



have not been very jurisprudential; Sufism, philosophers, Abu Muslim readers, and Sunnis, on the one hand, and the atheism Majlesi among the Shiite community, on the other. This situation taught Majlesi that this society did not have a strong religious and political foundation. In such a moment, Majlesi inevitably used Hadith and narrations (hadith) as a reliable tool.

Affected by such an approach, he can not necessarily be called Akhbari or irrational; Although he rules the narration more than using the intellect and believes in the superiority of the narration, but he puts different aspects of Osoli jurisprudence as a method in his agenda. In fact, in terms of social constraints, it is better said that Majlesi is more reluctant to rationality than be irrational. Therefore, Majlesi made hadith a material for creating a social and popular discourse; In the meantime, rituals such as praying and weeping over the sufferings of the Ahl al-Bayt and pilgrimages became the subject for defining the religious, emotional and social ties of the people.

Majlesi's political concerns caused him to approach to the monarchy and provide material for its perpetuation, while also he was thinking about preserving the Shiite community affected by the establishment of some intellectual and epistemological frameworks. In fact, from the Safavid period onwards, some ceremonies and rituals in addition to the specific intellectual frameworks of the Twelver Shiites became common in Iran. This generalization later played an important role in the political and social processes of the country. But these issues did not solve the political problem of legitimacy; therefore, in this regard, too, the Majlis adheres to the hadith. Such an encyclopedic approach to the need to rely on hadith in all worldly and otherworldly affairs causes problems such as the decline of other sciences, the study and analysis of which in sociological and historical context is useful.

Questions and Hypotheses:

Proportionate to the above, the following question is what was the reason for the spread of superstition in the religious community of the Safavid era, especially in the late period? Considering the important position of Allameh Majlesi in the spread of Shiism in the late Safavid period, the answer to this question, influenced by his approach and activities at that time, also has been considered as an ideal example of a maximalist approach or encyclopedia to religion. In other words, the question of progress is an attempt to explain superstition based on the structure of jurisprudence of that era, and according to a historical sociological approach. The social needs, as well as the political pressure of Majlesi era, gave rise to a current that did not consider science desirable not only as a judge, but also as a supporter; In fact, they considered religion as an encyclopedia that has the ability to respond to any need, so science was marginalized and superstition inadvertently grew in terms of reduced rationality. It seems that the main goal of Allameh Majlesi was to spread Shiism more and more among the masses of the people and to prepare the ground for the presentation and emergence of a kind of comprehensive system. What was common before the Majlis was a system of jurisprudence that was almost limited to a class of elites. But the political and social situation in Iran in the second half

of the Safavid era needed an approach to maintain the political and social cohesion of society. This issue, the lack of a comprehensive and social Shiite system, has not only been considered by jurists but also by some kings such as Abbas I; Where he personally requests and orders the writing of Persian jurisprudential books. This issue was pursued in the following years with the intelligence and high power of the Majlis, and a new foundation for social issues was openly considered. In fact, these behaviors can be thought of as an attempt to establish a comprehensive Shiite-Iranian system.

If the sociological models of religion are considered, in the definition of religion, we can refer to etymological, functional, phenomenological, intrinsic, ultimate and theological definitions. In the functional definitions, some referred to the function of comforting against failures, curing diseases, motivating for life, hoping for the future, identifying the community, helping to maintain and sustaining the community, and legitimizing it. If we intend to study religion in the Safavid era and its functions, we must accept that the scope of the functions of religion was very wide and included all worldly-otherworldly, sociological-psychological matters, based on narrative approaches. The comprehensiveness of the functions of religion in terms of purely narrative attitudes led to specific social effects.

The study of various events and political, social and religious conditions of the Safavid era shows that reliance on hadith is a common trend due to the conditions of society. The approach of this research is such that it believes that this practice prevents the movement towards rationality, and consequently the growth of superstition especially among the common people. The explanation for why Iranian society falls into the lap of superstition arising from this "comprehensiveness" and the maximum presence of narration and hadith, without the possibility of rational interpretations, in all walks of life. The prevailing hadith approach in the Safavid era was not inherently superstitious, and even the efforts of clerics such as Majlesi in criticizing Sufism are a kind of rejection of superstition and exaggeration. But this approach promotes superstition on two sides and unintentionally. The first is to try to cover all the topics of the society and the second is to focus on quoting and hadith. In fact, while focusing solely on one type of epistemological, hadith based, an attempt is made to create a comprehensive encyclopedia of the hadith to answer to the entire question. Something that weakens the rational epistemological system and moves towards superstition.

Theoretical framework, method and concepts:

The theoretical framework of the research is historical sociology. The purpose of historical sociology can be to combine explanation with analysis, or theory with history. Given this purpose and the functional scope of historical sociology, some in the definition of historical sociology believe that historical sociology is not a tendency of sociology, but the essence of this science, and that sociology is essentially historical in nature. This approach, the comprehensiveness of explanation and analysis, occurs because historical sociology pays simultaneous attention to the temporal dimension of social life and the historicity of social structure. Empirically, paying attention to the processes and structures that cause



the diversity societies, and from a conceptual point of view, paying attention to actions and relationships, makes historical sociology integrate conceptual explanation with empirical generalization.

Historical sociology is more about how one interprets and analyzes the world than about choosing a component to study. In this sense, the transcendence of the component, the importance of the interpretations of the various currents formed over time becomes clear. In fact, in interpreting lifestyle and thinking as a social institution, time should be considered important; Because social structures limit or empower social action in time, social institutions occur through social action and are produced through time. Based on what has been presented, we come to a definition and a division within a desirable theoretical framework: the ideal definition for historical sociology is how we live. Therefore, the interpretation of intellectual currents is important. In classifying the different types of historical sociology, Skocpol mentions three: generalized historical sociology, analytical sociology, and interpretive sociology. The theoretical framework of the present study is close to interpretive. In this approach, we use concepts to present and develop meaningful interpretations of historical patterns. There are two important points in this approach: first, the cultural intentions of the actors and second, the importance of the historical issue under discussion in today's society. The institutional contexts of the actors are based on the application of key concepts as a cognitive tool. In accordance with the theoretical framework used, it is clear that the method is qualitative research and data collection using documentary study method. However, due to the importance of interpretations of "concepts" in the selected theoretical framework, the type of analysis and extraction of concepts is close to the "method" of content analysis of texts.

The most important concept used in this research is the concept of encyclopedic view of religion. In this work and in the continuation of the encyclopedic view, it is the same approach that is sometimes called the maximum approach to religion. In this approach, it is believed that God has pledged everything that is necessary for Muslims in various scientific matters in different texts, and that the perfection of religion includes both knowledge and various scientific subjects. They believe that all the details of the various sciences are expressed in religion. In explaining this concept and in a brief way, it is stated as follows: In this approach, religion contains all the truths of existence and answers to all human needs; and religious laws indicate the same fixed laws and traditions that we seek in various sciences.

Conclusion and Results:

Undoubtedly, the need to pay attention to the interpretation of narrations (hadith) has always been considered by jurists, and Allameh Majlesi has not been outside this circle; but it must be admitted that different conditions of the time determine the need for different analysis, interpretation and interpretation. Therefore, if the prevalence of superstition in Safavid Iran is related to the religious perceptions of that era, why the approaches of the jurists of that era and understanding the ruling discourse and social bottlenecks seem important.

If we study the ruling current in the Safavid period, despite its apparent strength, the multiplicity and possibility of epistemological decline in various religious

and social aspects is widely evident. This scope included the competition of different currents with jurisprudence, which for the first time in years, provided the possibility of life and expression. The presence of these currents all taught the clergy the possibility of the re-decline of Shiism, especially since until the middle of the Safavid period, common jurisprudence was mostly influenced by non-Persian books and the general public was not much influenced by the Shiite epistemology. Therefore, the attempt to spread Shiism as a comprehensive encyclopedia for all aspects of Iranian life and without the need to resort to other currents was considered by the government and the clergy.

The above request was fulfilled by various clerics, but Safavid-era Shi'ism owes much to the Majlis allameh. It was he who, while writing extensively and supporting the Safavid court, consolidated Shiism. But his method had an unintended effect on Iranian society. In fact, the prevalence of superstition cannot be considered as a request of the Majlis, especially since in some issues, he has sought to deny superstition while presenting narrations in *Bihar al-Anwar*. But his efforts to create a "comprehensive" Shiite system led to the creation of a special epistemological system, because his tools in this matter were only hadith and news. In fact, Majlesi, in contrast to other currents, considered hadith not only as a tool but also as a goal. This led to the emergence of a special epistemological system, the result of which was the reduction of rationality.

Majlis's Hadithism was influenced by two issues, first, that he had a comprehensive view of religion and hadith, and thought that everything necessary could be found comprehensively in religion, so they did not consider it permissible to refer to other currents. Secondly, there is no need to use rationality and interpretation in the view of the Majlis, so although he does so in some stages, especially in political affairs, but in general and in religious affairs in particular, he blocks interpretation. The achievement of such a discourse is a kind of epistemological system for society that no longer loses the possibility of scientific confirmation or negation and completely excludes the experimental and intellectual sciences from the scene of society, which is confirmed based on the study of other sciences in the Safavid era.

Although such an approach cannot be considered as superstitious in the introduction, it opens the way for the spread of superstition and has no means to counter it. In fact, in order to popularize and popularize Shiism, Majlesi sought to create a kind of comprehensive encyclopedia for Iranians, and placed hadith as the central core in the creation of this encyclopedia; In this way, Iranians were "unwittingly" exposed to widespread apostasy and superstition, as well as superstitions steeped in religious claims. The encyclopedic approach to religion, with its breadth and entry into various fields and the restriction of other elements, by creating a kind of biosocial, consequently necessitated the conditions for the emergence of superstition. The product of the steps taken is to prove the superiority of narration and hadithism, as an epistemological system, in all scientific, social and political matters. Where the rational and empirical sciences weaken in order to create a comprehensive current and encyclopedia and negate others knowledge the possibility of slipping into superstition as an unintended achievement for societies alien with new science is possible.

In general, Majlesi cannot be accused of irrationality, but perhaps of being



reluctant to rationality. In fact, the main issue is the type of epistemological and rational system that expands under the concept of the encyclopedic approach to religion. In such an epistemological system, it is no longer possible to refute or prove scientifically; also, majlesi does not want such a thing. The effects and expansion of this epistemological system are manifested in two levels: restrictions and lack of growth of science for nobility people and the spread of superstition for common people. This can be easily proved by examining the conditions of the late Safavid era.

Keywords: Safavid, Superstitions, Allameh Majlesi, Encyclopedia Approach, Religion.

References

- Abadian, Hossein (2014). *The Historical Destiny of Thought in Qajar Iran*. Tehran: Alam
- Abbasi, Hassan (1425, AH). *Al-Nahwi Al-Wafi*. Tehran: Avand Danesh (in Arabic)
- Abrams, P. (1982). *Historical Sociology*. London: Open Books (in English)
- Aghajari, Hashem (2001). *The Action of Religion and Government in Safavid Iran*. Tehran: Baz
- Algood, Cyril (1978). *Medical History of Iran and....* Translated by Mohsen Javidan, Tehran: University of Tehran.
- Ali Ahmadi, Qasem (2018). *Sharh-e-resaleh-e-aghayed of Allameh Majlisi*. Tehran: Dalil-e-Ma
- Al-Sayed Ghafoor, Seyed Mohsen (2007). *The Political Position of the Religious World*. Tehran: Qom: Book Garden
- Alyan, Fatemeh. (2021). Sanctity and its Connection with Folk Medicine in the Safavid Period. *Journal of Medical History*, 13(46).
- Babayan, Kathryn (1998). *The "Aqā'id al-Nisā": A Glimpse at Safavid Women in Local Isfahani Culture*. In *Women in the Medieval Islamic World: Power, Patronage, and Piety*. Gavin Hambly. ed. Pp.349-381. New York: St. Martin's Press. (In English)
- Bagheri, Khosrow (2003). *The Identity of Religious Science*. Tehran: Printing and Publishing Organization
- Brown, Edward (2002). *History of Iranian Literature*. Vol. 4, Translated by Fathollah Mojtabaei, Tehran: Morvarid.
- Chardin, Jan (2014). *Chardin Travelogue*. translated by Iqbal Yaghmaei, Tehran: Toos.
- Dehgan, Ibrahim (1950). *Abbasnameh*. Arak: Davoodi
- Ebrahimi Dinani, Gholam Hossein (2019). *The Story of Philosophical Thought in the Islamic World*. Tehran: Tarh-e-No

- Farshad, Mehdi (1986). *History of Science in Iran*. Tehran: Amirkabir
- Griffin, L. (1995). How is Sociology Informed by History?. *Social Forces*. 73 (4). (In English).
- Hosseinzadeh, Hassan (2009). Translation of the Books of the Biography of the Imams in the Safavid era. *Historical Research*, 1(2).
- Jafarian, Rasoul (1991). *Religion and Politics in the Safavid Period*. Tehran: Ansarian Publications.
- Jafarian, Rasoul (1993). *Causes of the Fall of the Safavids*. Tehran: Publishing Center.
- Jafarian, Rasoul (2012). *Safavid in the Field of Culture, Religion and Politics*. Qom: Research Institute and University.
- Jafarian, Rasoul (2014). *The Concept of Science in Islamic Civilization*. Tehran: Science Publishing
- Javadi Amoli, Abdullah (1993). *Sharia in the Mirror of Knowledge*. Tehran: Raja Publishing
- Kasravi, Ahmad (2007). *The Constitutional History of Iran*. Tehran: Amirkabir
- Kavianipour, Hamid (2015). *Hospitals and Medical Centers in Iran*. Tehran: Amirkabir
- Kermanshahi, Ahmad (1996). *Merat-al-ahval*. Tehran: Amir Kabir Publications
- Khamenei, Seyed Ali (5/12/1370). *Allameh Majlisi*. available at www.farsi.khamenei.ir Reset (1400/6/20)
- Khansari, Hossein (2014). *Kolsoom Naneh*. Electronic Version; By Zolfaghari, Hassan, (n.p.).
- Lockhart, Lawrence (1364). *The Fall of the Şafavî Dynasty and the Afghan Occupation of Persia*. Translated by Mostafa Gholi Emad, Tehran: Morvarid
- Mahdavi, Moslehuddin (2000). *Biography of Allameh Majlisi*. Vol. 1, Tehran: Ministry of Culture.
- Majlisi, Baqer (1995). *Haqh-al-yaqin*. Tehran: Islamic Theology
- Majlisi, Baqer (2012). *Ein-al-Hayat*. Tehran: Qadyani
- Majlisi, Baqer (n.d, B). *Rajat*. Tehran: Malek Library
- Majlisi, Baqir (1404 AH). *Baharalanvar*. Beirut: Dar -al-Ahya (in Arabic)
- Majlisi, Baqir (2013). *Haliyeh al-Muttaqin*. Qom: Imam Ali Publications
- Majlisi, Mohammad Baqer (n.d.B). *Ekhtiariat*. Tehran: Manuscript, Shahid Motahari Library
- Majlisi, Mohammad Baqir (1276 AH). *Jala- Al-Oyun*. Tehran: Mohammad Qholi Factory.



