخالفت برخی فقها با تنظیم قانون اساسی را متأثر از مشرب علمای اخباری در مخالفت با هرگونه استنباط و اجتهاد می‌دانند؛ جایی که عقل به حاشیه می‌رود (فیرحی، ۱۳۹۵: ۳۲۹-۳۲۸). این نوع نگرش، علم را به حاشیه می‌راند و هر موضوع جدیدی را بدعت می‌دانست و به‌ناچار و در نبود علم، راه را برای خرافه باز می‌کرد. شیخ معتقد بود: «آیا این مدارس جدیده خلاف شرع نیست؟ آیا تحصیل شیمی و فیزیک، عقاید شاگردان را ضعیف نمی‌کند؟ حالا شروع به مشروطه کردید؟ نمی‌دانید در مشروطه اگر من بخواهم روزنه این اتاق را متعدد نمایم... باید مالیات بدهم»؟

نوع نگرش به مسائل جدیدی مانند علم و طرد آن‌ها — برپایه تجربیات دارالفنون یا مدارس تبریز — پیشینه طولانی علم‌گریزی این تفکر را نشان می‌دهد (کرمانی، ۱۳۹۵: ۳۲۲؛

رینگر، ۱۳۹۳: ۳۱۴). اینکه علت اصلی این موارد چه بود (فقهی یا سیاسی) موضوع جداگانه‌ای است، اما بحث‌های یادشده تنها با استناد به احادیث دینی مطرح می‌شد و نتیجه‌ای جز علم‌گزیزی برای جامعه نداشت؛ بنابراین، آشکار است که فقه پیشامشروطه، محتاط و حدیث‌گرا بود و چندان توانایی اجتهادهای جدید و بهره‌گیری از عقلانیت به‌عنوان منبع و نظام معرفتی جدید را نداشت. این حدیث‌گرایی و ضعف در پالایش عقلی آن، به‌اندازه‌ای است که حتی ملامهدی نراقی نیز متهم به استناد به احادیث ضعیف است (نراقی، ۱۳۸۱: مقدمه ۲۰). آنچه در تحلیل جریان دینی زمان قاجار اهمیت دارد، این است که تقریباً پیروزی اصولیون بر اخباریون، نوعی پیروزی سیاسی بود و جریان دینی و اجتماعی زمان قاجار، بیشتر تحت تأثیر نقل بود تا عقل. درواقع، رویکرد معرفتی روحانیون ایران از زمان صفویه تا مشروطه، تقریباً حدیثی و اخباری و حتی تفسیرهای قرآنی نیز تفسیرهای روایی بود و این مسیر در دوران قاجار نیز ادامه یافت؛ بنابراین، به‌طورکلی، تا اواخر دوره قاجار و مشروطیت، هیچ اصلاح مؤثری در نوع نظام معرفتی دینی ایرانیان به‌وجود نیامد و نقل بر عقل برتری داشت (جعفریان، ۱۳۹۴: ۱۹۳-۱۷۹).

درواقع، به همان اندازه که مشروطه، فقه سیاسی را به‌چالش کشید، با ورود عقل به جریان‌های رایج، مسائل اجتماعی هم از موضع دین موردسؤال واقع شدند و چرایی سکون و خرافه را در ماهیت دینی یافتند که به‌سبب اصرار پنهان حدیث‌گرایان، امکان نوزایی را از دست داده بود. این‌گونه بود که تلاش برای خرافه‌زدایی و درمجموع، دگراندیشی دینی، با توسل به عقلانیت، قرآن، و حدیث به‌صورت هم‌زمان، آغاز شد. رشد جریان اصلاح‌گری دین پس از مشروطه، اثبات‌کننده این مدعا است.

۸. فقه و تصوف؛ چگونگی تقریب

شیوع گسترده تصوف در عهد قاجار، در دو بعد روحانیون، غیرروحانیون (پادشاه، عوام و...) رخ داد. در مورد چرایی این رواج، دو پاسخ ارائه شده است: درباره افراد غیرروحانی، نیاز به تصوف، چونان یک مکتب آرامش‌بخش یا نوعی از زیست، همچنین، نیاز به توجیه‌های خرافی برخی صوفیان، سبب گسترش تصوف در میان عوام می‌شد. این موضوع، مختص فرد خاصی نبود و عامی و پادشاه به‌دلیل نیاز به غیب‌گویی، به صوفیان گرایش یافتند و این سبک زندگی مبتنی بر دنیاگریزی و تمرکز بر علوم غیرعقلی، به مسئله‌ای رایج تبدیل شد. درواقع، در آن

زمان، کمتر خانه‌ای را می‌شد یافت که دوای دردهای خود را در نزدیکی و استفاده از صوفیان نبیند (زرگری نژاد، ۱۳۹۵: ۱۰۲).

