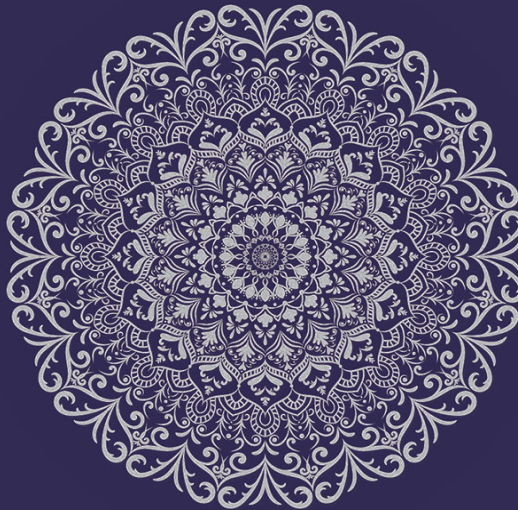


علامه مجلسی

از نگاه غربیان

نقد کتاب

«اسلام بدون خدا؟»



مرتضی مداحی

علامه مجلسی از نگاه غربیان

نقد کتاب «اسلام بدون خدا؟»

مرتضی مداحی



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



سرشناسه: مداحی، مرتضی، ۱۳۵۵ -

Maddahi, Morteza

عنوان و نام پدیدآور: علامه مجلسی از نگاه غربیان: نقد کتاب "اسلام بدون خدا؟" / مرتضی مداحی.

مشخصات نشر: قم: العتبة العباسية المقدسة، المركز الاسلامی للدراسات الاستراتيجية، ۱۴۰۱.

مشخصات ظاهری: ۲۰۸ ص.

شابک: ۹۷۸-۶۲۲-۹۴۶۱۰-۲-۰

وضعیت فهرست نویسی: فیبا

یادداشت: کتابنامه: ص. [۱۹۳] - ۲۰۸؛ همچنین به صورت زیر نویس.

عنوان دیگر: نقد کتاب "اسلام بدون خدا؟".

موضوع: مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی، ۱۰۳۷ - ۱۱۱۰ ق. -- نقد و تفسیر

موضوع: Majlesi, Mohammad Baqir -- Criticism and interpretation

موضوع: ترنر، کالین، ۱۹۶۷ - م. -- نقد و تفسیر

موضوع: Turner, Colin -- Criticism and interpretation

موضوع: خاورشناسان -- دیدگاه درباره احادیث

Middle East specialists -- Views on Hadiths

رده بندی کنگره: BP۱۳۵

رده بندی دیویی: ۲۱۲/۲۹۷

شماره کتابشناسی ملی: ۹۰۶۱۹۹۱

اطلاعات رکورد کتابشناسی: فیبا

علامه مجلسی از نگاه غربیان: نقد کتاب «اسلام بدون خدا؟»

نویسنده: مرتضی مداحی

ناشر: المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية (وابسته به عتبة مقدسة عباسیه علیها السلام)

نوبت چاپ: اول، پاییز ۱۴۰۱

شابک: ۹۷۸-۶۲۲-۹۴۶۱۰-۲-۰

شمارگان: ۲۵۰

قیمت: ۸۰۰۰۰۰ ریال

نشانی: قم، خیابان معلم، مجتمع فرهنگی حضرت فاطمه معصومه علیها السلام. تلفن: ۰۲۵-۳۷۷۳۱۱۳۳

Website: www.iicss.iq

E-Mail: islamic.css@gmail.com

Telegram: @iicss

فهرست مطالب

مقدمه مرکز.....	۹
مقدمه	۱۳
فصل اول: از اسلام شناسی تا حدیث شیعه	۱۵
مطالعات حدیث در غرب	۱۵
نگاه به شیعه به عنوان فرقه ای انحرافی.....	۱۹
بی توجهی به حدیث شیعه در غرب.....	۲۰
نیمه دوم قرن بیستم و آغاز مطالعات حدیث شیعه.....	۲۶
اخباریان در مطالعات اسلام شناسان غربی.....	۲۷
علامه مجلسی و بحارالانوار در پژوهش های مستشرقان.....	۳۲
فصل دوم: نگاهی به کتاب اسلام بدون خدا.....	۳۹
معرفی ترنر و آثار او با تاکید بر آثار حدیث پژوهی.....	۳۹
کتاب اسلام بدون خدا.....	۴۱
عنوان کتاب؛ اسلام بدون خدا.....	۴۲
اخباری گری در نگاه ترنر.....	۴۴
مفاهیم ظاهر و باطن در تشیع.....	۴۸
چرخش از خداگرایی به امام گرایی.....	۵۴
تشیع علوی در مقابل تشیع صفوی.....	۵۸
گسترش اندیشه امامت در سایه اجبار صفویه.....	۶۱
سیاه نمایی اخباریان با تاکید بر حمایت آنان از صفویان.....	۶۸
فوائد ارتباط عالمان با حاکمان صفوی.....	۶۹

۷۳	۱. ارشاد پادشاهان و حاکمان.....
۷۴	۲. تدوین کتب حدیثی و جوامع ثانویه.....
۷۵	۳. شرح کتب حدیثی.....
۷۶	۴. حفظ و تسبیخ کتب حدیثی.....
۷۸	۵. فارسی نویسی و عمومی کردن معارف دین.....
۸۳	فصل سوم: شخصیت علامه مجلسی در نگاه ترنر.....
۸۳	علامه مجلسی اخباری متعصب یا عالمی معتدل.....
۹۱	جایگاه علمی مجلسی.....
۹۵	تقلیل ارزش آثار علامه مجلسی به ویژه بحارالانوار.....
۹۶	نوآوری ها و نتایج تلاش های مجلسی.....
۹۷	۱. حفظ آثار حدیثی از زوال.....
۹۸	۲. جمع آوری آثار از اقصی نقاط عالم اسلام.....
۹۹	۳. نقد و بررسی منابع گردآوری شده.....
۱۰۱	۴. تبویب و موضوع بندی احادیث.....
۱۰۵	۵. ارائه اندیشه های فقه الحدیثی.....
۱۰۸	۶. شرح و تفسیر روایات.....
۱۱۰	تشکیک ترنر در آثار علامه مجلسی.....
۱۱۳	دین مجلسی.....
۱۱۴	خانواده مجلسی.....
۱۲۰	نقش مجلسی در تحولات فرهنگی عصر صفوی.....
۱۲۱	علامه مجلسی و نقل روایات ضعیف.....
۱۲۶	دست بردن مجلسی در احادیث.....
۱۳۰	علامه مجلسی و مبارزه با تصوف.....
۱۴۲	تقلیل دادن علوم اسلامی به علوم نقلی.....
۱۴۹	نقش علامه مجلسی در افول صفویان.....
۱۶۱	فصل چهارم: برداشت نادرست از مفاهیم حدیثی شیعه.....
۱۶۱	نسبت اسلام و ایمان.....

فهرست مطالب ❖ ۷

تعیین زمان ظهور امام غایب از سوی مجلسی.....	۱۷۱
تطبیق احادیث آخرالزمان بر صفویان از سوی مجلسی.....	۱۷۳
برداشت ترنر از احادیث انتظار فرج.....	۱۸۱
اعتقاد به رجعت به مثابه ملاکی برای ظاهرگرایی.....	۱۸۸
سخن پایانی.....	۱۹۱
فهرست منابع.....	۱۹۳
منابع لاتین.....	۲۰۱

مقدمه مرکز

ظهور و گسترش اسلام سبب شد که کلیسا و حکومت‌های غربی، مطالعه میراث و فرهنگ مسلمانان را در دستور کار گروه‌های تبشیری و استعماری خود قرار دهند. سلطه و استثمار منابع کشورهای شرقی، استعمارگران را به اطلاعات گسترده و دقیق درباره جغرافیا، آداب و رسوم، باورها و منابع دینی آنان نیازمند می‌کرد. این نیاز، زمینه‌ای برای حمایت‌های گسترده و رسمی از این‌گونه مطالعات شد؛ بدین ترتیب شرق‌شناسی به عنوان رشته‌ای تخصصی در دانشگاه‌های غربی برای مطالعه مشرق زمین و کشورهای اسلامی شکل گرفت.

در دو قرن اخیر تلاش غربیان برای شناخت فرهنگ و تراث اسلامی، رشد روزافزونی داشته است. انگیزه‌های استعماری، تبشیری، سیاسی، اقتصادی و گاه کاوش‌های علمی، از جمله اهدافی هستند که خاورشناسان را برای شناخت ابعاد مختلف فرهنگ اسلامی ترغیب می‌کنند. اکنون اسلام‌شناسی به عنوان بخشی تخصصی از پروژه کلان استشراق در مراکز علمی غرب، توسعه چشمگیری یافته و در شاخه‌های تخصصی به صورت جدی دنبال می‌شود. این امر در قالب تدوین رساله‌های دانشگاهی، راه‌اندازی و فعالیت ده‌ها ژورنال تخصصی، انتشار سالانه چند صد کتاب و برگزاری کنفرانس‌ها و برنامه‌های مطالعاتی متعدد در موضوعات مختلف مطالعات اسلامی، قابل ملاحظه است.

پس از قرآن کریم، مطالعه احادیث و روایات اسلامی از جمله مهمترین مباحثی بود که در مطالعات غربیان از آغاز مورد توجه قرار داشته است؛ اما مطالعات جدی‌تر و تخصصی حدیث

اسلامی در غرب، با آثار آلوئیس اشپرنگر^۱ و ویلیام میور^۲ آغاز می‌شود. در ادامه، ایگناز گلدزیهر^۳ دیدگاه‌های حدیثی اشپرنگر را تدوین نموده و گسترش داد. جوزف شاخت^۴ با تأثیر از نظریات گلدزیهر نظریات و روش او را در تشکیک نسبت به اعتبار و اصالت احادیث، بسط داد و خوتیر ینبل^۵ نیز نظریات شاخت را با انجام برخی مطالعات موردی دنبال کرد. ارائه این‌گونه آثار و نظریات تا بدانجا رسید که ایده جعلی بودن کلیت حدیث مسلمانان، در جوامع دانشگاهی غرب رسمیت یافت و به عنوان پیش‌فرض عمده مطالعات حدیث پذیرفته شد. دیدگاه‌های امثال گلدزیهر و شاخت همان‌گونه که در متن مطالعات اسلامی در غرب مورد توجه واقع شد، توسط عالمان مسلمان و نیز برخی از خاورشناسان مورد نقد و بررسی قرار گرفت؛ از جمله هارالد موتسکی^۶ در پژوهشی راجع به جوامع حدیثی غیررسمی و اولیه، به نقد استدلال‌ات خوتیر ینبل که پس از شاخت پرچم‌دار این جریان بود، پرداخت. موتسکی معتقد بود که نظریه‌های شاخت در باب خاستگاه و گسترش حدیث، بر پایه مفروضاتی نامطمئن، روش‌هایی مسئله‌دار و تعمیم‌های نابجا بنا شده است. گرگور شولر^۷ نیز در آثار خود دیدگاه منع تدوین حدیث و عدم کتابت مطلق را مورد مناقشه قرار داد. موضوعی که یکی از پایه‌های استدلال مستشرقان سابق، برای جعلی دانستن قاطبه احادیث مسلمانان بود.

در مجموع مطالعات حدیث در غرب به مباحث مختلفی همچون اسناد و اعتبار حدیث، مسئله جعل، نص‌گرایی، بررسی راویان، مجامع حدیثی، تاریخ‌گذاری احادیث، کتابت و نقل احادیث، بررسی شروح احادیث، فقه الحدیث و امثال آن پرداخته و در هر یک از این‌گونه موضوعات بعضاً نظریات نادرست یا شبهاتی نیز از سوی پژوهشگران و نویسندگان غربی ارائه

-
1. Aloys Sprenger
 2. William Muir
 3. Ignaz Goldziher
 4. Joseph Schacht
 5. Gautier Juynboll
 6. Harald Motzki
 7. Gregor Schoeler

شده است؛ هرچند باید توجه داشت که تا نیمه دوم قرن بیستم عمده مطالعات غربیان متوجه منابع حدیثی عامه بوده و پس از این دوره است که به تبع تقویت و توسعه مطالعات شیعی، منابع حدیث شیعه نیز به صورت جدی‌تر مورد بررسی قرار گرفته است.

یکی از پروژه‌های مطالعاتی این مرکز که در گروه استشراق معاصر سامان یافته، بررسی و نقد آثار غربیان در خصوص حدیث اسلامی با تأکید بر منابع شیعی بوده و مجموعه حاضر، اولین عنوان از این سلسله آثار است.

از نویسندگان محترم این اثر، جناب حجت الاسلام والمسلمین دکتر مرتضی مداحی که پژوهش و نگارش این اثر را بر عهده داشته‌اند صمیمانه سپاسگزاریم. از دقت نظر و پیگیری‌های جناب آقای سید محمدرضا طباطبایی، مدیر محترم واحد نشر، همچنین ارشادات علمی و حمایت مؤثر جناب حجت الاسلام والمسلمین سید هاشم میلانی، ریاست محترم مرکز، قدردانی می‌کنیم و توفیقات روزافزون همه پژوهشگران و خادمان اندیشه اسلامی را از خداوند متعال می‌طلبیم بمحمد وآله الاطهار علیهم‌السلام.

سید محسن موسوی

المركز الإسلامي للدراسات الإستراتيجية

دفتر قم

مقدمه

مطالعات درباره تشیع و شیعه‌شناسی در غرب، طی نیم قرن اخیر روند صعودی داشته است. بدون تردید علامه مجلسی از جمله محدثانی است که حفظ معارف و آموزه‌های اهل بیت علیهم‌السلام مرهون زحمات آن‌ها است؛ بااین‌حال تصویری که از مجلسی در کتب مستشرقان شکل گرفته با آنچه در جوامع شیعه به عنوان محدث بزرگ، فقیه مشهور، عالمی ذو ابعاد، پرکار و علامه‌ای حدیث‌شناس رایج است، هم‌خوانی ندارد. حامد الگار در مقاله‌ای کوتاه این مسئله را متذکر می‌شود که دیدگاه برخی از مستشرقان درباره علامه مجلسی بسیار منفی است و این دیدگاه را نظر عموم نویسندگان غربی درباره او می‌داند.^۱ به گفته الگار اولین کسی که درباره علامه مجلسی موضع‌گیری منفی داشت، سر جان ملکم^۲ و پس از او ادوارد براون^۳ است. با اینکه بسیاری از تحقیقات از سوگیری‌های تعصب‌آمیز فاصله گرفته‌اند؛ بااین‌حال برخی اسلام‌پژوهان در جامعه آکادمیک غرب دیدگاهی غیر منصفانه نسبت به علامه مجلسی دارند. از جمله آن‌ها کالین ترنر، استاد دانشگاه دورهام انگلیس است که در کتاب اسلام بدون خدا، پیدایش ظاهرگرایی دینی در عهد صفوی^۴ به ارائه تصویری منفی و کارنامه‌ای غیر علمی از علامه مجلسی پرداخته است. پژوهش حاضر پس از معرفی کالین ترنر و نظرات او در این کتاب، به نقد و بررسی دیدگاه‌های او درباره علامه مجلسی می‌پردازد. فروتنانه واقفیم که این اثر خالی از نقص و عیب نیست؛ اما امیدواریم پر کاهی باشد پیشکش به ساحت علمای شیعه در جهت دفاع از زحمات و مشقاتی که در راه معارف دین تحمل کردند.

مرتضی مداحی (گروه استشراف معاصر)

۱. الگار، علامه مجلسی از دیدگاه خاورشناسان، ص ۶۶.

2. Sir John Malcolm

3. Edward Browne

4. Turner, Colin P. *Islam without Allah: The Rise of Religious Externalism in Safavid Iran*, Curzon Press, London, 2000.

این کتاب به زبان عربی ترجمه و در بغداد با عنوان التشیع و التصوف فی العصر الصفوی توسط منشورات الجمل با مقدمه حیدر حب الله منتشر شده است.

فصل اول

از اسلام‌شناسی تا حدیث شیعه

مطالعات حدیث در غرب

پس از آشنایی با سیره پیامبر اسلام، حدیث به عنوان یکی از منابع مهم و اصلی تفکر اسلامی مورد توجه خاورشناسان قرار گرفت. مستشرقان پی بردند با اینکه حدیث به لحاظ وثاقت، پس از قرآن کریم، جایگاه دوم را دارد؛ در عین حال به دلیل حجم گسترده مطالب آن، ورود در فروع و جزئیات مسائل، نقش آن در شرح و تفسیر قرآن و انس مسلمانان با آن بیشترین تأثیر را در فرهنگ مسلمانان داشته و دارد. در اهمیت و جایگاه حدیث، خاورشنان این نکته را دریافتند که بسیاری از علوم اسلامی در دامن حدیث تولید و گسترش یافته‌اند و انبوهی از کتب و منابع مسلمانان در ارتباط با حدیث سامان یافته است؛ از این‌رو مطالعه حدیث، منابع، تاریخ و مسائل مربوط به آن در افق کاری بسیاری از خاورشناسان قرار گرفته است.

مطالعات علمی حدیث در غرب با نگاشته‌های آلوئیس اشپرنگر^۱ آغاز می‌شود. اشپرنگر خود را نویسنده‌ای معرفی می‌کند که تاریخ اسلام را بر اساس منابع اصیل اسلامی تألیف کرده است.^۲ گلدزیهر^۳ نیز اشپرنگر را اولین کسی می‌داند که حدیث مسلمانان را به صورت علمی بررسی کرد.^۴ در حقیقت، اشپرنگر اولین کسی بود که ادعای جعل حدیث در مقیاس گسترده و بسیار زیاد را مطرح کرد.^۵ البته وجود جعل در بین احادیث، مسئله‌ای نبود که از دید عالمان

1. Aloys Sprenger

2. Sprenger, *On the Origin of Writing Down Historical Records among the Musulmans*, p. 303.

3. Ignaz Goldziher

4. Brown, *The Wiley Blackwell Concise Companion to the Hadith*, p. 39.

5. Ibid.

مسلمان پنهان بماند. عالمان مسلمان خود به وجود احادیث مجعول در منابع حدیثی معترف بودند؛ اما اعتقاد عموم آنان بر این است که اولاً ابزار کافی برای تمییز حدیث سقیم از صحیح وجود دارد و ثانیاً حجم احادیث مورد اعتماد نسبت به احادیث جعلی در صد بالایی است و اشپرنگر این مسئله را مورد تردید قرار داد.

تقریباً هم‌زمان با اشپرنگر ویلیام میور^۱ نیز به مطالعه تاریخ اسلامی پرداخت. او که یک مسیحی متعصب بود، دو کتاب درباره اسلام نوشت یکی شهادت قرآن بر حقانیت عهدین^۲ که در آن با استناد به آیاتی از قرآن کریم، تلاش دارد حقانیت عهدین را اثبات کند. دیگری زندگی محمد از منابع اصلی است^۳ که برای اولین بار در سال ۱۸۶۱ منتشر شد^۴ و در آن به سخنان پیامبر یعنی حدیث نیز پرداخت. آنچه بین نظرات اشپرنگر و میور مشترک بود این بود که هر دو تا حد زیادی توانایی اسناد را در ملاک واقع شدن برای تمییز احادیث سقیم از صحیح، زیر سؤال بردند. آن‌ها معتقد بودند که مسلمانان تنها سند را به عنوان معیار تشخیص حدیث صحیح می‌دانند؛ حال اینکه سند توانایی این غربالگری را ندارد؛ در نتیجه مستشرقان روش‌های بررسی و نقد متن را در مقابل بررسی‌های سندی به عنوان راهی برای شناخت سخنان واقعی پیامبر ﷺ معرفی کردند و در این میان میور، قرآن را ملاکی قابل توجه برای ارزیابی و تمییز احادیث معرفی می‌کند.^۵

گلدزیهر دیدگاه‌های حدیثی اشپرنگر را به شکل نظریه بسط و گسترش داد؛ به‌طوری‌که برخی محققان تحقیقات پس از گلدزیهر را حاشیه‌نگاری بر دیدگاه‌های او توصیف کرده‌اند.^۶ این نظر را می‌توان دست کم درباره تحقیقات حدیثی خاورشناسان تا نیم‌قرن پس از گلدزیهر تصدیق کرد.

1. William Muir

2. Muir, *The Testimony Borne by the Coran to the Jewish and Christian Scriptures*.

3. Muir, *The Life of Mohammad from Original Sources*.

4. Ibid. p. I.

5. Brown, *The Wiley Blackwell Concise Companion to the Hadith*, p. 41.

6. Ibid, p. 41.

گلدزیهر در جلد دوم کتاب مطالعات اسلامی پس از جعلی دانستن اکثریت احادیث مسلمانان، تاکید دارد که حدیث نه به عنوان منبعی برای شناخت اسلام در دوران شکل‌گیری خود، بلکه به عنوان منبعی برای شناخت جریان‌هایی که در صدر اسلام پدید آمدند مفید است و داده‌هایی گران‌بها درباره نحوه تکامل اسلام و شکل‌گیری آن به صورت یک دین سازمان یافته، ارائه می‌دهد.^۱

جوزف شاخ^۲ که تحت تأثیر یافته‌های گلدزیهر قرار داشت، روش او را در مورد اصالت حدیث مسلمانان، توسعه داده و تقویت کرد؛ به‌طوری‌که ایده مجعول بودن کلیت حدیث مسلمانان، در جوامع دانشگاهی غربی، رسمیت یافت و در تحقیقات ریشه دواند. از دیدگاه شاخ احادیث به همراه اسناد آن‌ها در طی قرون اولیه اسلام جعل شده‌اند. او مفاهیمی مانند حلقه مشترک^۳ و رشد وارونه اسناد^۴ را وارد مطالعات حدیث شناختی کرد.

از نظر گلدزیهر و شاخ و تابعان آنان دو عامل اساسی در تحریف و دست‌کاری روایات دخیل بوده‌اند: یکی آنکه بیش از یک قرن مواد حدیثی اساساً به شکل شفاهی منتقل می‌شد. در این دوره، تحریف و دست‌کاری در حدیث صرفاً متأثر از کاستی‌های ممکن در حافظه ناقلان نبود؛ بلکه تمایلات و غرض‌ورزی‌های پنهان نیز بدان سمت و سو می‌بخشید. این بدان معنا است که تحولات جامعه اسلامی شرایطی پدید آورده بود که در چگونگی فهم و نقل ناقلان، نسبت به روایاتی که دریافت می‌کردند، ناخودآگاه تأثیر می‌گذاشت. دوم آنکه منازعات سیاسی و مذهبی موجود در جامعه زمینه را برای دست‌کاری در احادیث موجود و جعل روایات جدید مهیا می‌ساخت.^۵

دیدگاه‌های گلدزیهر و شاخ در عین حالی که توسط جریان اصلی اسلام‌شناسی در غرب مورد توجه واقع شد، توسط برخی از خاورشناسان و نیز عالمان مسلمان مورد نقد و بررسی قرار گرفت. در

1. Godziher, *Muslim Studies*, vol. 2, p. 19

2. Joseph Schacht

3. Common Link

4. Backward growth of Isndds

۵. موتسکی، حدیث پژوهی در غرب، مقدمه‌ای در باب خاستگاه و تطور حدیث، ص ۵.