- Majlisi, Mohammad Baqir (n.d.A). Treatise Answer: About the Wise Men. *Usuli and Sufis*, Bija: Manuscript of Majlis No. R: 10-11505I
- Makarem Shirazi, Nasser (1983). *Tafsir-e-Nemoneh*. Tehran, Islamic Library.
- Mattehh, Rudi (2015). The Decline of Safavid Iran in Comparative Perspective. *Journal of Persianate studies*, 8(2) (in English).
- Mills, Wright (2010). *Sociological Insight*, translated by Abdolmaboud Ansari. Tehran: Sahami- e-nteshar.
- Moazzen, Maryam (2017). *Formation of a Religious, Landscape, Shi'i Higher Learning in Safavid Iran*. Brill, available at: <http://brill.com/ihc>(in English)
- Motahari, Morteza (1362). *Revelation and Prophecy*. Tehran: Sadra
- Motamedi, Esfandiar (2009). *History of Science in Iran*. Tehran: Mohajer
- Nasrollah Pouralmadari, Ibrahim (2018). Analysis and Study of Allameh Majlisi Thought. *Hadith Sciences*, 23(1).
- Newman, Andrew (2014). *Safavid Iran*. Translated by Behzad Karimi. Tehran: Critique of Thoughts
- Nobel, Terror (2015). *Theories of Social Change*, translated by Mansour Vosoughi. Tehran: Bahman Publishing.
- Panousi, Stefan (2004). *Scientific and Cultural Trends in Iran*. Tehran: Balkh
- Ragin, Charles (1998). The Logic of Qualitative Comparative Analysis. *International Review of Social History*, Vol.43 (in English).
- Rashidi, Ahmad (2015). An Introduction to the Approach of Historical-Comparative Sociology in Political Science Research. *Quarterly Journal of Politics*, 45(2).
- Safa, Zabihullah (1986). The Story of the Boycott of Abu Muslimnameh. *Irannameh*, Fifth year, No. 2.
- Sajjadi, Sadegh (11/9/1398). *Abu Muslimnameh*. available at www.cgie.org.ir, reposted on 6/20/1400.
- Sardadour, Abu Torab (2001). *Military and Political History of Nader Shah Afshar's Time*. Tehran: Morshed
- Scotchpool, Teda (2009). *Insights and Methods in Historical Sociology*. Translated by Hashem Aghajari. Tehran: Markaz publishing.
- Sefatgol, Mansour (2010). *The Structure of Religious Institution and Thought*. Tehran: Rasa.
- Shariati, Ali (2010). *Alavi Shiism and Safavid Shiism*. Tehran: Chapakhsh.
- Shojaei Zand, Alireza (2009). *Sociology of Religion*. Tehran: Ney Publishing.

- Siddiq, Issa (1968). *History of Iranian Culture from the Beginning to the Present*. Tehran: University Press.
- Smith, Dennis (2013). *The Rise of Historical Sociology*, translated by Hashem Aghajari. Tehran: Morvarid
- Soleimani, Mohammad (2005). *Qasas al-Ulma*. Tehran: Publishing Company.
- Soltani, Mohammad Ali (1999). Report of Kolsoomnene. *Research mirror*, April 1999. Pp. 56-55.
- Soroush, Abdolkarim (1997). *Ideology and Worldly Religion*. Tehran: Sarat Cultural Institute.
- Soroush, Abdolkarim (1999). *Expansion of Prophetic Experience*. Tehran: Serat Cultural Institute.
- Soroush, Abdolkarim (2002). *Tolerance and Management*. Tehran: Sarat Cultural Institute.
- Soroush, Abdul Karim (1998). *Minority and Majority Religion*. Kian, No. 41
- Sotoudefar, Mehdi, and other (2017). Cultural Factors Affecting the Spread of superstitions during Safavid Rule (1501-1736). *Asian Journal of Humanities and Social Studies*, 05 (06). (In English).
- Sotoudehfar, Mehdi and others (2018). A Sociological Analysis of Religious Superstition in the Era of the Safavid Kings. *Applied Sociology*, 29(3).
- Taremi, Hassan (2011). *Allameh Majlisi*. Tehran: New Plan.
- Weber, Max (2013). *Protestant Ethics and the Spirit of Capitalism*. translated by Abdolkarim Rashidian, Tehran: Scientific and Cultural Publishing.
- Zarea, Mehdi (2014). Investigating the Sources of the Decline of Islamic Civilization. *Summer*, Vol.10.
- Zarrinkoob, Abdolhossein (2002). *Sequence of Search in Iranian Sufism*. Tehran: Amirkabir.

تحليل جامعه‌شناختی دین رایج در دوران پایانی عصر صفوی و آثار ناخواسته آن بر گسترش خرافه؛ با تأکید بر دیدگاه علامه مجلسی

رضا شفیعی اردستانی^۱ * حمید نساج^۲ سیدجواد امام‌جمعه‌زاده^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/apidetails/08A5A28AF552E529/2%

<https://doi.org/10.1735790.1401.17.2.4.6>

چکیده

بررسی تاریخی و جامعه‌شناختی دوران صفویه به‌دلیل نزدیک بودن موضوعات سیاسی و اجتماعی آن با موضوعات امروزی، اهمیت ویژه‌ای دارد. دلیل عمده این نزدیکی و اهمیت، نقش گسترده فقه ترویجی در آن دوران است؛ ازاین‌رو، بررسی رویکردهای فقهی آن دوران، به‌ویژه آثار و نگرش‌های علامه مجلسی، به‌عنوان یکی از بزرگ‌ترین روحانیون آن عصر و آثار اجتماعی آن، اهمیت فراوانی دارد. درصورت درنظر گرفتن آثار اجتماعی یک رویکرد و نظام معرفتی خاص، پرسش اصلی پژوهش این است که «دلیل گسترش خرافه در جامعه مذهبی عصر صفوی، به‌ویژه در اواخر آن، چه بوده است؟» به‌بیان روشن‌تر، هدف پژوهش حاضر این است که رواج خرافه را برپایه چرایی و چگونگی شکل‌گیری جریان فقهی رایج توضیح دهد. فرضیه ارائه‌شده در پاسخ به پرسش پژوهش این است که «رویکرد روحانیون صفوی به دین، چونان دایرةالمعارفی بود که از توان پاسخ‌گویی صریح به همه پرسش‌ها برخوردار است. نیاز اجتماعی و همچنین، فشار سیاسی زمانه مجلسی، سبب پیدایش چنین رویکردی شد». این رویکرد جامع که بر حدیث تمرکز دارد، به‌تدریج سبب زوال نظام‌های معرفتی مبتنی بر عقلانیت شد و ناخواسته، شرایط گسترش خرافه را فراهم کرد. ازآنجا که هدف جامعه‌شناسی تاریخی، بررسی این موضوع است که ما چگونه زیست می‌کنیم، پژوهش حاضر به‌دلیل اهمیت بررسی این موضوعات در پرتو زمان و تاریخ وقوع آن، تلاش کرده است در چارچوب نظری جامعه‌شناسی تاریخی، تشریح‌کننده این روند باشد. متناسب با چارچوب نظری به‌کارگرفته‌شده، روش پژوهش، کیفی بوده و داده‌ها با استفاده از شیوة مطالعه اسنادی گردآوری شده‌اند.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۱/۱۳

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۱/۰۲/۲۳

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۳/۱۵

نوع مقاله: پژوهشی

واژگان کلیدی:

صفویه، خرافه،

علامه مجلسی،

رویکرد دایرةالمعارفی،

دین

* نویسنده مسئول:

حمید نساج

پست الکترونیک: h.nassaj@ase.ui.ac.ir

مقدمه

به جرئت می‌توان گفت، صفویه، دولتی بود که در زمینه دین، در مقایسه با سایر نظام‌های سیاسی مستقر در ایران پس از اسلام، بیشترین تأثیر را بر جامعه ایرانی گذاشته است. این شرایط، ناشی از رسمی شدن تشیع و در پی آن، افزایش تعداد مدارس دینی و علمای شیعه در بسیاری از شهرهای ایران بود؛ اما سرانجام صفویان و بررسی اخلاقی جامعه عصر صفوی، به‌ویژه در دوران پایانی آن، نشان‌دهنده وجود تضادهایی در این جامعه است. توسل این جامعه مذهبی به خرافه، برای حل مشکلات، حتی در سخت‌ترین شرایط، نکته‌ای جالب‌توجه است. بررسی نقش خرافه در جامعه عصر صفوی، تقریباً مانند موارد دیگر گسترش خرافه در ایران، نشان‌دهنده دو موضوع است:

یکم اینکه، این موضوع در بسیاری از موارد، با ارائه ادعیه مذهبی همراه است؛ به‌عنوان مثال، ابوتراب سردادور در کتاب «تاریخ سیاسی دوران نادر» می‌نویسد: «در زمان شاه سلطان‌حسین، پس از طی مراحل و نظرات مختلف جهت کسب اجازه خوردن خربزه و همچنین، تأیید طهارت آن، نوبت به خواندن ادعیه مخصوص می‌رسید» (سردادور، ۱۳۸۰: ۴۷). بررسی تاریخ صفویه نشان می‌دهد که این وضعیتی متداول بوده و کتاب‌های مذهبی، سرشار از دعا‌های مخصوص برای فعالیت‌های معمول بوده‌اند؛ مطلبی که نشانگر گسترش دین حداکثری در زندگی مردم است. همچنین، روایت آش مخصوص برای مقابله با سپاه افغان، نمونه‌ای دیگر و اعلا از تمسک به خواندن ادعیه است (لکه‌هات، ۱۳۶۴: ۱۵۸).

دوم اینکه، رواج این سبک زندگی، سبب تضعیف علوم تجربی و عقلی‌ای چون پزشکی شده بود؛ یا شاید برعکس بتوان نتیجه گرفت، زوال علوم، سبب گسترش خرافه شده است. به‌هرروی، گرایش به خرافه به‌حدی بود که برخی از پزشکان و عالمان علوم تجربی، جلالی وطن کرده و ساکن غربت می‌شدند (الگود، ۱۳۵۲: ۴۰۷).

دوران مجلسی، زمانه جدال جریان‌هایی است که چندان فقه‌محور نبوده‌اند؛ صوفیان، فیلسوفان، ابومسلم‌نامه‌خوانان، و اهل سنت از یک‌سو، و بی‌دینی رایج در میان جماعت شیعه از سوی دیگر، به مجلسی آموخت که این جامعه، بنیان مذهبی و سیاسی مستحکمی ندارد و وی در چنین بزنگاهی، ناگزیر به اخبار و روایت‌ها (به‌عنوان ابزاری قابل اعتماد) متوسل شد. براساس این رویکرد، نمی‌توان الزاماً وی را اخباری یا عقل‌ستیز خواند؛ هرچند بیش از بهره بردن از عقل، نقل را حکم قرار داده و اعتقاد به برتری نقل داشت، ولی شئون گوناگونی از فقه

اصولی را به مثابه روش برگزیده بود. درواقع، شاید بتوان گفت، مجلسی بیش از آنکه عقل‌ستیز باشد، به سبب تنگناهای اجتماعی، عقل‌گریز بود؛ ازاین‌رو، حدیث را به عنوان ماده‌ای برای ایجاد گفتمانی اجتماعی و عامیانه به کار برد؛ دراین‌میان، شعائری مانند دعا و گریستن بر مصائب اهل بیت و زیارات، به موضوعی برای تعریف پیوندهای دینی، عاطفی، و اجتماعی مردم تبدیل شد (آبادیان، ۱۳۹۳: ۶۶).

دغدغه‌های سیاسی مجلسی سبب می‌شد که او هم‌زمان با نزدیک شدن به سلطنت و ارائه مطالبی برای دوام آن، به فکر حفظ جامعه شیعی متأثر از تثبیت برخی چارچوب‌های فکری و معرفتی نیز باشد. درواقع، از دوره صفویه به این‌سو، برخی مراسم و مناسک، همراه با چارچوب‌های فکری خاص شیعه اثنی‌عشری در ایران عمومیت یافت که بعدها نقش مهمی در فرایندهای سیاسی و اجتماعی کشور ایفا کرد (آبادیان، ۱۳۹۳: ۶۲). اما این اقدامات، مشکل سیاسی مشروعیت را حل نمی‌کرد؛ بنابراین، مجلسی دراین‌راستا نیز به حدیث متوسل شد. این رویکرد دایرةالمعارفی به لزوم تمسک به حدیث در همه امور دنیوی و اخروی، سبب بروز مشکلاتی چون زوال علوم دیگر شد که بررسی و تحلیل جامعه‌شناختی آن در بستری تاریخی، مفید به نظر می‌رسد.

۱. پیشینه پژوهش

نقد ادبیات موضوع پیش‌رو را می‌توان در سه قسمت مختلف خلاصه کرد:

یکم، آثاری که جریان‌های فکری عصر صفویه، به ویژه رویکردهای علامه مجلسی را بررسی کرده‌اند؛ به عنوان مثال، اثر حسن طارمی با عنوان «علامه مجلسی» در این مجموعه قرار می‌گیرد (طارمی، ۱۳۹۰). با توجه به بررسی جایگاه عقل در پژوهش حاضر، رویکرد طارمی در این اثر اهمیت دارد؛ زیرا، وی درصدد تقلیل رویکرد عقل‌گریزی و علم‌گریزی مجلسی بوده و تلاش کرده است این تضاد را معطوف به فیلسوفان پیش از اسلام کند؛ اما بسیاری از نظریه‌پردازان بر این نظرند که مجلسی، نه تنها از فلسفه، بلکه حتی از علوم می‌که از اقسام فلسفه به شمار می‌آیند نیز بیزار بوده و این بی‌زاری، مختص او نبود و پیش و پس از زمان مجلسی نیز وجود داشته است (ابراهیمی دینانی، ۱۳۹۸: ۳۰۷).