این رویه به حدی رایج بود که حتی پادشاهانی که در مقام مقابله با صوفیان بودند، به خلق و خوی آنان چندان بی‌میل نبودند؛ برای نمونه، حتی فتح‌علیشاه صوفی‌ستیز نیز تحت تأثیر این اندیشه‌های ماورایی بود؛ به گونه‌ای که در هنگامه جنگ، در پی درخواست دارالسلطنه تبریز مبنی بر فراهم کردن اسباب جنگ، چنین پاسخ داد که «اعتقاد تو به اسباب است و اعتقاد ما به مسبب‌الاسباب» (قائم‌مقامی، ۱۳۵۹: ۶۳). شاید در ابتدا، چنین پاسخی را برآمده از ایمان وی بدانیم، ولی همراهی او با میرزا محمد اخباری، نشان‌دهنده تمایل او به سبک اندیشه و زیست صوفیانه است؛ به‌ویژه زمانی که در پی ادعاهای میرزا محمد مبنی بر قتل ایشپختر قرار می‌گیرد، این جذابیت بیشتر می‌شود (تنکابنی، ۱۳۸۶: ۱۷۸). عملکرد شاه بیش از آنکه نشان‌دهنده تمایل او به یکی از طرفین درگیری فقه-تصوف باشد، نشان‌دهنده گرایش گسترده مردم آن عصر به امور غیبی و غیرعلمی است. به نوعی می‌توان گفت، اندیشه ایرانی در قرن نوزدهم، شیفته امور غیبی و حل مسائل با دانشی فراسوی حوزه شناخت معمولی بوده است (کاظمی، ۱۳۹۷: ۱۳۳). این شیفتگی پادشاه به غیب و تصوف، به گونه‌ای آشکارتر در زمان محمدشاه و حتی مظفرالدین شاه نمایان شد (همایونی، ۲۵۳۵: ۸۶).

دلیل قدرتمند دیگری که سبب جذب روحانیون و در نتیجه، دیگران به سوی تصوف شد، حرکت دوسویه فقه و تصوف به سمت یکدیگر بود: رفع زواید غیرشرعی صوفیان و تمایل صوفیان به شرع از یکسو، و ازسوی دیگر، تمایل روحانیون به اخلاق و کرامات. نمونه آشکار این واقعه، صوفیان نعمت‌الهی و از سوی مقابل، برخی روحانیون متمایل به اخلاق، مانند ملاقلی همدانی است. این شرایط این‌گونه رخ داد که با فوت محمدعلی کرمانشاهی و بروز اختلاف بین برخی صوفیان و همچنین، برخی اختلاف‌ها میان فقها، طریقه نعمت‌الهی، قدرت گرفت. این قدرت و رشد تصوف نعمت‌الهی، سبب نزدیکی صوفیان و متشرعان به یکدیگر شد؛ تاجایی که حتی پسر روحانی صوفی‌گش، کرمانشاهی، هم به جمع آن‌ها پیوست (زرین‌کوب، ۱۳۸۱: ۳۳۶-۳۳۷). نکته مهم درباره این تقریب، شکل‌گیری نوعی منش جدید در میان فقها بود. در واقع، درحالی‌که تا عهد تیموریان و صفویان، کرامت‌هایی به صوفیان منتسب می‌شد، در نتیجه تشریف فقها به زیارت امام غایب، با برخی از اختلاف‌ها، چنین کرامت‌هایی به فقها نیز نسبت داده شد؛ موضوعی که نه تنها سبب نزدیکی صوفیان به آن‌ها،

بلکه به درس و تعلیم نیز شد (زرین کوب، ۱۳۸۱: ۳۹۳). در واقع، پس از طرد اولیه صوفیان در دوران فتح‌علیشاه، ورود عالمان متشرع به جرگه صوفیان و پدید آمدن صوفیان مجتهد و عرفای متشرع، نه تنها جان تازه‌ای به تصوف داد، حتی امکان تقریب اندیشه اجتماعی متشرعان و صوفیان را نیز فراهم کرد (صبوریان، ۱۳۹۸: ۲۱۰).

در این راستا، نورعلیشاه که خود را وارث میراث معنوی اسلامی می‌دانست، ضمن اصلاح برخی رفتارهای گذشته، مانند اباحه، و حتی مبارزه با آن‌ها، به اصول شریعت نزدیک شد. این رفتار، ناشی از آشنایی وی با «اخباریون» بود (ندافی، ۱۳۹۰: ۶۲). در واقع، آثار نورعلیشاه، تاریخ تصوف ایران را در یک دوره پر شور و هیجان از تجدید عهد تصوف حلاج، در محیط شیعی وارد کرد (زرین کوب، ۱۳۸۱: ۳۰۹). در حالی که در گذشته، یکی از دلایل طرد صوفیان، اباحه‌گری آنان بود، به تدریج، جریان آنان دگرگون شد؛ تاجایی که حسین‌علیشاه، جانشین نورعلیشاه، نه تنها در واجبات، حتی در مستحبات نیز به الگویی برای دیگران تبدیل شد؛ به گونه‌ای که رفتار فتح‌علیشاه با او، کاملاً نشان‌دهنده دگرگونی جریان و جایگاه صوفیان بود (دیوان بیگی، ۱۳۶۶: ۱۰۴۸-۱۰۴۷). آنچه درباره موضوع رواج تصوف، به ویژه در مورد افرادی چون حسین‌علیشاه مهم است، این است که آنان در ابتدا به تحصیل علوم ظاهری روی آورده بوده و پس از تکمیل آن علوم، گام در وادی تصوف گذاشتند. حتی جانشین وی، مجذوب‌علیشاه نیز پس از چندین سال شاگردی فقها، به ویژه ملا احمد نراقی، به صوفیان پیوست (هدایت، ۱۳۸۹: ۳۸۳). تمرکز بر تصوف، چونان شیوه‌ای از زیست و تفکر که امکان قربت با فقه را دارد، تا جایی ادامه داشت که حتی صوفیان، برای پالایش افکارشان و موجه جلوه دادن خود، متن‌هایی را نگاشتند که در آن‌ها تنها برخی از رفتارهای صوفیان نفی شده بود؛ برای نمونه، مجذوب‌علیشاه، ضمن اشاره‌هایی به آثار علامه مجلسی، مدعی است که سلوک صوفیان به صورت مطلق نهی نشده است (مجدوب‌علیشاه، ۱۳۵۳: ۲۳۸). این نوشته‌ها، در پی فراهم کردن شرایطی برای نزدیک شدن و همسو نشان دادن تصوف و فقه بوده‌اند. این تقریب و قدرت‌گیری، به گونه‌ای پیوسته ادامه یافت، اما اوج آن در دوران رحمت‌علیشاه بود؛ به گونه‌ای که او پس از رهایی از زندان، به لطف امام‌جمعه اصفهان، در ادامه با به سلطنت رسیدن محمدشاه، عنوان دار مقامی دولتی در شیراز نیز شد (نوربخش، ۱۳۸۳: ۸۵).