این میان جوزف فان اس^۱ در کتاب^۲ در کشاکش حدیث و کلام^۳ نظریات ساخت راجع به خاستگاه و گسترش روایات را متزلزل ساخت. بسیار دقیق تر و مفصل تر از او هارالد موتسکی^۴ در پژوهشی راجع به جوامع حدیثی غیررسمی و اولیه به نقد استدلالات خوتیر ینبل^۵ که پس از ساخت پرچم دار این جریان بود، پرداخت. موتسکی معتقد بود که نظریه های ساخت در باب خاستگاه و گسترش حدیث، بر پایه مفروضاتی نامطمئن، روش هایی مسئله دار و تعمیم های نابجا بنا شده است. به نظر وی باید از داوری های کلی در باب خاستگاه و وثاقت حدیث پرهیز کرده و مسیر پژوهش را به سمت مطالعات موردی روایات سوق داد. او برای اثبات ادعای خود به تحقیق درباره مصنف عبدالرزاق صنعانی پرداخت.^۶ موتسکی بر خلاف گلدزیهر قبول نمی کند که ماهیت و محوریت احادیث مسلمانان را جعل حدیث شکل داده است؛ بلکه معتقد است گلدزیهر برای اثبات دیدگاه خود اتفاقاً روایاتی را مورد بررسی قرار می دهد که از سوی خود مسلمانان نیز مورد تردید هستند.^۷ اشکال موتسکی بر روش تاریخ گذاری بر اساس جوامع روایی، آن است که روش فوق این واقعیت را نادیده می گیرد که ممکن است روایات پیش از ثبت در این منابع، پیشینه ای داشته باشند؛ بنابراین او به سراغ روشی ترکیبی از تحلیل اسناد و متن می رود؛^۸ یعنی تاریخ گذاری بر اساس متن و سند. گرگور شولر^۹ نیز در کتاب شفاهی و مکتوب^{۱۰} دیدگاه منع تدوین و عدم کتابت مطلق، یعنی اینکه هیچ گونه کتابتی در صدر اسلام صورت نگرفته را به مناقشه می کشد. موضوعی که یکی از پایه های استدلال مستشرقان سابق، برای

1. Josef van Ess

2. Ess, *Zwischen Hadith und Theologie: Studien zum Entstehen prädestinationischer Überlieferung*.

3. Harald Motzki

4. Gautier Juynboll

۵. موتسکی، مصنف عبدالرزاق صنعانی منبعی برای احادیث قرن نخست هجری.

6. Motzki, "Dating Muslim Traditions: A Survey".

۷. نیل ساز، «تاریخ گذاری احادیث بر اساس روش ترکیبی تحلیل اسناد و متن در مطالعات اسلامی خاورشناسان»، ص ۱۳۶.

8. Gregor Schoeler

9. Schoeler, *The Oral and the Written in Early Islam*.

جعلی دانستن قاطبه احادیث مسلمانان بود.

نگاه به شیعه به عنوان فرقه‌ای انحرافی

نگاه مستشرقان در مطالعاتی که در بخش فوق اشاره شد، به جز مواردی اندک، همگی بر محوریت منابع حدیثی اهل سنت بود. تشیع که دارای دیدگاه متفاوتی از اهل سنت درباره منشأ صدور حدیث و دارای منابع مختص در حوزه حدیث است، مورد مطالعه قرار نمی‌گرفت؛ بلکه برعکس با نگاهی تعصب‌آمیز و بدون پشتوانه استدلالی، به عنوان فرقه‌ای نو ظهور و منحرف از جریان اصلی اسلام یاد می‌شد. درباره ظهور تشیع در بسیاری از منابع مستشرقان، رویکردی مفهومی بنا گذاشته شد که متأسفانه تا کنون نیز تداوم دارد و آن اینکه اهل سنت به عنوان ارتدوکس^۱ (راست‌کیش) و شیعه با مفهوم هترودوکس^۲ (بدعت‌گذار) قرین شد. اسرائیل فریدلندر،^۳ مستشرق یهودی، کتابی تحت عنوان بدعت‌های شیعیان طبق نظر ابن حزم تدوین کرد که در آن حملاتی را که ابن حزم به شیعیان دارد، ترجمه و تفسیر کرده است.^۴ با اینکه او در همین کتاب اذعان دارد که شناخت خاورشناسان نسبت به تشیع از دریچه کتب اهل سنت است و می‌نویسد:

«یکی از مشکلات ما در شیعه‌شناسی این است که بیشتر منابعی که از قرون اولیه در دست داریم، از اهل سنت است که نگاه منفی نسبت به شیعیان داشته‌اند».^۵

سر لوئیس پللی در کتاب حکایت شاه‌کار حسن و حسین می‌نویسد:

«اهل سنت را اهل سنت می‌گویند؛ چرا که به حجیت سخنان اخلاقی و کردار محمد باور دارند؛ درحالی‌که شیعیان به کلی آن‌ها را رد می‌کنند و درباره خلافت نیز با اهل سنت اختلاف دارند».^۶

1. Orthodox

2. Heterodox

3. Israel Friedlander

4. Friedlander, *Heterodoxies of the Shiites according to Ibn Hazm*, p. 5.

5. Ibid. p. 5.

6. Lewis, *the miracle play of Hasan and Husain*, p. VI.

سر همیلتون گیب در کتاب اسلام^۱ فصلی را تحت عنوان ارتودوکسی و فرقه‌گرایی تألیف کرده است^۲ و شیعه را به عنوان تفرقه‌اندازترین فرقه معرفی می‌کند.^۳ گلدزیهر نیز بارها از مفهوم هترو دوکسی برای شیعه و ارتودوکس برای اهل سنت استفاده می‌کند^۴ و متأسفانه این دیدگاه در منابع متأخر شیعه‌شناسی نیز نمود دارد و چندان اصلاح نشده است. متی موسی در مقدمه کتاب خود که در سال ۱۹۸۸ منتشر شده می‌نویسد:

«جامعه شیعه در حال حاضر به فرقه‌های متعددی تقسیم شده که عقاید مذهبی کاملاً مغایر با عقاید دیگر مسلمانان دارند و از این رو بدعت‌گذار محسوب می‌شوند».^۵

بی‌توجهی به حدیث شیعه در غرب

تشیع و حدیث شیعه سال‌ها مورد غفلت خاورشناسان قرار گرفته بود. در مطالعات آنان، به جز مواردی اندک، حدیث شیعه به عنوان گروهی مستقل و دارای منابع مختص و به اندازه سهمی که در تاریخ و فرهنگ اسلامی و تولید منابع علوم اسلامی دارد، چندان مورد اعتنا قرار نمی‌گرفت. در مطالعات حدیثی مستشرقان آنچه محوریت بحث بود اعم از مسائل، بحث‌ها، نمونه‌ها، تحقیقات موردی^۶ و منابع غالباً متعلق به حدیث اهل سنت بود. اگر در برخی منابع به صورت بسیار محدود و به عنوان یک فرقه اسلامی از برخی جنبه‌های تشیع یاد می‌شد، به صورت ضمنی و در حاشیه موضوعات اسلامی و در حد بسیار محدود بود.

بر اساس گزارش اتان کلبِرگ در مقاله «مطالعات غربی در اسلام شیعی»^۷ اولین جلد از کتاب نمایه اسلام حاوی فهرست منابع مسلمانان از ۸۲۴ صفحه، فقط دو صفحه به منابع شیعه اختصاص یافته است؛ در حالی که این جلد، کل مقالات بین سال‌های ۱۹۰۶ - ۱۹۵۵ را پوشش

1. Gibb, *Mohammedanism*.

2. Ibid. p. 107.

3. Ibid. p. 120.

4. Goldzoher, *Muslim Studies*, pp. 108-109.

5. Moosa, *Extremist Shiites: The Ghulat Sects*, p. XI.

6. Case Study

7. Kohlberg, "Western Studies of Shi'a Islam".

داده است.

رابسون در مدخل «حدیث» دایرة المعارف اسلام که قاعداً باید مدخلی جامع باشد، درباره حدیث شیعه صرفاً به ذکر این نکته اکتفا می‌کند که شیعه مجموعه‌های حدیثی مخصوص به خود دارد که از طریق خاندان علی نقل شده است.^۱ او از کتب اربعه نام برده؛ ولی آن‌ها را به عنوان مجموعه‌هایی روایی مشخصاً مربوط به شیعه دوازده امامی متمایز نکرده است.^۲

در کتاب حدیث ویراست مصطفی شاه که در چهار جلد حاوی ۶۰ مقاله در موضوعات حدیثی مسلمانان منتشر شده است، تنها سه مقاله مربوط به حدیث شیعه یا کتب حدیثی شیعه است و بسیاری از موضوعات که می‌تواند مشترکاً به دیدگاه‌های شیعه و سنت پرداخته شود، تنها به منابع اهل سنت ارجاع داده شده و نظرات آنان مطرح شده است؛ به عنوان نمونه رابسون در مقاله‌ای درباره خبر واحد^۳ دیدگاه‌های طیف وسیعی از محدثان و حدیث پژوهان مختلف را درباره آن بررسی کرده و نظرات افرادی چون شافعی، مسلم، ابن قتیبه، خطیب بغدادی، ابن حزم، حاکم نیشابوری، نووی، ترمذی و صبحی صالح و غیره را طرح می‌کند؛ اما با اینکه این بحث یکی از مباحث بسیار رایج در بین شیعیان بوده است، هیچ نامی از علمای شیعه به میان نیاورده و هیچ دیدگاهی را مطرح نمی‌کند؛ حال اینکه بحث خبر واحد یکی از بحث‌های مهم در علوم حدیث و نیز اصول فقه شیعه است.

در کتاب تاریخ الادب العربی اثر کارل بروکلمان که مربوط به آثار عربی و اسلامی است، به‌طور آشفته حدود سی کتاب به شیخ طوسی نسبت داده شده و از ذکر نام کتاب مهم الاستبصار غفلت شده است.^۴ بروکلمان در این کتاب و در بخش کتب حدیثی، منابعی را ذکر می‌کند که تماماً متعلق به حدیث اهل سنت است.^۵ اطلاعات او از حدیث شیعه به قدری محدود است که

1. *The Encyclopaedia of Islam*, vol.3, p. 24.

۲. نیومن، دوره شکل‌گیری تشیع دوازده امامی: گفتمان حدیثی میان قم و بغداد، ص ۶۵.

3. Robson, "Traditions from Individuals", p. 354.

۴. دوانی، هزاره شیخ طوسی، ج ۱، ص ۲۶۲.

۵. بروکلمان، تاریخ الادب العربی، ج ۳، ص ۱۵۲.

در بخش کتب حدیثی شیعه، اولین کتاب را قرب الاسناد سید حمیری می‌داند و در انتساب این کتاب به پدر یا فرزند، مردد است.^۱ همچنین بروکلیمان کتاب بشارة المصطفی از عالم شیعی محمد بن علی بن رستم طبری، از علمای قرن ششم، را به محمد بن جریر بن یزید طبری نسبت داده است.^۲

ادوارد براون مستشرق معروف و ایران شناس که در کتاب یک سال در میان ایرانیان از قول فردی نقل می‌کند که جامع‌ترین کتاب‌های حدیثی نزد شیعه، یکی معراج السعاده و دیگری بحار الانوار است که در پانزده یا شانزده جلد است و نوشته جلال الدین حسن بن یوسف بن علی حلی ملقب به علامه است.^۳

ادوارد فندیک در کتاب اکتفاء القنوع بما هو مطبوع که در ایران توسط آیت الله مرعشی نجفی و با مقدمه ایشان منتشر شده است، سخنی می‌گوید که از فقر اطلاعاتی او نسبت به شیعه حکایت دارد. او کتاب من لایحضره الفقیه شیخ صدوق را با عنوان «من لا یستخره الفقیه» یاد می‌کند و درباره نهج البلاغه نیز می‌نویسد: «نهج البلاغة للسید الرازی المتوفی سنة ۴۰۶ و هو غیر الفخر الرازی و غیر ابن زکریا الرازی».^۴ او اضافه می‌کند: «گفته شده که این کتاب کلام امیرالمؤمنین نیست؛ بلکه از مجعولات کسی است که آن را گردآوری کرده است و این قول نزد من قابل قبول‌تر است».^۵

این گزارش‌ها حاکی از آن است که عدم توجه و بی‌اعتنایی به تراث تشیع و به ویژه حدیث شیعه، یک رویکرد کلی در بین نسل‌های اول مستشرقان بوده است که منجر به اشتباهاتی نیز شده است؛ به هر روی مطالعات حدیث شیعه در آثار خاورشناسان سهم کمتری

۱. همان، ج ۳، ص ۲۰۵.

۲. همان، ج ۳، ص ۵۰.

۳. براون، یک سال در میان ایرانیان، ج ۲، ص ۵۶۸ و ۵۶۹.

۴. فندیک، اکتفاء القنوع بما هو مطبوع، ص ۱۸۰.

۵. همان، ص ۳۵۶. و قبل ایضاً بل لیس من کلام امیرالمؤمنین علی علیه السلام و انما هو من وضع من جمعه و هذا الراى الاخير هو الاقرب قبوله.

داشت. برخی از محققان در صدد تبیین علت این بی‌توجهی برآمده‌اند. هاینس هالم، نویسنده کتاب تشیع، عدم دسترسی اروپائیان به ترجمه منابع شیعی در زبان‌های خود را یکی از علل شکل‌گیری دیرنگام مطالعات درباره شیعه می‌داند؛^۱ ولی این توجیه مناسبی نیست؛ چرا که بسیاری از مستشرقان به زبان عربی آشنا بودند و پژوهش‌های مفصلی نسبت به آثار حدیثی اهل سنت انجام دادند و حتی بسیاری از آنان را به زبان‌های اروپایی ترجمه کرده‌اند.

اتان کلبِرگ در تبیین علت بی‌توجهی به منابع شیعه می‌گوید: «از آنجایی که جهان اسلام که اروپائیان چه به عنوان دوست و چه به عنوان فاتح با آن روبه‌رو بودند، اهل تسنن بود عرف و آداب و رسوم و عقاید آنان تا حدی بر غربیان مکشوف بود؛ اما در مقابل، تشیع که در جغرافیایی دورتر از مناطق تحت نفوذ غرب بود، برای مدت‌های مدیدی همچون یک معما باقی ماند».^۲ از سوی دیگر دکتر الویری از چند عامل دیگر سخن می‌گوید. او می‌نویسد: «تکیه کردن مستشرقان بر منابع اهل سنت، شناخته نشدن شیعه به عنوان یک جریان نیرومند دینی، سیاسی و فرهنگی، غرض‌ورزی‌های برخی از مترجمان سنی مذهب آثار مستشرقان، ضعف دستگاه تبلیغی شیعه و پیچیدگی و ابهام تاریخ سه قرن نخست شیعه، منجر به پایین بودن تعداد تألیفات مربوط به شیعه شده و همچنین از درجه اعتبار مطالعات و بررسی‌های انجام شده کاسته است».^۳

با تمام این احوال در قرن نوزدهم توجه برخی مستشرقان به منابع حدیث شیعه جلب می‌شود. در این میان می‌توان گفت ماهیت ادبی کتاب نهج‌البلاغه از سویی و شخصیت خاص امیرمومنان از سوی دیگر و همچنین مشترک بودن این شخصیت بین شیعه و اهل سنت از جهت سوم، عواملی هستند که باعث شدند این کتاب از قاعده کلی بی‌توجهی به حدیث شیعه در بین مستشرقان اولیه در امان باشد و اندک توجهی بدان صورت گیرد. بروکلمان در تاریخ الادب العربی به چندین اثر

۱. هالم، تشیع، ص ۲۱.

2. Kohlberg, "Early Shiism in History and Research", p xxii.

۳. الویری، «نقد نظریه‌ای در پیدایش شیعه اثنی‌عشری»، ص ۵۲.

اشاره می‌کند که شامل اشعار، جملات قصار و قضاوت‌های علی (ع) بوده و برخی به عربی و معدودی نیز با ترجمه زبان‌های اروپایی به چاپ رسیده است.^۱ علاوه بر آن صد کلمه از مولای متقیان همراه با ترجمه انگلیسی توسط یول^۲ در سال ۱۸۳۲ ترجمه می‌شود و سیمون اکلی (۱۷۲۰ م) جملاتی از احادیث و کلمات قصار امام علی (ع) را به چاپ می‌رساند؛^۳ باین حال درباره این کتاب نیز قضاوت‌های عجیبی شده است. محققى چون دوسلان با استفاده از یک نسخه خطی از نهج البلاغه - که نام گردآورنده آن در پایان، مرتضی ذکر شده بود - چنین نتیجه می‌گیرد که مدون نهج البلاغه، شریف مرتضی است؛^۴ هرچند به نقل جبلی در دایرة المعارف اسلام ابن خلکان اولین کسی است که در جمع‌کننده نهج البلاغه بین این دو برادر تردید کرده است. جبلی می‌گوید: «برخی دیگر نیز از او تبعیت کرده‌اند و این ناشی از این مسئله بوده که این کتاب منتسب به «مرتضی» بوده که مشترکاً هم اسم برادر سید رضی و هم لقب امام علی (ع) بوده است».^۵ ادموند باسروث نیز در مدخل نهج البلاغه در دایرة المعارف ادبیات عربی تردیدها بین انتساب به امام علی و سید رضی را نقل می‌کند و در نهایت می‌گوید: «بدون تردید بخش مهم آن اعم از خطبه‌ها و سخنان می‌تواند نوشته خود خلیفه (امام علی (ع)) باشد؛ اما ترتیب شکل کنونی آن به دست شریف رضی است»؛^۶ باین حال ترجمه‌های کامل کتاب نهج البلاغه به زبان انگلیسی نه توسط مستشرقان، بلکه توسط مسلمانان صورت گرفته است.^۷

در قرون هیجدهم و نوزدهم که بسیاری از کتاب‌های اهل سنت در اروپا چاپ شد، احیای کتب حدیثی شیعه محدود به چاپ و انتشار کتاب‌های رجال و استبصار شیخ طوسی توسط

۱. بروکلمان، تاریخ الادب العربی، ج ۱، صص ۱۷۵ - ۱۸۱.

2. Yule, *Apothegms of Alee the son of Abo Talib*.

3. Ockley, *The History of the Saracens*, p. 339.

۴. احمدوند، پژوهش‌های خاورشناسان درباره نهج البلاغه، ص ۳۳۴.

5. Djebli, "Nahdj Al-Balagha", p. 903.

6. Bosworth, *Encyclopedia of Arabic literature*, vol. 1, P.575.

۷. احمدوند، «پژوهش‌های خاورشناسان درباره نهج البلاغه»، ص ۳۴۱.

اشپرنگر (۱۸۹۳ م) شد.^۱ گلدزیهر خاورشناسان را از اشتباه برخی مستشرقان که شیعه را مخالف سنت پیامبر معرفی کرده‌اند، بر حذر می‌دارد.^۲ او درباره شیعه توضیحاتی چندین صفحه‌ای ارائه می‌دهد؛ با این حال به منابع حدیثی شیعیان اشاره نمی‌کند. اولین اشارات ناقص به منابع شیعه در آثار بروکلمان آمده است. کارل بروکلمان در مورد کلینی (که به اشتباه در ترجمه عربی به کولینی نوشته شده است) می‌نویسد:

«ابو جعفر محمد بن یعقوب کلینی رازی، مجدد فقه امامیه در اوایل قرن چهارم هجری است. کتاب الکافی او یکی از کتب اربعه شیعه به شمار می‌رود. بر این کتاب چند شرح نوشته شده است؛ مانند شرح الکافی توسط ملاصدرا و شرح دیگر با عنوان مرآة العقول توسط مجلسی».^۳

اما گزارش بروکلمان بسیار مختصر و محدود به چند کتب فقهی و حدیثی شیعه است و حتی کتب مهم حدیثی مانند: من لا یحضره الفقیه و تهذیب و استبصار و صدها کتاب دیگر و از جمله جوامع ثانویه معرفی نشده و تنها در باب فقه به ذکر برخی فقها و محدثین مانند کلینی، صفار، سلیم بن قیس و برخی فقها و دانشمندان مانند شیخ مفید و سار دیملی اکتفا شده است.^۴

سیمون اوکلی در کتاب تاریخ سارسان‌ها (اعراب مسلمان) بخش‌هایی از جملات قصار نهج البلاغه را ترجمه و در سال ۱۸۴۷ منتشر می‌کند.^۵ در قرن نوزدهم حیات القلوب علامه مجلسی را جیمز ال. مریک به انگلیسی ترجمه کرده و تحت عنوان «زندگی و دین محمد آن‌گونه که در حدیث شیعه حیات القلوب آمده» توسط انتشارات بوستون در سال ۱۸۵۰ منتشر کرده است.^۶ همچنین دونالدسون در کتاب مذهب شیعه^۱ که در سال ۱۹۳۳ منتشر شده است، منابع

۱. الویری، مطالعات اسلامی در غرب، ص ۱۲۳ به نقل از فرهنگ خاورشناسان، ج ۱، ص ۳۲۰-۳۲۲.

2. Goldziher, *Introduction to Islamic Theology and Law*, p. 210.

۳. بروکلمان، تاریخ الادب العربی، ج ۳، ص ۳۳۹

۴. همان، ج ۳، صص ۳۳۵-۳۵۱.

5. Ockley, *The History of the Saracens*, p. 339.

6. Merrick, *The Life and Religion of Mohammed: As Contained in the Sheeah Traditions of the Hyat-ulkuloob*.

حدیثی شیعه را بسیار مختصر معرفی کرده است.

نیمه دوم قرن بیستم و آغاز مطالعات حدیث شیعه

از نیمه دوم قرن بیستم مطالعه شیعه شکل جدی گرفت و تشیع در محافل دانشگاهی مطرح شد. کنفرانس سال ۱۹۶۸ استراسبورگ فرانسه آغازی برای مطالعات شیعی در اروپا بود. این کنفرانس که با حضور اندیشمندان شیعه‌شناسی چون هانری کربن، ویلفرد مادلونگ و دیگر خاورشناسان و نیز دو اندیشمند شیعه یعنی سید حسین نصر و سید موسی صدر از لبنان تشکیل شد، به بررسی ابعاد مختلف تشیع پرداخت و نتیجه آن نیز دو سال بعد در فرانسه منتشر شد.^۲ پیروزی انقلاب اسلامی در ایران و مطرح شدن نام شیعه در رسانه‌ها، انگیزه تازه‌ای برای مطالعه تشیع ایجاد کرد و در اواخر این قرن مطالعات در این حوزه نسبت به گذشته رشد چشمگیر و بی‌سابقه‌ای یافت.