دسته دیگری از آثار موجود دراین زمینه، پژوهش‌های انجام‌شده در حوزه ایران‌شناسی

هستند؛ جایی که پژوهشگرانی مانند رودی مته^۱، دلیل زوال صفویه را عوامل ایدئولوژیک و تندروی مذهبی، به‌ویژه متأثر از نگرش‌های مجلسی، معرفی می‌کنند (مته، ۲۰۱۵: ۲۹۹-۲۹۸). درحالی‌که برخی دیگر از پژوهشگران، اقتدارگرایی معرفتی موردنظر مجلسی را بررسی کرده‌اند، رودی مته دربارهٔ امور سیاسی عصر صفویه بر این نظر است که مواضع تند مذهبی دولت، شکاف‌های اجتماعی روبه‌رشد را تشدید کرد و موجب زوال صفویه شد. نکته قابل‌اشاره در این میان، اعتراف بسیاری از نویسندگان به زوال جایگاه علم در عصر صفویه، به‌دلیل برتری گستردهٔ فقه است؛ به‌عنوان مثال، مریم مؤذن در پژوهشی دربارهٔ ساختار مذهب تشیع در عصر صفوی، ضمن پذیرش تنوع نگرش‌ها دربارهٔ جایگاه عقل در بین اخباریون و پذیرش عقل، چونان روش و ابزار، و امکان حضور مختصر فلسفه در جامعه، تسلط نگرش‌های فقهی-حدیثی را مانع رواج علوم دیگر می‌داند که براساس دیدگاه مؤذن، دو عامل سبب بروز چنین شرایطی شده است: یکم، عدم تحولات گسترده و سریع اجتماعی در جامعهٔ صفویه که نیاز به تحولات علمی را کاهش می‌داد؛ دوم، نوع نگرش به هستی: عالمان صفوی، تمایل زیادی به طرح این پرسش از خود نشان ندادند که چگونه جهان آفریده شده است. درعوض، آن‌ها بیشتر نگران این موضوع بودند که «چه کسی» این فرایند را آغاز کرد؛ بنابراین، هدف اصلی یادگیری این بود که دانش‌آموز را به درک قوانین، ارزش‌ها، و فضایل اسلامی برساند (مؤذن^۲، ۲۰۱۷: ۱۶۲-۱۶۱). هرچند نمی‌توان منکر نقش تعاملات حوزه و دربار صفوی در پیدایش این‌گونه نظام معرفتی در عصر صفوی شد، اما چنین آثاری، بیشتر بر اصول معرفتی تمرکز دارند و پیدایش چنین شرایطی در عصر صفوی را برآمده از ساختار و رویکردهای علمی حوزویان می‌دانند. باین‌حال، برخی چون علی شریعتی در کتاب «تشیع علوی و تشیع صفوی»، چنین شرایطی را دستاورد رویکردهای سیاسی می‌داند. وی بر این نظر است که: بزرگ‌ترین خطری که قدرت صفوی را تهدید می‌کرد، تناقض در ذات نظام دینی صفویه بود؛ صفویه از یک‌سو، خواهان حفظ اسلام شیعی بود و از سوی دیگر، خود، رژیم اموی بود؛ بنابراین، می‌بایست مردم را به مذهبی می‌کشاندند که بازندگان تنها از مرگ سخن بگویند و جامعه از طریق درون‌گرایی‌های زاهدانه به فردیت اخلاقی متمایل شود و با جایگزینی محبت امام به‌جای معرفت امام، ضمن برخورداری از ظواهر تشیع، چونان غیر در

1. Matthee

2. Moazzen

برابر عثمانیان، خصایص عدالت‌خواهی و انقلابی شیعه را تحدید کند (شریعتی، ۱۳۸۹: ۱۳۵-۱۲۵).

گروه دوم، آثاری هستند که موضوع خرافه را، به‌ویژه در زمان صفویه، بررسی کرده‌اند؛ به‌عنوان نمونه، مقاله‌ای با عنوان «تحلیلی جامعه‌شناختی بر خرافه‌گرایی دینی در عصر مرشد شاهان صفوی» (ستوده‌فر و دیگران، ۱۳۸۸)، به‌لحاظ موضوع و زمان به پژوهش حاضر نزدیک است. نویسندگان این اثر، بر این نظرند که ساختار معرفتی حکومت صفویه، متأثر از مؤلفه‌های دینی، سبب بروز خرافه در جامعه و سرانجام، سستی و سقوط آن شد.

در مقاله‌ای مشابه با همین رویکرد، نویسندگان، مؤلفه‌های فرهنگی و دلایل گسترش خرافه در عصر صفویه را واکاوی، و دلایل گسترش خرافه در عصر صفویه را در قالب سه محور ارزش‌های فرهنگی، هنجارها، و اعتقادات مذهبی بررسی کرده‌اند (ستوده‌فر^۱، ۲۰۱۷). یکی از مؤلفه‌های موردنظر نویسندگان موردبحث، در محور عوامل مذهبی که هم‌راستا با پژوهش حاضر است، توجه به فقه اخباری و حدی‌گرایی است. اثر مهم دیگر در این باره، «تقدس‌گرایی و پیوند آن با طب عامیانه در دوره صفویه» است (علیان و دیگران، ۱۴۰۰). براساس این پژوهش، گسترش تقدس‌گرایی متأثر از رویکردهای مذهبی، به‌ویژه فقه و کلام، در شئون مختلفی چون جایگاه شاه، برخی باورهای مذهبی به موجوداتی همچون درختان، مکان‌های مقدس، نوشتار و دعاها، با تأثیرگذاری بر علوم طبیعی، ازجمله پزشکی، سبب تقلیل جایگاه آن‌ها و سرانجام، گسترش باورهای عامیانه به‌جای علوم عقلی و تجربی شد.

یکی دیگر از نوشته‌های مرتبط با ادبیات خرافه در عهد صفویه، کتاب «عقایدالنساء» است (خوانساری، ۱۳۹۳). اهمیت این اثر به‌این سبب است که چرایی نگارش آن، دو رویکرد مختلف را دربر می‌گیرد. برخی چون کاترین بابایان، زمانه نگارش کتاب و توصیف عقاید باطل شبهه مذهبی را مهم می‌دانند؛ زیرا، به‌مرور زمان، شدت سخت‌گیری و اقتدار مذهبی، به‌ویژه علیه زنان، روبه‌افزایش بوده است و نگارش چنین کتابی، نشان‌دهنده وجود منتقدان در آن زمانه است (بابایان^۲، ۱۹۹۸)؛ اما برخی اندیشمندان، ازجمله محمد معین، دلیل نگارش کتاب را مقابله با اختلافات فقها می‌دانند (سلطانی، ۱۳۷۸: ۲۸). به‌هرروی، آنچه مهم است، این است که نه می‌توان منکر وجود خرافه شد و نه می‌توان منکر تأثیرات نگرش‌های دینی بر

1. Sotoudehfar

2. Babayan

وجود آن بود.

دسته سوم، آثاری هستند که گفتمان دین حداقلی-حداکثری را بررسی کرده‌اند. نوشته‌های عبدالکریم سروش، از جمله «ایدئولوژی و دین نبوی» (سروش، ۱۳۷۶)، «بسط تجربه نبوی» (سروش، ۱۳۷۸) و همچنین، «مدارا و مدیریت» (سروش، ۱۳۸۱) را می‌توان در این دسته جای داد. معتقدان به این رویکرد که در برابر اندیشه مجلسی قرار می‌گیرند، یا وظایفی محدود و آگاهی‌بخش برای دین قائلند، یا اینکه دین را در دستورات اخروی خلاصه می‌کنند. این آثار، ضمن رد دین حداکثری (آنچه مجلسی در تلاش برای ارائه آن بود)، بر این نظرند که چنین رویکردی، مبنای عقلی و شرعی ندارد (سروش، ۱۳۸۱: ۳۶۶).

براساس ادبیات روایت‌شده، با در نظر گرفتن کم‌توجهی به وجوه معرفتی دین رایج در آن عصر و آثار اجتماعی آن، پرسش پیش‌روی پژوهش حاضر این است که «دلیل گسترش خرافه در جامعه مذهبی عصر صفوی، به‌ویژه در اواخر آن، چه بوده است؟» با توجه به جایگاه مهم علامه مجلسی در گسترش تشیع در اواخر صفویه، پاسخ این پرسش، متأثر از رویکرد و فعالیت‌های ایشان در آن دوران، به‌عنوان نمونه‌ای آرمانی از رویکردی حداکثری یا دایرةالمعارفی به دین، در نظر گرفته شده است^(۱). به بیان روشن‌تر، پرسش پیش‌رو، تلاشی است برای توضیح رواج خرافه بر پایه چرایی و چگونگی شکل‌گیری جریان فقهی رایج، با رویکرد جامعه‌شناسی تاریخی. نیاز اجتماعی و همچنین، فشار سیاسی زمانه مجلسی، سبب پیدایش جریانی شد که علم را نه تنها در مقام داور، حتی در مقام حامی، نیز چندان مطلوب نمی‌دانست؛ درواقع، اینان دین را چونان دایرةالمعارفی می‌دانستند که توانایی پاسخ به هر نیازی را دارد؛ از این‌رو، علم به حاشیه رفت و با تقلیل عقلانیت، خرافه رشد کرد.

به نظر می‌رسد، هدف اصلی علامه مجلسی این بوده است که تشیع را بیش‌ازپیش به میان توده‌های مردم انتقال دهد و زمینه ارائه و پیدایش نوعی نظام جامع را فراهم کند. آنچه پیش از مجلسی رواج داشت، نظامی از فقه بود که تقریباً به قشری از نخبگان محدود شده بود؛ اما اوضاع سیاسی و اجتماعی ایران در نیمه دوم عصر صفویه، نیازمند رویکردی بود تا انسجام سیاسی و اجتماعی جامعه را حفظ کند. این موضوع، یعنی فقدان نظام جامع و اجتماعی شیعی، نه تنها مدنظر فقها، بلکه موردتوجه برخی پادشاهان همچون عباس یکم نیز بوده است؛ تاجایی‌که او خود، درخواست و دستور نگارش کتاب‌های فقهی فارسی را صادر می‌کند. این موضوع در سال‌های بعد، با تیزهوشی و قدرت بالای مجلسی پیگیری شد و بنیان تازه‌ای برای

موضوع‌های اجتماعی به گونه‌ای علنی مشخص شد. درواقع، این رفتارها را می‌توان نوعی تلاش برای ایجاد بنیان نظام جامع شیعی و ایرانی به‌شمار آورد.

در صورت الگو قرار دادن مدل‌های جامعه‌شناسی دین، در تعریف دین می‌توان به تعریف‌های ریشه‌شناختی، کارکردی، پدیداری، ذاتی، غایی، و الهیاتی اشاره کرد. در میان تعریف‌های کارکردی، برخی به کارکرد تسلی‌بخشی در برابر شکست‌ها، درمان بیماری‌ها، ایجاد انگیزه برای زندگی، امیدواری به آینده، هویت‌بخشی به جامعه، کمک به حفظ و پایداری جامعه، و مشروعیت‌بخشی اشاره کرد (شجاعی زند، ۱۳۸۸: ۸۳). چنانچه قصد بررسی دین در عصر صفویه و کارکردهای آن را داشته باشیم، باید بپذیریم که مجلسی، دامنه کارکردهای دین را بسیار گسترده و دربردارنده همه امور دنیوی - اخروی، جامعه‌شناسانه - روان‌شناسانه، آن‌هم براساس رویکردهای نقلی می‌دانست. جامعیت کارکردهای دین، برپایه نگرش‌های صرفاً نقلی، پیامدهای اجتماعی خاصی داشت.

بررسی رویدادهای گوناگون و شرایط سیاسی، اجتماعی، و دینی دوران صفویه نشان می‌دهد که تکیه بر نقل، براساس اجبار شرایط جامعه، روند رایج بوده و رویکرد پژوهش حاضر این است که این رویه، مانع حرکت به‌سوی تعقل، و در پی آن، عامل رشد خرافه، به‌ویژه در میان عوام، شده است. سقوط جامعه ایرانی به دامان خرافه، برآمده از همین «جامعیت» و حضور حداکثری نقل و حدیث، بدون امکان تأویل‌های عقلی، در تمام شئون زندگی است. رویکرد حدیث‌گرای حاکم بر عصر صفویه، به‌خودی‌خود، خرافاتی نبود و حتی تلاش روحانی‌هایی چون مجلسی نیز در نقد تصوف، به‌نوعی طرد خرافه و غلو است؛ اما این رویکرد در دو سو و ناخواسته، خود مروج خرافه می‌شود؛ یکم، تلاش برای دربرگیری تمام موضوع‌های جامعه و دوم، تمرکز صرف بر نقل. درواقع، ضمن تمرکز تنها بر یک نوع نظام معرفتی، یعنی نظام نقلی، در راستای ایجاد دایرةالمعارفی جامع از همان اقوال تلاش می‌شود. اقدامی که سبب ضعف نظام معرفتی عقلانی و حرکت به‌سوی خرافه می‌شود^(۲).

۲. چارچوب نظری، مفاهیم، و روش پژوهش

چارچوب نظری پژوهش، جامعه‌شناسی تاریخی است. هدف جامعه‌شناسی تاریخی را می‌توان ترکیب تبیین با تحلیل، یا نظریه با تاریخ دانست (رشیدی، ۱۳۹۴: ۴۵۸). برپایه همین هدف و گستردگی کارکردی جامعه‌شناسی تاریخی، برخی در تعریف آن بر این نظرند که

جامعه‌شناسی تاریخی، گرایشی از جامعه‌شناسی نیست، بلکه ذات و جوهر این علم است و جامعه‌شناسی، اساساً خصلتی تاریخی دارد (میلز، ۱۳۸۹: ۱۶۲). این رویکرد، یعنی اعتقاد به جامعیت تبیین و تحلیل جامعه‌شناسی، از آنجا ناشی می‌شود که جامعه‌شناسی تاریخی، به‌طور هم‌زمان، به بعد زمانی زیست اجتماعی و تاریخمندی ساختار اجتماعی توجه دارد. به‌لحاظ تجربی، توجه به فرایندها و ساختارهایی که سبب تنوع جوامع می‌شوند، و از دیدگاه مفهومی، توجه به کنش‌ها و روابط، باعث می‌شود که جامعه‌شناسی تاریخی، تبیین مفهومی را با تعمیم تجربی ادغام کند (اسمیت، ۱۳۹۲: ۱۶).

جامعه‌شناسی تاریخی، بیش از آنکه در پی انتخاب یک جزء برای بررسی باشد، خواهان مطالعه این موضوع است که انسان، چگونه جهان را تفسیر و تحلیل می‌کند (آبرامز^۱، ۱۹۸۲: ۱۶). براساس این موضوع، یعنی فراتر رفتن از جزء، اهمیت تفسیرهای جریان‌های مختلف شکل‌گرفته در طول زمان، مشخص می‌شود. درحقیقت، در تفسیر شیوه زیست و تفکر، چونان نهادی اجتماعی، می‌بایست برای زمان، اهمیت ویژه‌ای قائل شد؛ زیرا، ساختارهای اجتماعی، سبب محدود شدن یا قدرتمند شدن کنش اجتماعی در زمان می‌شوند؛ نهادهای اجتماعی، به‌وسیله کنش اجتماعی رخ می‌دهند و از طریق زمان، تولید می‌شوند (گریفین^۲، ۱۹۹۵: ۱۲۴۷). برپایه آنچه مطرح شد، به یک تعریف و یک تقسیم‌بندی در چارچوب نظری مطلوب می‌رسیم: تعریف مطلوب این است که هدف جامعه‌شناسی تاریخی بررسی این موضوع است که ما چگونه زیست می‌کنیم (راگین^۳، ۱۹۹۸: ۱۲۸)؛ بنابراین، تفسیر جریان‌های فکری اهمیت می‌یابد. اسکاچپول، گونه‌های مختلف جامعه‌شناسی تاریخی را به سه دسته تقسیم می‌کند: جامعه‌شناسی تاریخی تعمیمی، جامعه‌شناسی تاریخی تحلیلی، جامعه‌شناسی تاریخی تفسیری. چارچوب نظری پژوهش حاضر، به گونه تفسیری نزدیک است. در این رویکرد که مفاهیم را برای ارائه و بسط تفسیرهای معنادار از الگوهای تاریخی به‌کار می‌بریم، دو نکته اهمیت دارد: یکم، نیت‌های فرهنگی بازیگران و دوم، اهمیت موضوع تاریخی موردبحث برای جامعه امروز (اسکاچپول، ۱۳۸۸: ۵۰۷). به‌طور خلاصه، مطلوب این رویکرد چونان یک چارچوب نظری، درک روندهای فکری درباره چگونگی عملکرد جهان، توصیف

1. Abrams
2. Griffin
3. Ragin

مبتنی بر مکان و زمان، و درک زمینه‌های نهادی بازیگران براساس کاربرد مفاهیم کلیدی، چونان ابزاری شناختی است (اسکاچپول، ۱۳۸۸: ۵۱۰).