در سوی دیگر، تلاش برخی روحانیون نیز سبب ایجاد جریانی جدید و جذاب برای صوفیان شد. در واقع، پرهیز برخی علما از دخالت در امور دنیوی و داشتن کرامت‌هایی چون

بزرگان تصوف، سبب غلبه فقهای صوفی مسلک شد و آنان به تدریج در جایگاه واقعی ارشاد میدان قرار گرفتند. فقهایمانند سید بحر العلوم، ملاحسین قلی همدانی، شیخ مرتضی انصاری، و ملا احمد نراقی در این دسته قرار می‌گرفتند. این فقها بین مقلدان به کرامت و خرق عاده، شهره بودند و نزد عارفان، مورد تکریم (زرین‌کوب، ۱۳۸۱: ۳۱۳-۳۱۱). اینان، نه تنها تمایلات صوفیانه داشتند، حتی در برخی رسایل، به روشنی آداب صوفیان را تأیید می‌کردند (بحر العلوم، ۱۴۱۷: ۸۲).

براین اساس، نمی‌توان تصوف دوران قاجار را با دوره‌های دیگر یکسان دانست. در این دوران، نه تنها از شدت اختلاف فقها و صوفیان کاسته شد، حتی گرایش‌های صوفیانه فقها، سبب پیدایش برخی مکتب‌های عرفانی نیز شد. در اینجا دو نکته اهمیت دارد؛ نخست اینکه این تقریب، ناشی از آشنایی برخی از صوفیان با فقه اخباری بود و دیگر اینکه این نزدیکی سبب بقا و تعمیق روحیه دنیاگریزی در میان مردم شد؛ بنابراین، به سبب این روحیه و نظام معرفتی، جامعه به ناچار از علوم کسبی دور شد و فضا را برای توسل به علوم غیبیه و سرانجام، خرافه، در سطح عوام فراهم کرد.

۹. تصوف، فقه، و عقلانیت؛ چرایی تقریب

در دوران قاجار، خرافه با تأثیرپذیری از کرامت‌های صوفیان، چونان امری مذهبی رواج داشت. پرسش پیش روی حسب دینی نشان دادن بسیاری از موارد خرافی چنین است که «چرا تصوف و فقه (اخباری) امکان نزدیکی داشته‌اند؟» صوفیان حقیقی، نه بی‌دین هستند نه عقل‌گرا؛ بنابراین، در صورت نادیده گرفته شدن برخی اعتقادات، امکان جذب روش تفکر یا زیست اجتماعی آن‌ها توسط فقه اخباری وجود دارد. این موضوع به این سبب اهمیت دارد که دنیاگریزی، به عنوان سبکی از زیست اجتماعی، در میان روحانیون عهد صفویه چندان رایج نبود و حتی علامه مجلسی، نه تنها تمایلی به دنیاگریزی و گوشه‌نشینی نداشت، بلکه روایت‌هایی در مورد این شیوه زیست و تأیید لزوم تمکن دنیوی از او نقل شده است (خراسانی، ۱۳۸۸: ۷۵۳). این شیوه زیست (در شکل حاد آن) مورد انتقاد فقها بوده است، اما در دوران قاجار، بزرگانی چون نراقی، به آن گرایش داشتند و بسیاری از سخنان آن‌ها، گمان نزدیکی به تصوف را زنده می‌کند. نکته مهم دیگر درباره نزدیک شدن این دو جریان، نوع نظام معرفتی آن‌ها است. در واقع، نظر نویسندگان این است که حتی با وجود برتری اصولیون، نظام معرفتی

عقلانی، چندان در ایران رشد نکرد و این موضوع، امکان نزدیک شدن فقه اخباری و تصوف را فراهم کرد.

رابطه تصوف و عقلانیت دارای وجوه متفاوتی است، بسیاری از پژوهشگران ایرانی بر این نظرند که بین تصوف و عقلانیت، رابطه معکوسی وجود دارد و چنین اعتقاد دارند که متأسفانه با روشن شدن چراغ تصوف در جهان اسلام، فروغ عقلانیت (به‌رغم وجوه گسترده آن در ابتدا، به‌ویژه در آثار ابن سینا و ابن رشد) خاموش شد (یثربی، ۱۳۹۴). نکته مهم این است که حتی در صورت اعتقاد به عدم تضاد عقلانیت و عرفان، این نگرش دارای آثار اجتماعی نیست. در برخی موارد، اندیشمندانی چون ابن‌ترکه تلاش کرده‌اند، ضمن تعریف ساحت جدیدی از عقلانیت، به‌نام عقل منور، یا به‌بیان دیگر، عقل ناب عرفانی، راهکاری برای سنجش عقلانی عرفان ارائه کنند (اشکوری، ۱۳۸۸: ۱۴۷، به‌نقل از: جوادی آملی، ۱۳۹۸: ۲۸). اما در این موضوع بیش از آنکه شاهد تطبیق یا تقریب انواع معرفت باشیم، تنها شاهد نوعی توسعه نظری در معنای عقل هستیم؛ به‌همین سبب نمی‌توانیم از این گسترش نظری، انتظار آثار اجتماعی‌ای همچون خرافه‌زدایی از اعتقادات بر مبنای عقل تجربی و علم‌گرایی را داشته باشیم.