هارالد موتسکی بر این تغییر روند صحه گذاشته و می‌نویسد: «حدیث‌پژوهی غربیان عمدتاً بر احادیث سنی متمرکز بوده است. صرف‌نظر از مباحثی که با انتشار کتاب مجموع الفقه منسوب به زیدبن علی در سال ۱۹۱۹ میلادی مطرح شد، توجه به حدیث شیعی بسیار اندک بوده است». ژرار لوکنت^۳ در مقاله‌ای در سال ۱۹۷۰ نشان می‌دهد که آگاهی غربیان از حدیث شیعه امامیه تا چه اندازه اندک است؛ اما اوضاع و احوال از دهه ۱۹۷۰ به این سو تغییر کرد؛^۴ باین‌حال باید گفت پس از گذشت نزدیک به یک قرن از آغاز مطالعه شیعه در محافل آکادمیک غربی، هنوز هم حدیث شیعه جایگاه شایسته خود را نیافته است و تاریخ، منابع و جوانب مختلفی از حدیث شیعه بدون بررسی باقی مانده است؛ حتی در کتب مفصل چهار جلدی همانند کتاب تشیع ویراست کالین ترنر و پل لوفت که در سال ۲۰۰۸ منتشر شده و حاوی ۷۵ مقاله درباره مسائل مرتبط با تشیع است، مقالات اندکی درباره حدیث شیعه وجود

1. Donaldson, *The Shi'ite religion; a history of Islam in Persia and Irak*.

2. Fahd, *Le Shi'isme imâmite, Colloque de Strasbourg*.

3. Gerard Lecomte

۴. موتسکی، «حدیث‌پژوهی در غرب»، ص ۱۷.

دارد و بیشتر به مسائل سیاسی، تاریخ و جوانب مختلف شیعه‌شناسی پرداخته است.^۱

اخباریان در مطالعات اسلام‌شناسان غربی

آثار مستشرقان نشان می‌دهد که دوره صفویه در تاریخ ایران اهمیت خاصی داشته و ابعاد مختلف آن بیش از دوره‌های دیگر مورد توجه خاورشناسان قرار گرفته است. علت این امر را در چند جهت می‌توان خلاصه کرد:

۱. حکومت صفوی به عنوان یکی از حکومت‌های مقتدر ایران و نیز مهمترین حکومتی که با رویکرد شیعی بر جغرافیای پهناور ایران حکومت می‌کرد و مناسباتی که با حکومت عثمانی داشت، باعث شد تا منابع بی‌شماری در غرب این دوره را بررسی کنند.^۲

۲. مسئله گسترش تشیع در ایران در این دوره باعث شده برخی از منابع، این دوره را از جهت توسعه مذهب تشیع و بررسی تاریخ تشیع مورد بررسی قرار دهند.^۳

۳. روابط عالمان دین با حکومت نیز مسئله مهمی است که موجب علاقمندی برخی خاورشناسان به این دوره شده است.^۴ برخی خاورشناسان، این ارتباط را مطالعه کرده و بررسی مهاجرت علمای لبنان به ایران نیز از دید خاورشناسان مغفول نمانده است.^۵

۴. همواره مطالعه معنویت در اسلام که بارزترین جلوه آن از نگاه غربیان تصوف و عرفان بوده، مورد علاقه خاورشناسان بوده است. در اینجا نیز مسئله تصوف و حکومتی که برآمده از گرایش‌های صوفیه در ایران بود، توجه برخی محققان را به خود جلب

1. Turner, and Luft, eds. *Shi'ism; Critical concepts in Islamic studies*.

۲. از جمله به منابع زیر می‌توان اشاره کرد:

Savory, *Iran under the Safavids*;

Melville, *Safavid Persia, The History and Politics of an Islamic Society*.

3. Abisaab, *Converting Persia, Religion and Power in the Safavid Empire*.

4. Arjomand, *Authority and Political Culture in Shi'ism*.

۵. از جمله این آثار می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

Newman, "The myth of the clerical migration to Safavid Iran: Arab Shi'ite opposition to; Ali al-Karaki and Safavid Shi'ism", part 1, XXXIII.

کرده است.^۱

۵. برخی از ایران شناسان علاقمند به معماری و بناهای تاریخی، با هدف بررسی آثار بر جای مانده از این دوره، تاریخ دوره صفویه را بررسی کرده‌اند.^۲

۶. اهمیت فلسفه اسلامی و فیلسوفان این دوره همانند ملاصدرا نیز باعث جذب برخی دوستداران فلسفه به تاریخ فلسفه در این دوره شده است.^۳

۷. در این دوره برخی از مستشرقان، جهانگردان و حتی مبلغان مسیحی به ایران آمده و تاریخ دوره صفوی یا ایران را به جهان غرب معرفی کردند. از جمله آن‌ها می‌توان به پیر سانسون^۴ و ژان شاردن^۵ که سفرنامه او از جمله منابع دوره صفوی است و نیز آتونیو دوززو^۶ که مسلمان شده و با نام علی قلی جدید الإسلام شناخته شد، اشاره کرد.

تمام این عوامل باعث شد تاریخ دوران حکومت صفویه مورد توجه قرار گیرد. مطالعه تاریخ این دوره، بدون مطالعه یکی از جریان‌های تأثیرگذار بر جامعه، یعنی روحانیت و نیز عالمان تأثیرگذار بر پادشاهان، ممکن نبود؛ چرا که همکاری عالمان با حکومت و عناوین رسمی و نیمه رسمی مانند امامت جمعه، شیخ الاسلامی، حاکم شرع، قاضی، ملاباشی، مجتهد الزمانی، پیشنهادی و رئیس العلماء در این زمان تعیین یا رسماً به کار برده شد؛^۷ از این رو برخی از تحقیقات مرتبط با دوره صفویه به طور غیر مستقیم و برخی از آن‌ها به طور خاص به مطالعه اخباریان پرداخته‌اند.

گسترده‌ترین تحقیقات درباره اخباریان را می‌توان در آثار رابرت گلیو مشاهده کرد. او

1. Babayan, "The Safavid Synthesis: From Qizilbash Islam to Imamite Shiism".

2. Blake, *Half the World: The Social Architecture of Safavid Isfahan*.

3. Cooper, "From al-Tusi to the School of Isfahan"; Dabashi, "Mir Damad and the Founding of the School of Isfahan".

4. Pere S. N. Sanson

5. Jean Chardin

6. Antonio de Jesus

۷. جعفریان، صفویه در عرصه دین فرهنگ و سیاست، ج ۱، ص ۲۳۷ و ج ۲، ص ۷۳۵.

بیشترین پژوهش‌ها را در زمینه تاریخ و عقاید و شخصیت‌شناسی اخباریان در کارنامه خود دارد. گلیو رساله کارشناسی ارشد خود را با نگارش رساله «منابع زندگی نامه‌ای برای مطالعه نزاع اخباری اصولی: بررسی محمد امین استرآبادی»^۱ و دکتری خود را با موضوع «اصول فقه شیعه اخباری و نظریه فقهی یوسف بن احمد البحرانی»^۲ به پایان برد. و سپس کتاب نص‌گرایی در اسلام، تاریخ و تفکر مکتب اخباریان^۳ را تألیف کرد که به گفته او پژوهش برای تألیف این کتاب ده سال به طول انجامیده است.^۴ او در مقالات مختلف نیز این موضوع را دنبال کرده است؛ مانند مقاله «مصالحه و آشتی در نزاع اخباری اصولی، ارزیابی شیخ یوسف بحرانی از منية الممارسين عبدالله السماهيجي» که در کتابی به افتخار فرهاد دفتری منتشر شده است؛^۵ همچنین مقالات «تداوم و اصالت در تفکر شیعی، ارتباط میان مکتب اخباری و مکتب تفکیک»،^۶ کتاب جهاد از میرزا محمد اخباری،^۷ نص‌گرایان صوفی و نص‌گرایان ضد صوفی، کلام و عرفان در دیدگاه اخباریان شیعه،^۸ جرم بر علیه خداوند و کیفر خشونت در الفتاوی العالمکریة،^۹ قاضی و مفتی در فقه اخباریان شیعی،^{۱۰} سؤالات و پاسخ‌ها درباره فقه اخباریان،^۱

1. Gleave, *Biographical Sources for the Akhbari – Usuli Conflict: An Examination of Muhammad Amin Al-Astarabadi*.

2. *Akhbari Shi'i usul al-fiqh and the Juristic Theory of Yusuf b. Ahmad al-Bahrani*.

۳. این کتاب توسط سید مهدی طباطبایی ترجمه و توسط انتشارات دانشگاه ادیان در سال ۱۳۹۶ منتشر شده است.

۴. گلیو، سیستم فکری اخباریان با اصولیان برابری می‌کند، ص ۲۵.

5. Gleave, "Compromise and Conciliation in the Akhbari -Usuli Dispute: Yusuf al-Bahrani's Assessment of 'Abd Allah al-Samahiji's Munyat al-Mumarisin".

6. Gleave, "Continuity and Originality in Shi'i Thought: The Relationship between the Akhbariyya and the Maktab-i Tafkik".

7. Gleave, "Mīrzā Muḥammad al-Akhbārī's Kitāb al-Jihād".

8. Gleave, "Scripturalist Sufism and Scripturalist Anti-Sufism: Theology and Mysticism amongst the Shi'i Akhbariyya".

9. Gleave, "Crimes against God and violent Punishment in al-Fatawa al-Alamgiriyya".

این کتاب با عناوین الفتاوی العالمگیریه و الفتاوی الهندیه و الفتاوی العالمکیرییه نیز شناخته شده است.

10. Gleave, "The Qadi and the Mufti in Akhbari Shi'i Jurisprudence".

اختلاف درون مذهبی در فقه سنتی شیعه»^۲؛ علاوه بر آن مدخل‌های اخباریان و اصولیان، بحرانی احمدبن محمد (از فقهای بحرین در قرن یازدهم)، بهبهانی آیت الله محمد، بحرالعلوم محمد مهدی، بهبهانی آقا محمد علی در ویرایش سوم دایرة المعارف اسلام از جمله کارهای گلیو و مرتبط با اخباریان است. علاوه بر آثار مکتوب برخی مصاحبه‌ها نیز درباره موضوع اخباریان در مجلات فارسی زبان از ایشان منتشر شده است.^۳

موضوع اخباریان در مقالات اندرو نیومن^۴ استاد دانشگاه ادینبرو نیز دنبال شده است که ابتدا کار خود را با تحقیق درباره دوره صفویه آغاز کرده و کتاب خود با عنوان «ایران در عصر صفوی تولد دوباره امپراطوری» را منتشر کرد.^۵ او در آثار و مقالات مختلف خود به اخباریان پرداخت؛ از جمله مقاله «ماهیت نزاع اخباری اصولی در اواخر دوره صفوی»^۶ و مدخل یوسف بن احمد (شیخ یوسف بحرانی) که در ویرایش سوم دایرة المعارف اسلام منتشر شده است.^۷

تاد لاوسن^۸ مقاله «رویکرد اخباریان شیعه به تفسیر»^۹ را تألیف کرده که در این مقاله تحلیلی از تفاسیر نورالثقلین، صافی، برهان و مرآة الانوار ارائه داده است. او همچنین مقاله‌ای تحت عنوان «کلمات مکنونه فیض کاشانی»^{۱۰} دارد. به نظر وی می‌توان این کتاب فیض کاشانی را اثری درباره تصوف و مکتب فلسفی و عرفانی ملاصدرا مشهور به حکمت متعالیه دانست که

1. Gleave, "Questions and Answers in Akhbari jurisprudence".

2. Gleave, "Intra-madhab Ikhtilaf in Late Classical Imami Shi'i Law".

۳. گلیو، «سیستم فکری اخباریان با اصولیان برابری می‌کند».

4. Andrew Newman

5. Newman, *Safavid Iran Rebirth of a Persian Empire*.

6. Newman, "The Nature of the Akhbārī/Usūlī Dispute in Late Şafawid Iran. Part One: Abdallah al-Samahiji's 'Munyat al-Mumirisin'", pp. 22-51.

7. Newman, "Al-Bahrānī, Yūsuf B. Aḥmad".

8. Todd Lawson

9. Lawson, "Akhbari Shi'i Approaches to tafsir", pp.173-210.

10. Lawson, "The Hidden Words of Fayz Kashani".

با مکتب اخباری‌گری ادغام شده است. شایان ذکر است که مؤلف این مقاله در بررسی کلمات مکتونه فیض، بیشتر به بررسی مفاهیمی چون اخباری‌گری، حکمت، امام‌شناسی و عرفان توجه داشته است؛ همچنین او مدخل «تفسیر در دوره اخباری‌گری»^۱ را در دایرة المعارف ایرانیکا بر عهده داشته است.

علاوه بر گلیو، ویلفرد مادلونگ مدخل اخباریه را در دایرة المعارف اسلام ویرایش دوم^۲ و راینر برونر در دایرة المعارف ایرانیکا مدخل‌های محمد باقر مجلسی و محمد تقی مجلسی را نگاشته است.^۳ برونر در مقاله «نقش حدیث به عنوان ذهنیت فرهنگی در تاریخ شیعه»^۴ نیز به بررسی دوره اخباریان پرداخته است. ویلیام چیتیک با نوشتن مدخل فیض کاشانی در دایرة المعارف اسلام،^۵ و اتان کلبِرگ با مقاله «جنبه‌های اخباری‌گری در قرون هفدهم و هجدهم»^۶ و مدخل مجلسی در دایرة المعارف میرچا الیاده،^۷ و مدخل‌های اخباریه^۸ و نیز بحارالانوار در دایرة المعارف در ایرانیکا^۹ بر تحقیقات درباره اخباریان افزوده است. او با اشاره به مقابله اخباریان و اصولیان، نزاع میان آن‌ها را به زمان شیخ مفید و شاگردان او برمی‌گرداند و می‌گوید آن‌ها عناصر معتزلی را وارد شیعه کردند.

دیوین جی استوارت نیز درباره سید نعمت الله جزائری آثاری دارد؛ از جمله اینکه رساله کارشناسی ارشد او درباره سید نعمت الله بوده و مقاله «خلق و خوی عالمان: زندگی‌نامه

1. Lawson, "Exegesis Vi. In Akbārī and Post-Safavid Esoteric Shi'ism".

2. Madelung, "Akhbāriyya".

3. Encyclopaedia Iranica Online, "MAJLESI, MOHAMMAD-TAQI".

4. Brunner, "The Role of Hadith as Cultural Memory in shi'i History".

5. Chittick, "Muhsin-i Fayz-i Kashani".

6. Kohlberg, "Aspects of Akhbari Thought in Seventeenth and Eighteenth Centuries".

7. Kohlberg, "Majlisi", vol. 8, p. 5623.

این دو مقاله تحت عنوان «زندگی‌نامه ابن بابویه و علامه مجلسی»؛ در دایرة المعارف دین، ویراسته میرچا الیاده، توسط عبدالحسین کافی ترجمه و در مجله معرفت شماره ۹۲، مرداد ۱۳۸۴ منتشر شده است.

8. Kohlberg, "Akhbariya", vol 1, p. 716-718.

9. Encyclopaedia Iranica Online, "BEHĀR AL-ANWĀR".

خودنوشت سید نعمت الله جزائری^۱ و مقاله «پیدایش اخباری‌گری»^۲ از جمله آثار اوست. همچنین محمد علی امیرمعزی نیز در ویراست سوم دایرة المعارف اسلام مدخل «عاملی اصفهانی ابوالحسن» (علی بن محمد طاهر) عالم اخباری قرن یازدهم را تألیف کرده است؛ به هر حال اخباری‌گری به عنوان یکی از اندیشه‌های تاثیرگذار در تاریخ تشیع در آثار متعددی غربیان مورد توجه بوده است.

علامه مجلسی و بحارالانوار در پژوهش‌های مستشرقان

علامه مجلسی یکی از شخصیت‌های مهم و نقش آفرین در تاریخ معاصر تشیع و ایران است که مورد توجه خاورشناسان قرار گرفته است. کالین ترنر می‌نویسد: «علامه مجلسی منتقدان و موافقان زیادی دارد و هر دو گروه در شهرت، اهمیت، سنت‌گرا و پرکار بودن او اتفاق نظر دارند. منتقدان، او را به عنوان فردی متعصب، بی‌رحم نسبت به اقلیت‌ها، شارلاتان و شیادی که احادیث را به نفع یک حکومت ظالم جعل کرده و در نهایت موجب سقوط حکومت صفوی شد توصیف می‌کنند».^۳

دکتر حامد الگار، نگاه‌های مستشرقان به علامه مجلسی را در مقاله کوتاهی تحت عنوان «علامه مجلسی از دیدگاه خاورشناسان»^۴ بررسی کرده است. او می‌نویسد: «علی‌رغم اینکه ایرانیان علامه مجلسی را نجات دهنده ایران از انحطاط معرفی می‌کنند، خاورشناسان نگاهی منفی نسبت به او دارند». او سر جان ملکم^۵ را اولین کسی می‌داند که درباره او اظهار نظر کرده است.^۶ الگار معتقد است غربیان، علامه مجلسی را شخصیتی شوم معرفی می‌کنند که با دخالت‌های ناروا در امور سیاسی و اجتماعی و آزار و اذیت صوفیه و اقلیت‌های دینی، مقدمات

1. Stewart, "The humor of the scholars: the autobiography of Ni'mat Allah al-Jaza'iri".

2. Stewart, "The Genesis of the Akhbari Revival".

3. Turner, *Islam Without Allah*, p. 149.

۴. الگار، «علامه مجلسی از نگاه خاورشناسان»، کتاب ماه دین.

5. Sir John Malcolm

۶. الگار، «علامه مجلسی از نگاه خاورشناسان»، ص ۶.

سقوط و انقراض دولت صفویه را فراهم کرد.^۱ او این نگاه را ناشی از عدم اطلاع و بدبینی نسبت به علامه مجلسی دانسته و می‌نویسد: «سرجان ملکم مدعی است علامه مجلسی، شاه سلطان حسین را ترغیب به زجر و تعقیب صوفیان کرد و مشهورترین آن‌ها شیخ محمد علی معروف به حزین بود که به هند تبعید شد. در حالی که آن شاعر و ادیب ۲۳ سال پس از وفات علامه مجلسی به سوی هند رفت و در خاطرات خود با ستایش تمام از علامه یاد می‌کند».^۲

به گفته الگار، ادوارد براون^۳ و خاورشناسان پس از او نیز طوطی‌وار این نگاه منفی را درباره علامه رواج دادند؛ در حالی که هیچ تبیین و مستندی برای گفته‌های خود ارائه نکردند. خاورشناسی به نام مینورسکی^۴، محمد باقر مجلسی را با عالمی به نام میر محمد باقر که ملاباشی و بنیان‌گذار مدرسه چهارباغ بود، اشتباه گرفته و دیدگاه‌هایی به علامه مجلسی نسبت می‌دهد که توسط دیگر خاورشناسان پس از او نیز تکرار می‌شود.^۵ لارنس لکهارت^۶ نیز علامه مجلسی را ملاباشی و دارای نفوذ فراوان در حکومت معرفی می‌کند و او را مسبب مشکلاتی از جمله ترغیب سلطان حسین به قتل برخی ارامنه و کلیمیان معرفی می‌کند و تصریح می‌کند که هرچند سندی نیز در میان نباشد، نقش او روشن است. او سپس اضافه می‌کند: «اما خواست خداوند بر این بود که منزل او در اصفهان، اکنون (در زمان لکهارت) تبدیل به کلیسا برای راهبه‌ها شود».^۷ الگار تنها از محقق‌ی به نام خانم ویراباش مورین^۸ یاد می‌کند که نگاه منصفانه‌تری نسبت به علامه مجلسی دارد و در کتابی که از علامه با عنوان صوائق الیهود^۹

۱. همان، ص ۶.

۲. همان، ص ۴.

3. Edward Granville Browne

4. Vladimir Minorsky

۵. الگار، «علامه مجلسی از نگاه خاورشناسان»، ص ۸.

6. Lawrence Lockhart

۷. همان.

8. Vera Basch Moreen

9. Moreen, "Risala-yi Sawaiq al-Yahud (The Treatise Lighming Bolts Against the Jews)", P. 194.

ترجمه و منتشر کرده، می‌نویسد: «علامه مجلسی کینه خاصی نسبت به یهودیان نداشت».^۱ کارل هالیتز پامپوس آلمانی نیز در پایان نامه دکتری خود تحت عنوان «دایرة المعارف علوم دینی؛ بحارالانوار» به احوالات علامه مجلسی پرداخته که او نیز برخی ادعاهای خاورشناسان پیشین را تکرار کرده و معدودی را نیز مورد نقد قرار می‌دهد.^۲

الگار علت این دشمنی‌ها با علامه مجلسی را دو عامل می‌داند: یکی تکرار سخنان بدون سند مستشرقان سابق و دوم مخالفت علامه با برخی از اهل تصوف؛ چرا که اسلام‌شناسان غربی بدون تحقیق درباره وضعیت صوفیه در آن زمان و بدون بررسی نظرات و دیدگاه‌ها، هر کسی که بر علیه هر نوع تصوف باشد را منفی دانسته و با برچست «متعصب» مورد انزجار قرار می‌دهند.^۳

حامد الگار ضمن شکوه از برخی نویسندگان که تحت تأثیر اندیشه‌های مستشرقان قرار گرفته‌اند، اظهار امیدواری می‌کند که محققان با ارائه پژوهش‌های عالمانه، جایگاه علامه مجلسی را تبیین و در ضمن معرفی تلاش‌های این عالم، شبهات، کج فهمی‌ها و اشتباهات خاورشناسان را تصحیح کنند.

از زمانی که حامد الگار این مقاله را تألیف کرده حدود ۲۰ سال گذشته است و همچنان کار مهمی درباره نقد و بررسی نگاه خاورشناسان نسبت به علامه مجلسی صورت نگرفته است. تنها موارد معدود عبارتند از مقاله رسول جعفریان به زبان انگلیسی تحت عنوان «ابعاد دایرة المعارفی بحارالانوار»^۴ که به بررسی ابعاد کتاب بحارالانوار پرداخته است و همچنین در دایرة المعارف اسلام ویرایش دوم مدخل ملا محمد باقر مجلسی را دکتر عبدالهادی حائری تألیف کرده که برای ارائه تصویری صحیح از ایشان مفید است.^۵

۱. الگار، «علامه مجلسی از نگاه خاورشناسان»، ص ۸.

۲. همان.

۳. همان، ص ۱۰.

4. Jafarian, "The Encyclopaedic Aspect of Bihar Al-Anwar (Part I)", PP.1-17.

Ibid, (Part Ii), PP. 55-69.