متناسب با چارچوب نظری به‌کارگرفته‌شده مشخص است که روش انجام پژوهش حاضر، کیفی بوده و داده‌های پژوهش با استفاده از شیوه مطالعه اسنادی گردآوری شده‌اند. هرچند با توجه به اهمیت تفسیر «مفاهیم» در چارچوب نظری برگزیده‌شده، نوع تحلیل و استخراج مفاهیم به «روش» تحلیل محتوای متون نیز نزدیک می‌شود.

مهم‌ترین مفهوم به‌کارگرفته‌شده در این پژوهش، مفهوم «نگاه دایرةالمعارفی به دین» است. در این مقاله و در ادامه، منظور از نگاه دایرةالمعارفی، همان رویکردی است که گاهی «رویکرد حداکثری به دین» خوانده می‌شود. معتقدان به این رویکرد، بر این نظرند که خداوند، تمام آنچه لازم است را در حوزه‌های گوناگون علمی برای مسلمانان در نصوص مختلف به‌ودیعہ گذاشته است و کمال دین را هم شامل معرفت و هم شامل موضوعات علمی مختلف می‌دانند. اینان باور دارند که تمام جزئیات علوم مختلف در دین بیان شده است (مکارم‌شیرازی، ۱۳۶۲: ۲۶۱). در تشریح این مفهوم و به‌گونه‌ای کوتاه چنین آمده است: «در این رویکرد، دین، حاوی همه حقایق هستی و پاسخ به همه نیازهای آدمیست؛ و قوانین دینی، مبین همان قوانین و سنن ثابتی هستند که در علوم مختلف در جست‌وجوی آن می‌باشیم (جوادی‌آملی، ۱۳۷۲: ۱۶؛ باقری، ۱۳۸۲: ۶۵)^(۳).

۳. تفسیر و تحلیل یافته‌های تاریخی

۳-۱. زمانه مجلسی و جریان‌های رقیب

پس از کامیابی نسبی طهماسب یکم، صفویان تا به‌قدرت رسیدن عباس یکم، دوران چنداندان موفقی را طی نکردند. این رویداد، پس از عباس یکم نیز دوباره تکرار شد. سستی سیاسی و حتی مذهبی دربار هر از چندگاهی نمایان می‌شد؛ تاجایی که برخی از پادشاهان صفوی، حتی متهم به سنی بودن می‌شدند. اوضاع جامعه ایران نیز بهتر از دربار صفوی نبود و چندگانگی و جدال جریان‌های فکری پرشماری که رابطه خوبی با تشیع رایج نداشتند، روحانیون را در جایگاه تفکر و مقام عمل برای بسط و تحکیم تشیع قرار می‌داد. شاید بتوان گفت، این موضوع با درخواست عباس یکم و دوم، از افرادی چون شیخ بهایی و شیخ تقی مجلسی، به‌سبب رواج جریان‌های معارض و وضعیت نامطلوب مشروعیت دربار، در آن زمان قوت بیشتری گرفت

(نیومن، ۱۳۹۳: ۳۵۴-۱۱۰؛ صفت گل، ۱۳۸۹: ۱۸۶؛ دهگان، ۱۳۹۲: ۱۸۴). هرچند این کار از ابتدای دوره صفویه آغاز شده بود، اما با شدت و ضعف همراه بود؛ به گونه ای که تا سده ۱۱ هجری، ترجمه کتاب الارشاد با عنوان «تحفه سلیمانی» تنها اثر موجود درباره سیره امامان به شمار می رفت^(۴) (حسین زاده، ۱۳۸۸: ۴۳). این موضوع، نیاز جامعه را به کتاب های شیعی شرح دهنده سبک زندگی نشان می دهد و مجلسی در پی جبران این مشکل بود. برخی بر این نظرند که مجلسی و پدرش از نخستین کسانی بودند که کتاب های «حدیث» شیعه را به فارسی روان ترجمه کردند؛ زیرا، تا پیش از آن، بیشتر منابع، اخبار، غیرسلیس، یا عربی بودند (براون، ۱۳۸۱: ۲۹۱).

در این فضای نه چندان امیدوارکننده، مجلسی رقبا را نیز داشت که تقریباً همه آنها، توان یا علاقه چشمگیری در راستای تضعیف تشیع روحانی محور داشتند (صوفیان، فیلسوفان، ابومسلم نامه خوانان، و گفتمان های متمایل به تسنن). این رقبا به اندازه ای قدرتمند بودند که حتی پدر علامه مجلسی به تعلق خاطر به دو مورد از آنها، یعنی تصوف و ابومسلم نامه خوانی، متهم شده است.

الف) صوفیان: هرچند بخش زیادی از آنچه درباره رفتار مجلسی با صوفیان مطرح می شود و در پی تضعیف مقام اخلاقی اوست، غیر موثق و مبالغه آمیز است، اما اینکه آیا او به گونه ای جدی در پی تضعیف این گفتمان بوده است، چالش برانگیز است. در واقع، برخی منابع، این جدل را تنها سیاسی و اجتماعی معرفی می کنند و می کوشند تا از وجوه معرفتی آن بکاهند (زرین کوب، ۱۳۸۱: ۲۶۰)، اما تحلیل برخی کتاب های مجلسی، همچون «عین الحیاه» وجه دیگری را نشان می دهد و مشخص است که این اختلاف، تنها سیاسی و اجتماعی نبوده است؛ به عنوان مثال، مجلسی از گسترش برخی اعتقادات صوفیه، به ویژه موضوعاتی چون وحدت وجود، نگران بوده است (مجلسی، ۱۳۹۱: ۴۸). همچنین، باز بودن باب «تأویل» برای اهل تصوف در تفسیر دین، مورد انتقاد مجلسی بود (صفت گل، ۱۳۸۹: ۵۴۵)؛ موضوعی که دقیقاً تشیع عامیانه فقیه محور را به سوی نوعی تکثر پیش می برد؛ بنابراین، در مجموع، تصوف به عنوان رقیبی جدی در ایجاد یک نظام جامع شیعی روحانی محور، اخلاص ایجاد می کرد.

صوفیان، دوران پرفراز و نشیبی را در عهد صفویه گذراندند و چرایی این فرازونشیب به عملکرد پادشاهان بستگی داشت؛ زیرا، نه تنها عوام، و آن هم در پی معضلات اقتصادی، حتی

پادشاهانی چون عباس دوم نیز به تصوف عامیانه علاقه‌مند بودند (نیومن، ۱۳۹۳: ۱۳۰). شاه‌صفی نیز با صدور دستور ترجمه «احیاءالعلوم» از نویسنده‌ای فقه‌گریز و صوفی مسلک، فضای ملون جامعه را تشدید کرد؛ موضوعی که اعتراض و درخواست علما برای مقابله با اهل سنت را در پی داشت (صفت‌گل، ۱۳۸۹: ۱۸۹). این مطالب نشان می‌دهد که تصوف نه تنها به‌عنوان رقیب مؤثری برای روحانیون شیعه ظاهر می‌شد، حتی دارا بودن ریشه‌های فکری منتسب به اهل سنت نیز در این جدال تأثیرگذار بود؛ بنابراین، این‌گونه نگرش‌ها و همچنین، حمایت هم‌زمان پادشاهان از فقها، تحلیل وضعیت تصوف را دشوار می‌کند؛ اما درنهایت، گفتمان ضدتصوف به‌سرعت به‌پیش رفت (نیومن، ۱۳۹۳: ۱۴۷) و تشیع عامیانه با حمایت‌های سلطان حسین، قدرت گرفت (نیومن، ۱۳۹۳: ۱۶۶).

ب) فلسفه: مقابله مجلسی با فلسفه را در چارچوب سه موضوع می‌توان بررسی کرد؛ یکم، نگرانی مجلسی از رواج گفتمان فلسفی غرب و یونان؛ دوم، نگرانی‌های اجتماعی مجلسی؛ سوم، درگیری‌های فقه‌موردنظر مجلسی و فلسفه رایج. درباره فلسفه یونانی، مجلسی به‌روشنی نگرانی از رواج فلسفه کفار را بیان می‌کند و می‌گوید، در شگفت هستم که آن فیلسوفان، چگونه جرئت می‌کنند برای حسن‌ظنشان به فیلسوفان یونانی و کافر که به دین اعتقاد ندارند، روایات صحیح اهل بیت را تأویل کنند (علی‌احمدی، ۱۳۹۲: ۷۶). این موضوع، تنها به مجلسی محدود نبود و بدینی به فلسفه، به‌رغم حضور بزرگانی در این عرصه در عهد صفویه همه‌گیر بود و برای بزرگان نیز مشکل‌ساز شده بود. درواقع، در زمان مجلسی و پیش از او، فلسفه یونان رواج داشت و بسیاری از پژوهشگران در پی هماهنگ‌سازی و ادغام فلسفه یونانی و حقایق اسلامی بودند؛ موضوعی که امکان زوال علوم حدیث را به‌وجود می‌آورد و سبب نگرانی افراد متعددی، ازجمله علامه مجلسی، شد (مهدوی، ۱۳۷۹: ۲۰۴).

عده‌ای، مصاف مجلسی با فلسفه را بیشتر فرهنگی-اجتماعی می‌دانند و بر این نظرند که چه‌بسا درصورت وجود شرایط مناسب اجتماعی، مجلسی خود، گام در این مسیر می‌گذاشت؛ چونان‌که در ابتدا نیز بود، ولی به‌اجبار، روی گردانید. در روایتی، برای اثبات این ادعا چنین آمده است: «علامه، درسی از علوم معقول در موضوع مکتب دهریون را تدریس می‌کردند. یکی از شاگردان ایشان ادعای حقانیت این مکتب را می‌کند و علی‌رغم اصرار علامه جهت توضیح، می‌گوید، دیگر جوابی برایشان نیست و مجلس را ترک می‌کند؛ مطلبی که سبب تعطیلی این موضوع توسط علامه گردید» (سلیمانی، ۱۳۸۴: ۲۰۹). نکته مهم در این زمینه این

است که بعضی از نگرش‌های فیلسوفان، سبب بروز بحران و تقابل‌های سنگین فکری درباره برخی معارف اسلامی شد^(۵)؛ بنابراین، حتی فارغ از صور یونانی فلسفه، دیدگاه فیلسوفان اسلامی‌ای چون بوعلی نیز طرد و تدریس آن در مدارس اصفهان، به نفع فقه و حدیث، ممنوع شد (نیومن، ۱۳۹۳: ۱۶۴-۱۶۳؛ مجلسی، ۱۳۷۴: ۴۸۶).

ج) ابومسلم‌نامه‌خوانی: ابومسلم‌نامه‌خوانی با وجود تلاش علما، به‌ویژه روحانیون عرب‌تبار در اوایل صفویه برای کنار زدن آن، همچنان به‌عنوان جریانی قوی و رقیب که توانایی به‌چالش کشیدن جریان حاکم و ایجاد تنش‌های مذهبی را در نیمه دوم عصر صفوی داشت، مطرح بود. برخی بر این نظرند که تمام مخالفت‌های عهد صفوی با ابومسلم، ریشه در نگرش علمای عرب دارد (ذبیح‌اله صفا، ۱۳۶۵: ۲۳۳)؛ اما چرایی این موضوع، بحث‌برانگیز است. آیا سنی بودن وی عامل طرد بوده است یا برانگیختن احساسات ملی ایرانیان برای علمای عرب‌تبار خوشایند نبوده است؟

حضور چنین گفتمانی، مانع ایجاد جریانی جامع می‌شد؛ بنابراین، حتی در ادامه و پس از تغییر علما نیز همچنان ادامه یافت. در دوران شاه سلیمان و پس از او، به‌سبب پیوند پیشه‌وران با صوفیان، گونه‌های عامیانه تصوف در بین مردم رواج یافت و قهوه‌خانه‌های اصفهان به میعادگاه نقالی ابومسلم‌نامه‌خوانان و داستان‌های موعودگرایانه دیگر تبدیل شد. این موضوع، نشان‌دهنده تلاش گروه‌های پرشماری برای فرار از گفتمان راست‌کیشانه حاکم بود (نیومن، ۱۳۹۳: ۱۷۹-۱۴۳). به‌همین دلیل، اعتراض علمای شیعه را در پی داشت. از وجود نشانه‌ها و مفاهیم مشترک در ابومسلم‌نامه‌ها و تصوف چنین برمی‌آید که احتمالاً یکی از دلایل مخالفت با ابومسلم‌نامه‌خوانی، همین قرابت باشد (سجادی، ۱۳۹۸). درمجموع، هرچند نمی‌توان با قاطعیت، عامل خاصی را برای طرد ابومسلم‌نامه مطرح کرد، اما مجموعه‌ای از عوامل، ازجمله نزدیکی به تصوف و اهل سنت و برانگیختگی ملی‌گرایی، که سبب خروج از گفتمان تشیع روحانی محور می‌شد، ابومسلم‌نامه‌خوانی را به‌مثابه یک رقیب معرفتی مطرح کرد؛ هرچند در میان این عوامل، توجه به ملی‌گرایی به‌عنوان رقیبی برای تشیع فقاهتی، مهم‌تر به‌نظر می‌رسد؛ زیرا، مجلسی ابتدا دلایل شرعی‌ای همچون جلوگیری از دروغ‌گویی را برای مقابله با قصه‌خوانی ارائه می‌کند، اما سرانجام، چنین نظر می‌دهد که احوط آن است که حتی داستان پادشاهان عجم نیز، هرچند راست باشد، خوانده نشود (جعفریان، ۱۳۹۱: ۸۷۵-۸۷۳). این موضوع، نشان‌دهنده دلوایسی‌های اجتماعی و گفتمانی مجلسی است؛ جایی که چاره‌ای جز

تقویت گفتمان تشیع عامیانه توسط مجلسی نمی‌ماند.