در نظام معرفتی تصوف دو گرایش عمده وجود دارد: یکم، کسانی که تنها ابزار شناخت قابل‌اعتماد را کشف و شهود می‌دانند، و دوم، افرادی که افزون‌بر شهود، روش عقلی، استدلالی، و نقلی را نیز می‌پذیرند. هرچند شاید این‌گونه تصور شود که ترکیب نظام‌های معرفتی در سنت دوم، اهمیت کشف و شهود را کاهش می‌دهد، اما تحلیل این سنت نشان می‌دهد که در این حالت، کشف و شهود، ظرفیت‌های بیشتری نیز پیدا می‌کند که سرانجام، آن را بیان کبری می‌نامند (اسفندیار، ۱۳۹۴: ۱۵؛ آملی، ۱۳۹۱: ۶۶۸)؛ بنابراین، امکان برتری کلی نظام معرفتی عقلانی در تصوف وجود ندارد.

شاید یکی از نخستین نشانه‌های مؤثر بر روند زوال عقلانیت و تکیه بر تصوف را بتوان در متهم کردن امام محمد غزالی و شیوه تفکر او جست‌وجو کرد؛ چنان‌که خود او می‌گوید: «به یقین رسیدم که تنها صوفیان به راه خدا می‌روند... و اگر خرد همه خردمندان، حکمت همه حکما، و دانش و معرفت همه آگاهان از اسرار شریعت، دست‌به‌دست هم دهند، تا چیزی از آنچه در اخلاق صوفیه هست، تغییر دهند، امکان نخواهد داشت (غزالی، ۱۹۶۰: ۱۵۵-۱۵۴). این نوع نگرش و تلاش برای دوری از عقلانیت به میراثی بحران‌زا برای جامعه ایرانی تبدیل شد.

در مجموع، برخلاف فیلسوفان که بر عقل متمرکزند، صوفیان بر شهود قلبی تمرکز دارند و این استدلال و برتری معرفتی را از قرآن می‌دانند. این اعتقاد، سبب گسترش معنایی واژه قلب در این دیدگاه می‌شود. آن‌ها معتقدند، قلب، کانونی برای نوع خاصی از شناخت و رای عقل است و مرکزی است برای رسیدن به حقایقی که حس و عقل به آن راه ندارند (شفیعی، ۱۳۹۷: ۹۳-۹۱). نوع نگرش و چرایی مخالفت صوفیان با علم، به نظام خاص معرفتی آن‌ها مربوط می‌شود. آن‌ها علم کشفی را بر علم کسبی برتری می‌دهند؛ زیرا بر این نظرند که این معرفت، برگرفته از شکوه نبوت است که در قلب مؤمن می‌تابد؛ بنابراین، شاهد نوعی دنیاگریزی در صوفیان هستیم که ناخودآگاه به نفی علوم کسبی منجر می‌شود؛ موضوعی که راه را برای طرح ادعای صوفی، هموار و در ادامه، امکان رواج خرافه را فراهم می‌کند (یوسف‌پور، ۱۳۹۶: ۳۱۶-۳۱۰). در نگرش‌های اخباریون نیز عقل‌گریزی و گرایش به دین‌ورزی متأثر از صوفیان، با عنوان تعبد، به‌راحتی دیده می‌شود.

۱-۹. عقلانیت و فقه

در بررسی جایگاه عقلانیت در فقه، جدال اصولی-اخباری روشنگر راه است. دیدگاه اخباری درباره موضوع عقلانیت، به‌گونه‌ای است که ظن را رد کرده‌اند؛ بنابراین، عقلی که مستند به ظن باشد را نهدی می‌کنند. آن‌ها ضمن تمییز دو نوع عقل فطری و عقل نظری، عقل نظری را به اقتضای ظنی بودن، برای استنباط احکام نهدی می‌کنند (بهشتی، ۱۳۹۰: ۲۵۱)؛ برای مثال، از دیدگاه استرآبادی، عاملی که سبب محدودیت جایگاه عقل در عملکرد اجتماعی و افتا می‌شود، ناکارآمدی آن در تشخیص مواد یقینی و بسط امور ظنی به امور قطعی است (استرآبادی، ۱۴۲۶ه.ق: ۲۵۶، به نقل از: رضوانی، ۱۳۸۸: ۱۸۲).