5. Hair, "Madjlisi, Mullā Muḥammad Bākīr," pp. 1086-88.

در طی این زمان آثار مستقل دیگری از سوی مستشرقان راجع به علامه مجلسی ارائه شده است که کمابیش همان رویکرد را دنبال کرده‌اند. برخی از آثار خاورشناسان درباره علامه مجلسی، به جز آنچه در مقاله الگار اشاره شده، عبارتند از: ترجمه حیات القلوب علامه مجلسی به زبان انگلیسی که در سال ۱۸۵۰ توسط جیمز ال. مریک تحت عنوان «زندگی و دین محمد آن‌گونه که در حدیث شیعه حیات القلوب آمده» صورت گرفته و در ضمن به معرفی علامه مجلسی پرداخته است؛^۱ امیر معزی در مقاله‌ای تحت عنوان «تشیع در دوراهی حفظ قدرت یا ایمان، مطالعه موردی مجلسی» به تحقیق در این موضوع پرداخته است که به زبان فرانسوی است؛^۲ اندرو نیومن در مقاله «ایده باقر مجلسی به مثابه ایده ایران در تاریخ صفویه»^۳ به نقد و بررسی دیدگاه‌های مستشرقان درباره نقش علامه مجلسی در سقوط صفویه پرداخته است؛ نیومن مقاله «محمد باقر مجلسی و طب اسلامی؛ رساله ذهبیه»^۴ و مقاله «بازسازی گذشته؛ ابن بابویه و محمد باقر مجلسی و گفتمان طب صفوی»^۵ را تألیف کرده است؛ راینر برونر مقاله محمد تقی مجلسی را در ایرانیکا و مقاله مجلسی را در دایرة المعارف تمدن اسلامی در قرون میانه^۶ تألیف کرده است؛ ماتسونگا یاسویوکی استاد ژاپنی تاریخ سیاست نیز در مقاله «بررسی دیدگاه‌های علامه مجلسی»^۷ درباره مشروعیت سیاسی از نگاه

-
1. Merrick, *The Life and Religion of Mohammed: As Contained in the Sheeah Traditions of the HyaT-UL-Kuloob*.
Majlisi, *The Life and Religion of Muhammad: Hiyat al-Qulub*, Vol.2.
 2. Amir-Moezzi, "Bāqir al Majlisī. Le Ši'isme Entre Exercice Du Pouvoir Et Sauvegarde De La Foi. Le Cas D'al-Mağlisī".
 3. Newman, "The Idea of Baqer al-Majlesi as 'the Idea of Iran: The Safavid era'".
 4. Newman, "Bāqir Al-Majlisī and Islamicate Medicine Ii. Al-Risāla Al-Dhahabiyya in BiḥAr Al-Anwār".
 5. Newman, "The Recovery of the Past: Ibn Bābawayh, Bāqir Al-Majlisī and Safawid Medical Discourse".
 6. Brunner, "Al-Majlisi," II, pp. 460-61.
 7. Matsunaga, "Examining the Views of 'allāmah Majlisī on Legitimate Political Authority (Sulṭanat-I Mashrū'ah) and the Guardianship of the Jurist (Wilāyah Faqih)".

علامه بحث کرده است؛ همچنین جان والبریج در مقاله «خلیج فارس و دریای نور؛ نوروز در بحارالانوار»^۱ در جستجوی ادبیات نوروز در احادیث است و بحارالانوار را از این جهت بررسی کرده است؛ اتان کلبرگ مدخل مجلسی در دایرة المعارف میرچا الیاده،^۲ و مدخل بحارالانوار در دایرة المعارف ایرانیکا^۳ را تألیف کرده است. در این مقاله کلبرگ بحارالانوار را کتابی دایرة المعارفی توصیف می‌کند که بیشتر عمر مجلسی روی آن صرف شده و هدف آن حفظ احادیث شیعه از زوال و نابودی بوده است. کلبرگ اضافه می‌کند که جلد‌های ۱۵ به بعد بحار بعد از فوت ایشان شکل گرفت و در زمان حیات، او فقط توانست سیاهه‌های آن را حاضر کند. او اشاره‌ای به سفینه‌البحار و نیز مستدرک بحار دارد و موضوعات ۲۵ جلد بحارالانوار را نیز گزارش کرده است. کلبرگ می‌نویسد:

«گفته ادوارد براون که از یک شیخ نقل می‌کند، این کتاب ۱۵ یا ۱۶ جلد دارد و از علامه حلی است، نشان می‌دهد که این کتاب حتی در قرن سیزدهم نزد همه شناخته شده نبوده است».^۴

راینر برونر نیز در مقاله‌ای تحت عنوان «نقش حدیث به عنوان ذهنیت فرهنگی در تاریخ شیعه»^۵ به بررسی بحارالانوار پرداخته او در این مقاله بعد از مطرح کردن چگونگی ظهور صفویه به این مسئله می‌پردازد که چگونه شاه اسماعیل مردم شهرها به ویژه مردم تبریز که دو سوم آن سنی بوده‌اند را به شیعه برگرداند. او نقش اجبار را در این مسئله پررنگ می‌داند؛ اما این را کافی ندانسته و در پی علل دیگر است. او ابزار به کار گرفته شده را مسئله‌ای فرهنگی تلقی کرده و در جستجوی دلیل آن، به مجلسی و نقش او در شیعه کردن ایران با کتاب‌های مبتنی بر

1. Walbridge, "A Persian Gulf in the Sea of Lights: The Chapter on Naw-Rūz in the Bihār Al-Anwār".

2. Kohlberg, "Majlisi", vol. 8, p. 5623.

این دو مقاله تحت عنوان زندگی نامه ابن بابویه و علامه مجلسی؛ در دایرة المعارف دین، ویراسته میرچا الیاده، توسط عبدالحسین کافی ترجمه و در مجله معرفت شماره ۹۲، مرداد ۱۳۸۴ منتشر شده است.

3. Kohlberg, "Behār al-anwār", pp. 90-93.

4. Encyclopaedia Iranica Online, "BEHĀR AL-ANWĀR".

5. Brunner, "The Role of Hadith as Cultural Memory in Shi'a".

حدیث، اشاره می‌کند. او کتاب بحارالانوار علامه مجلسی را عامل شکل دهی ذهنیت فرهنگی مردم معرفی می‌کند. برونر تلاش دارد با تحلیل زمان صفوی و اشاره به بحث‌های اجتماعی نشان دهد که قداست بخشی به احادیث توسط علامه مجلسی و حکم شرع و قانون قرار دادن آن‌ها توسط او، یکی از علل مهم تغییر مذهب در ایران عهد صفوی بوده است. از دیدگاه او تقدس بخشی و رسمی شدن احادیث تا جایی پیش رفت که مصونیت قرآن زیر سؤال رفته و احادیث تحریف قرآن رواج یافتند؛ از این رو کتاب خدا از رسمیت داشتن در جامعه فاصله گرفت. او توضیح می‌دهد که در این اوضاع بود که بحارالانوار نقش سرنوشت ساز و هویت ساز خود را ایفا کرد. او سپس به طور خلاصه به معرفی مجلدات و بخش‌های این کتاب می‌پردازد.

در نهایت یکی از کتب مهم مرتبط با مجلسی کتاب اسلام بدون خدا نوشته کالین ترنر است که زندگی و اندیشه‌های علامه مجلسی و به ویژه کتاب بحارالانوار را با نگاهی منفی مورد بررسی قرار داده است. ما در این نوشتار به نقد و بررسی آن خواهیم پرداخت.

فصل دوم

نگاهی به کتاب اسلام بدون خدا

معرفی ترنر و آثار او با تاکید بر آثار حدیث پژوهی

کالین پل ترنر^۱ کارشناسی ارشد خود را در رشته شرق شناسی از دانشگاه دورهام در سال ۱۹۸۲ اخذ کرد. او سپس تحصیلات دکتری خود را در رشته مطالعات اسلامی از همان دانشگاه در سال ۱۹۸۹ به پایان رساند. ترنر پایان نامه دکتری خود را با عنوان «ظهور تشیع ظاهرگرا در دوره صفوی و تحکیم پایه‌های آن با اندیشه‌های محمد باقر مجلسی»^۲ با راهنمایی پاول لوفت^۳ به انجام رسانده است. او اکنون (۲۰۱۸) استاد دانشگاه دورهام انگلیس در بخش مطالعات جهان اسلام و تفکر سیاسی اسلام است. ترنر دارای آثار متعددی درباره اسلام شناسی، شیعه شناسی و نیز تاریخ ایران و زبان فارسی است^۴ که می‌توان به آثار زیر اشاره کرد: کتاب کلیات اسلام^۵ که در آن به مباحث کلی معرفی اسلام از جمله عقاید و واجبات، معنویت در اسلام و مسئله خلافت و جانشینی پیامبر از دیدگاه شیعه و اهل سنت می‌پردازد. کتاب دیگر او جهان اسلام^۶ است و نیز او نویسنده کتاب لغت‌نامه موضوعی زبان فارسی^۷ می‌باشد.

برخی دیگر از آثار او مرتبط با اندیشه‌های سعید نورسی است. او به همراه حسن هورکوج،

1. Colin Paul Turner

2. Turner, Colin Paul, *The rise of Twelver Shi'ite externalism in Safavid Iran and its consolidation under 'Allama Muhammad Baqir*.

3. Paul Luft

4. STUDIES, "Risale-i Nur Studies".

5. Turner, *Islam: The Basics*. Oxford.

6. Turner, *The Muslim World*.

7. Turner, *A Thematic Dictionary of Modern Persian*.

کتاب «معماران تمدن اسلامی: سعید نوری»^۱ و همچنین مقاله «اضلاع ششگانه دیدگاه سعید نوری: به سوی معماری معنوی رساله نور»^۲ را تألیف کرده است؛ همچنین مقاله «بدیع الزمان و مفهوم عدل؛ فهم نوری از عدل الهی»^۳ و مقاله «بازنگری جهاد، دیدگاه بدیع الزمان سعید نوری»^۴ از جمله آثار ترنر در این زمینه است.

بخش دیگری از آثار ترنر درباره قرآن کریم است که در این زمینه می‌توان به ترجمه تفسیر مختصر و دوجلدی محمد باقر بهبودی از فارسی به انگلیسی اشاره کرد.^۵ اثر دیگر او کتاب قرآن؛ مفاهیم مهم در مطالعات اسلامی^۶ است که این مجموعه چهار جلدی جزء سری مطالعات اسلامی انتشارات راتلج است. این کتاب حاوی مجموعه مقالاتی درباره قرآن کریم است که پیش از این به طور پراکنده در مجلات و کتب مختلف منتشر شده و عمده مقالات مربوط به نیم قرن اخیر است. در این باره ترنر مقاله‌ای تحت عنوان «ثروت به عنوان نماد ابدیت در قرآن، نگاهی به آیات مال و اموال در قرآن»^۷ تألیف کرده است.

در حوزه شیعه‌شناسی نیز کالین ترنر به همراه پل لوفت^۸ ویراستاری کتاب شیعه‌شناسی: مفاهیم بنیادین در مطالعات اسلامی^۹ از سری کتاب‌های اسلام‌شناسی انتشارات راتلج را بر عهده گرفته است. کتاب شیعه‌شناسی در چهار مجلد حاوی مقالات متعددی از مستشرقان و شیعه‌شناسان معروف از جمله ویلفرد مادلونگ، اتان کلبِرگ، مونتگمری وات، رونالد باکلی، فرهاد دفتری، محمد علی امیر ارجمند، اندرو نیومن، مئیر بار اشر، مارتین میکدمورت و دیگران

1. Turner, & Horkuc, *Makers of Islamic Civilisation: Said Nursi*.

2. Turner, "The Six-Sided Vision of Said Nursi: Toward a Spiritual Architecture of Risale-i-Nur" pp. 23-52.

3. Turner, "Bediuzzaman and the Concept of 'Adl: Towards a Nursian Ontology of Divine Justice".

4. Turner, "Reconsidering Jihad: the perspective of Bediuzzamen Said Nursi".

5. Turner, "Mohammad Baqir Behbudi, textual exegesis".

6. Turner, *The Koran (Critical Concepts in Islamic Studies)*.

7. Turner, "Wealth as an immortality symbol in the Qur'an: a reconsideration of the mal amwal verses".

8. Paul Luft

9. Turner, and Luft, *Shi'ism: Critical Concepts in Islamic Studies*.

دربارهٔ تشیع است؛^۱ در نهایت کالین ترنر کتاب اسلام بدون خدا پیدایش ظاهرگرایی دینی در عصر صفوی^۲ را تألیف کرده که در این کتاب به بررسی بحارالانوار پرداخته و علامه مجلسی را منحرف کننده شیعه از خدامحوری به محوریت امام یا امام‌گرایی معرفی کرده است. این کتاب به زبان عربی ترجمه و در بغداد توسط منشورات الجمل با مقدمه حیدر حب الله بدون هیچ‌گونه نقد و بررسی، به جز نکاتی معدود که در پاورقی آمده است، منتشر شده است.^۳

کتاب اسلام بدون خدا

علامه مجلسی، بدون شک، یکی از پرکارترین عالمان شیعه در حوزه حدیث است و از ایشان همواره در عالم تشیع با عظمت یاد می‌شود؛ اما برخی از مستشرقین با نگاهی سوگیرانه، علامه را منحرف کننده تفکر شیعی معرفی کرده‌اند. دیدگاه‌های کالین ترنر در کتاب اسلام بدون خدا نمونه یکی از این نگاه‌های منفی و تصویرسازی نادرست از ایشان است. ترنر با رویکردی منفی به بررسی نقش و جایگاه علامه مجلسی در دوره صفوی می‌پردازد. او با تحلیل مفاهیم ایمان، اسلام و علم در آموزه‌های دینی و بیان تفاوت آن‌ها، علامه مجلسی را منحرف کننده ایمان یا اسلام باطنی به اسلام قشری، دین خدامحور به امام محور، و تغییر دهنده علوم اسلامی به علوم ظاهری مبتنی بر خرافه، معرفی می‌کند.

علامه مجلسی از دیدگاه او عالمی درباری است که بی‌جهت شهرت یافته است. او مجلسی را کسی معرفی می‌کند که باعث شد اولاً با رویکرد معنوی در اسلام یعنی صوفیه مبارزه شود، ثانیاً علم را منحصر در علوم ظاهری کرد و ثالثاً با انتشار احادیث ضعیف و جعلی باعث ترویج خرافات شده و در نهایت نیز تفکر او بود که باعث فروپاشی صفویان شد.

او با بررسی بخش‌هایی از کتاب بحارالانوار به ویژه مباحث مربوط به انتظار و امام مهدی عجل الله تعالی فرجه تلاش دارد دوره علامه مجلسی را نقطه عطفی در تاریخ تشیع با عنوان چرخش از خداگرایی به امام‌گرایی معرفی کند. او با تمرکز بر برخی احادیث جمع‌آوری شده در آثار

۱. توصیفی مختصر از این مجموعه در کتاب شیعه شناسان غربی خانم مریم صانع پور آمده است، ص ۲۱۳.

2. Turner, *Islam without Allah: The Rise of Religious Externalism in Safavid Iran*.

۳. کولین، التشیع و التحول فی العصر الصفوی.

مجلسی به ویژه بحارالانوار و ذکر نشانه‌های درست و غلط و با آمیختن رطب و یابس به هم، علاوه بر مبالغه درباره دیدگاه‌های مجلسی و در برخی موارد اهانت به جایگاه ایشان، تلاش دارد با ظاهری علمی با برجسته کردن برخی نقاط ضعف و اغراق درباره آن‌ها به سیاه‌نمایی اخباری‌گری، علامه مجلسی، بحارالانوار و رویکرد تشیع پس از آن بپردازد. او در این راه از انتقادات علی شریعتی به ویژه در کتاب تشیع علوی و تشیع صفوی بهره گرفته و با نقل مطالبی از آن دیدگاه‌های خود را تقویت می‌کند.

در این پژوهش با روشی انتقادی و تحلیلی ضمن نقل برخی از موضع‌گیری‌های دور از انصاف ترنر، به نقد و بررسی این کتاب خواهیم پرداخت.

عنوان کتاب: اسلام بدون خدا

کالین ترنر عنوان کتاب را اسلام بدون خدا، پیدایش ظاهرگرایی دینی در دوره صفویه قرار داده است او تلاش دارد با این نام‌گذاری طوری نشان دهد که اولاً در دوره صفویه تحول از خداگرایی و حذف محوریت خدا در دین روی داده است و این کار با ظهور ظاهرگرایان اخباری و حمایت حکومت صفوی بوده و آثار مجلسی از جمله بحارالانوار در این راستا نقش مهمی داشته است؛ چنانکه خواهیم دید او معتقد است مجلسی تشیع را از محوریت خداوند و اهمیت مفهوم الله به محوریت امام در دین و ظاهرگرایی سوق داده است. او درباره عنوان این کتاب می‌نویسد:

«من ایده اسلام بدون ایمان را از گفته‌های شیخ محمود البیضانی گرفتم که پس از انقلاب اسلامی ایران گفت: آنچه نیازمند انقلاب است، ایمان است نه اسلام؛ زیرا به واسطه اسلام بدون ایمان، آنچه در دست خواهیم داشت، اسلام بدون خدا است».^۱

ترنر معتقد است از این سخن می‌توان برداشت کرد که اسلام می‌تواند بدون ایمان باشد و بسیاری از مسلمانان می‌توانند بدون ارتباط با ایمان، طرفدار اسلام باشند. او می‌گوید چه بسا شکاف بین صوفی و فقیه در زمان صفویه ناشی از خلط بین اسلام و ایمان باشد.^۲

1. Turner, *Islam Without Allah*, p ix.

2. Ibid. p. ix.

اگر ترنر صرفاً به قسمت دوم عنوان (سو تیتز) اکتفا کرده بود، چیزی در حد اغراق بود. مسئله‌ای که قابلیت بررسی دارد و در ادامه این پژوهش به نقد و بررسی آن خواهیم پرداخت؛ اما بخش اول عنوان کتاب یعنی «اسلام بدون خدا» بسیار فراتر از مبالغه و سخنی مضحک است. عنوان اسلام بدون خدا دربردارنده مفهومی متناقض است و حتی از محتوای کتاب ترنر و دیدگاه‌هایی که او درباره مجلسی ارائه کرده، این عنوان برنمی‌آید؛ از سوی دیگر این مفهوم هیچ تناسبی با علامه مجلسی ندارد و اندک آشنایی با آثار علامه اهمیت مسئله توحید در دیدگاه ایشان را می‌رساند. ساده‌ترین راه، رجوع به اعتقادنامه خود علامه است.^۱ او در وصیت‌نامه خود، همانند سیره تمام علمای اسلامی، توحید را عنصر اساسی و اصل اولیه اعتقاد خود برشمرد و دوستان و آشنایان را به آن توصیه می‌کند:

«این وصیت‌نامه‌ای است که گنهکارِ خطاکار، لغزش‌کارِ مقصر، محمد باقر، پسر ملا محمد تقی به فرزندان، خویشان و قبیله‌هایش، رفیقان، هم‌شهریان، دوستانش و به سایر مردم با ایمان، وصیت کرده است. به آنان وصیت می‌کنم (سفارش می‌کنم) به شهادت دادن به اینکه غیر از آن غیبِ مطلق، معبود به حقی نیست. یکتا است او و شریکی ندارد و به اینکه محمد سید انبیا و نخبه اصفیا، بنده خدا و رسول خدا و پیامبر خدا و حبیب خدا و فدایی خدا است».^۲

علاوه بر این علامه مجلسی شاهکار خود بحارالانوار را همانند الکافی کلینی با کتاب عقل و جهل شروع کرده و اولین مبحثی که پس از آن مطرح می‌کند بحث توحید است.^۳ مباحث توحید و صفات الهی بخش اعظمی از بحارالانوار را به خود اختصاص داده است؛ بنابراین روشن نیست علاوه بر تمام منفی‌بافی‌هایی که ترنر در متن کتاب انجام داده، چه انزجاری از مجلسی دارد که عنوان «اسلام بدون خدا» را برای توصیف اندیشه‌ها و آثار او برگزیده است. محتوای این کتاب که در بخش‌های مختلف این پژوهش مورد بحث و بررسی قرار خواهد

۱. استادی، اعتقادات علامه مجلسی، ص ۵۲.

۲. مجلسی، وصیت‌نامه علامه مجلسی، ص ۵۸.

۳. مجلسی، بحارالانوار، جلد ۳.

گرفت عبارت است از: دیدگاه‌های اخباری‌گری علامه مجلسی، مخالفت او با تصوف، مخالفت با فلسفه و علوم عقلی و غیره که این موارد اگر هم اثبات شود، تنها حاکی از یک گرایش در روش فکری علامه مجلسی است. گرایشی که در بسیاری از علمای شیعه و اهل سنت، که جزء ظاهرگریان یا اخباریان بودند، وجود داشته و چه بسا علامه مجلسی از تندروی‌های بسیاری از آنان به دور بوده است. گذشته از انتساب بحث برانگیز برخی دیدگاه‌ها به علامه مجلسی و مراجعه‌گزینشی به آثار ایشان، حتی در صورت اثبات این دیدگاه‌ها نیز برآیند آن‌ها گرایش از خداگرایی به امام‌گرایی نخواهد بود و هیچ قرابتی با مفهوم «اسلام بدون خدا» ندارد؛ چه اینکه بسیاری از دیدگاه‌های مطرح شده در کتاب ترنر، در این پژوهش مورد نقد و بررسی قرار گرفته و مورد تردید است؛ بنابراین به نظر می‌رسد تنها گزینه برای توجیه انتخاب عنوان «اسلام بدون خدا» این است که ترنر از این عنوان هدفی جز سیاه‌نمایی و جلب توجه برای اثرش ندارد. ترنر با روشی به ظاهر علمی سعی کرده دیدگاه‌های منفی مستشرقان سابق درباره مجلسی را تبیین کند و تلاش دارد آن‌ها را با تحلیل محتوای کتاب بحارالانوار به اثبات رساند.

اخباری‌گری در نگاه ترنر

بررسی اندیشه‌های اخباری‌گری، به ویژه در دوره حیات علامه مجلسی، یکی از محورهای اصلی کتاب اسلام بدون خدا است. بررسی مطالبی که ترنر در این کتاب مطرح کرده نشان می‌دهد که او درک درستی از اخباری‌گری ندارد. درست است که دیدگاه‌های اخباریان، مورد پذیرش قاطبه علمای متأخر نبوده و روش و اندیشه آنان توسط بسیاری از علمای اصولی مورد نقد و ایراد قرار گرفته است؛ اما عمده این اشکال‌ها و نقدها در روش برخورد آن‌ها با اجتهاد، دانش فقه و برخی علوم دیگر است؛ البته افراط و تفریط‌هایی نیز در میان بوده و تندروی‌هایی نیز در گفته‌ها و نگاه‌های برخی از اخباریان در مجادلات با اصولیان صورت گرفته است که مورد تأیید قاطبه علمای اخباری و اصولی نبوده است؛ اما حملات ترنر به اخباریان تفاوت زیادی با نقد علمای اصولی دارد. اولاً او در برخی موارد دسته‌ای از فقها را نیز هم‌داستان با اخباریان می‌پندارد. ثانیاً عللی که ترنر برای آن‌ها اخباریان را مورد نقد قرار

می‌دهد منحصر در نقد روش شناختی و نحوه برداشت از متون دینی نیست؛ بلکه نقدهای ترنر عمدتاً بر محور مخالفت مجلسی با صوفیه، ظاهرگرایی، همکاری با حکومت صفوی، تبلیغ تشیع، مخالفت با باطنی‌گری، ترویج خرافه‌گرایی، ترویج روایات ضعیف و حتی دستبرد در روایات است.