۲-۳. عقل و گفتمان دینی مجلسی^(۶)

رویکرد کلی مجلسی به عقل و نقل با بررسی مقدمه وی بر «بحار الانوار» مشخص می‌شود. وی معتقد است که دانش حقیقی به دست نمی‌آید، مگر از چشمه و منبعی زلال که از وحی می‌جوشد. وی خود اذعان می‌کند که «کل»^(۷) این علم را به دست نیاورده است، مگر در کتاب الله و احادیث اهل بیت (مجلسی، ۱۴۰۴ ه.ق، ج ۱: ۳)؛ بنابراین، تکیه بر عقول ناقصه در «جمع» امور نهی شده است (مجلسی، ۱۴۰۴ ه.ق، ج ۲: ۳۱۳). در بررسی این ادعا، به ویژه با توجه به تکیه بر واژه «کل» و «جمع»، دو نکته مشخص می‌شود؛ نخست اینکه شاید در وهله اول چنین ادعا شود که مقصود مجلسی در تفسیر واژه کل، کل علوم الهی است، اما در بررسی آثار او، که در ادامه نیز می‌آید، نوعی کل‌گرایی علمی متأثر از دین مشاهده می‌شود. مجلسی معتقد است: «آنچه از سرچشمه الهام و وحی صادر شده است، با حاصل پژوهش کسانی که در طب نزد مردم ماهر هستند، سازگار است» (مجلسی، ۱۴۰۴ ه.ق، ج ۳: ۶۳: ۲۱۲)؛ مطلب دوم، تضعیف جایگاه عقل، در نتیجه تمرکز مجلسی بر اخبار است. اگرچه مجلسی به طور مستقیم به جنگ عقل نمی‌رود، اما با طرح ادعای داشتن منبعی برتر در تمام زمینه‌ها، عقل را ترخیص می‌کند. این مطلب به خوبی با مرور ادبیات وی مشخص می‌شود.

دلواپسی مجلسی از حضور جریان‌های رقیب، عقل را به حاشیه برد و هم‌زمان، نقل را به عنوان «ارزش» و «ابزار دفاعی» در مرکز نظام فکری وی قرار داد. بررسی رساله‌های مجلسی آشکارا نشان می‌دهد که گفتمان وی عقل‌گریز، نه عقل‌ستیز، است. او نقل را در اولویت قرار می‌دهد و معتقد است: «در امور به عقل مستقل بودن و قرآن و احادیث متواتر را به شبهات ضعیف تأویل کردن و دست از سنت برداشتن، عین خطاست» (مجلسی، ۱۴۰۴ ه.ق، ج ۱: ۴۱۴). مجلسی معتقد است، مسلمانان باید تسلیم اخبار باشند و رد اخبار را بسیار دشوار می‌داند؛ زیرا به نظر وی، عقل در این موضوع ضعیف است. وی دلیل این ضعف را با استناد به فرموده امام صادق (ع) چنین بیان می‌کند: «اصولاً علوم و کلام معصومین، عجیب و غریب است؛ لذا، عقل ما به علوم ایشان نمی‌رسد و رد کردن اخبار ایشان جایز نیست (علی‌احمدی، ۱۳۹۲: ۱۷). او در این باره به صراحت برادران دینی خود را از توسل به عقل، به ویژه در امور دینی، نهی می‌کند و می‌گوید: «در بسیاری از اوقات، احکام بدیهی عقل با پندارهای موهوم در

هم می‌آمیزد» (مجلسی، ۱۴۰۴ هـ.ق، ج ۵۷: ۳۰۶)؛ بنابراین، برای جلوگیری از چنین اوهام و اشتباهاتی، تنها عقلی را معتبر می‌داند که با شریعت منطبق باشد (مجلسی، ۱۴۰۴ هـ.ق، ج ۱: ۱۰۳). مجلسی در کتاب «رساله جوابیه» بر این نظر است: «که اگر حق تعالی مردم را در عقول خود مستقل می‌دانست، انبیا را نمی‌فرستاد و چون ارتحال نمایند، ما را حواله به کتاب و اهل بیت نمودند...؛ پس در امور، به عقل خود مستقل بودن و احادیث و قرآن را به شبهات حکما تأویل کردن، و دست از سنت برداشتن، عین خطاست» (مجلسی، بی‌تا، الف: نسخه خطی؛ به نقل از: جعفریان، ۱۳۷۰: ۲۶۰). دستاورد چنین نگرشی، ارجاع به احادیث و اخبار و فروکاستن جایگاه عقل است.

نکته مهم برای آگاهی از جایگاه عقل در اندیشه مجلسی، بررسی مفهوم تأویل است؛ جایی که عقل‌گریزی وی مشخص می‌شود. تأویل از دیدگاه علامه مجلسی، مبتنی بر مواردی همچون مجاز، تشبیه، و... است. درواقع، تأویل در دیدگاه علامه مجلسی، از جنس معناکاوی است نه واکاوی حقایق و امور خارجی (شبه علامه طباطبایی)؛ بنابراین، تأویل در این دیدگاه، روشی ادبی و فقه‌اللمغه است که عقل، چندان مداخلیتی در توسعه آن ندارد (نصرالله، ۱۳۹۷: ۵۰). این مسئله به این دلیل مشکل‌ساز می‌شود که وی با استناد به حدیثی از امام حسین (ع) معتقد است: «روایات ائمه، وجوهی چندگانه دارند که هرکدام را خواستید، همان را دریافت می‌کنید» (مجلسی، ۱۴۰۴ هـ.ق، ج ۱: ۳۳۰). اکنون این پرسش مطرح می‌شود که نحوه تحلیل این وجوه چگونه است؟ با استناد به عقل یا با استناد دوباره به احادیث؟ مسئله، زمانی دشوار می‌شود که مجلسی، تأویل را از جنس امور خارجی نمی‌داند! حال برای تحلیل احادیثی که مشمول چنین اموری هستند (مانند سیاست)، چه باید کرد؟

نمونه‌های موجود برای اثبات این بحران فراوان است؛ به عنوان مثال، مجلسی در کتاب «جلاء‌العیون» با نقل معجزات یا ارائه برخی فضایل برای ائمه، ضمن تأکید بر صدق احادیث، این پرسش را برای خواننده ایجاد می‌کند که گوهر واقعی این روایات چیست؟ آیا گریه کردن به اندازه پرپشه که سبب بخشش گناهان شود (مجلسی، ۱۲۷۶ هـ.ق: ۲۵)، قطعی است یا می‌تواند تأویلی داشته باشد که مجلسی چندان مایل به آن نیست و بی‌شک، این تأویل نمی‌تواند مبتنی بر معنا و فقه‌اللمغه باشد و عقل را به یاری می‌طلبد. حال اگر در این باره از عقل کمک گرفته نشود، آیا دستاوردی جز گونه‌ای نظام معرفتی مبالغه‌آمیز و سرانجام، و به‌ویژه در سطح عوام، نتیجه‌ای جز خرافه به دست می‌آید؟

نمونه‌های دیگری از تلاش مجلسی برای تأکید بر برتری نقل، به‌ویژه به‌منظور حفاظت ایدئولوژیک از نظام معرفتی شیعه، در کتاب «اختیارات» قابل‌مشاهده است. وی در توضیح چپستی رساله یادشده می‌گوید، این رساله‌ای است در بیان آنچه از احادیث معتبر معلوم می‌شود، از سعادت و نحسی ایام، و در مقدمه چنین ادامه می‌دهد که علت نوشتن کتاب مذکور، عدم لزوم مراجعه به ساعات نجومی است (مجلسی، بی‌تا، ب: ۳/۱۶). این گفتار دو مطلب را نشان می‌دهد؛ یکم، اعتقاد مجلسی به اموری چون خرافه، و دوم، تلاش وی برای دور کردن جامعه از جریان‌های غیردینی. درواقع، او سعد و نحس را برپایه علم نجوم (فارغ از درستی عقلانی آن) و منقولات و احادیث، به‌منظور تضعیف جریان‌های غیردینی، پذیرا می‌شود؛ یعنی ضمن بی‌توجهی به عقلانیت، حدیث را ابزاری برای حفاظت جامعه قرار می‌دهد.

دستاورد رشد چنین نگرشی، طرد عقلانیت و رشد اخباری‌گری است. باوجود برخی ادعاها مبنی بر وجود نگاه‌های بینابینی در فقه صفویه، به‌ویژه در دیدگاه مجلسی، باید پذیرفت که رشد گسترده اخبار، عقل را به‌حاشیه برد. در برابر پذیرش احادیث، که مجلسی به پذیرش تمام و کمال آن‌ها اعتقاد دارد و می‌گوید درصورت درک، ایمان به آن‌ها تفصیلی و گرنه اجمالی است و در هیچ حالتی رد اخبار را جایز نمی‌داند (علی‌احمدی، ۱۳۹۲: ۱۷). شاید در تفسیر معنای اخباری‌گری و اصول آن اختلاف وجود داشته باشد، اما حقیقت تعاملات برپایه چنین رویکردی، آسیب دیدن عقلانیت و اصول است و تنها چیزی که به‌جا ماند، یک نگرش اخباری است که نه به ظواهر قرآن توجه دارد و نه پابندی چندانی به عقل و استدلال دارد؛ بنابراین، این بن‌بست برای اندیشه دینی به‌وجود می‌آید که تلاش برای دوری از افراط گفتمان‌های دیگر، به تفریط اخباری‌گری و حدیث‌گرایی منجر می‌شود و طبیعی‌ترین نتیجه آن، جلوگیری از جولان عقل و اندیشه است (جعفریان، ۱۳۷۲: ۳۰).

۳-۳. جایگاه علوم تجربی در دوران صفویه

در دوران صفویه، به‌ویژه نیمه دوم عهد صفوی، علم تقریباً بر فقه متمرکز و منحصر شد (صدیق، ۱۳۴۷: ۲۶۵). این موضوع تاجایی ادامه داشت که حتی فقها، تمایل و تلاش چشمگیری برای هم‌ریشگی، یکسانی، یا حتی برتری فقه نسبت به علوم دیگر از خود نشان می‌دادند. دستاورد علمی دوران صفویه چنان بود که دانشمندان، به گرایش به علوم نقلی تشویق

شدند و این وضعیت، درست زمانی رخ داد که اروپا در پی توسعه علوم تجربی بود. در این دوره، به تدریج میراث عقلی گذشتگان جای خود را به علوم مذهبی، اخبار، و احادیث داد. این شرایط درحالی رخ می داد که افراد بسیاری، وقت خود را صرف علوم مختلف می کردند، اما در مجموع، به سبب ساختار و نهادهای علمی وقت، اطلاعات آن ها ارزشمند نبود (معمدی، ۱۳۸۸: ۳۷). در این دوران، روز به روز بازار علوم نقلی رونق و توجه به علوم عقلی و طبیعی در تنگنا قرار گرفت؛ زیرا نه تنها محیط و ساختار علمی صفویه مناسب نبود، بلکه برخلاف دوران آل بویه و آل زیار، توجه پادشاهان صفویه نیز معطوف به علوم منقول بود و حتی رابطه با غرب نیز توانایی تغییر این ساختار و برون داد نهادهای علمی را نداشت (کاویانی پور، ۱۳۹۴: ۳۶۹). درواقع، در عصر صفوی، علوم شرعی بر علوم دیگر برتری یافت؛ زیرا سیاست و ایدئولوژی حاکمیت، مبتنی بر ایجاد اقتدار برای مکتب تشیع و ارائه ایدئولوژی ای به منظور صیانت از حاکمیت بود؛ این نگرش صفویان، سبب پرورش افرادی در جامعه شد که به خرافه و مباحث غیرعقلی متمایل بودند. البته این گرایش به خرافه، منحصر به گروه خاصی نبود و طیف گسترده ای، از درباریان تا عالمان علوم تجربی، همچون پزشکان، را نیز مبتلا کرده بود (کاویانی پور، ۱۳۹۴: ۳۱۷-۳۱۱)؛ هرچند نشانه هایی از امید به علوم عقلی و تجربی را می توان در عهد صفویه تشخیص داد، ولی در قیاس با علوم نقلی و همچنین، گذشته علمی ایران، روند خروج از معقولات و تکیه بر نقل، به عنوان عامل رواج خرافه، به خوبی قابل اثبات است.

عده ای در یک نگاه کلی، دوران صفویه را دوره انحطاط و زوال علوم عقلی به شمار می آورند و بروز این مشکل را ناشی از دو عامل می دانند؛ یکم، فشار قزلباش ها بر عالمان پیرو اهل سنت در دوران ابتدایی حکومت صفویان و دوم و در ادامه، نگرش علما مبنی بر برتری علوم نقلی بر علوم عقلی. در توضیح عامل دوم می توان گفت، مدارس عصر صفوی بیشتر بر فقه و اخبار متمرکز بودند و علوم طبیعی، به مثابه نوعی معرفت فرعی، در سایه قرار می گرفتند. روند بررسی نهاد علم در این دوران را می توان دارای دو ویژگی دانست: ابتدا اینکه تلاش چشمگیری برای تلفیق علوم عقلی آن زمان با الهیات انجام می شد و دوم اینکه، در راستای گردآوری مکتوبات گذشتگان بسیار تلاش می شد (فرشاد، ۱۳۶۵: ۹۹-۱۰۰). تحلیل این دو موضوع نشان می دهد که اهالی علم در آن دوران، نوعی برتری کامل در روش و موضوع را برای الهیات متصور بوده اند. درواقع، هدف از تلاش برای تطبیق علوم طبیعی عقلی با معارف دینی

این بود که مخاطب و پیرو علوم و معارف دینی دریابد که هرآنچه در دنیا و آخرت لازم دارد را می‌تواند در دین بیابد؛ بنابراین، نیاز به مراجعه به علوم دیگر که متأثر از غرب بوده و زمینه سستی و جاهت گفتمان حاکم را فراهم می‌کند، از بین برود. نکته دیگر اینکه، تجمیع و قداست میراث گذشتگان، بدون ارائه طرحی منسجم برای نقد، سبب بروز نظام معرفتی نقل‌محور می‌شد و امکان بروز علوم عقلی را محدود می‌کرد. درواقع، قدسی کردن نظام دانش در عصر صفوی، نه تنها امکان توسعه و توسل به علوم دیگر، بلکه حتی امکان نقد را نیز نفی می‌کرد (شاردن، ۱۳۹۳، ج ۳: ۹۳۱).