آنچه در دوران قاجار رخ داد، به‌ظاهر، پیروزی اصول‌گرایان بود، اما به‌نظر می‌رسد، در صورت تمرکز بر رویدادهای اجتماعی، تفاوت عمده‌ای بین این دو جریان مشاهده نخواهیم کرد. در واقع، با وجود جدال‌های دو جریان اخباری و اصولی در قرون اخیر، حقیقت این است که مکتب اخباری، به‌رغم زوال جایگاه ظاهری‌اش در مسائل سیاسی، سیطره فکری و روشی خود را حفظ کرده است. در واقع، کم بودن استناد به قرآن در پژوهش‌های معاصر، متأثر از روحیه اخباری‌گری سده‌های اخیر است (جناتی، ۱۳۷۲: ۴۲۹؛ فیض‌افرا، ۱۳۹۷: ۱۰۸)؛ این‌گونه به‌نظر می‌رسد که فقه شیعی، در استناد و مراجعه مستقیم به قرآن و تأویل، دچار ضعف

یا دلهره است که دستاورد آن، فاصله گرفتن از تفسیرهای عقلانی از قرآن است (صالحی، ۱۳۸۶: ۳۵). شاید بتوان گفت، ماهیت کلی جریان دینی جامعه پس از پیروزی اصولیون، تغییر محسوسی نمی‌کند و حتی در آرای اصولیون متأخر، مانند شهید صدر، با تفاوتی محسوسی در کاربرد عقل روبه‌رو نمی‌شویم. به بیان ساده، بحث و اختلاف، بین دو واژه «امکان» و «لزوم» کاربرد عقل است. در واقع، اخباریون درباره امکان کاربرد عقل، تردید دارند، ولی اصولیون، «امکان» استفاده از عقل را مجاز می‌دانند؛ البته حتی ایشان نیز، «لزومی» به استفاده از آن نمی‌بینند. شهید صدر در این باره چنین اعتقاد دارد که تمام احکام، قابلیت کشف از سنت را دارند و اعلام می‌کند، جایی خلأ حدیث و لزوم ارجاع به عقل را ندیده است (مدرسی و طباطبایی، ۱۳۶۸: ۱۲).

سازوکار اندیشه اخباری‌گری بر استفاده از ظاهر احادیث و عدم تقسیم‌بندی احادیث، استوار است و از همین رو، دستاورد آن، کاهش جایگاه عقلانی در جامعه است. یکی از دلایل پیدایش این شرایط در دوران قاجار، حضور مجتهدانی است که اعتقاد ظاهری به اجتهاد دارند، اما در توسل به عقل و نوآوری، محتاط و حتی مترجع بوده‌اند (فیض افرا، ۱۳۹۷: ۱۰۸؛ لک‌زایی، ۱۳۸۲: ۶۰). در مجموع، با وجود شکست ظاهری اخباریون، این نوع تفکر و جمود فکری، همچنان بر مغزها حاکم بوده و تفسیر منهای حدیث را نمی‌پذیرند. ای بسا مجتهدانی که با مغز اخباری اجتهاد می‌کنند و جمود فکری اخباری بر تفکر آن‌ها حاکم است (مطهری، ۱۳۹۸: ۱۰۷؛ مطهری، ۱۳۶۲: ۶۴). به همین دلیل، با ظهور طیف جدید مجتهدان، شاهد تلاش‌های گسترده‌ای برای پالایش افکار دینی می‌شویم.

نتیجه‌گیری

مدعای این پژوهش این است که عامل رواج و حتی تعمیق خرافه در ایران قاجار، زوال عقلانیت در آن دوره، و دلیل این زوال، آمیختگی دو جریان فقه حدیث‌گرا از یک سو و تصوف، از سوی دیگر است. پژوهش حاضر، هیچ ادعایی مبنی بر امکان بروز خرافه از هیچ‌یک از این دو جریان به صورت منحصر ندارد، اما بر پایه یافته‌های این پژوهش، «آمیزه» این دو جریان با هم، سبب پیدایش نظام معرفتی خاصی شده است که تقلیل جایگاه علم و در پی آن، تعمیق خرافه را امکان‌پذیر می‌کند.

گام نخست برای اثبات این آمیختگی، نشان دادن امکان تقریب نظام‌های معرفتی فقه

حدیث‌گرا و تصوف است؛ جایی که عقل‌گریزی هر دو، ملاک تقریب می‌شود. در ادامه، نشان داده می‌شود که رویکرد علم‌گریزی و دنیاگریزی، آشکارا در میان فقهای عصر قاجار دیده می‌شود؛ بنابراین، باور به تصوف، چونان شیوه‌ای از زیست و تفکر را می‌توان در آثار فقهای بزرگ، ردیابی کرد؛ جایی که علم و دنیا به کناره می‌روند و نوعی باور به غیب قوت می‌گیرد.

درواقع، با بررسی نزاع‌های جریان‌های عصر قاجار به چند نکته پی می‌بریم؛ نخست اینکه بیشتر این نزاع‌ها در سطح سیاسی و به دور از کشش‌های معرفتی بوده‌اند؛ دوم اینکه بسیاری از جریان‌های رایج در آن دوره، دارای گرایش‌های صوفیانه و متمایل به علوم غریبه بوده‌اند؛ و سوم اینکه بسیاری از جریان‌های آن دوران، دارای گرایش‌های حدیث‌گرایانه بوده‌اند. این ویژگی‌ها تنها به مخالفان تشیع فقهی مربوط نبوده و بسیاری از آن‌ها بر فقهای این جریان نیز بار می‌شوند؛ به گونه‌ای که حدیث‌گرایی را حتی می‌توان در رخداد‌های مشروطه نیز مشاهده کرد.