چنانکه در بخش‌های بعدی این پژوهش خواهد آمد، ترنر در سرتاسر کتاب تلاش دارد جریان اخباری‌گری و به ویژه علامه مجلسی را یک جریان خرافه‌گرا، ظاهراً گرا، دنیا طلب، حامی سلطنت، و نان‌به‌نرخ‌روزخور تفسیر کند؛ حالی که رابرت گلیو که مهمترین تحقیقات خود را درباره اخباریان انجام داده است معتقد است روش فقهی اخباریان، علی‌رغم مخالفت رسمی آن‌ها با اجتهاد، از نوعی پیچیدگی و مهارت علمی برخوردار بوده است.^۱ از سوی دیگر در دیدگاه ترنر تقابلی که میان اخباریان و اصولیان در قرن یازدهم به اوج خود رسید، امری بود که پیش از آن نیز به صورت غیررسمی و نه چندان آشکار وجود داشت.

ترنر برای ظاهرگرایی، معنای وسیعی را در نظر گرفته است که شامل فقیه و محدث و هر عالمی است که بر شریعت و احکام ظاهری اهمیت می‌دهد. در نگاه او ظاهرگرا کسی است که توجه علمی خود را اساساً بر فقه و حدیث متمرکز کرده است.^۲ روشن نیست منظور ترنر از دایره بسیار وسیعی که برای ظاهرگرایی در نظر گرفته چیست. او در این بحث دچار اشتباهات فاحشی شده است و در بخشی از کتاب خود احمد بن محمد اردبیلی، معروف به مقدس اردبیلی، را یک اخباری معرفی می‌کند.^۳ این در حالی است که گرایش ایشان به علوم عقلی در ترجمه احوال او ذکر شده است. میرزا عبدالله افندی در ریاض العلماء می‌نویسد: «محقق اردبیلی علوم عقلی را در شیراز نزد جلال الدین دوانی آموخت. هر چند در اواخر عمرش بر نقلیات متمرکز شد، ولی نشانه‌هایی از اخباری‌گری در او نیست»؛ بلکه آثاری مانند حاشیه بر شرح تجرید قوشچی، حاشیه بر شرح مختصر الأصول عضدی، زبدة البیان فی شرح آیات

1. Gleave, "Scripturalist Islam: The History and Doctrines of The Akhbari Shilhiringi School".

2. Turner, *Islam Without Allah*, p. 106.

3. Ibid. p. 115.

احکام القرآن، مجمع الفائدة و البرهان که شرح ارشاد علامه حلی^۱ و فقه استدلالی است و برجا گذاشتن شاگردانی چون صاحب معالم و صاحب مدارک، گواه بر اندیشه اصولی و غیر اخباری بودن او است. در احوال او آمده است که از سید علی صانع درجه اجتهاد اخذ کرد آیت الله سبحانی در طبقات الفقها می نویسد: «حتی بلغ درجة الاجتهاد، وقد أجاز به السيد علی بن الحسین الحسینی الصانع»؛^۲ چه اینکه سید حسین مدرسی طباطبایی روش فقهی او را در عرض روش فقهی محقق کرکی و روش فقهی اخباریان ذکر کرده و می نویسد: «محقق احمد بن محمد اردبیلی (م ۹۹۳) نگارنده مجمع الفائدة و البرهان و زبدة البیان در فقه روشی کاملاً مستقل و مخصوص به خود داشت که مکتبی خاص به وجود آورد»؛^۳ بنابراین منظور ترنر از ظاهرگرایی باید چیزی فراتر از اخباری گری و احياناً شامل روش فقها و اخباریان در مقابل اهل تصوف و باطن باشد؛ چه اینکه از برخی استدلال های ایشان این معنی استفاده می شود؛ در این صورت باید گفت اشکالات و ایراداتی که او در سرتاسر کتاب به اخباریان وارد دانسته در حقیقت به تمام علمایی که ظواهر شریعت را قبول دارند، وارد است؛ در نتیجه ادعای ایشان که علامه مجلسی و اخباریان، شیعه را به ظاهرگرایی، در معنایی که ترنر قصد می کند، کشانده اند، با واقعیت تاریخ تشیع سازگاری ندارد؛ چرا که فقه و ظواهر شریعت همواره در تاریخ تشیع مورد اهتمام بوده است.

در بیان ماهیت جدال اخباری - اصولی، درعین حال که ترنر مخالفت خود را با دیدگاه امیرارجمند اظهار می کند که نزاع اصولی - اخباری را نزاع طبقه روحانی درباری با روحانیان جزم اندیش دانسته؛ با این حال به نظر می آید خود او نیز درک درستی از ماهیت نزاع آنان نداشته است. او می گوید کسی نمی تواند از این واقعیت فرار کند که نزاع اصلی اخباریان و اصولیان نزاع بر سر عقاید، معرفت نفس و شناخت خداوند بود و مابقی دو قطبی ها در مسائل فقهی و

۱. مدرس تبریزی، ریحانة الادب، ج ۵، ص ۳۶۹.

۲. سبحانی، موسوعة طبقات الفقها، ج ۱۰، ص ۵۷.

۳. مدرسی طباطبائی، مقدمه ای بر فقه شیعه، ص ۵۶.

شرعی، در واقع پوششی برای اختلاف اصلی بود.^۱ این در حالی است که ماهیت نزاع اصولی اخباری اولاً و بالذات در فقه و در روش فهم احکام شرعی بود. مسئله اصلی اخباریان با اصولیان در استفاده از روش‌های اجتهاد برای کشف احکامی است که تصریحی به آن‌ها در منابع نقلی نشده است؛ چه اینکه اخباری‌گری در حقیقت واکنشی به فقه استدلالی و فقه عقل‌گرای مدرسه حله بود و استرپادی فصول اول کتاب فوائد المدنیة خود را به رد و ابطال این روش اختصاص داده است. ترنر می‌نویسد:

«عالمان کلام بیشتر در پی اثبات امامت و معرفت‌الامام بودند؛ اما حکما در مقابل متکلمان، در جستجوی علوم باطنی بودند و حکیم خوانده می‌شدند. و به طور کلی طلابی که در پی علوم عقلی بودند همواره گرایش‌هایی به دانش‌های باطنی نیز داشتند و این موجبات نگرانی فقها را فراهم می‌آورد».^۲

این سخن اگر به این معنا باشد که علمای اخباری تا حدودی با علوم عقلی موافقت نداشتند، درست است؛ اما اینکه تمامی فقها به طور کلی با کلام و علوم عقلی مخالفت می‌کنند، با این اطلاق و کلیت، قابل تصدیق نیست؛ چه اینکه فقهای زیادی در بین عالمان شیعه وجود داشتند که به اصطلاح، جامع معقول و منقول شمرده می‌شدند و در تلاش برای کسب و نشر علم، هر دو دانش را مطمح نظر داشتند. پر واضح است که عالمانی مانند شیخ بهایی در دوره صفویه و صدها عالم دیگر توان ورود در هر دو دامنه معرفتی را داشتند؛ اما اینکه ترنر با برقرار کردن ارتباط وثیق بین علوم عقلی و علوم باطنی می‌نویسد: «طلابی که در پی علوم عقلی بودند گرایش‌هایی به علوم باطنی داشتند» قابل تصدیق نیست یا حداقل اینکه اطلاق و کلیت آن، موافق تاریخ اندیشه تشیع نیست. به خصوص در صورتی که منظور از علوم باطنی، علوم غریبه و مانند آن باشد؛ زیرا بسیاری از علمای عقل‌گرا اعم از اصولیان و متکلمان و حتی فلاسفه رابطه خوبی با عرفان و تصوف نداشتند و اگر مراد ترنر از علوم باطنی علوم غریبه باشد، باید گفت تعداد افرادی که علاقمند به علوم عقلی بودند و در عین حال با علوم غریبه رابطه

1. Turner, *Islam Without Allah*, p. 116.

2. Ibid. p. 117.

نداشتند، بسیار زیاد است.

واقعیت این است که ترنر نه تعریف دقیقی از اخباری‌گری ارائه می‌کند و نه مفاهیمی مانند ظاهرگرایی، باطن‌گرایی و عقل‌گرایی در کتاب او به روشنی تعریف شده است؛ از این‌رو عالمانی که اصولی بوده‌اند را به عنوان ظاهرگرا معرفی کرده است. اشتباهی که ترنر دربارهٔ محقق اردبیلی مرتکب شده و او را عالمی ظاهرگرا معرفی کرده است، دربارهٔ محقق کرکی نیز روی داده است. او علی‌بن‌حسین‌بن‌عبدالعالی معروف به محقق کرکی را به عنوان یک ظاهرگرا معرفی می‌کند که فروع دین مانند طهارت، حج و غیره را بررسی و ترویج می‌داد؛^۱ حال اینکه محققان نام محقق کرکی را در زمره اخباریان به شمار نیاورده‌اند؛^۲ چه اینکه مدرسی طباطبایی دربارهٔ او می‌نویسد:

«مشخصه عمده فقه او استدالات قوی در هر مبحث است. او هم دلایل و براهین نظرات مخالف را به نحو عمیق و دقیق مطرح ساخته و هم نظر خود را در هر مورد با استدلال محکم به کرسی نشانده است».^۳

به نظر می‌آید خلط ترنر دربارهٔ دسته‌بندی عالمان شیعه، ناشی از عدم فهم و بالتبع فقدان ارائه تعریف دقیق از مفاهیم ناظر بر رویکردهای اندیشمندان شیعه است. دو مفهوم پرکاربرد که بارها در کتاب ترنر به کار رفته، مفاهیم ظاهر و باطن است. او تلاش دارد با تکلف زیاد، علمای شیعه را در یکی از دوگانهٔ ظاهرگرا یا باطن‌گرا جای دهد.

مفاهیم ظاهر و باطن در تشیع

ترنر در جای‌جای کتاب خود به بحث ظاهر و باطن و جلوه آن در تشیع پرداخته است. او از این دو مفهوم به عنوان دو پایه برای تبیین دیدگاه خود استفاده کرده و می‌نویسد:

«توجه به جنبه‌های ظاهری دین و چشم پوشی از جنبه‌های باطنی و تاکید بر نقش امام به

1. Turner, *Islam Without Allah*, p. 82.

۲. ر.ک. بهشتی، اخباری‌گری، تاریخ و عقاید.

۳. مدرسی طباطبائی، مقدمه‌ای بر فقه شیعه، ص ۵۵.

جای وحی، ویژگی رویکرد ظاهرگرایی در این دوره بود».^۱

ترنر در این میان علامه مجلسی را تجسم تفوق اهل ظاهر بر باطن‌گرایان تلقی می‌کند.^۲
او می‌نویسد:

«در اسلام دو اندیشه ظاهر شد: یکی ظاهرگرایان که تاکید آن‌ها بر اوامر خداوند، شریعت و اسلام خاص بود و باطن‌گرایان که تاکید آن‌ها بر معرفت خداوند، معرفت نفس و ایمان بود. گروه اول عمدتاً فقها و حدیث‌گرایان هستند و در طرف دیگر مدافعان اندیشه تصوف قرار دارند».^۳

ترنر معتقد است در برابر دو تهدید بر علیه صفویان؛ یعنی یکی اهل تصوف و دیگری اهل سنت، این تشیع دوازده امامی مبتنی بر ظاهر بود که می‌توانست کارکرد پادزهر را داشته باشد.^۴
ترنر می‌نویسد: «دور از واقعیت نیست اگر بگوییم در تشیع دو نوع باطنی‌گری وجود دارد: یکی باطنی‌گری خداگرایانه با محوریت توحید و نبوت و معاد که افرادی چون ملاصدرا، سید حیدر آملی و ابن ابی جمهور نماینده آن هستند و با اهل سنت مشترک است و دومی باطنی‌گری امام‌گرایانه که با محوریت دادن به امامان شیعه شکل گرفته است».^۵ ترنر یکی از ویژگی‌های علمای ظاهرگرایی این دوره را مبارزه با غیر ظاهرگرایان بیان می‌کند.^۶ او برای نمونه از مجادلات محقق کرکی با اهل تصوف سخن گفته که به گفته او، کرکی آن‌ها را اهل کفر و نجس توصیف کرده است.^۷

ترنر با نقل قول و بررسی دیدگاه‌های سید حیدر آملی تلاش می‌کند او را شخصیتی معرفی کند که سعی وافر در جهت جمع ظاهر و باطن داشته است و از قول او نقل می‌کند که من ابتدا

1. Turner, *Islam Without Allah*, p. 250.

2. Ibid. p. viii.

3. Ibid. p. 245

4. Ibid, p. 82.

5. Ibid. p. 121-122.

6. Ibid. p. 113.

7. Ibid. p. 122.

متعصبانه به فقه علاقه داشتم؛ اما با گرایش به تصوف اعتدال را بر تعصب ترجیح دادم.^۱

ترنر می‌نویسد:

«در تشیع ظاهرگرا علمی مانند فقه، حدیث، تفسیر و کلام که قاعدتاً باید همان نقشی را داشته باشند که در میان اهل سنت داشته‌اند، به تدریج تبدیل به علمی شدند که در خدمت گسترش و ارتقای امامت و امامان شیعه در آمدند».^۲

آنچه از عبارات فوق که در جای‌جای کتاب اسلام بدون خدا مورد اشاره است، برمی‌آید این است که او ترسیمی از دسته‌بندی دوگانه ظاهرگرا و باطن‌گرا ارائه کرده که طبق آن ظاهرگرایان کسانی‌اند که به اوامر خداوند اهمیت می‌دهند و باطن‌گرایان به معرفت خداوند تاکید دارند.

او فقها، محدثان، متکلمان و اصولیان و هر آن کس که از اوامر خداوند سخن می‌گوید را در طرف ظاهرگرا و در مقابل، اهل تصوف به ویژه صوفیانی که برای شریعت وجهی قائل نیستند و صرفاً معرفت خداوند را مورد تاکید قرار می‌دهند را به عنوان باطن‌گرا معرفی می‌کند. اگر ترنر بر این تعریف وفادار بماند - که نیست - در طرف باطن‌گرایی صرفاً گروهی از اهل تصوف باقی می‌مانند که ظواهر شریعت را انکار می‌کنند. این گروه در اقلیت بسیار اندک قرار داشته و به لحاظ جایگاه علمی، وزن قابل توجهی در بین علمای شیعه ندارند؛ چه اینکه اصل تصوف در بین عالمان شیعه جایگاهی همانند آنچه در بین اهل سنت رواج داشته، ندارد.

اصل این تقسیم‌بندی؛ یعنی ظاهرگرا دانستن تمام متکلمان و فقها در مقابل باطن‌گرایان (صوفیه) نه تقسیمی علمی است و نه مطابق با تاریخ اندیشه اسلامی است؛ علاوه بر آن ترنر حتی بر این تعریف نادرستی که از برخی عباراتش برمی‌آید نیز وفادار نیست و در جای‌جای کتاب، علامه مجلسی و برخی از همفکران او را در مقابل جریان اصلی علمای شیعه قرار می‌دهد؛ درحالی‌که جریان اصلی علمای شیعه همواره معتقد بر ظواهر شریعت و پایبند به احکام آن بوده‌اند.

واقعیت این است که به لحاظ مفاهیم فرقه‌شناختی، باطن‌گرایی تعریف خاصی دارد و غالباً

1. Turner, *Islam Without Allah*, p. 118.

2. Ibid. p. 121.

بر رویکرد اسماعیلیه یا دست کم گروهی از آنان که در فهم شریعت ظواهر نصوص را کنار می‌گذارند، اطلاق می‌شود. آن‌ها ظواهر شریعت را با تأویلاتی بسیار دور از ظاهر متن تفسیر کرده و بسیاری از اوامر دینی را بر خلاف سنت قاطبه مسلمانان تأویل می‌کنند. در واقع ظاهرگرایی به این است که فرد معنای باطنی را کلاً کنار نهاده و هیچ‌گونه تأویلی را نپذیرد و در مقابل، باطن‌گرایی به معنای تاکید بر وجود معنای باطنی و کنار گذاشتن معنای ظاهری نصوص است.

محمد بن عبد‌الکریم شهرستانی در توضیح باطنیه می‌گوید: این لقب برای گروهی از شیعیان استفاده می‌شود که آن‌ها خود را اسماعیلیه می‌نامند «و هم یقولون نحن الإسماعيلية لأننا تمیزنا عن فرق الشيعة بهذا الاسم»^۱ و این لقب از این‌رو برای آن‌ها استفاده شده که معتقدند برای هر ظاهر، باطنی هست «و إنما لزمهم هذا اللقب، لحكمهم بأن لكل ظاهر باطناً، و لكل تنزيل تأویلاً»^۲ اگر این معنای معروف از باطن‌گرایی ملاک باشد که بر برخی از اهل غلو و نیز اسماعیلیه منطبق است باید گفت چنین نیست که صرفاً ظاهرگرایان و اخباریان در مقابل باطنیان باشند؛ بلکه قاطبه علمای اسلام در برابر باطنی‌گری اسماعیلیان موضع گرفتند. غزالی «فضائح الباطنية» را در نقد و رد آنان می‌نویسد و در عین حال خود نیز ظاهری شمرده نمی‌شود؛ چه اینکه علمای شیعه اعم از عالمان معقول و منقول نیز در نقد باطنی‌گری اسماعیلیه آثاری دارند؛ از این‌رو جبهه‌بندی ترنر از حرکت اخباری‌گری به عنوان جریانی در مقابل باطنی‌گری، صحیح نمی‌نماید؛ بلکه اخباری‌گری حرکتی در مقابل عقل‌گرایی و فقه مبتنی بر اصول، فقه استدلالی، و فقه برآمده از تحلیلات عقلی بود؛ بنابراین در درجه اول، ترنر درک روشنی از مفاهیمی که به کار می‌برد، ندارد. معلوم نیست چگونه او تمام علما و دوست‌داران فلسفه و عرفان را که گاهی با عنوان حکما از آن‌ها یاد می‌کند و نیز علمای ما قبل مجلسی را باطن‌گرا معرفی می‌کند.

نکته دیگر این است که برخی عبارت‌های ترنر این نکته را می‌رساند که او درک صحیحی از سیر جریان‌ات فکری و علمی قبل از مجلسی ندارد. نمونه این‌گونه اظهارات این است که او در

۱. شهرستانی، ملل و نحل، ج ۱، ص ۲۲۹.

۲. همان، ج ۱، ص ۲۲۸.

جریان‌شناسی اندیشه شیعه، بر این عقیده است که ظاهر گرایان و غیرظاهر گرایان، پیش از غلبه مجلسی و تفکر او، در سه نوع اندیشه تجلی داشتند: ۱. قلندران یا درویشان؛ ۲. عالمانی که رسماً به یکی از فرقه‌های صوفیه منتسب بودند؛ ۳. حکما و فلاسفه. او می‌گوید: «مجلسی در جهات مختلف با هر سه مخالفت کرده و همه را از صحنه خارج کرد.»^۱

روشن نیست طبق این تقسیم سه‌گانه بسیاری از علما و فقهای که مخالف ظاهرگرایی بودند و در عین حال علاقه‌ای به فرق صوفیه نداشته و تمایلی نیز به فلسفه و علوم عقلی در اندیشه و آثار آنان دیده نمی‌شود، در کدام قسم قرار می‌گیرند. این دسته طیف وسیعی از علمای اسلام از جمله فقها و اصولیان پیش از مجلسی را در بر می‌گیرد. قاطبه علمای حله و از جمله بسیاری از فقها که از سویی با تصوف و فلسفه میانه خوبی نداشتند و از سوی دیگر در زمره اخباریان نیز نبودند جزء کدام دسته قرار می‌گیرند؟ بنابراین جبهه‌بندی که ترنر برای علمای پیش از مجلسی ارائه می‌دهد هیچ تطابقی با تاریخ اندیشه و علوم تشیع ندارد.

تناقض ترنر در اینجا آشکار می‌شود که خود او می‌نویسد مبارزه با اهل تصوف مختص به ظاهرگرایان نبود؛ بلکه عالمانی چون ملاصدرا نیز کتاب کسر اصنام الجاهلیه را در رد و نفی تصوف آن دوره نگاشت؛ اما مبارزه او با اصل تصوف نبود؛ بلکه او با متصوف مخالف بود؛ چه اینکه خود ملاصدرا نیز هدف دشمنی‌های ظاهرگرایان قرار گرفت.^۲

طبق این بیان، حال که صدرالمتهلین نیز با کسانی که ظواهر شریعت را قبول ندارند، مخالف بود و از سویی طبق تعریف ترنر، باطن‌گرا یعنی کسی که به ظواهر شریعت و اوامر الهی بی‌اعتنا است عالمی مانند صدرالمتهلین در کدام دسته جای می‌گیرد؟ او هم بر ظواهر شریعت پایبندی کامل دارد و هم بر روش عرفانی تاکید می‌کند؛ بنابراین روشن می‌شود که در اندیشه ترنر شکل منسجمی از تعریف و دسته‌بندی جریان‌های فکری عالمان وجود ندارد.

اگر منظور از ظاهرگرایی مخالفت با تأویل و باطن‌گرایی که در اسماعیلیه رواج دارد، باشد بله علامه مجلسی بر اساس مبنایی که دارد تأویل بدون دلیل محکم را جایز نمی‌شمارد.

1. Turner, *Islam Without Allah*, p. 125.

2. Ibid. p. 113.

مجلسی معتقد است: «تأویل الظواهر الكثيرة بلا ضرورة غير جائز»^۱ و این دیدگاهی است که بیشتر علمای شیعه بر آن معتقدند و تأویل ظواهر شریعت بدون دلیل قطعی را جایز نمی‌دانند؛ اما طبق این مبنا نمی‌توان دیدگاه علامه مجلسی را امری استثنایی دانست؛ چه اینکه ملاصدرا نیز در دیدگاه کلی خود به این امر صحنه می‌گذارد ملاصدرا می‌نویسد:

«تأویل قرآن و حدیث صرفاً بر اساس تخیل و تمثیل بدون پشتوانه، فرورفتن در سفسطه و موجب انسداد و بستن درگاه هدایت است؛ زیرا مجاز دانستن این امور موجب جلوگیری از اعتقاد به معاد جسمانی و دیگر مواعید الهی؛ مانند احوال قبر، صراط، میزان و مانند آن می‌شود؛ زیرا قائل به تأویل می‌تواند هر یک از این امور را بر اساس مجرد تخیل غیر علمی به تأویل برد؛ چراکه اگر تأویل در بیت الله و بوسه زدن بر حجر و محاسبات مردم در روز قیامت و حضور ملائکه و انبیا و شهدا و قرار دادن ترازوی اعمال را به امور خیالی مانند قصد ترساندن، ترغیب کردن، امید دادن، ترساندن و هشدار دادن تأویل کنیم؛ تأویل در حساب و میزان و کتاب و جنت و نار و زقوم و حمیم و تصلیه جحیم هم جایز خواهد بود؛ بنابراین آنچه حق و قابل اتکا است این است که این ظواهر بر شکل و معنای ظاهری خود بمانند؛ زیرا ترک ظواهر منجر به مفسد بزرگی خواهد شد. بلکه اگر در جایی حمل عبارتی بر معنای ظاهری آن منجر به نقض اصول صحیح دینی و عقاید حقه یقینی بود، در این صورت جایز است آن عبارت را به همان صورت تلاوت کرد و بدون هیچ تغییری در ظاهر، علم آن را به خداوند و راسخون در علم واگذار کرد»^۲.