مجلسی و پیروانش نیز در این زمینه متهم هستند و بسیاری از نظریه‌پردازان، آن‌ها را در رواج این نهادهای معرفتی دخیل می‌دانند. عده‌ای بر این نظرند که نشانه‌هایی برای نشان دادن همسویی علوم یونانی و میراث هلنی با احادیث امامان در «بحارالانوار» وجود دارد (نیومن، ۱۳۹۲: ۱۶۶) که هدف از طرح آن‌ها، تأکید بر عدم لزوم رجوع به منابع و علوم دیگر است؛ به عنوان نمونه، یکی از شاگردان علامه مجلسی در اثری با عنوان رساله «انوار مشرقه» ضمن تأکید بر برتری حدیث، حتی در علوم عقلی و فلسفی، چنین اعتقاد دارد که فقدان توانایی در تفسیر و تطبیق، موجب تأخیر شده و به عهده خداوند عالمیان است (جعفریان، ۱۳۹۳: ۱۸۶). درواقع، به نوعی می‌توان این مطالب را تلاشی برای کامل جلوه دادن گفتمان تشیع به شمار آورد؛ جایی که موضوعات مورد بحث یکی است، اما مجلسی، ابزار و رویکرد حل مسئله را به گونه‌ای دیگر نشان می‌دهد و تلاش می‌کند، مجموعه‌ای از میراث شیعیان که مبتنی بر منقولات است را کافی نشان دهد. درواقع، شاید مجلسی نگران این است که پذیرش کاربردی این علوم، سبب تضعیف نظام معرفتی مورد نظر او و در ادامه، باعث تضعیف سیاسی و اجتماعی تشیع شود.

تحلیل نوع علم و هنر دوران صفوی نشان می‌دهد که رشد و گسترش علوم در ایران، تقریباً متأثر از رویکرد و امر شاهان بوده است، نه براساس رقابت بین مکاتب مختلف فکری (پانوسی، ۱۳۸۳: ۱۶۶). درواقع، افزون بر وجود نوعی اقتدارگرایی سیاسی در عصر صفویه، با توجه به بحران‌های اجتماعی و وجود نوعی دلهره از چالش‌های فکری و همچنین، با تکیه بر نوع رایج علم و هنر آن دوران، می‌توانیم مدعی انحصارگرایی علمی و هنری نیز باشیم. از آنجاکه تنوع دانش و مکتب‌های فکری، سبب تنوع هنر می‌شود، انحصار در عاملیت و همچنین، موضوعات هنری، برآمده از انحصار تفکر در جامعه بوده است؛ به بیان روشن‌تر، فقه اجتماعی-سیاسی رایج و مورد حمایت حاکمیت، ناخواسته با به انحصار درآوردن علوم (به دلیل

ترس از بروز ناهنجاری‌های اجتماعی و در نتیجه، تنش‌های سیاسی) هنر را نیز محدود کرده است. کوتاه‌سخن اینکه، بررسی جنبه‌های مختلف اجتماعی علم، هنر، و... نشان‌دهنده غلبه فکری تنها یک نوع گفتمان در آن زمان است؛ موضوعی که ضمن ایجاد تقدس برای گفتمان حاکم، به سبب گسترش بی‌علاقگی به علوم عقلی، زمینه بروز خرافه را فراهم می‌کند. به‌نوعی می‌توان گفت، علم در دوران صفویه، خصلتی سیاسی و ایدئولوژیک گرفت (زارع، ۱۳۹۳: ۲۲۱) که نتیجه آن، دوری از بنیان‌های تعقل بود. درواقع، تلاش مجلسی برای عامیانه کردن، نیازمند همگنی سایر شئون اجتماعی، از جمله علم، با فقه رایج بود؛ بنابراین، توانایی و لزوم بسط و گسترش علم نه دیده می‌شد، نه امکان‌پذیر بود. این مطلب به تدریج و در نتیجه زوال علم، سبب گسترش موارد غیرعلمی‌ای چون خرافه شد. بررسی وضعیت علمی صفویه به‌خوبی نشان‌دهنده این شرایط است.

۳-۴. حلیه‌المتقین، دایرةالمعارف اجتماعی مجلسی

در چارچوب مفهوم دین به‌مثابه دایرةالمعارف، پرسش این قسمت این است که مجلسی با کدام رویکرد و چگونه سبب رواج ناخواسته خرافه شده است؟ در ادامه به‌منظور پاسخ‌گویی به این پرسش، کتاب «حلیه‌المتقین» را به‌عنوان منبعی فارسی برای امور عامه مردم، بررسی کرده‌ایم. مجلسی معتقد است که مسلمانان نباید برپایه عقول مستقل خود سخن بگویند. شاید در نگاه نخست، در دفاع از موضع مجلسی گفته شود که منظور وی، تنها امور دینی بوده است^(۸) (مجلسی، ۱۴۰۴ ه.ق، ج ۵۷: ۳۰۶)؛ اما بررسی کتاب‌هایی چون «حلیه‌المتقین»، اثبات‌کننده نگاه دایرةالمعارفی مجلسی به همه شئون زندگی در چارچوب موضوع دین نقلی و حدیث‌گراست؛ موضوعی که اگر نه در ابتدا، ولی بی‌تردید سرانجام، زمینه گرایش به خرافه را فراهم کرد.

بررسی نوشته‌های مجلسی، نشان‌دهنده ایجاد نظامی است که نیاز به عقل را نه تنها به‌عنوان «مصحح»، حتی به‌عنوان «مکمل» نیز تأیید نمی‌کند؛ بنابراین، ایرانی شیعه، تعاملات و احتیاجات خود را در ورای میزان عقل می‌گذارد و هر لحظه امکان سقوط به وادی خرافه را برای خود فراهم می‌کند. این شرایط درحالی رخ می‌دهد که بسیاری از نگاشته‌های مجلسی، امکان نقد روایی نیز دارند، ولی تمسک به یک بعد از دین، این مشکل را ایجاد می‌کند؛ جایی که علم، فراموش و دعا جایگزین می‌شود. درواقع، مجلسی زندگی زمینی را بیش از اندازه

آسمانی می‌کند؛ از این رو، ناخودآگاه دیگر احتیاجی نیز به علم زمینی پیدا نمی‌کند. برای تشریح ادعای یادشده، کتابی از مجلسی را بررسی می‌کنیم که به زبان فارسی نگاشته شده و هدفش، ایجاد گفتمانی اجتماعی و زیستی برای ایرانیان بوده است؛ به عنوان مثال، وی در این کتاب اشاره می‌کند که بهترین رنگ‌ها در جامه، سفید است و بعد از آن، زرد و بعد از آن، سبز و بعد از آن، سرخ نیم‌رنگ و کبود و عدسی. مکروه است سرخ تیره، خصوصاً در نماز. و پوشیدن جامه سیاه، کراهت شدید دارد در همه حال، مگر در عمامه و عبا و موزه و اگر عمامه و عبا هم سیاه نباشد، بهتر است (مجلسی، ۱۳۹۲: ۲۴).

پذیرش این گفتار برای دین‌داران امروزی چندان دشوار به نظر نمی‌رسد؛ به ویژه اینکه با گسترش علمی با عنوان «روانشناسی رنگ‌ها»، اثبات برخی گفته‌های مجلسی امکان‌پذیر می‌شود؛ اما با توجه به اینکه نظام معرفتی وی، مبتنی بر نقل است، مسیر گسترش خرافه، هموار می‌شود؛ در حالی که اگر وی و هم‌اندیشان، علم را نیز همراه داشتند، تأیید، رد، یا اصلاح چنین گفتارهایی، آسان‌تر و در ادامه، به سود دین بود.

در واقع، مجلسی ابتدا گام در مسیری می‌گذارد که همه امور را دینی معرفی می‌کند و حتی راه اثبات و نفی بر پایه شئون معرفتی دیگر را نیز می‌بندد؛ اما مشکل اصلی هنگامی ایجاد می‌شود که اثبات یا نفی این روایت‌ها به راحتی امکان‌پذیر می‌شود. هنگامی که مجلسی ادعا می‌کند که هرکس ایستاده لباس زیر خود را از تن درآورد، آرزویش به مدت سه روز برآورده نمی‌شود و افسرده و بیمار خواهد شد و شاید بمیرد (مجلسی، ۱۳۹۲: ۲۸)، برای نفی این گونه روایت‌ها که نتایج توصیفی‌ای دربر نداشته است، دو راه در پیش روی است؛ یا روی گردانی از این مکتب، یا توجیه عدم چرایی این موضوع با موضوع غیرعلمی دیگری که شاید آن دیگری، امکان نفی سریعی نداشته باشد. درحقیقت، نپذیرفتن امکان نفی علمی یا تعطیل موقت برخی روایت‌ها، به اجبار امکان رواج نظام معرفتی‌ای را فراهم می‌کند که خرافه، کمترین دستاورد آن است.

مجلسی همچنین، با وجود بیان برخی احادیث درباره لزوم تجمل و زینت، از امیرالمؤمنین علیه السلام چنین نقل می‌کند که ایشان فرمودند: «آن قدر پینه بر جامه خود زدم که شرم کردم از آنکه بر آن پینه می‌زد». همچنین، برای کامل کردن کرامت این عمل از حضرت صادق (ع) نقل می‌کند: «هرکه گریبان جامه را پینه زند و کفش را پینه کند و چیزی که برای خانه خرید بردارد به خانه برد، از تکبر ایمن گردد» (مجلسی، ۱۳۹۲: ۳۲). بررسی این روایت‌ها

متأثر از تلاش مجلسی برای دوری از تأویل و تفسیرهای زمانی و مکانی نیز دستاوردی به جز خرافه و علم‌گریزی نداشته است. درواقع، زمانی که مجلسی مروج نظام معرفتی‌ای می‌شود که از عقول ناقصه! دوری می‌کند و تأویل را ناپسند می‌داند، چگونه می‌توان چنین احادیثی را موجه جلوه داد. بی‌شک، در بسیاری از روایت‌های به‌ارث‌رسیده، نشانه‌هایی از عجب، بنابر صراحت احادیث، دیده می‌شود و تنها به سبب این موضوع، امکان رد وجود ندارد؛ اما در نظام معرفتی‌ای که عقل در آن غریبه است، کشف حقیقت احادیث، دشوار و رواج خرافه یا جعل رفتارهای غیردینی اما شبیه با موارد یادشده، برپایه چنین نگرش‌هایی، آسان می‌شود.

بررسی علمی بودن احادیث، بسیار دشوارتر است. در حدیث معتبری از حضرت رسول (ص) نقل شده است: «چون مگس در ظرف طعام بیفتد، آن را غوطه دهید که در یک بالش زهر است و در بال دیگرش شفاست و آن بال زهرآلود را در آب و طعام فرومی‌برد، شما آن بال دیگر را هم فروبرید که ضرر نرساند» (مجلسی، ۱۳۹۲: ۳۹۹). صرف نظر از درستی روایی این حدیث، بی‌تردید، با توجه به نوع موضوع، رد یا تأیید چنین روایتی، تنها از علوم تجربی برمی‌آید، اما مجلسی راه را بر این موارد بسته و اعلام کرده است که آنچه از این علوم نصیب پزشکان شده است، در دین وجود دارد! (مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۶۳: ۲۱۲)؛ بنابراین، به ناچار خود، راه را بر هر روشی برای اصلاح می‌بندد.

ایراد دیگر نظام معرفتی مجلسی، وجود تناقضات در رساله‌هایش است؛ بنابراین، دوباره نیازمند تأویل یا نفی و ابطال بخشی از میراث مجلسی می‌شویم. این تناقض‌ها نشان می‌دهد که بسیاری از این احادیث، مقطعی، موردی، و مبتنی بر حادثه‌ای خاص بوده است و دلیل و حکمت جامعی ندارد و زمانمند بوده است و تکیه همه‌جانبه بر آن‌ها، امکان زوال عقل را برای هر جامعه‌ای فراهم می‌کند؛ به عنوان مثال، به سندهای معتبر منقول است از حضرت صادق (ع) که حضرت رسول (ص) هرگز تکیه کرده بر پهلوی راست و پهلوی چپ، چیزی تناول نفرمود. در حدیث دیگری از آن حضرت، نقل شده است: نباید تکیه کرده و به‌روخواهیده چیزی بخورند؛ اما در مقابل، مجلسی خود، حدیثی نقل می‌کند که: روزی عباد بصری در خدمت حضرت صادق (ع) نشسته بود و حضرت، طعام تناول می‌فرمودند و دست چپ خود را بر زمین گذاشته بودند. عباد گفت، مگر نمی‌دانید که حضرت رسول (ص) نهی کرده است از تکیه کردن در وقت طعام خوردن؟ حضرت، لحظه‌ای دست را برداشتند و باز بر زمین گذاشتند، باز عباد اعاده آن سخن کرد تا سه مرتبه، پس حضرت فرمود: واللّه حضرت رسول (ص) هرگز این

نهی نفرموده (مجلسی، ۱۳۹۲: ۶۹).

طرح چنین روایت‌ها و احادیثی از سوی مجلسی، آن‌هم در کتابی که به‌فارسی نوشته شده است، چالش‌برانگیز است. درواقع، ازآنجاکه هدف از نوشتن چنین رساله‌هایی، ایجاد گفتمانی شرعی و اجتماعی برای عامه بوده است، این پرسش مطرح می‌شود که رویکرد مجلسی به احادیث اجتماعی چگونه بوده است و این رویکرد چه نتیجه‌ای دربر دارد. به‌نظر می‌رسد، برای توضیح چرایی مطالب کتاب‌های او می‌توان رویکرد او را برپایه نگرش معتقدان به «دین حداکثری» شرح داد. در تعریفی از دین حداکثری چنین آمده است که احکام فقهی را برای حل معضلات جامعه کافی می‌داند (سروش، ۱۳۷۸: ۸۹). اصولاً برپایه این نگرش، تمام معلومات لازم برای زندگی دنیوی و اخروی در شرع آمده است (سروش، ۱۳۷۷: ۴)؛ اما آنچه در قالب این تعریف اهمیت پیدا می‌کند، این است که آیا این نگرش، الزاماً منجر به خرافه می‌شود؟

چنانچه برخی دیگر از حداکثرپندانان، مانند شهید مطهری، را درنظر بگیریم، پاسخ منفی است؛ ولی قیاس مطهری و مجلسی و یکسان‌انگاری آن‌ها، درست نیست. شهید مطهری دراین‌باره بر این نظر است که با توجه به منابع چهارگانه اسلامی، ازجمله عقل، علمای اسلام نمی‌توانند اسلامیت هیچ موضوعی را بلا تکلیف تلقی کنند (مطهری، ۱۳۶۲: ۲۴۲). موضوع مهم در اندیشه ایشان، به‌عنوان یک حداکثرگرا، عقل و اذن مجتهد است. درواقع، ایشان هیچ موضوعی را بدون صور دینی تلقی نمی‌کند، اما در نگاه عقل‌گریزان امکان این ارزیابی نفی می‌شود. در نگاه مجلسی به‌عنوان یک حداکثرگرا برپایه طرد عقل، اسلام به‌عنوان یک «دارای تام»، چونان دایرةالمعارفی ارزیابی می‌شود که باوجود آن، مراجعه به گفتمان‌های دیگر را ضروری نمی‌بیند. اما مطهری به‌سبب عقل‌محوری، اسلام را «توانای تام» به‌شمار می‌آورد که ضمن لزوم مراجعه به دیگران، ارزیابی آن‌ها را برپایه توانایی ذاتی اسلام، ضروری می‌داند؛ بنابراین، نوع نگرش حداکثرگرا، به‌سبب ورود به شئون مختلف اجتماعی، بدون یاری گرفتن از عقل، زمینه داخل شدن در مباحث خرافی را فراهم می‌کند.