نظر نویسندگان این مقاله چنین است که ماهیت فقه پیشامشروطه، اگر نه اخباری به معنای رایج، اما به گونه‌ای گسترده، حدیث‌گرا بوده و توانایی یا تمایلی به بهره‌گیری از عقلانیت نداشته است. در واقع، فقه پیشامشروطه با گوهری حدیث‌گرا، نه تنها در پی اصلاح امور بر نمی‌آید، بلکه به سبب بنیان‌های فقهی آن، به سوی جریان تصوف گرایش می‌یابد. این مهم پس از اصلاحات انجام‌شده در جریان صوفیان شدت بیشتری می‌گیرد و به تدریج، نوع زیست صوفیان، علم‌گریزی، و دنیاگریزی، در میان فقهای شیعه - که پیش‌زمینه‌های اولیه آن را داشته‌اند - رواج می‌یابد؛ جریانی که با کرامت شروع می‌شود، ولی در نتیجه دوری از عقل در سطح «عوام» منجر به خرافه می‌شود. در واقع، فقه حدیث‌محور صوفیانه، دارای سرریز خرافه در جامعه است؛ زیرا علم در این جریان، کم‌ارزش می‌شود.

در مجموع، باید بپذیریم که رواج تصوف، با هر عنوان و به هر دلیلی، حتی به‌رغم برخی مخالفت‌های سیاسی، جامعه ایرانی را از تمرکز بر حل مشکلات، به سوی نوعی عقلانیت غیرزمینی سوق داد، نگاه‌ها را برای حل مشکلات به سوی غیرعقل برد و به مردم جامعه این‌گونه قبولاند که مشکلات را «می‌توان» یا حتی «باید» با رویکردی دیگر و توسل به علوم غیبی تحلیل کرد. رواج این نوع نگرش، سبب شکل‌گیری خرافه به‌عنوان دستاوردی تقریباً ناخواسته برای عوام شد؛ دستاورد نامبارکی که هر چند مخالف نظر علما بود، ولی به تدریج نه تنها با آن مخالفت نکردند، بلکه خود نیز جذب آن نظام معرفتی شدند. این فرایند، به سبب پیشینه وجود

خرافات دینی در جامعه ایرانی، به سادگی پیش رفت و به تدریج جایگاه مستحکمی در روابط اجتماعی ایجاد کرد. در واقع، فقه حدیث‌گرا، به عنوان مهم‌ترین جریان حاکم بر جامعه ایرانی، نه تنها در صدد نقد بر نیامد، حتی به سبب بنیان‌های نقلی و عقل‌گریز و گرایش‌های عارفانه، خود به لحاظ معرفتی جذب تصوف شده و بنای جریانی را گذاشتند که در پس نظام معرفتی آن، خرافه رواج می‌یافت. این موضوع تقریباً تا عصر مشروطه پابرجا بوده و پس از آن، با قدرت‌گیری دوباره فقه اصولی و تمسک به عقلانیت برای تفسیر دین، به گونه‌ای گسترده توسط روشنفکران دینی و روحانی‌هایی چون علامه طباطبایی و شهید مطهری، مورد بازنگری قرار گرفت.*

یادداشت‌ها

۱. در متن یادشده، به اعتقاد بزرگانی چون استاد آیت‌الله جوادی آملی به عدم تفاوت عرفان و تصوف اشاره شده است.
۲. در واقع، یکی از دلایل نزدیکی صوفیان به فقها، کرامت‌های برخی از روحانیون بود.
۳. این مطلب مورد تأیید برخی مصححان جامع‌السعادت، همچون محمدرضا مظفر است که گمان تفکرات صوفیانه در مورد ملامهدی نراقی را تقویت می‌کند.

منابع

- احسائی، احمد (۱۲۷۳ ه.ق)، جوامع الکلم، تبریز، چاپ سنگی.
- _____ (۱۳۵۵)، شرح زیارت جامعه، ج ۱، کرمان: سعادت.
- اخباری، محمد (بی تا)، رساله انتقادی میرزامحمد اخباری درباره آرای شیخ جعفر کاشف الغطاء در مسئله شهادت ثالثه، تهران: نسخه شماره ۲۷۹۸، کتابخانه مجلس.
- _____ (بی تا)، رساله انتقادی میرزامحمد اخباری درباره آرای شیخ جعفر کاشف الغطاء در مسئله شهادت ثالثه، تهران: نسخه شماره ۲۷۹۸، کتابخانه مجلس.
- _____ (بی تا)، رساله در رد عقاید صوفیه، بی جا.
- _____ (بی تا)، تحفه الدرایش، بی جا.
- استرآبادی، محمدمین (۱۴۲۶ ه.ق)، فوائدالمدینه، قم: بی تا.
- اسفندیار، محمودرضا (۱۳۹۴)، تاریخ تصوف و عرفان اسلامی، تهران: سمت.
- امامی، سهیلا (۱۳۹۴)، «تأثیر مثنوی معنوی مولوی بر مثنوی طاق‌دیس نراقی»، گردهمایی انجمن ترویج زبان و ادب فارسی ایران، دوره ۱۰.
- امانت، عباس (۱۳۸۴)، قبله عالم، ترجمه حسین کامشاد، تهران: نشر کارنامه.
- انه، کلود (۱۳۷۰)، گل سرخ، ترجمه فضل‌الله جلوه، تهران: نشر روایت.
- آبادیان، حسین (۱۳۷۴)، مبانی نظری حکومت مشروطه و مشروعه، تهران: نشر نی.
- آخوندزاده، فتح‌علی (۲۵۳۷)، مقالات فلسفی میرزا فتح‌علی آخوندزاده، تبریز: چاپ سعدی.
- آملی، حیدر بن علی (۱۳۹۱)، جامع الاسرار و منبع الانوار، تهران: هرمس.
- بارون، دوبد (۱۳۶۲)، سفرنامه لرستان و خوزستان، ترجمه محمدحسین آریا، تهران: شرکت انتشارات علمی فرهنگی.
- بحرالعلوم، مهدی (۱۴۱۷ ه.ق)، رساله سیر و سلوک، تهران: چاپ محمدحسین طهرانی.
- بهشتی، ابراهیم (۱۳۹۰)، اخباری‌گری (تاریخ و عقاید)، قم: مؤسسه علمی فرهنگی دارالحدیث، سازمان چاپ و نشر.
- پارسانیا، حمید (۱۳۷۹)، «عرفان، علیه تساهل و اباحه‌گری»، کتاب نقد، ش ۱۴ و ۱۵.
- تنکابنی، محمد (۱۳۸۶)، قصص العلماء، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- جعفریان، رسول (۱۳۹۱)، دو رساله از کاشف الغطاء علیه میرزامحمد اخباری، تهران: کتابخانه مجلس.
- _____ (۱۳۹۴)، «پرونده‌ای درباره سلفی‌گری در منطقه خاورمیانه»، ماهنامه مهرنامه، ش ۴۴.
- جناتی، ابراهیم (۱۳۷۲)، ادار فقه، تهران: کیهان.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۸)، منزلت عقل در هندسه معرفت دینی، تهران: اسراء.