۱. مجلسی، بحارالانوار، ج ۸، ص ۷۱.

۲. صدرالمتهلین، مفاتیح الغیب، ص ۷۷ و ۷۸. «و قد استحسنة كثير من العلماء المفسرين و تلقاه بالقبول جم غفیر من الفضلاء المتفكرين كالزنجشیری و الرازی و النیشابوری و البیضاوی و ظنی أن ما ذكره القفال و استحسنة هؤلاء المعدودون من أهل الفضل و الكمال غیر مرضی عند الله و عند رسوله لأن حل هذه الألفاظ الواردة فی القرآن و الحدیث علی مجرد التخیل و التمثیل من غیر حقيقة قرع باب السفسطة و التعطیل و سد باب الاهتداء و التحصیل إذ یطرق تجوز مثل هذه التخیلات و التمثيلات یسد باب الاعتقاد بالمعاد الجسمانی و أحوال القبر و الصراط و میزان و الجنة و النار و سائر المواعید إذ یجوز لأحد عند ذلك أن یحمل کلاً من تلك الأمور علی مجرد تخیل بلا تحصیل فکما جاز أن یحمل بیت الله و تقبیل الحجر و ما فی محاسبة العباد يوم القيامة من حضور الملائكة و النبیین و الشهداء و وضع الموازين علی مجرد

جالب اینجاست محمدعلی امیرمعزی که در بیشتر آثار خود باطن‌گرایی شیعیان را مورد

بحث قرار داده است، می‌نویسد:

«تقسیم‌بندی غیر عقل‌گرا و عقل‌گرا که برابر است با باطن‌گرا و ظاهرگرای امامیه همیشه با تقسیم‌بندی اخباری و اصولی منطبق نیست؛ زیرا نه همیشه اخباری‌ها باطن‌گرا بودند و نه همیشه اصولی‌ها ظاهرگرا. علی‌رغم آنچه اغلب گفته شده است تقسیم‌بندی امامیه به حامیان و مخالفان استفاده از استدلال دیالکتیکی در مورد مفاهیم مقدس به قرن یازدهم بر نمی‌گردد. برعکس، آثار اولیه آن را می‌توان در شیعیان نخستین قرن دوم و سوم احساس نمود».^۱

اگر تعریف کالین ترنر از باطن‌گرایی، مفهومی غیر از آنچه که بین منابع فرقه‌شناسی متداول است می‌بایست تعریف خود از باطن‌گرایی و مختصات آن و همچنین گروه‌هایی که تحت این مفهوم قرار می‌گیرند را به طور دقیق مشخص کند و نیز لازم است جلوه‌های مخالفت خاص علامه مجلسی با آن‌ها را نیز تبیین کند؛ مخالفتی که متمایز از دیگر علمای غیر اخباری باشد. در غیر این صورت برجسته کردن علامه مجلسی به عنوان کسی که با باطن‌گرایی مخالفت کرده بدون تعریف دقیق از باطن‌گرایی و بدون اینکه مجلسی وجه ممتازی از دیگران در مخالفت با آن‌ها داشته باشد و نیز با توجه به اینکه تندروتر از علامه مجلسی در بین اخباریان وجود داشتند، صحیح به نظر نمی‌رسد.

چرخش از خداگرایی به امام‌گرایی

ترنر در چند بخش از کتاب خود از پدیده چرخش از خداگرایی به امام‌گرایی در تشیع عصر صفوی و

التخیل والتخويف والترغيب والإرجاء والترهيب والإنذار فليجز مثل ذلك في الحساب والميزان والكتاب والجنة والنار والزقوم والحميم وتصلية جحيم بل الحق المعتمد إبقاء صور الظواهر على هيئتها وأصلها إذ ترك الظواهر يؤدي إلى مفساد عظيمة نعم إذا كان الحمل على الظواهر مناقضا بحسب الظاهر لأصول صحيحة دينية وعقائد حقّة يقينية فينبغي للإنسان أن يقتصر على صورة اللفظ ولا يبدها ويحيل العلم به إلى الله تعالى والراسخون في العلم».

۱. امیر معزی، راهنمای ربانی در تشیع نخستین، ص ۳۱.

به ویژه تحت تاثیر آثار و اندیشه‌های مجلسی سخن می‌گوید. او می‌نویسد: «حرکت از خداگرایی به امام‌گرایی، بلندترین قدم خود را در دوره صفویه تحت هدایت مجلسی برداشت. دستاورد مهم او این بود که سخنان امامان را در آثاری هماهنگ، ارائه کرده و ظاهرگرایی را در تشیع به اوج رساند.»^۱؛ همچنین ترنر می‌نویسد: «در ظاهرگرایی شیعی مفهومی جدید اضافه شد و آن این بود که باطن‌گرایی امام محور، یکی از مفاهیم محوری شد؛ البته نه به این معنی که باطن‌گرایی خدا محور کاملاً کنار گذاشته شود؛ بلکه باطن‌گرایی با محوریت امام، بر آن سایه افکند.»^۲ ترنر توضیح می‌دهد:

«در زمان صفویه در تفکر شیعه آنچه اهمیت پیدا کرد اعتقاد به امام بود. حتی اعتقاد به خداوند نیز از طریق اعتقاد به امام محقق می‌شد و چون فقها جانشینان امام بودند به طور کلی دین از طریق ظاهرگرایان جلوه پیدا می‌کرد.»^۳

او این نظر را چنین تبیین می‌کند که اگر پیش از صفویه در اعتقاد شیعه دستیابی به رحمت الهی از طریق واسطه قرار دادن امامان و شفاعت آنان نائل می‌شد، اکنون با تفوق جریان ظاهری‌گری و فقاہت و از آنجا که فقها کسانی‌اند که علم امامان را به ارث برده‌اند، دست یابی به رحمت الهی از طریق غیر مستقیم و با وساطت علمای شیعه امکان پذیر است.^۴ ترنر در جای دیگر از کتاب خود می‌نویسد: «در زمان صفویه امامت تبدیل به مفهومی محوری شد. به طوری که اعتقاد به خدا نیز از طریق اعتقاد به امام میسر می‌شد و فقهای شیعه نیز نمایندگان امام بودند و معرفت دین تنها از طریق آن‌ها امکان حصول داشت.»^۵ او اضافه می‌کند که: «ظاهرگرایان گرچه نافی مباحث مربوط به اعتقاد نبودند؛ اما تمرکز بیشتر آن‌ها بر اوامر خداوند بود تا خود خداوند.»^۶

ترنر با اشاره به منابع شکل گرفته در این زمان می‌افزاید: «در میان آثار ظاهرگرایان، احادیث راجع به فضائل امامان جایگاه ویژه‌ای دارد و منابع متعددی در این باره شکل گرفته و تحت

1. Turner, *Islam Without Allah*, p. 150.

2. Ibid. p. 230.

3. Ibid. p. 248.

4. Ibid. p. 179.

5. Ibid. p. 248.

6. Ibid. p. 75.

عناوینی چون خصائص، مناقب و فضائل رواج یافتند. در زمان صفویه و در پی رشد ظاهرگرایی، این جریان توسعه یافت به طوری که برای تک تک امامان و نیز فاطمه دختر پیامبر هر کدام به طور جداگانه کتبی تالیف شد.^۱

ترنر با ترسیم توصیفی از ایران قبل از صفوی می نویسد:

«در این زمان بود که مجلسی روی کار آمد و تحسین بسیاری را برانگیخت و در این زمان بود که چرخش تفکر شیعی از خداگرایی به امام گرایی شکل گرفت».^۲

این سخنان ترنر چند ادعا و ایده را مطرح کرده است:

۱. ظاهرگرایی در زمان مجلسی به اوج خود رسید؛
۲. در زمان علامه مجلسی، چرخشی از خداگرایی به امام گرایی شکل گرفت؛
۳. ظاهرگرایی منجر به امام گرایی به جای خداگرایی شد؛
۴. ظاهرگرایی منجر به ترفیع جایگاه فقها و قرار گرفتن آنها بین مومنان و خداوند و وساطت آنها برای رحمت الهی گردید.

اینکه ظاهرگرایی در زمان علامه مجلسی به اوج خود رسید، ادعایی است که در بخشی از فصل سوم بحث خواهیم کرد. در آنجا خواهیم گفت که اگر این گفته درست باشد، علامه مجلسی باید از جمله تندروترین اخباریان باشد؛ درحالی که شواهد تاریخی، چنین گواهی نمی دهند. اما ادعای دوم ایشان که می گوید ظاهرگرایی منجر به امام گرایی می شود نیز خالی از پشتوانه استدلالی است؛ زیرا ظاهرگرایی از نظر ترنر گرایش به ظواهر متون دینی و در حوزه علوم اسلامی به معنی گرایش به فقه و حدیث و مخالفت با تصوف و باطنی گری است. اگر با نگاهی وسیع تر و در جهان اسلام بنگریم با اینکه بسیاری از ظاهرگرایان در مفاهیم مربوط به صفات الهی دیدگاه خاصی داشته اند و اوج این اختلاف در بین دیدگاه های حشویه و ظاهریه با دیگر متکلمان ظاهر شده است؛ با این حال حتی درباره حشویه نیز نمی توان گفت از خدا رویگردان شدند. ظاهرگرایی نه تنها به معنی جایگزین کردن جایگاه خداوند با موجود دیگری نیست؛ بلکه تفکر

1. Turner, *Islam Without Allah*, p. 110.

2. Ibid. p. 249.

سلفی، که خود برآمده از زمینه‌های فکری ظاهری‌گری است، مدعی توجه و دغدغه بیشتر نسبت به توحید و صفات الهی است. بسیاری از مخالفت‌های آنان با گروه‌های دیگر از جمله صوفیه و شیعه به دلیل حساسیت و اهمیتی است که بر مسئله توحید دارند. ظاهرگرایی در هیچ یک از فرق اسلامی به معنی چشم پوشی از اساسی‌ترین مسئله دینی یعنی خداوند و توحید نیست؛ به عبارت دیگر درست است که ظاهرگرایان در نصوص و متون دینی مربوط به خداوند و صفات او همانند دیگر موضوعات، بر اساس دیدگاه خاص خود، یعنی قبول ظواهر عبارات و پرهیز از هر نوع تأویل، تعامل می‌کنند؛ اما این به معنی تمرکز کردن بر متون یک حوزه خاص (مثلاً درباره امامان) و کنار گذاشتن برخی دیگر (مثلاً نصوص مربوط به خداوند) نیست.

محققان در حوزه مطالعات اخباریان واقف‌اند که اختلاف اخباریان و اصولیان در برداشت‌های فقهی و مربوط به احکام شرعی است؛ اما درباره دیدگاه‌های کلامی از جمله توحید گرچه ممکن است در برخی جزئیات اختلافاتی داشته باشند، ولی چنین نیست که اهمیت توحید در نزد آنان کمتر باشد. در این باره اگر نگوییم مسئله خداوند و صفات الهی در نگاه آنان بالاترین جایگاه را به خود اختصاص داده، حداقل این است که همانند اصولیان و متکلمان، توحید برای آن‌ها پر اهمیت است. خود علامه مجلسی، که موضوع بررسی‌های ترنر است، جلد سوم تا نهم بحارالانوار (از چاپ‌های کنونی) را به مسئله توحید و صفات الهی اختصاص داده است؛ بنابراین ظاهرگرایان و از جمله اخباریان به تمام متون دینی رویکرد خاصی دارند و تلاش دارند به دور از تاویلات عقلانی و تفاسیر رایج در علوم مختلف تا جایی که ممکن است ظواهر آن‌ها را بپذیرند نه اینکه برخی آموزه‌های دینی را کنار گذاشته و برخی دیگر را بپذیرند.

همین مسئله، نادرستی ادعای چرخش از خداگرایی به امام‌گرایی در زمان مجلسی را نیز روشن می‌کند. این سخن درست نیست که اهمیت دادن به امامان شیعه، در بالاترین درجه، در زمان مجلسی و به دست او صورت گرفته است. تاریخ تشیع با چنین ادعایی سازگاری ندارد. درست است که گرایش به حدیث در زمان اخباریان رشد بیشتری یافت و به ویژه توسط علامه مجلسی بسیاری از آثار حدیثی گردآوری و تبویب و ترویج شد؛ اما واقعیت این است که هدف

علامه مجلسی حفاظت از آثار موجود بود. او احادیث موجود را جمع و تبویب کرد. او از خود یا از منبعی ناشناخته گردآوری نکرده است. مجلسی در ابتدای کتاب خود تک تک منابعی را که احادیث را از آنان اخذ کرده، معرفی می‌کند و حتی انتساب آن کتاب به نویسندگان را نیز، مورد بحث قرار می‌دهد؛ بلکه بالاتر، او بسیاری از احادیث را به دلیل ضعیف بودن آن‌ها ذکر نمی‌کند؛ بنابراین چنین نیست که احادیث ناظر بر تأکید بر جایگاه امامان، یا حتی احادیث غلوآمیز درباره آنان، در زمان علامه مجلسی ساخته شده باشد. کالین ترنر نیز نشان از هیچ موردی ندارد که حدیثی درباره امامان شیعه در کتب پیشین نیامده و علامه مجلسی آن را جعل کرده و به احادیث افزوده باشد.

حال که مجلسی احادیث خود را از منابع دیگر جمع‌آوری کرده و این مطالب پیش از مجلسی در آن منابع ذکر شده است، سؤال این است که چرا او باید نقطه عطف چرخش از خداگرایی به امام‌گرایی باشد؟!

به نظر می‌رسد با توجه به اینکه ترنر ارجاعات زیادی به دیدگاه دکتر علی شریعتی دارد و او تاریخ تشیع را به دو دوره قبل از صفویه و بعد از صفویه تقسیم کرده، ترنر نیز با اقتباس از دیدگاه‌های شریعتی و تلاش برای تئوریزه کردن دیدگاه او، مفهوم نامأنوس «چرخش از خداگرایی به امام‌گرایی» را مطرح کرده است. در بخش‌های بعدی با طرح و بحث دیدگاه‌های دکتر علی شریعتی، ابتدای نظریه ترنر بر دیدگاه‌های او آشکارتر خواهد شد.

تشیع علوی در مقابل تشیع صفوی

ترنر در بخشی از کتاب خود با استناد به کتاب دکتر علی شریعتی و ذکر برخی از مطالب او در نقد و رد صفویان از مفهوم تشیع علوی در مقابل تشیع صفوی بهره جسته و برای تأیید دیدگاه‌های خود درباره نقش صفویه و نیز ظاهرگرایی ترویج شده توسط مجلسی، به بحث تشیع علوی و تشیع صفوی می‌پردازد.^۱ او مطالب زیادی از کتاب تشیع صفوی و علوی نقل کرده و تشیع صفوی را دارای چند خصلت می‌داند که مهم‌ترین آن‌ها عبارتند از: اباحه‌گرایی،

1. Turner, *Islam Without Allah*, p. 232.

جامعه‌گریزی، ظاهرگرایی، قشری‌گرایی، سکوت در برابر ظالم و خودداری از هر گونه قیام تا قیام قائم و مانند آن.^۱

ترنر از چند نکته به عنوان مقدمات برای اثبات دیدگاه خود و عناصر محوری کتابش بهره می‌گیرد: یکی اینکه دوره صفویه به عنوان یکی از نقاط عطف در تاریخ تشیع باعث گسترش مذهب تشیع در سرزمین فارسها شد، عنصر دوم تاکید بر مفهوم تشیع علوی و صفوی و تفاوت تشیع پس از صفویه با تشیع پیش از آن است، سوم اینکه در دوره صفویه چرخش و تحولی صورت گرفته و آن تحول از خداگرایی به امام‌گرایی بوده است.

درباره تقسیم تاریخ تشیع به قبل و بعد از صفویه باید گفت بدیهی است حکومت صفوی اولین حکومت مستقل و بزرگ شیعی دوازده امامی است که موجبات تجلی و گسترش فرهنگ شیعی را فراهم آورد؛ بنابراین تقسیم تاریخ تشیع دوازده امامی، به لحاظ تاریخ سیاسی، به قبل و بعد از دوره صفویان، می‌تواند موجه باشد؛ هر چند این تقسیم نیز جای نقد و ابرام دارد؛ چرا که رویکرد عالمان شیعه به حکومت صفوی به مثابه حکومتی صد درصد مطابق با اندیشه‌های عالمان شیعه نبود. علاوه بر اینکه پیش از صفویه نیز حکومت‌های شیعی کوچکتر وجود داشته‌اند؛ اما به لحاظ اهمیت و طول زمان حکومت صفوی و صرفاً به لحاظ تاریخ سیاسی، شاید این تقسیم‌بندی منطقی باشد. بی‌تردید این دوره باعث گسترش فرهنگ شیعی شد نوشتن کتب فارسی شیعی، ترجمه کتب حدیثی شیعه، بازسازی مراقد امامان شیعه و گسترش فرهنگ زیارت، احیای عزاداری‌های شیعیان و غیره می‌تواند توجیه‌گر یک نوع تقسیم تاریخی تشیع با رویکرد سیاسی اجتماعی به قبل و بعد از صفویه باشد.

به لحاظ تأثیر این دوره در ماهیت تشیع، یعنی هویت یافتن تشیع، رخداد‌های دیگری بوده‌اند که تأثیرگذاری آن‌ها در هویت یابی تشیع، بیشتر از دوره صفویه بوده است. پس به لحاظ شکل‌گیری و هویت یابی تشیع، نمی‌توان دوران صفوی را یگانه یا حتی بالاتر از وقایع دیگر دانست. آیا نقشی که واقعه کربلا و شهادت امام حسین با دوره رشد علمی و تبیین‌های معرفتی امامان باقر و صادق علیه السلام با دوران امام رضا علیه السلام یا تالیف مهمترین کتب شیعی در دوره آل بویه یا دیگر وقایع در شکل‌گیری تشیع

1. Ibid, p. 251.

داشتند، نمی‌توانند معیاری برای تقسیم دوره‌های متعدد تشیع به لحاظ هویت یابی باشند؟ بنابراین تاکید ترنر بر دوره صفویه اگر به لحاظ تاریخ سیاسی باشد، درست است؛ اما به لحاظ هویت فرهنگی و اجتماعی، دوره‌های دیگری هستند که تاثیرگذارتر بودند، یا حداقل نقشی همسان دوره صفویه در هویت‌یابی شیعه داشته‌اند. در هر حال با وجود این مباحث و با اندکی اغماض، این پایه از استدلال ترنر را شاید بتوان پذیرفت که دوره صفویه به لحاظ تاریخی و فرهنگی اجتماعی، نقطه عطفی در تاریخ تشیع بوده است و البته نه نقطه عطفی در هویت تشیع! یعنی قبول اینکه در این دوره چرخشی در هویت تشیع صورت گرفته باشد، دشوار است.

درباره پایه دوم استدلال ترنر، یعنی مفهوم تشیع صفوی و تشیع علوی که ترنر آن را از دکتر علی شریعتی وام می‌گیرد باید گفت این مفهوم خود دچار ابهام است. روشن نیست منظور از تشیع علوی و تشیع صفوی چیست. تشیع (شیعة علی) در اصل به معنی پیروی از علی است. همواره در طول تاریخ چه پیش و چه پس از صفویان، شیعیانی بودند که هم در زبان و هم در عمل پیرو واقعی علی بودند برخی دیگر تا حدودی تبعیت می‌کردند و برخی دیگر صرفاً عنوان تشیع را حمل می‌کردند و در عمل پیروی چندانی نداشتند. بنابراین تشیع صفوی چه معنایی می‌تواند داشته باشد؟

شریعتی در کتاب تشیع علوی و تشیع صفوی که اساساً قالبی خطابی دارد و آنچه در آن کمتر به چشم می‌خورد رعایت اصول تحقیق علمی است، سعی دارد بر اساس رویکرد جامعه شناختی چگونگی تبدیل یک نهضت و حرکت را به یک نظام و نهاد راکد و ایستا در طی تاریخ تبیین کند.

دیدگاه دکتر شریعتی، بدون پشتوانه و استدلال علمی، تنها به ابعاد خاصی از فرهنگ و جامعه در زمان صفویه، پرداخته و هدف او این است که نشان دهد شیعه بعد از صفویه متفاوت از شیعه قبل از صفویه بوده و استحاله بزرگی در آن رخ داده است. او معتقد است تشیع تا پیش از صفویه دارای تحرک، پویایی، زنده و چالاک بوده است و پس از صفویه با ظهور دیدگاه‌هایی ناظر بر پایان حرکت، به خمودی و کسالت روی آورده است. شریعتی که خود اهمیت زیادی برای انقلاب و نهضت اجتماعی قائل است، معتقد است تشیع، پس از صفویه عزلت را بر

حرکت ترجیح داد؛ چرا که حاکمان صفوی پس از به قدرت رسیدن هر گونه حرکت سیاسی را موجب تزلزل ارکان حکومت خود می‌دانستند؛ از این رو او تشیع پیش از صفویه را علوی قلمداد کرده که تشیعی مبتنی بر قیام و انقلاب و حرکت است و پس از آن را تشیع صفوی که تشیعی مبتنی بر سکون و سکوت و رکود است؛ با این حال در تبیین شریعتی چگونگی تکون و تطور شیعه، در دوره‌های مختلف تا زمان صفویه، مورد توجه قرار نگرفته است؛ همچنین انشعابات شیعه و علل پیدایش آن‌ها و سیر تطوّر شیعه جعفری در این کتاب مورد غفلت واقع شده است. او هیچ نگاهی به دیدگاه‌های امامان مختلف درباره قیام در برابر حکومت ندارد.

ما در بخش‌های بعدی علل همکاری عالمان شیعه با حکومت صفوی و در برخی موارد حمایت یا تمجید آنان از این حکومت را بحث خواهیم کرد؛ اما همه این‌ها به معنی تغییر رویکرد در بدنه و هویت تشیع نسبت به سکوت در برابر ظلم یا دست برداشتن از اندیشه عدالت طلبانه نبوده است.

نکته عجیب در اینجا بهره‌گیری ترنر از دیدگاه‌های شریعتی؛ علی‌رغم تضاد آشکار بین دیدگاه شریعتی و ترنر در تعریف تشیع ایده آل است. شریعتی حامی تشیعی پویا و فعال در عرصه اجتماعی و انقلاب‌محور با اهداف عدالت طلبانه است؛ در حالی که ترنر تشیع راستین را در باطن‌گرایی، صوفی‌مآبانه و عزلت‌طلبی ترسیم می‌کند؛ از این رو است که شریعتی مردم به را به انقلاب بر علیه ظالم دعوت می‌کند و ترنر انقلاب اجتماعی و سیاسی را غلبه ظاهرگرایی می‌داند. او از شیخ محمود البیضانی نقل می‌کند که آنچه انقلاب لازم دارد ایمان است، نه اسلام؛^۱ یعنی تحول در باطن لازم است نه ظاهر و زندگی اجتماعی. بنابراین علاوه بر اینکه مفهوم تشیع علوی و صفوی بذاته تقسیم‌درستی نیست، طبق رویکرد ترنر این مفهوم با تشیع ایده‌آلی که او در نظر دارد؛ یعنی شیعه باطن‌گرا، عزلت طلب و صوفی مسلک، هم‌خوانی ندارد.