۴. جایگاه حدیث در دیدگاه سیاسی علامه مجلسی

یکی دیگر از محورهای نشان‌دهنده جایگاه حدیث در طرح فکری مجلسی، مباحث سیاسی است. مجلسی خود را متعلق به مکتب وسطا می‌داند. وی در حوزه مسائل سیاسی به‌روشنی

نشان می‌دهد که بیش از آنکه اخباری یا اصولی باشد، فقیهی است با بینش سیاسی که اولویت خود را حفظ گفتمان تشیع و افزایش مشروعیت حاکمیت در نگاه عامه می‌داند. درواقع، دغدغه مجلسی، بقا و ارائه گفتمان عامیانه برای توجیه مشروعیت و تداوم آن است.

از بررسی ساختار سیاسی صفویان، به‌ویژه از دوران شاه عباس اول به‌این‌سو می‌توان نتیجه گرفت که جامعه هم‌زمان میان دو قطب سلطنت و روحانیت تقسیم شده و هر دو قطب، نیازمند رابطه متقابل و حضور متعادل یکدیگر بوده‌اند (آقاجری، ۱۳۸۰: ۱۹)؛ افزون‌براین، در نگرش و مکتب اخباری، عالم دینی، جایگاهی در زندگی سیاسی ندارد؛ عقل و درک بسیط عامه را بیش از عالمان دین می‌دانند؛ به‌این‌ترتیب، درباره عدم توانایی عالم دینی و اقتدار سیاسی او شبهه‌ای وجود ندارد (آل‌سیدغفور، ۱۳۸۶: ۱۵۱). اکنون پرسش مطرح‌شده این است که در صورت حضور و قدرت بیشتر اخباریون، دست‌کم در نیمه دوم دوران صفویه، و نبود جایگاه رسمی برای علمای اخباری در این مکتب، تعامل دو قطب روحانیت و سلطنت چگونه برقرار می‌شد؟

پاسخ پرسش یادشده با بررسی عملکرد روحانیون عصر صفوی مشخص می‌شود. درواقع، آنان بیش از آنکه در مباحث سیاسی (به‌جز عده انگشت‌شماری) وابستگی مکتبی داشته باشند، به نظام شیعی وابستگی سیاسی داشته و همگی در پی دفاع از آن بوده‌اند؛ ازاین‌رو، بسیاری از روحانیون آن عصر (اخباری یا اصولی)، به دلیل فقدان نظریه منسجمی درباره جایگاه فقیه در عرصه سیاسی، «بیشتر» به ارائه تفسیری قدسی از جایگاه صفویان گرایش داشتند و این موضوع، تنها به مجلسی اختصاص نداشت و در زمان‌های مختلف، مواردی از مقدس‌سازی و پیوند زدن صفویان با ولی‌عصر (عج) رخ می‌داد؛ شرایطی که آشکارا سبب آغاز و ترویج نظام معرفتی مستعد پذیرش خرافه شد.

ادعای یادشده این‌گونه اثبات می‌شود که مجلسی، نگاه چندان مناسبی به تأویل نداشت و برپایه نگرش خود به جایگاه عقل، تأویل را نیز محدود می‌کند؛ اما در برابر تفسیر دو روایت مرتبط با موضوع سیاست، با تمسک به تأویلی عجیب، درصدد ارائه بنیانی برای مشروعیت صفویان برآمد. مجلسی در کتاب «رجعت» دو حدیث، یکی از امام باقر (ع) و دیگری از امام صادق (ع) نقل کرده است. از امام باقر نقل شده است که: «می‌بینم قومی را از جانب مشرق ظاهر می‌شود و طلب حق می‌کند و جهاد می‌کند و مردم به دین حق درآیند؛ ایشان بر این راضی نمی‌شوند تا آنکه بر ایشان پادشاهانی والی شوند و آن را به کسی ندهند مگر به صاحب

شما، هرکه به ایشان کشته شود، در جنگ شهید است» (مجلسی، بیتا: ۲۷۴). در حدیث دوم آمده است که: «هرگاه خروج کند از ما قائمی از خراسان، ... و خروج کند از ما قائمی در گیلان و یاری نمایند اهالی که در حوالی استرآباد است، و دیلم و قزوین. و ظاهر شود از برای فرزند من علمای ترکان و برخیزد پادشاه پادشاهان و بکشد قوچ فرزند خود را و کافران را هلاک کند» (مجلسی، بیتا: ۲۷۶).

مجلسی، در تفسیر این دو حدیث، با تأویلی عجیب، ضمن ارتباط دادن همه حوادث به زمانه خود، حتی قتل قوچ را به شاهزاده صفی میرزا ارتباط می دهد و به این ترتیب، بنیان معرفتی دینی ویژه ای را برای صفویه فراهم می کند. ارائه چنین تفسیر و تأویلی در میان مسلمانان در طول تاریخ، چندان غریب نیست، اما برای مجلسی که تأویل را در حد روشی لغوی و معنایی به کار می گیرد، چگونگی رسیدن به این معنا، عجیب و پرسش برانگیز است. این تفسیرها، تنها نمونه های حمایت های علامه مجلسی از تشیع عامیانه و تحکیم صفویه نیست؛ به عنوان مثال، ارائه احادیث و حمایت از نمونه های افراطی گفتمان فرقه ناجیه در ادامه همین رویکرد مجلسی است؛ گفتمانی که هرچند ممکن است سبب ایجاد غیریت سنگینی برای گفتمان موردنظر او شود، اما آشکارا رویکردهای عقلانی را نفی می کند و از مکتبی دینی به سوی ایدئولوژی سیاسی حرکت می کند.

مجلسی برای ایجاد نظامی تلاش می کرد که ضمن تمایز با اغیار، امکان انسجام جامعه ایرانی را فراهم کند؛ بنابراین، قدرت دهی و ترویج تشیع عامیانه در این روند، گریزناپذیر بود. در دوره صفویه مراسم و آیین های مختلفی مانند رفع القلم برگزار می شد که مجلسی آن ها را نهی نمی کرد. هدف ابتدایی از رواج یا عدم مخالفت با این گونه آیین ها، ایجاد غیریت با اهل سنت بود، اما ثمره آن، رواج اعمال نابخردانه ای بود که سرانجام به زوال عقلانیت منجر می شد (کسروی، ۱۳۸۶: ۳۱؛ مجلسی، ۱۴۰۴ ه.ق، ج ۳۱: ۱۲۵-۱۲۰^(۹)).

چرایی پذیرش یا عدم پذیرش عقل در اینجا مشخص می شود. درواقع، در صورت پذیرش عقل و لزوم تأویل، بسیاری از احادیث متناسب با گفتمان فرقه ناجیه و قداست صفویان، لزوماً تأیید نمی شوند یا محکوم به عبور از دیدگاه و تأویل خاصی هستند؛ موضوعی که کمترین نتیجه آن، تضعیف گفتمان تشیع عامیانه ای است که زوال آن، بزرگ ترین نگرانی مجلسی بود. اما مجلسی تنها هنگامی که در تنگنای سیاسی است، بدعهدی می کند و دست به تأویل می زند. این کار در موضوعات سیاسی سبب افراط گرایی و در عرصه فرهنگی، سبب عدم امکان

اصلاحات عقلانی و در پی آن، رواج خرافه شد. بررسی چگونگی زوال صفویه و نقش داشتن اقلیت‌های مذهبی در آن، به‌خوبی این وضعیت را اثبات می‌کند.

نتیجه‌گیری

بی‌شک لزوم توجه به روایت‌هایی همچون «علیکم بالدرایات لا بالروایات» در همه دوره‌ها مدنظر فقها بوده است و علامه مجلسی نیز از این دایره خارج نبود؛ اما می‌بایست پذیرفت که زمان و زمانه، تحلیل، تأویل، و لزوم تفاسیر گوناگون را تعیین می‌کنند؛ بنابراین، در صورت مرتبط دانستن رواج خرافه در ایران صفویه با چگونگی برداشت‌های دینی آن عصر، چرایی رویکردهای فقهای آن دوره و شناخت گفتمان حاکم و تنگنای اجتماعی، مهم به‌نظر می‌آید.

با بررسی جریان حاکم بر دوران صفویه در می‌یابیم که باوجود صلابت ظاهری، نوعی تکرر و امکان زوال معرفتی گسترده در شئون گوناگون دینی و اجتماعی وجود دارد. این گستردگی، دربرگیرنده رقابت جریان‌های مختلف با فقهی می‌شد که پس از سال‌ها، برای نخستین‌بار، امکان حیات و بیان خود را فراهم می‌دید. حضور همه این جریان‌ها به روحانیون می‌آموخت که امکان زوال دوباره تشیع وجود دارد، به‌ویژه اینکه تا میانه‌های صفویه، فقه رایج بیشتر از کتاب‌های غیرفارسی تأثیر می‌پذیرفت و عامه مردم، چندان تحت تأثیر نظام معرفتی تشیع نبودند؛ ازاین‌رو، تلاش برای گسترش تشیع چونان دایره‌المعارفی جامع برای تمام شئون زندگی ایرانی و بی‌نیاز از توسل به جریان‌های دیگر، در دستورکار حاکمیت و روحانیت قرار گرفت.

روحانیون مختلفی این خواسته را پیگیری می‌کردند؛ اما تشیع عصر صفویه، بیش از هرکس وام‌دار علامه مجلسی است. همو بود که ضمن تألیفات گسترده و حمایت از دربار صفوی، به تشیع انسجام بخشید. اما روش موردنظر وی، دستاورد ناخواسته‌ای برای جامعه ایرانی داشت. درواقع، رواج خرافه را نمی‌توان خواسته مجلسی دانست؛ به‌ویژه اینکه در برخی موضوعات، او با ارائه روایت‌هایی در بحارالانوار، در پی نفی خرافه بوده است. اما تلاش او برای ایجاد نظام «جامع» شیعی، سبب ایجاد نظام معرفتی خاصی شد؛ زیرا ابزار وی دراین‌راستا، تنها حدیث و اخبار بود. درواقع، مجلسی در برابر جریان‌های دیگر، حدیث را نه‌تنها به‌عنوان ابزار، بلکه به‌عنوان هدف درنظر می‌گرفت و این کار، سبب پیدایش نظام معرفتی ویژه‌ای می‌شد که دستاورد آن، فروکاسته شدن عقل بود.

رویکرد حدیث‌گرایی مجلسی از دو موضوع تأثیر می‌پذیرفت؛ نخست اینکه ایشان، نگاه جامعی به دین و حدیث داشته و چنین تصور می‌کردند که هرآنچه لازم است، به‌گونه‌ای جامع در دین یافت می‌شود؛ بنابراین، توسل و رجوع به جریان‌های دیگر را جایز نمی‌دانستند؛ دوم اینکه در دیدگاه مجلسی، نیازی به استفاده از عقل و تأویل نیست؛ بنابراین، هرچند خود وی در برخی مراحل به چنین عملی دست می‌زند (به‌ویژه در امور سیاسی)، اما به‌طورکلی و به‌ویژه در امور دینی، مسیر تأویل را مسدود می‌کند. دستاورد چنین گفتمانی، نوعی نظام معرفتی برای جامعه است که امکان تأیید و نفی علمی را از دست داده و علوم تجربی و عقلی را به‌طور کامل از صحنه جامعه طرد می‌کرد؛ مطلبی که برپایه بررسی وضعیت علوم دیگر در عهد صفوی تأیید می‌شود.

هرچند در مقدمه نمی‌توان چنین رویکردی را الزاماً خرافی دانست، اما راه را برای گسترش خرافه باز می‌کند و خود نیز هیچ وسیله‌ای برای مقابله با آن ندارد. درواقع، مجلسی به‌منظور عامیانه شدن و رواج تشیع، در پی ایجاد نوعی دایرةالمعارف جامع برای ایرانیان بود و حدیث را هسته مرکزی برای ایجاد آن به‌شمار می‌آورد؛ به‌این ترتیب، ایرانیان، «ناخواسته» در معرض علم‌گزیزی و خرافه‌گرایی گسترده، آن‌هم خرافاتی آغشته به ادعاهای دینی، قرار می‌گرفتند. رویکرد دایرةالمعارفی به دین با گسترش خود و ورود به حوزه‌های مختلف و محدود کردن عناصر غیر، با ایجاد نوعی از زیست اجتماعی، سرانجام شرایط را برای بروز خرافه ایجاد کرد. دستاورد مراحل پیموده‌شده، اثبات برتری نقل و حدیث‌گرایی، چونان یک نظام معرفتی، در همه امور علمی، اجتماعی، و سیاسی بود؛ جایی که علوم عقلی و تجربی برای ایجاد جریان و دایرةالمعارفی جامع و نفی دیگران تضعیف، و امکان لغزش به‌سوی خرافه به‌عنوان دستاوردی ناخواسته برای جامعه‌ای غریبه با علم، فراهم شد.