- خراسانی، محمدهاشم (۱۳۸۸)، منتخب‌التواریخ، تهران: اسلامیه.
- خسروشاهی، هادی (۱۳۹۶)، مشروطه مشروعه، قم: کلبه شروق.
- خویی، سیدابوالقاسم (۱۳۷۷)، تنقیه فی شرح، ج ۲، قم: مؤسسه احیاء آثار الامام الخوئی.
- دیوان‌بیگی، احمدعلی (۱۳۶۶)، حدیقه الشعراء، تهران: چاپ عبدالحسین نوائی.
- ربیعی، کامران (۱۳۹۴)، «توسعه اجتماعی-اقتصادی و تأثیر آن بر تلقی افراد از چیستی خرافات»، جامعه‌شناسی کاربردی، س ۲۶، ش ۴.
- رستم‌الحکما، محمدهاشم (بی‌تا)، شمس‌الانوار (قانون السلطنه)، بی‌جا.
- رشتی اصفهانی، ابوالقاسم بن محمدابراهیم (۱۲۷۸)، تحفه الناصریه فی فنون الادبیه، تهران: مؤسسه مطالعات تاریخ پزشکی.
- رضوانی، معصومه (۱۳۸۸)، «جایگاه عقل در اندیشه ملا محمدامین استرآبادی، با نگاه به کتاب «الفوائد المدنیة»»، حدیث اندیشه، ش ۹-۸.
- روحانی، رضا (۱۳۸۴)، «آزادی و تصوف؛ تحلیلی مختصر از مفهوم آزادی در نزد عارفان مسلمان»، نشریه دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دوره ۴۸، ش ۱۹۷.
- رینگر، مونیکا (۱۳۹۳)، آموزش، دین، و گفتمان دوران قاجار، ترجمه مهدی حقیقت، تهران: ققنوس.
- زرگری نژاد، غلامحسین (۱۳۹۵)، تاریخ ایران در دوره قاجاریه، تهران: سمت.
- _____ (۱۳۹۸)، اندیشه و سیاست در ایران قاجار، تهران: نگارستان اندیشه.
- زرین‌کوب، عبدالحسین (۱۳۸۱)، دنباله جستجو در تصوف ایران، تهران: امیرکبیر.
- سام دلیری، کاظم (۱۳۹۴)، روش‌شناسی کیفی، تهران: جامعه‌شناسان.
- سپهر، عبدالحسین (۱۳۶۸)، مرآت‌الوقایع مظفری و یادداشت‌های ملک‌المورخین، تهران: زرین.
- سفری، محمدعلی (۱۳۷۰)، مشروطه‌سازان، تهران: نشر علم.
- شفیعی، سیدمحمدسعید (۱۳۹۷)، مکتب اخلاقی عرفانی نجف، قم: خلق.
- شمیم، علی‌اصغر (۱۳۷۴)، ایران در دوره سلطنت قاجار، تهران: نشر مدبر.
- صالحی، سیدعباس (۱۳۸۶)، «امتداد اخباری‌گری»، فصلنامه حوزه، دوره ۲۴، ش ۱۴۳.
- صبوریان، محسن (۱۳۹۸)، تکوین نهاد مرجعیت تقلید، تهران: پژوهشگاه فرهنگ.
- صفا، ذبیح‌الله (۱۳۶۲)، تاریخ ادبیات ایران، ۵ جلد، تهران: ققنوس.
- طباطبایی، سیدجواد (۱۳۹۵)، تاریخ اندیشه سیاسی در ایران، تهران: مینوی خرد.
- طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۶۲)، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۱۹، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- طوسی، ابی‌نصر (۱۳۸۰)، اللمع، حقه و قدم له و خرج احادیث، مصر: دارالکتب الحدیث مصر.
- عنایت، حمید (۱۳۷۲)، اندیشه سیاسی در اسلام معاصر، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، چاپ سوم، انتشارات خوارزمی.
- غزالی، محمد (۱۹۶۰)، المنقذ من الضلال، دمشق: نشر دانشگاه دمشق.
- فروزانفر، بدیع‌الزمان (۱۳۶۷)، شرح مثنوی شریف، تهران: زوار.
- فنائی اشکوری، محمد (۱۳۸۸)، «جایگاه عقل و وحی در هندسه معرفت بشری»، فصلنامه معرفت فلسفی، ش ۲۴، سال ششم.
- فیرحی، داود (۱۳۹۵)، آستانه تجدد، تهران: نشر نی.
- فیض‌افرا، داوود (۱۳۹۷)، «بازتولید اندیشه اخباری‌گری در عصر انقلاب اسلامی»، فصلنامه مطالعات