گسترش اندیشه امامت در سایه اجبار صفویه

ترنر بخشی از تمرکز خود را در این کتاب بر امامت‌محوری در زمان صفویه و سنی‌زدایی از سرزمین ایران اختصاص داده است. او معتقد است در پی تفوّق ظاهرگرایی، در این دوره، امامت‌گرایی نیز به اوج

1. Ibid, p xi.

خود رسید و تلاش شد این عقیده در قلمرو صفویه گسترش یابد. او می نویسد:

«به این ترتیب هم علم در ظاهرگرایی محدود شد و هم ایمان مخصوصاً با سنی‌زدایی سعی در تمرکز بر عقاید اختصاصی شیعی، یعنی امامت داشت تا توجه به خداوند و ایمان و معنویت».^۱

او اضافه می‌کند:

«پیش از صفویه، باطن‌گرایان در ایران تسلط داشتند که اکثراً صوفی بودند^۲ و در قالب فرق نعمت‌اللهیه، مولویه و نقشبندیه فعالیت می‌کردند. البته قسمتی از آن‌ها نیز اهل غلو بودند که با روی کار آمدن صفویان تار و مار شدند. تا آن زمان، شیعیان سنتی بیشتر خارج از ایران در جبل عامل، احساء و بحرین ساکن بودند».^۳

او از برخی منابع^۴ نقل می‌کند که محقق کرکی خود در جلوی جمعیتی که خلفا را لعن می‌کردند، قرار می‌گرفت و برای سنی‌زدایی شهرها تلاش می‌کرد؛^۵ به‌طوری‌که در این زمان اهل سنت به تقیه تمسک می‌جستند.^۶ این سخنان ترنر بر دو نکته تمرکز دارد:

۱. در ایران قبل از صفوی تشیع حضور نداشت و تشیع در این دوره از خارج از ایران وارد شد.

۲. صفویان با کمک علمای ظاهرگرا با توسل به زور، مردم را از اهل تسنن به تشیع برگرداندند. گمان می‌رود ترنر در این دیدگاه متأثر از سر جان ملکم^۷ و دیگر نویسندگان غربی است که علامه مجلسی را به عنوان فردی متعصب معرفی کرده و توصیف آن‌ها از مجلسی، یک جزم‌اندیش و ظاهرگرا است که با خشونت تمام سنیان و صوفیان و غیر مسلمانان را تعقیب و

1. Turner, *Islam Without Allah*, p. 245.

2. Ibid. p. 245.

3. Ibid. p. 247.

۴. ارجاع ترنر به این کتاب است: فهرست دانش پژوه، ج ۳، ص ۱۹۶۵.

5. Turner, *Islam Without Allah*, p. 84

۶. افندی، ریاض العلماء، ج ۲ ص ۶۷.

7. Sir John Malcolm

مجبور به پذیرش تشیع می‌کرد.^۱

سخنان ترنر دربارهٔ وضعیت تشیع پیش از صفویه، نشان از عدم اطلاع ایشان از تاریخ تشیع در ایران دارد. درست است که در زمان صفویه تشیع در ایران گسترش پیدا کرد؛ اما این به معنی این نیست که پیش از آن شیعیان بیشتر در خارج از ایران بوده و در ایران حضور نداشته‌اند؛ هرچند تشیع در مناطقی خارج از ایران و عراق مانند بحرین و جبل عامل و غیره نیز سابقه‌ای طولانی دارد.

حقیقت این است که پیش از صفویه تشیع در برخی نقاط ایران مانند قم، ری، خراسان، اهواز و غیره حتی پررنگتر از سایر نقاط جهان اسلام حضور داشته است؛ البته با توجه به تسلط اهل سنت بر سرزمین پارس طی سالیان متوالی و تحت فشار بودن شیعیان، بسیاری از آن‌ها از اظهار مذهب خود خودداری می‌کردند.

سلطان محمد خدابنده (العجایتو) نخستین سلطان امامی‌مذهب است که در سطحی گسترده و وسیع به نشر تشیع مذهب اثناعشری همت گماشت.^۲ پس از این دوره بود که حکومت سربداران در خراسان پدید آمد و همچنین می‌دانیم که تشیع در شمال ایران و طبرستان سابقه‌ای طولانی دارد. همچنان که اسماعیلیان و زیدیان در بخش‌های شمالی و مرکزی و خراسان چشمگیر بودند. منابع کهن حاوی گزارش‌هایی از حضور شیعیان و سؤالات آن‌ها از امامان معصوم و مکاتبات آن‌ها با امامان شیعه از شهرهای قم، کاشان، آوه، اهواز، ری، بلخ و دیگر شهرها و همچنین حضور نمایندگان امامان در این شهرها هستند همه این نشانه‌ها حاکی از قدمت حضور شیعیان در ایران است.

چنین نیست که ظهور تشیع در ایران عصر صفوی، مسبوق به سابقه حضور آنان در ایران نباشد. با اینکه در دوره محمد خدابنده تشیع تا حدی رسمیت یافته و در پی آن از کنج فشار به درآمد؛ اما برخی گزارش‌ها دوره پس از او را چنین توصیف کرده‌اند:

«چون او (محمد خدابنده) به جوار رحمت حق واصل شد، شیعه متواری کنج خمول

1. Brunner, *The Role of Hadith as Cultural Memory in Shi'a*, p. 322-323.

۲. جعفریان، تاریخ تشیع در ایران، ص ۶۹۴.

شده، تقیه شیوه خود نمودند تا آن که پادشاه فریدون جاه، شاه اسماعیل الصفوی الحسینی ظهور نمود».^۱

درست است که در دروه صفویان گرایش به تشیع بیشتر از دوره‌های پیشین بود؛ اما باید به این نکته توجه داشت که در دوره‌های پیشین، شیعیان تحت فشار بوده و آزادی کمتری داشتند و برخورداری از امنیت کامل در گرو اظهار اعتقادات اهل سنت بود. بسیاری از شیعیان تشیع خود را پنهان کرده و مجبور به تقیه بودند؛ ازاین‌رو طبیعی است که در دوره‌ای که حکومت شیعی شکل گرفته و شیعیان از قدرت و حمایت کافی برخوردارند، پنهان کردن عقاید خود را کنار گذاشته و آزادانه اظهار عقیده کنند.

نکته دیگری که شایان توجه است، این است که چنین نیست که تمامی پادشاهان صفوی، طرفدار دلسپرده تشیع باشند؛ بلکه در میان پادشاهان صفوی رویکردها در اقبال به عقاید شیعه متفاوت بود؛ به عنوان نمونه شاه اسماعیل دوم رویکردی بین تشیع و تسنن داشت و آن نیز به دلیل تأثیر مربی و مشاور او میر مخدوم شریفی بود که در کسوت تشیع و در باطن اهل تسنن بوده و از آنان حمایت‌های آشکار و پنهانی داشت. تا اینکه در نهایت پس از وفات شاه اسماعیل تحت فشار قرار گرفته و به عثمانی گریخت و در آنجا نیز کتابی بر علیه شیعیان تألیف کرد.^۲

درباره گرایش به تشیع پس از صفویه نیز باید گفت تغییر مذهب تحت تبلیغات، امری متداول بود. در گذشته نه چندان دور عالمان هر گروه و فرقه، برای جذب مردم به فرقه و مذهب خود تلاش می‌کردند و در این مسیر گاه به تدریج برخی شهرها از یک مذهب به مذهب دیگری گرایش پیدا می‌کردند؛ چه اینکه نزاع و رقابت بین مذاهب منحصر در بین شیعه و اهل سنت نبود؛ بلکه بین مذاهب اهل سنت مانند حنفیان و شافعیان و دیگر مذاهب نیز رقابت‌ها و حتی نزاع‌هایی وجود داشت.

در زمان صفویه نیز هم حاکمان مایل به گرایش مردم به تشیع بودند و هم عالمان شیعه در این راه تلاش می‌کردند؛ چه اینکه به گفته محمد تقی مجلسی در اخبار صحیحیه از حضرت

۱. همان، ص ۶۹۴.

۲. جعفریان، تاریخ ایران اسلامی، ج ۴، ص ۱۴۸.

سید المرسلین علیهم السلام وارد شده است که دو طایفه‌اند از امت من که اگر ایشان خوب باشند، امت من خوب خواهند بود و اگر ایشان بد باشند امت من متابعت ایشان نموده، بد خواهند شد. آن دو طایفه امراء و علما هستند و به تجربه ثابت شده که اگر پادشاهان خوب باشند، عالمیان همگی به مضمون «الناس علی دین ملوکهم» مایل به خوبی می‌شوند و هم چنین علماء.^۱ به عبارت دیگر در دوره صفویه، بخش مهمی از مردم تحت تأثیر فعالیت‌های فرهنگی صفویان و علمای این دوره قرار گرفتند و این امری طبیعی و امر اختیاری هر فرد است که با تعلیم و تعلم بتواند راه معنوی خود را انتخاب کند. دیدگاه فشار بر مردم از سوی صفویان برای قبول تشیع، در بسیاری از تحقیقات معاصر خود غریبان مورد نقد و رد قرار گرفته است. راینر برونر در مقاله «نقش حدیث به عنوان ذهنیت فرهنگی در تاریخ شیعه»^۲ به عنوان یک محقق غربی، معتقد است که نمی‌توان نقش اجبار در تغییر مذهب را به عنوان علت کافی تلقی کرد و باید در جستجوی علل دیگری بود. او گسترش فرهنگ احادیث شیعی را به عنوان یکی از علل برشمرده است و جایگاه علمایی مانند علامه مجلسی در کار فرهنگی را در این امر مؤثر می‌داند.

یکی از انواع اقدامات فرهنگی برای تبلیغ تشیع در این دوره، تدوین و ترجمه کتب دینی به زبان فارسی بود. خانم رولا جوردی ابی صعب^۳ در کتاب تغییر مذهب در ایران؛ دین و قدرت در عصر صفویه^۴ می‌نویسد: «یکی از اقدامات فرهنگی در عصر صفویه ترجمه متون مذهبی به فارسی بود.»^۵ حتی نسل دوم عالمان عرب که از جبل عامل به ایران مهاجرت کرده بودند، فارسی را فرا گرفته و تحت تأثیر ادبیات ایرانی قرار گرفته بودند؛ برای نمونه شیخ بهایی که در خردسالی به همراه پدرش به ایران آمده بود اکنون به عالمی دو زبانه تبدیل شده بود که به همان خوبی که به عربی شعر می‌سرود و می‌نوشت، به فارسی نیز می‌نوشت و می‌سرود. جهت نشر و رواج آثار مذهب تشیع که تا پیش از آن اغلب آثار اصیل آن به زبان عربی بود به دستور شاه

۱. مجلسی، لوامع صاحبقرانی مشهور به شرح فقیه، ج ۱، ص ۱۱۰.

2. Brunner, "The Role of Hadith as Cultural Memory in Shi'a".

3. Rula Jurdi Abisaab

4. Abisaab, *Converting Persia: Religion and Power in the Safavid Empire*.

5. Ibid, p. 5. & 28.

طهماسب به مرور به فارسی ترجمه گردید. در واقع باید گفت از زمان طهماسب به این سو، حرکتی آغاز شد که باید نام آن را نهضت ترجمه نهاد. در این نهضت، مترجمان بنام و گمنامی ظهور کردند که آثار زیادی را به فارسی ترجمه کردند. آقا بزرگ تهرانی در جلد چهارم الذریعة، طبق حروف الفبا به ذکر کتاب‌های ترجمه می‌پردازد که اکثر آن‌ها ترجمه به فارسی و در زمان صفویه صورت گرفته است.^۱

یکی از مشهورترین مترجمان عصر طهماسب، ابوالحسن علی بن حسن زواره‌ای است. او از شاگردان محقق کرکی بود و کار اصلی وی ترجمه متون عربی شیعی به فارسی بود؛ از جمله کتاب کشف العُثمه را که کتاب جامعی در شرح حال امامان علیهم‌السلام بود، با عنوان ترجمة المناقب به فارسی برگرداند. تفسیر امام حسن عسکری علیه‌السلام را با نام آثار الاخیار به فارسی درآورد. کتاب عُدَّة الداعی ابن فهد حلی را با عنوان مفتاح التَّجَاح به فارسی ترجمه کرد؛ همچنین زواره‌ای کتاب الاحتجاج را که مجموعه‌ای از مناظرات امامان علیهم‌السلام با افراد مختلف است، به دستور شاه طهماسب به فارسی ترجمه کرد.

علامه مجلسی نیز با این نظر که عرضه کردن دستاوردها و تراث علمی پیشینیان و علمای شیعه در عرصه معارف دینی به زبان فارسی از بهترین روش‌های تعلیم آموزه‌های دینی و ارشاد مردم است، به ترجمه و تألیف آثار زیادی دست زد. او در ابتدای برخی از این منابع، انگیزه خود را برای تألیف و ترجمه آن‌ها بیان کرده است.

جدای از ترجمه نهضت تألیف به فارسی نیز در این دوره رو به توسعه گذاشت. در کنار آثار عربی که علمای مهاجر عرب تألیف می‌کردند به تدریج دانشمندان ایرانی هم آثاری را در مسائل دینی و ادبی و علمی به زبان فارسی پدید آوردند. به گفته میرزا عبدالله افندی در ریاض العلما نخستین کسی که در عهد شاه اسماعیل صفوی و به درخواست او کتاب فقهی به زبان فارسی تألیف کرد، کمال الدین حسین بن شرف الدین اردبیلی معروف به الهی بود. او کتاب خلاصة الفقه که با نام شریعات نیز از آن یاد می‌شود را به رشته تحریر درآورد؛ همچنین او کتابی

۱. آقا بزرگ تهرانی، الذریعة، ج ۴، ص ۷۵ به بعد.

در باره امامت برای شاه طهماسب صفوی تألیف کرد.^۱

اقدام فرهنگی مهم دیگر در کنار تألیف و تدوین متون فارسی، تأسیس مدارس و مکتب‌های آموزشی در سرتاسر ایران بود که با پشتوانه اوقاف، تأمین مالی می‌شد. وقفنامه‌های باقی مانده از این مدارس نشان از انگیزه نشر معارف شیعی در احداث یا احیای آن‌ها دارد؛ به عنوان نمونه در وقفنامه مدرسه امامیه اصفهان هدف از بنای مدرسه، نشر علوم دینی و معارف یقینی و رواج و رونق اسلام ذکر شده است که بی‌گمان منظور، معارف و آموزه‌های مذهب دوازده امامی است.^۲ بنابراین گسترش تشیع در دوره صفوی عمدتاً بر پایه تبلیغ و فعالیت فرهنگی بود.^۳ گرچه در ابتدای شکل‌گیری صفویان فشارهایی نیز وارد شده بود، اما در آن زمان حکومت‌های دیگر مانند عثمانی از ابزارهایی به مراتب بدتر در فشار بر علیه شیعیان استفاده می‌کردند. با وجود اینکه برخی از تندروهای اهل سنت فتاوایی دال بر کفر شیعیان و سپس قتل آن‌ها صادر می‌کردند، علامه مجلسی هیچ وقت فتاوایی بر ضد سنیان صادر نکرد و سنی‌زدایی برخی امرای صفوی در ابتدای حکومت در برخی مناطق، جدای از عملکرد عالمان دین بود؛^۴ درحالی‌که در همین زمان‌ها در طرف عثمانی در رساله‌ها و فتاوای مختلف، حکم به تکفیر و قتل شیعیان داده یا حتی بر علیه آن‌ها حدیث جعل می‌کردند. در رساله‌ای که در زمان عثمانی با نام احکام الدینیة فی تکفیر قزلباش نوشته شده بود چندین حدیث

۱. افندی، ریاض العلماء، ج ۲، ص ۹۸.

«و قد کان فی زمن ظهور السلطان المؤید عند الله السلطان شاه إسماعیل الصفوی المجاهد فی سبیل الله و للسلطان شاه طهماسب ایضا، و یقال انه أول من صنف فی الشرعیات علی مذهب الشیعة فی ذلک الزمان بالفارسیة. و له ایضا کتاب فی فضائل الائمة الاثنی عشر و أدلة امامتهم بالفارسیة طویل الذیل ألفه للسلطان شاه طهماسب. ریاض العلماء، ج ۲، ص ۱۰۲. و له کتاب خلاصة الفقه ألفه باسم السلطان شاه إسماعیل المذكور فی جمیع أبواب الفقه کبیر قد رأیته بخطه فی أردبیل، و من الغرائب أنه اتفق ان صار تاریخ تألیفه ایضاً لفظ خلاصة الفقه کاسمه». ریاض العلماء، ج ۲، ص ۱۰۳.

۲. ر.ک. بخشی استاد، رضایی، «نقش مدارس عصر صفویه در گسترش تشیع دوازده امامی».

۳. همان.

۴. سید علوی، «مجلسی از دیدگاه مستشرقان و ایران‌شناسان»، ص ۸۳.

جعلی آمده است که ساخته قرن دهم هجری بوده است.^۱

این نکته نیز در اینجا شایان توجه است که تحت فشار گذاشتن اقلیت‌ها، بخصوص در زمان‌های گذشته در سرتاسر این کره خاکی وجود داشت و در برخی مناطق همچنان ادامه دارد و اتفاقاً شیعیان بیشترین فشار را از این طریق دیده‌اند؛ اما اجبار اکثریت مردم برای تغییر مذهب و پذیرش آن از سوی مردم، امری فاقد پشتوانه تاریخی است. آنچه با نشانه‌های تاریخی سازگار است فعالیت فرهنگی برای اقناع مردم جهت پذیرش اعتقادات یا گرایش به تشیع است که نشانه‌های تاریخی و استدلال کلامی، حقانیت آن را برای مردم ایران روشن کرده است؛ در این صورت نمی‌توان علامه مجلسی و همکاران او را برای تعلیم و آموزش آنچه حق می‌دانستند، سرزنش کرد.

سیاه‌نمایی اخباریان با تاکید بر حمایت آنان از صفویان

کالین ترنر در بخش‌هایی از کتاب خود به تبیین اندیشه اخباری‌گری پرداخته و تمام تلاش او در این زمینه، سیاه‌نمایی آنان و تاکید بر حمایت‌های بی‌دریغ صفویان از آن‌ها است. او بر جنبه‌های منفی اخباری‌گری تاکید کرده و درباره آن‌ها مبالغه می‌کند و بر خلاف روش مبتنی بر انصاف، هیچ یک از جنبه‌های مثبت حرکت اخباریان را ذکر نمی‌کند.

ترنر برای تبیین این موضوع به روند قدرت گرفتن فقها در سایه صفویان پرداخته و سعی دارد ظهور علما در این دوره را بر اساس منافع خود تبیین کند. او روند رشد فقه شیعه و بحث‌های جانشینی امام در مصرف خمس و نماز جمعه و در دست گرفتن ولایت اجتماعی توسط فقها را مورد توجه قرار داده و این بحث را تا زمان شهید ثانی و محقق کرکی ادامه می‌دهد که به گفته او در این زمان زمینه برای قدرت و حاکمیت فقها فراهم آمد. او در این میان شهید اول و شهید ثانی را نیز از جمله ظاهرگرایان معرفی می‌کند.^۲ او به نادرست کرکی را اولین فقیهی می‌شمارد که اظهار کرد فقها نایبان عام امام زمان هستند و در زمان غیبت، شخصی که نمی‌تواند اجتهاد

۱. جعفریان، صفویه در عرصه دین فرهنگ و سیاست، ج ۱، ص ۸۹.

2. Turner, *Islam Without Allah*, p. 81.

کند باید تقلید کند.^۱

ترنر محقق کرکی را به عنوان اولین عالم مهم ظاهرگرا معرفی می‌کند که اوایل صفویان به ایران آمد و فروع دین مانند طهارت و حج و غیره را بررسی و ترویج داد.^۲ او می‌نویسد:

«کرکی اولی عالمی بود که ایده جانشینی عام علما نسبت به امام زمان را مطرح کرد و همو بود که تقلید از میت را جایز ندانست و برخلاف شهید ثانی معتقد شد که همواره باید از فقیه زنده تقلید کرد».^۳

ترنر می‌نویسد از میان ۲۴۱۲ عالمی که میرزا عبدالله افندی در ریاض العلماء فهرست کرده است، ۲۳۴۵ نفر ظاهرگرا بوده‌اند و ۶۷ نفر باقیمانده فیلسوف یا حکیم و مانند آن توصیف شده‌اند؛^۴ همچنین ترنر با هدف کم ارزش جلوه دادن کارهای اخباریان می‌گوید شواهد نشان می‌دهد که متون روایی شیعه در آغاز غیبت کبرا تولید شده است و منابع متأخر؛ از جمله آن‌هایی که در دوره صفویه شکل گرفتند در حقیقت بازتولید همان‌هایی هستند که در قرن چهارم پدید آمده بودند.^۵

این عبارتهای ترنر نیز بر چند شبهه تاکید دارد:

۱. نزدیکی علما به صفویان برای برخورداری از قدرت بود.

۲. اخباریان هیچ نتیجه و کارکرد مثبتی در افکار و فعالیت خود نداشتند.

فوائد ارتباط عالمان با حاکمان صفوی

ارتباط عالمان با حاکمان دوره صفوی دارای چند فایده بود: اول اینکه حکومت صفوی مهم‌ترین دولت شیعی دوازده امامی تا آن زمان است که مبنای کار خود را به صراحت بر دفاع و ترویج مذهب تشیع قرار داد؛ به همین دلیل تجربه عملی دولت صفوی به ویژه در برخورد با مسئله رهبری و امامت

1. Turner, *Islam Without Allah*. p. 86.

2. Ibid. p. 82-88.

3. Ibid. p. 86.

4. Ibid. p. 105.

5. Ibid. p. 108.

که مهم‌ترین رکن تشیع است، اهمیت زیادی دارد. این انگیزه اگر با راهنمایی علمای متعهد همراه نشود، سر از انحراف در خواهد آورد؛ به‌طوری‌که برخی معتقدند حتی اگر حکومت صفوی را در باطن بی‌تعلق به دین و تشیع بدانیم و تمام انگیزه‌های آن‌ها را در قدرت طلبی خلاصه کنیم، بدون شک نزدیک شدن علمای شیعه به آن حکومت و همکاری با آن یک دیپلماسی برد برد بین صفویه و عالمان تشیع بود؛ از این‌رو مجلسی و دیگر عالمان خردمند شیعه و همکار صفویه را باید خدمتگذار هر دوی تشیع و ایران دانست.^۱

اکنون سؤال این است که با وجود استیلای حکام جور بر سرنوشت و زندگی مسلمانان، در طول تاریخ بهترین گزینه‌ای که در برابر علمای عصر صفوی قرار داشت کدام است؟ آیا با سکوت و انزواجویی از پادشاهان جائر، می‌توانستند مشکلات جامعه اسلامی را حل کنند؟ حقیقت این است که فقهای شیعه با تمسک به سیره ائمه در تعامل با خلفای جور و با نگاهی واقع‌گرایانه به مسائل و مشکلات سیاسی جهان اسلام، در صدد اصلاح وضع موجود برآمدند تا پادشاهان جائر را از راه معاشرت، هدایت و اصلاح کرده و حتی المقدور از قدرت ظاهری آنان در راه تقویت دین و ترویج مذهب تشیع و تحقق نسبی عدالت اجتماعی استفاده نمایند.^۲

از سوی دیگر باید توجه داشت که برخی مناصب حکومتی مانند قضاوت و ولایت در امور حسبه بنا بر ادله‌ای که در فقه شیعه آمده باید از سوی علما اداره شود و این کاملاً طبیعی است که علمای دوره صفوی از این مسئولیت شانه خالی نکرده و فرصت همکاری با حکومت صفوی در این امور را از دست ندهند.