درمجموع، مجلسی را به علم‌ستیزی نمی‌توان متهم کرد، ولی به علم‌گزیزی شاید. درواقع، موضوع اصلی، نوع نظام معرفتی و عقلانیتی است که در چارچوب مفهوم رویکرد دایرةالمعارفی به دین گسترش می‌یابد. در چنین نظام معرفتی‌ای، دیگر امکان ابطال یا اثبات علمی فراهم نیست؛ مجلسی هم‌خواهان چنین کاری نیست. آثار و بسط این نظام معرفتی در دو سطح نمایان می‌شود: در سطح خواص، رشد علوم دیگر محدود می‌شود و در سطح عوام نیز سبب رواج خرافه می‌شود؛ موضوعی که به‌راحتی با بررسی شرایط اواخر عصر صفویه قابل اثبات است.*

یادداشت‌ها

۱. از عبدالعزیز ناصبی دهلوی که از علمای ضد شیعه است، چنین روایت شده است که اگر دین شیعه را به دین مجلسی بنامند، هرآینه در محل خواهد بود (نک: کرمانشاهی، ۱۳۷۵: ۱۱۴).
۲. آنچه در تعریف و توضیح این فرضیه مهم است، توجه به اهداف، زمانه، و گفتمان رایج در عصر علامه مجلسی است. مقام معظم رهبری در مطلبی نزدیک به پژوهش پیش‌رو، بر این نظرند که: «علامه مجلسی در «حق‌الیقین» و «عین‌الحیة»، و... اخلاق و عقاید دینی را با زبان «عامیانه» می‌گفت و ایران عصر صفوی را به تفکر اعتقادی شیعی «نزدیک» می‌کرد. مکتوبات مجلسی، به‌ویژه کتب فارسی، پایه‌های تشیع را در آن زمانی که تشیع در کشور ما تازه بود قرص کرده است. کتاب‌های مجلسی، یک روز خیلی اثر داشته است. مجلسی عقاید شیعه را در دل‌های مردم محکم کردند. آن روز آن مطالب به‌درد می‌خورد؛ اما امروز من و شما نمی‌توانیم «حق‌الیقین» و «حیة‌القلوب» را تجویز کنیم؛... اگر هنر داریم، آن مضمون را با زبان امروز بنویسیم. بنده امروز «حق‌الیقین» و «حیة‌القلوب» را برای مردم تجویز نمی‌کنم (خامنه‌ای، ۱۳۷۰/۱۲/۵). این تحلیل، دو مطلب را نشان می‌دهد؛ نخست، نقص نظام فکری ایجابی مجلسی را که امروزه بهتر از گذشته و زمان مجلسی مشخص شده است و دوم، چرایی عملکرد علامه مجلسی؛ که بنا به گفته مقام معظم رهبری، درواقع، تلاشی برای ایجاد و تحکیم پایه‌های تشیع در ایران صفوی بوده است؛ به‌همین دلیل، عنوان پژوهش، بر نتایج ناخواسته گسترش یک جریان فکری متمرکز شده است.
۳. رویکرد به‌کارگرفته‌شده در این پژوهش، شباهت زیادی به اثر وبر با عنوان «اخلاق پروتستان و روح سرمایه‌داری» دارد (وبر، ۱۳۹۲). وبر با کاربست مفهوم «اخلاق پروتستان» مدعی است، دین رایج در اروپای شمال غربی، اخلاق خاصی را رواج داد که آن اخلاق، در پیدایش نوع خاصی از عقلانیت مؤثر بوده است. درواقع، آن اخلاق دینی، سبب عقلانی شدن تجارت، صنعت، قانون، و به‌طورکلی، کردارهای زندگی ازجمله اقتصاد شد (نوبل، ۱۳۹۷: ۱۴۰). به‌لحاظ رویکرد، پژوهش حاضر نیز همچون وبر با کاربست مفهوم «رویکرد دایرة‌المعارفی به دین»، درصدد تفسیر دین رایج و سپس، تحلیل آثار آن است؛ با این تفاوت که وبر در پی پاسخ‌گویی به چرایی پیدایش و عدم پیدایش سرمایه‌داری در چند تمدن گوناگون، برپایه روش توافق و اختلاف است؛ اما مطالعه حاضر، تنها مطالعه‌ای موردی در زمان صفوی و براساس نوشتار علامه مجلسی است؛ بنابراین، چرایی گسترش خرافه در ایران را نیز می‌توان متأثر از اخلاق دینی رایج آن عصر دانست. درواقع، برخلاف پروتستان که سبب قوام عقلانیت شد، رویکرد دینی رایج در پایان دوره صفویه، حضور حداکثری فقه منقول و فروکاسته شدن جایگاه عقلانیت در ایران را در پی داشت.
۴. بیشتر کتاب‌های ترجمه‌شده در آن قرن و حتی پیش‌از آن در موضوع سیره و مناقب نبوده‌اند.
۵. به‌عنوان نمونه، موضوع خرق و التیام. فارغ از اینکه چگونه یک نگرش فلسفی وارد موضوعی علمی-تجربی شده است، استناد به این موضوع و موارد مشابه، سبب طرد جامع و غیراسلامی معرفی کردن فلسفه می‌شد. درواقع، طرد فلسفه ناشی از امکان انتقاد از معارفی چون معراج بود و از دید مجلسی برای ایجاد جریانی جامع، دست‌کم در آن دوران، ضروری بوده است.
۶. امکان نزدیک بودن این بحث به موضوع فلسفه وجود دارد؛ اما برپایه اهمیت روش‌شناختی، فقه

- مجلسی جداگانه و به گونه ای تکمیلی ارائه شده است.
۷. فوجدت العلم كله في كتاب الله... و أخبار أهل بیت.
۸. در عبارت مورد نظر «لا تتكلموا على عقولكم لاسيما في المقاصد الدينية»، از واژه لاسيما بهره گرفته شده است. در تفسیر نحوی این واژه چنین آمده است که برای استفاده در مواردی است که دو واژه، دارای وجه اشتراک بوده اما واژه مؤخر دارای تأکید است؛ بنابراین، منظور علامه، نفی لزوم عقلانیت در جمیع امور دینی و غیره، به ویژه دینی است (نک: عباسی، ۱۴۲۵، ج ۱: ۳۶۵).
۹. آنچه در اینجا مهم است، فارغ از عدم تعیین دقیق زمان فوت خلیفه دوم و عدم نفی این مراسم، نظام فکری آن عصر است. این رویه به رویکردی مذهبی در آن زمان تبدیل شد که سبب ارائه مفهوم فرقه ناجیه شده بود. هرچند مجلسی را نمی توان در پیدایش این مفهوم عامل ابتدایی دانست، اما او به عنوان معتبرترین روحانی عصر خویش، ضمن ارائه شدیدترین احادیث مربوط به این فرهنگ، در رواج و بهره گیری از آن کوشا بود (مجلسی، ۱۴۰۴ ه.ق، ج ۸: ۲۳۹).

منابع

- آبادیان، حسین (۱۳۹۳). تقدیر تاریخی اندیشه در ایران دوره قاجار. تهران: علم.
- ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۹۸). ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام. تهران: طرح نو.
- اسکاچپول، تدا (۱۳۸۸). بینش و روش در جامعه‌شناسی تاریخی. ترجمه هاشم آقاجری. تهران: مرکز.
- اسمیت، دنیس (۱۳۹۲). برآمدن جامعه‌شناسی تاریخی. ترجمه هاشم آقاجری. تهران: مروارید.
- آقاجری، هاشم (۱۳۸۰). کنش دین و دولت در ایران عصر صفوی. تهران: باز.
- آل‌سیدغفور، سیدمحسن (۱۳۸۶). جایگاه سیاسی عالم دینی. قم: بوستان کتاب.
- باقری، خسرو (۱۳۸۲). هویت علم دینی. تهران: سازمان چاپ و انتشار.
- براون، ادوارد (۱۳۸۱). تاریخ ادبیات ایران (ج ۴). ترجمه فتح‌اله مجتبیایی. تهران: مروارید.
- پانوسی، استفان (۱۳۸۳). گرایش‌های علمی و فرهنگی در ایران. تهران: بلخ.
- جعفریان، رسول (۱۳۷۰). دین و سیاست در دوره صفوی. تهران: انتشارات انصاریان.
- جعفریان، رسول (۱۳۷۲). علل برافتادن صفویان. تهران: مرکز چاپ و نشر.
- جعفریان، رسول (۱۳۹۳). مفهوم علم در تمدن اسلامی. تهران: نشر علم.
- جعفریان، رسول (۱۳۹۱). صفویه در عرصه فرهنگ دین و سیاست. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۲). شریعت در آینه معرفت. تهران: نشر رجا.
- حسین‌زاده، حسن (۱۳۸۸). ترجمه کتب سیره و مناقب امامان در عهد صفوی. ترجمه حسن حسین‌زاده. پژوهش‌های تاریخی، دوره ۱، شماره ۲.
- خامنه‌ای، سیدعلی (۱۳۷۰/۱۲/۵). علامه مجلسی. در دسترس در: www.farsi.khamenei.ir.
- خوانساری، حسین (۱۳۹۳). کلثوم‌ننه (نسخه الکترونیک). به همت حسن ذوالفقاری. بی‌جا.
- دهگان، ابراهیم (۱۳۲۹). عباس‌نامه. اراک: داوودی.
- رشیدی، احمد (۱۳۹۴). درآمدی بر رهیافت جامعه‌شناسی تاریخی-مقایسه‌ای در پژوهش‌های علوم سیاسی. فصلنامه سیاست، دوره ۴۵، شماره ۲.
- زارع، مهدی (۱۳۹۳). بررسی آبخورهای زوال تمدن اسلامی، علوم انسانی صدر. دوره تابستان، ش ۱۰.
- زرین‌کوب، عبدالحسین (۱۳۸۱). دنباله جست‌وجو در تصوف ایران. تهران: امیرکبیر.
- ستوده‌فر، مهدی و دیگران (۱۳۹۷). تحلیلی جامعه‌شناختی بر خرافه‌گرایی دینی در عصر مرشد شاهان صفوی. جامعه‌شناسی کاربردی. دوره ۲۹، شماره ۳.
- سجادی، صدق (۱۳۹۸/۹/۱۱). ابومسلم‌نامه، در دسترس در: www.cgie.org.ir.
- سردادور، ابوتراب (۱۳۸۰). تاریخ نظامی و سیاسی دوران نادرشاه افشار. تهران: مرشد.
- سروش، عبدالکریم (۱۳۷۶). ایدئولوژی و دین‌دنیوی. تهران: مؤسسه فرهنگی صراط.
- سروش، عبدالکریم (۱۳۷۸). بسط تجربه نبوی. تهران: مؤسسه فرهنگی صراط.
- سروش، عبدالکریم (۱۳۸۱). مدارا و مدیریت. تهران: مؤسسه فرهنگی صراط.
- سروش، عبدالکریم (۱۳۷۷). دین اقلی و اکثری. کیان، شماره ۴۱.

- سلطانی، محمدعلی (۱۳۷۸). گزارشی از کلتومنه. آینه پژوهش. فروردین ۱۳۷۸..
- سلیمانی، محمد (۱۳۸۴). قصص العلما. تهران: شرکت انتشارات.
- شاردن، ژان (۱۳۹۳). سفرنامه شاردن. ترجمه اقبال یغمایی، تهران: توس.
- شجاعی زند، علیرضا (۱۳۸۸). جامعه‌شناسی دین. تهران: نشر نی.
- شریعتی، علی (۱۳۸۹). تشیع علوی و تشیع صفوی. تهران: چاپخش.
- صدیق، عیسی (۱۳۴۷). تاریخ فرهنگ ایران از آغاز تا زمان حاضر. تهران: انتشارات دانشگاه.
- صفا، ذبیح‌الله (۱۳۶۵). ماجرای تحریم ابومسلم‌نامه. ایران‌نامه، سال پنجم، شماره ۲.
- صفت گل، منصور (۱۳۸۹). ساختار نهاد و اندیشه دینی. تهران: رسا.
- طارمی، حسن (۱۳۹۰). علامه مجلسی. تهران: طرح نو.
- عباسی، حسن (۱۴۲۵ه.ق). النحو الوافی. تهران: آوند دانش.
- علی‌احمدی، قاسم (۱۳۹۷). شرح رساله اعتقادات علامه مجلسی. تهران: دلیل ما.
- علیان، فاطمه و دیگران (۱۴۰۰). تقدس‌گرایی و پیوند آن با طب عامیانه در دوره صفویه، مجله تاریخ پزشکی. دوره ۱۳، شماره ۴۶.
- فرشاد، مهدی (۱۳۶۵). تاریخ علم در ایران. تهران: امیرکبیر.
- کاویانی‌پور، حمید (۱۳۹۴). بیمارستان‌ها و مراکز درمانی در ایران. تهران: امیرکبیر.
- کرمانشاهی، احمد (۱۳۷۵). مرآت الاحوال. تهران: انتشارات امیرکبیر.
- کسروی، احمد (۱۳۸۶). تاریخ مشروطه ایران. تهران: امیرکبیر.
- الگود، سیریل (۱۳۵۷). تاریخ پزشکی ایران و.... ترجمه محسن جاویدان. تهران: دانشگاه تهران.
- لکه‌هارت، لارنس (۱۳۶۴). انقراض سلسله صفویه و ایام استیلای افغانه در ایران. ترجمه مصطفی قلی‌عماد. تهران: مروارید.
- مجلسی، باقر (۱۳۷۴). حق‌الیقین. تهران: علمیه اسلامیة.
- مجلسی، باقر (۱۳۹۱). عین‌الحیات. تهران: قدیانی.
- مجلسی، باقر (۱۳۹۲). حلیه‌المتقین. قم: انتشارات امام علی.
- مجلسی، باقر (۱۴۰۴ه.ق). بحارالانوار. بیروت: دارالاحیاء.
- مجلسی، باقر (بی‌تا). اختیارات. تهران: نسخه خطی. کتابخانه شهید مطهری.
- مجلسی، باقر (۱۲۷۶ه.ق). جلاء‌العیون. طهران: کارخانه محمدقلی.
- مجلسی، باقر (بی‌تا، الف). رساله جوابیه: درباره حکما، اصولیین و صوفیه. بی‌جا: نسخه خطی مجلس شماره: ۱۰۸-۱۱۵۰۵.
- مجلسی، باقر (بی‌تا، ب). رجعت. تهران: کتابخانه ملک.
- مطهری، مرتضی (۱۳۶۲). وحی و نبوت. تهران: صدرا.
- معتدلی، اسفندیار (۱۳۸۸). تاریخ علم در ایران. تهران: مهاجر.
- مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۶۲). تفسیر نمونه. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- مهدوی، مصلح‌الدین (۱۳۷۹). زندگی‌نامه علامه مجلسی (ج ۱). تهران: وزارت فرهنگ.
- میلز، رایت (۱۳۸۹). بینش جامعه‌شناختی. ترجمه عبدالمعبود انصاری. تهران: شرکت سهامی انتشار.
- نصراله پورعلمداری، ابراهیم (۱۳۹۷). واکاوی و بررسی اندیشه علامه مجلسی. علوم حدیث، دوره ۲۳، شماره ۱.

نوبل، ترور (۱۳۹۷). نظریه‌های تغییر اجتماعی. ترجمه منصور وثوقی. تهران: نشر بهمن.
 نیومن، اندرو (۱۳۹۳). ایران عصر صفوی. ترجمه بهزاد کریمی. تهران: نقد افکار.
 وبر، ماکس (۱۳۹۲). اخلاق پروتستان و روح سرمایه‌داری. ترجمه عبدالکریم رشیدیان، تهران: انتشارات علمی فرهنگی.

Abrams, Philip (1982). *Historical Sociology*. London: Open Books.

Babayan, Kathryn (1998). The "Aqā'id al-Nisā": A Glimpse at Safavid Women in Local Isfahani Culture. In: *Women in the Medieval Islamic World: Power, Patronage, and Piety*. Gavin Hambly, ed. pp.349-381. New York: St. Martin's Press.

Griffin, L. (1995). How is Sociology Informed by History?. *Social Forces*. 73 (4).

Mattehh, Rudi (2015). The Decline of Safavid Iran in Comparative Perspective. *Journal of Persianate Studies*, 8(2).

Moazzen, Maryam (2017). *Formation of a Religious, Landscape, Shi'i Higher Learning in Safavid Iran*. Brill, available at: <http://brill.com/ihc>.

Ragin, Charles (1998). The Logic of Qualitative Comparative Analysis. *International Review of Social History*, Vol43.

Sotoudefar, Mehdi, and other (2017). Cultural Factors Affecting the Spread of superstitions during Safavid Rule (1501-1736). *Asian Journal of Humanities and Social Studies*. Vol.05, Issue 06.