- انقلاب اسلامی، س ۱۵، ش ۵۴.
- قائم مقامی، جهانگیر (۱۳۵۹)، نامه‌های پراکنده قائم مقام فراهانی، تهران: بنیاد فرهنگ ایران.
- کاظمی موسوی، احمد (۱۳۹۷)، خاقان صاحب قران، تهران: آگاه.
- کافی، مجید (۱۳۹۱)، «ابن خلدون و جامعه‌شناسی تاریخی»، اسلام و علوم اجتماعی، س ۴، ش ۸.
- کرمانی، محمد (بی تا)، رساله‌ی اسحقیه، کرمان: چاپ سعادت.
- کرمانی، ناظم الاسلام (۱۳۹۵)، تاریخ بیداری ایرانیان، ج اول، تهران: نشر پر.
- کسروی، احمد (۱۳۲۳)، بهائی‌گری، تهران: پیمان.
- کشفی، جعفر (۱۲۴۶ هـ.ق)، میزان الملوک و الطوائف، تهران: بی جا.
- لایار، هنری (۱۳۶۷)، سفرنامه لایارد یا ماجراهای اولیه در ایران، ترجمه مه‌راب امیری، تهران: دهخدا.
- لکزایی، نجف (۱۳۸۲)، «روش‌شناسی در فقه سیاسی شیعه»، فصلنامه علوم سیاسی، س ۶، ش ۲۱.
- مجدوب‌علیشاه، محمد (۱۳۸۳)، مرات الحق، تهران: حقیقت.
- مدرسی، مرتضی (۱۳۳۵)، سیمای بزرگان، تهران: امیرکبیر.
- _____ (۱۳۵۱)، شیخی‌گری بای‌گری، تهران: فروغی.
- مدرسی طباطبایی، حسین (۱۳۶۸)، مقدمه‌ای بر فقه شیعه، ترجمه محمد آصف فکرت، مشهد: بنیاد پژوهش‌های آستان قدس رضوی.
- مشکور، جواد (۱۳۷۵)، فرهنگ فرق اسلامی، مشهد: بنیاد پژوهش آستان قدس.
- مشیرزاده، حمیرا (۱۵۳۴)، تحول در نظریه‌های روابط بین‌الملل، تهران: سمت.
- مطهری، مرتضی (۱۳۶۲)، مجموعه مقالات، تهران: جهان‌آرا.
- _____ (۱۳۹۸)، ده گفتار، تهران: صدرا.
- منوچهری، عباس (۱۳۹۲)، رهیافت و روش در علوم سیاسی، تهران: سمت.
- موریه، جیمز (۱۳۷۹)، سرگذشت حاجی بابای اصفهانی، ترجمه میرزا حبیب اصفهانی، تهران: مرکز.
- نادری، عزت‌الله (۱۳۸۵)، روش‌های تحقیق در علوم انسانی، تهران: نشر بدر.
- نایینی، محمد (۱۳۰۱ هـ.ق)، رساله وجوب سلطنت ناصرالدین شاه، تهران: بی نا.
- نجمی، ناصر (۱۳۷۵)، دارالخلافه تهران در یکصد سال پیش، تهران: ارغوان.
- ندافی، زهرا (۱۳۹۰)، تصوف در عصر قاجار، تهران: هورمهر.
- نراقی، احمد (۱۲۴۵ هـ.ق)، خزاین، تهران: کنگره بزرگداشت محققان نراقی.
- _____ (۱۳۸۸)، معراج السعاده، قم: هجرت.
- _____ (۱۳۹۰)، مثنوی طاق‌دیس، تهران: نهاوندی.
- نراقی، مهدی (۱۳۸۹)، علم اخلاق اسلامی (ترجمه جامع السعادات)، ج ۲، ترجمه سید جلال مجتبوی، تهران: حکمت.
- نوربخش، جواد (۱۳۸۳)، پیران طریقت، تهران: یلدا قلم.
- هابدن، استفن (۱۵۹۷)، روابط بین‌الملل و جامعه‌شناسی تاریخی، ترجمه جمشید زنگنه، تهران: دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی.
- هدایت، رضا (۱۳۸۹)، ریاض العارفین، تهران: امیرکبیر.
- هدایت، رضاقلی (۱۳۸۸)، تذکره ریاض العارفین، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی.
- همایونی، مسعود (۲۵۳۵)، تاریخ سلسله‌های طریقه نعمت‌اللهیه در ایران، تهران: مکتب عرفان ایران.

یثربی، یحیی (۱۳۸۲)، دوفصلنامه هفت آسمان، سال ۵، شماره ۱۷.
یثربی، یحیی (۱۳۹۴/۱۱/۲۸)، چراغ خاموش عقلانیت در جهان اسلام، درسترس در:
<https://www.cgie.org.ir/fa/news/115299>
یوسف‌پور، محمدکاظم (۱۳۹۶)، نقد صوفی: بررسی انتقادی تاریخ تصوف، تهران: روزبه.