نکته دیگر این است که نفوذ علمای اخباری در دربار، مسبوق به ارتباط فقهای غیر اخباری با حکومت است. جریان دینی دوره صفوی با دو تفکر اصولی آغاز شد: مکتب محقق کرکی و مکتب مقدس اردبیلی.^۳ مقدس اردبیلی هیچ‌گاه مشارکتی در دولت صفوی نداشت؛^۴ اما دو مسئله در این

۱. نصیری، «علامه مجلسی اخباری نبود/ اطلاعات شریعتی از اسلام اندک و برشی بود».

۲. سلطان محمدی، اندیشه سیاسی علامه مجلسی، ص ۴۲.

۳. مدرسی طباطبائی، مقدمه‌ای بر فقه شیعه، ص ۵۵.

۴. جعفریان، تاریخ ایران اسلامی، صفویه از ظهور تا زوال، ص ۱۰۳.

دوره وجود داشت که سبب شد تا فقههای شیعه از جمله محقق کرکی به طور جدی وارد حکومت صفوی شوند: یکی درخواست و علاقه شاه طهماسب بود و دیگری اندیشه‌های اجتماعی محقق کرکی بود. کرکی از فقههای برجسته تاریخ شیعه است که در این صفحه از تاریخ حاضر شد و با کمال جرأت نظریه مشارکت علما را در دولت صفوی مطرح کرد. او موقعیت خود را نسبت به آن، شبیه موقعیت سید مرتضی (م ۴۳۶) و برادرش سید رضی (م ۴۰۶) در ارتباط با دولت‌های جائر زمان خودشان دانسته و نقش خویش را در ارتباط با این دولت، همانند رفتار علامه حلی (م ۷۲۶) در دربار سلطان محمد خدابنده (م ۷۱۶) می‌داند. امری که سیدبن طاووس آن را عملی بدون توجیه از جانب سید مرتضی و سید رضی می‌داند و فرزند خود را از هر گونه مشارکت بر حذر داشته و می‌گوید: «من توجیه درستی در ورود آن دو در امور دنیوی نمی‌بینم هشدار! و بر حذر باش از همراهی کردن پادشاهان.»^۱ اما کرکی نه تنها خود، بلکه دیگران را نیز به همراهی با حکومت دعوت می‌کرد. نمونه روشن آن بحث وی با شیخ ابراهیم قطیفی بود وقتی حاضر به پذیرفتن هدیه شاه طهماسب نشد.^۲

گرچه در تأسیس دولت صفوی هیچ فقیه یا اخباری نقش نداشت و در واقع این دولت بر اساس نظریه سیاسی ویژه‌ای بین مرشد کل و مریدان، در دایره تصوف به وجود آمد، اما حضور تدریجی فقها در حکومت صفوی از این رو بود که برای دولت صفوی روشن بود که مقام صدارت و قضاوت که وظیفه رسیدگی به امور شرعی را در اختیار داشت، نمی‌توانست به یک صوفی سپرده شود؛ چرا که اداره این امور نیاز به فقه و شریعت دارد. در اینجا بود که از اواخر دولت شاه اسماعیل احساس نیاز به فقها در بین پادشاهان به وجود آمد و با روی کار آمدن شاه طهماسب این رویه سرعت گرفت و با توجه به اینکه خود طهماسب سخت معتقد به تشیع فقه‌ای بود، روند نفوذ فقها در زمان طولانی سلطنت او اوج گرفت. در روزگار شاه سلطان حسین این همکاری شدت بیش‌تری گرفت و در اصل، ادامه روابط موجود میان علما و پدر وی شاه سلیمان بود؛ البته شاه سلطان حسین تمایلات مذهبی شدیدتری نسبت به پدرش داشت تا

۱. ابن طاووس، کشف المحجّة لثمرّة المہجّة، ص ۱۶۸: ما أعرف عذرا صحیحا لدخول المذكورین فی تلک الامور

الدنیویة فیایاک ثم إیاک من موافقة أحد الملوک.

۲. جعفریان، صفویه در عرصه دین فرهنگ و سیاست، ج ۱، ص ۱۷۲.

جایی که می‌خواست چونان طلبه‌ای در حجره زندگی کند؛ به همین دلیل بود که در مدرسه چهار باغ حجره‌ای نیز برای خود اختصاص داد.^۱

نگرش اخباری از آنجا که با اجتهاد مخالف بود نمی‌توانست تفکر کرکی را بالکل قبول کند؛ اما نمی‌توانست به این سادگی دست حمایت خود از زمینه به وجود آمده، یعنی یک دولت شیعی بردارد و چه بسا از این رو بود که در آغاز دوره صفوی فعالیت اخباریان اندک بود؛ اما به تدریج گرایش اخباری نیرو گرفت و به ویژه در قرن یازدهم هجری رو به گسترش همکاری با دولت صفوی نهاد.^۲ طبق رسم صفوی، سلطان از فقیه دعوت می‌کرد تا اداره امور شرعی را عهده‌دار شود. اداره امور عرفی و اداره کشور در اختیار سلطان باقی می‌ماند و به این ترتیب نوعی تقسیم‌بندی قدرت پذیرفته شد.

مسئله دیگر مربوط به تعریف و تمجید علما از پادشاهان و حاکمان صفوی است. گذشته از آنچه در امور روزمره و تعارفات شفاهی زندگی در جریان بود، علما در بخشی از مکتوبات خود معمولاً تمجیدات و ستایش‌هایی از پادشاهان عصر خود به ویژه در مقدمه کتاب‌ها انجام می‌دادند؛ به عنوان نمونه استرآبادی در مقدمه دانشنامه شاهی از سلطان محمد قطب شاه تجلیل می‌کند؛^۳ همچنین او رساله‌ای در طهارة الخمر برای شاه عباس نوشت که پاک بودن خمر در عین حرمت آن را تبیین می‌کرد؛ از این رو برخی او را متهم به نوشتن طبق خوشایند شاه دانسته‌اند.^۴ گاهی این عبارات ستایش و تمجید یکی دو صفحه طول می‌کشید.^۵ ما در فصل سوم توضیحاتی درباره این گونه عبارتها ارائه خواهیم داد. اما همکاری عالمان با پادشاهان صفوی با اهداف و نتایجی همراه شد که در کل به نفع مردم و میراث علمی تشیع بود که از جمله آنها می‌توان به موارد زیر اشاره کرد.

۱. همان، ج ۳، ص ۱۳۸۳.

۲. همان، ج ۱، ص ۲۸۸.

۳. رجبی، آراء فقیهان عصر صفوی درباره تعامل با حکومت‌ها، ص ۶۹؛ دانشنامه شاهی، ص ۶۴.

۴. همان، ص ۷۰.

۵. مدنی، ریاض السالکین، ج ۱، صص ۴۶-۴۹.

۱. ارشاد پادشاهان و حاکمان

بر خلاف ترنر که تلاش دارد صرفاً بر سیاه‌نمایی اخباریان و پیامدهای منفی اخباری‌گری تأکید داشته و نزدیکی به درباره صفوی را نیز به عنوان علامت دنیاطلبی آنان و قرابت به منابع قدرت ذکر کند، باید گفت یکی از خدمات اخباریان کمک به دولت صفوی و ارشاد سلاطین و اداره امور شرعی بود. امام خمینی علیه السلام درباره مجلسی می‌گوید:

«مرحوم مجلسی که در دستگاه صفویه بود، صفویه را آخوند کرد، نه خودش را صفویه و آن‌ها را به سوی مدرسه و علم و دانش کشاند».^۱

یکی از مهمترین کارهای علامه مجلسی در این دوره، احیای امر به معروف و نهی از منکر به ویژه در میان درباریان بود. همچنین علامه بُت‌های هندیان مقیم اصفهان را در دولخانه جمع و نابود کرد.^۲

از جمله این ارشادات را می‌توان در زمان شاه اسماعیل دوم دید. به رغم آن که او به تسنن گرایش یافت، اما به دلیل فشار فقها، مجبور به عقب نشینی گردید.^۳ علی نقی کمره‌ای در کتاب همم الثواقب از لزوم مصاحبت سلطان با علما گفته که موجب دوری از انحرافات می‌شود. با این همه نباید غفلت کرد که حتی افرادی مانند علامه مجلسی، آن‌گونه که در عین الحیات بحث مفصلی مطرح کرده، همچنان بر اخلاقیات سیاسی شیعه، درباره مفسد همنشینی با ملوک و آثار منفی آن تکیه کرده و انزوای از شاه و دربار را به عنوان یک ارزش اخلاقی، حفظ کرده‌اند. علامه مجلسی روی منبر مسجد عباسی با حال گریه این چنین سخن می‌گفت که: «در حدیث آمده در مسند قضا کسی جز نبی، وصی یا شقی نمی‌نشیند. من نمی‌دانم چه کرده‌ام که امروز بر این مسند نشسته‌ام.» و نیز یکبار زمانی که وارد دربار شد و درباریان را مست دید، آهی کشید و از خداوند خواست تا جان او را بگیرد.^۴

۱. خمینی، صحیفه امام، ج ۸، تحت عنوان تفاوت دانشگاه غربی و دانشگاه اسلامی. سخنرانی ۱۳/۴/۱۳۵۸.

۲. جعفریان، تاریخ ایران اسلامی، جلد ۴، ص ۴۰۰.

۳. همان، ج ۴، ص ۳۸۳.

۴. همان، ج ۴، ص ۳۸۳.

از سوی دیگر برخلاف جهات منفی که ترنر برای اخباریان ذکر می‌کند، باید گفت درست است که اخباری‌گری نوعی حرکت قهقرایی در مسیر رشد علوم مختلف دینی به شمار می‌آید، اما بی‌انصافی است اگر زحمات اخباریان در گردآوری، تدوین، تألیف، شرح و ترجمه علوم حدیث نادیده گرفته شود. در اینجا ذکر برخی خدمات و آثار عرضه شده از سوی اخباریان، خالی از فایده نخواهد بود.

۲. تدوین کتب حدیثی و جوامع ثانویه

در این دوره یکی از تأثیرات کتاب فوائد المدنیة و ظهور جریان اخباری‌گری، توجه به روایات شیعه بود. عالمان شیعه بر آن شدند تا آثار حدیثی را مرور کرده و بازبینی کنند. در این دوره سه کتاب مهم حدیثی تدوین شد:

۱. الوافی، تألیف ملا محسن فیض کاشانی که هدف او جمع کردن کتب اربعه در یک کتاب است. او در مقدمه الوافی پس از اینکه از نویسندگان کتب اربعه تمجید می‌کند، نقائص هر کدام را بیان کرده و قصد خود را از جمع و شرح و تبویب آن‌ها بیان می‌کند. هرچند در نهایت می‌گوید من قصد داشتم تبویب را طبق خواست خود انجام دهم، اما به دلیل دشواری کار همان تبویب الکافی را با اصلاحاتی تبعیت کردم.^۱ فیض سپس منتخبی از روایات این کتاب را در الشافی و نوادر خود آورده است.

۲. وسائل الشیعة، تألیف شیخ حر عاملی، ایشان نیز در مقدمه کتاب خود می‌گوید: «درست است که کتب گذشتگان برای مقصود کافی است، اما اولاً چندین کتاب بوده و دارای مکررات هستند و دستیابی به روایات مورد نظر به دلیل عدم تبویب دقیق دشوار است. احادیث این کتاب منحصر بر احادیث کتب اربعه نیست».^۲

۳. بحارالانوار، تألیف علامه مجلسی، که با هدف حفظ تراث حدیثی و تجميع احادیث در یک کتاب تألیف شده است. ایشان بر خلاف فیض کاشانی به جمع‌آوری روایات از

۱. فیض کاشانی، الوافی، ج ۱، صص ۴-۷.

۲. حر عاملی، وسائل الشیعة، ج ۱، صص ۵-۸.

منابعی غیر از کتب اربعه می‌پردازد و حتی معتقد است شاید جمع کردن کتب اربعه در یک کتاب جایز نباشد؛ چرا که با جمع آن‌ها موجبات از میان رفتن آن‌ها و عدم استقبال از آن‌ها فراهم می‌آید؛ هرچند برخی اوقات برای روشن شدن مطلب یا مهم بودن احادیث از کتب اربعه نیز روایت آورده است.^۱

۳. شرح کتب حدیثی

در این دوره با محوریت تفکر اخباری بسیاری از کتب پیشین شرح و تفسیر شدند؛ به عنوان نمونه می‌توان به آثار زیر اشاره کرد:

محمد امین استرآبادی شرحی بر کتاب الکافی کلینی و نیز شرحی بر کتاب الاستبصار و کتاب تهذیب الاحکام از شیخ طوسی نوشت. مجلسی اول، دو شرح بر کتاب من لا یحضره الفقیه اثر شیخ صدوق (م ۳۸۱) نگاشته است. نخست روضة المتقین که به زبان عربی در سال ۱۰۶۳ تألیف شده و در چهارده مجلد چاپ شده است. دوم لوامع قدسیه یا لوامع صاحبقرانی که شرح فارسی بر کتاب من لا یحضر است و از مهم‌ترین آثار محمد تقی مجلسی به شمار می‌آید. علامه مجلسی مرآة العقول فی شرح اخبار الرسول را در شرح الکافی و نیز ملاذ الاخبار فی شرح تهذیب الاخبار را در شرح تهذیب الاحکام شیخ طوسی نگاشت. سید میرزای جزایری (م ۱۰۹۸) بر اصول کافی و نیز من لا یحضره الفقیه و صحیفه سجاده تعلیق دارد.^۲ ملا محمد طاهر قمی حجة الاسلام را در شرح تهذیب الاحکام نوشته است.^۳ همچنین ملا خلیل قزوینی (م ۱۰۸۹) اصول کافی را شرح کرد. و امیر محمد بن امیر عبدالواسع خاتون آبادی، داماد علامه مجلسی، شرحی بر الاستبصار نوشته است. سید نعمه الله جزایری مقصود الانام را به عنوان شرح بر تهذیب الاحکام شیخ طوسی نگاشت و سپس در شرح دیگری به نام غایة المرام فی شرح تهذیب الأحکام شرح مختصری بر آن نوشت. علاوه بر این او کشف الاسرار فی شرح

۱. مجلسی، بحار الانوار، ج ۱، ص ۳-۶.

۲. بهشتی، اخباری‌گری تاریخ و عقاید، ص ۱۳۷. الحسینی، تراجم الرجال، ج ۱، ص ۵۳۶.

۳. خوانساری، روضات الجنات، ج ۴، ص ۱۴۶.

الاستبصار نگاشته است.^۱ همچنین سید نعمت الله شرحی به نام جواهر الغوالی یا مدینه الحديث بر کتاب عوالی اللالی نوشته است. آقا بزرگ تهرانی می‌گوید این شرح بعد از شرح‌هایی بوده که او بر دیگر کتب معروف انجام داده است «ألفه بعد شروحه على التهذيب والاستبصار وتوحيد الصدوق و عيون الاخبار و الصحيفة».^۲ و ده‌ها و صدها کتاب دیگر در حدیث و شرح آن‌ها که ذکر آن‌ها در این مقال نمی‌گنجد.

این نکته را نیز باید در نظر گرفت که با اینکه جریان دینی غالب در دوره اخباریون مخالفت با فقه استدلالی بود؛ با این حال از برخی از اخباریون متعادل آثاری بر جای ماند که برای فقه نیز مفید بود. نمونه آن‌ها بهاء‌الدین محمد اصفهانی مشهور به فاضل هندی (۱۱۳۷ - ۱۰۶۲) است که چهره وی به عنوان فقیهی زبده در کتاب مهم کشف اللثام او آشکار است. شیخ یوسف بحرانی نیز حدائق الناضرة را تألیف کرد که یکی از منابع مهم فقه شیعه به شمار می‌رود. به همین منوال سید صدر الدین قمی الوافیه را شرح کرد و همچنین رساله‌های بسیاری درباره مسائل مختلف فقهی نگاشته شده است.

۴. حفظ و تنسیخ کتب حدیثی

یکی دیگر از خدمات اخباریان در سایه حمایت‌های صفویان، حفظ کتاب‌ها و تنسیخ آن‌ها بود. گرایش به حدیث، شرح، تدوین و جمع‌آوری آن‌ها، باعث شد تا برخی از آن‌ها در سرتاسر جهان اسلام در جستجوی نسخه‌هایی از کتب گذشتگان باشند و با تنسیخ آن‌ها، این تراث را برای نسل‌های آینده حفظ کنند؛ به عنوان نمونه علامه مجلسی در این باره می‌گوید:

«من در شرق و غرب عالم در پی این منابع و کتب بودم. برای دست‌یابی به آن‌ها در نزد هر کسی که گمان می‌کردم چیزی داشته باشد، تلاش کردم؛ حتی اگر برای در اختیار گذاشتن آن بخلی در وجود او بود. برای این کار، برخی از دوستان و برادران را به بلاد مختلف گسیل داشتم و آن‌ها نیز در همه مناطق و بلاد مشتاقانه جستجو کردند و در نهایت

۱. بهشتی، اخباری‌گری تاریخ و عقاید، ص ۱۵۳.

۲. آقا بزرگ تهرانی، الذریعة، ج ۵، ص ۲۷۳.

به فضل الهی تعداد کثیری از اصول و کتب در نزد گرد آمد^۱.

رسول جعفریان این دوره را چنین توصیف می‌کند:

«در این دوره با شکوه در شهرهای اصفهان، مشهد، تبریز، قزوین و بسیاری از نقاط دیگر هزاران کاتب به استنساخ کتاب مشغول بوده و آثار مکتوب را برای استفاده خود یا به درخواست دیگران کتابت می‌کردند. کاتب، کتاب را استنساخ می‌کرد؛ پس از آن کتاب استنساخ شده به کتابخانه شخصی یک عالم یا وزیر یا شاه یا کتابخانه مدرسه‌ای منتقل می‌شد. نسخه‌های تهیه شده به دلیل آن که محدود بود هر لحظه در معرض تلف قرار داشت و اصولاً تولید کتاب در دوره صفوی به گونه‌ای بود که کتاب به راحتی نمی‌توانست در اختیار همه قرار گیرد. این وضعیت مانعی بر سر راه ترقی و رشد فرهنگ در این دوره محسوب می‌شد»^۲.

برخلاف مسیر کند تولید کتاب پیش از دوران صفوی، دولت صفوی به لحاظ تألیف و استنساخ، حرکتی جدی آغاز کرد. بسیاری از کتاب‌های شیعه از عراق، جبل عامل، بحرین و حتی هند به ایران انتقال یافت و تحول جدیدی در برخی از دانش‌ها بوجود آمد؛ باین حال کار از حد استنساخ کتاب فراتر رفت و این برای حفظ آثار موجود بسیار مفید بود. زیرا در آن زمان صنعت چاپ هنوز در ایران رواج نیافته بود. ژان شاردن^۳ در تبیین علت ورود صنعت چاپ در ایران می‌گوید: «ایرانیان همانند دیگر کشورهای مشرق زمین، چاپخانه ندارند و بدین صنعت سودمند توجه نمی‌کنند. می‌گویند چون هوای ایران خشک می‌باشد نه تنها کاغذ شکننده و کم‌دوام می‌گردد؛ بلکه استفاده از چاپخانه را سخت دشوار می‌سازد؛ ازین‌رو به نوشتن و داشتن نسخه‌های خطی خرسندند و چون بالطبع دوستدار دانش می‌باشند هنر کتابت و نسخه‌نویسی

۱. مجلسی، بحارالانوار، ج ۱، ص ۴: «فطفت أسأل عنها فی شرق البلاد و غربها حینا و ألح فی الطلب لدی کل من أظن عنده شیئا من ذلک و إن کان به ضنینا و لقد ساعدنی علی ذلک جماعة من الإخوان ضربوا فی البلاد لتحصیلها و طلبوها فی الأصقاع و الأفطار طلبا حیثا حتی اجتمع عندی بفضل ربی کثیر من الأصول المعبرة».

۲. جعفریان، صفویه در عرصه دین فرهنگ و سیاست، ج ۲، ص ۷۳۹.

ترقی بسیار یافته و در شمار هنرهای زیبا درآمده است.^۱

رافائل دومان^۲ نیز معتقد است که اگر این ملت همچون ما به چاپ که یکی از مواهب آسمانی است، ایمان واقعی داشتند و آن را برای انتقال پیام به عامه مردم و تنظیم قرائات و تدریس و مطالعه به کار می‌بردند؛ یعنی همان کارهایی که معمولاً تحصیل‌کردگان ما انجام می‌دهند، می‌توانستند اگر نگوییم از ما پیش بیفتند، حداقل با ما برابری کنند.^۳

بنابراین یکی از خدمات اخباریان در جهت ترویج فرهنگ و ادب، حفظ و نگهداری، و تکثیر تراش علمی بود؛ چه اینکه پیش از این نیز گذشت، که علامه مجلسی از اقصی نقاط عالم اسلامی به جمع‌آوری نسخ خطی کتب حدیثی پرداخت و بدون تنسیخ و کتابت امکان انتشار آن‌ها در ایران نبود.

۵. فارسی‌نویسی و عمومی کردن معارف دین

یکی از خدمات علمای دوره صفوی و اخباریان، عرضه کتب دینی به زبان فارسی بود. ترنر همانند دیگر نویسندگان غربی، علامه مجلسی را کسی معرفی می‌کنند که با نشر و ترویج احادیث، ظاهرگرایی و فرهنگ شیعی را در سرزمین ایران ترویج کرد؛ اما این عرصه نیز در حقیقت یکی از فعالیت‌های اخباریان بود که در عین تصدیق و اذعان به پیامدهای منفی اخباری‌گری، باید در شمار جنبه‌های مثبت و آثار قابل ستایش آنان به شمار آورد که از حمایت پادشاهان صفوی نیز برخوردار بود؛ چه اینکه شیخ یوسف بحرانی می‌گوید: «یکی از مهم‌ترین خدمات علمی علامه مجلسی جهت ترویج احادیث اهل بیت (علیهم‌السلام) در ایران، این بود که آن‌ها را به فارسی ترجمه کرد.»^۴

پیش از آن، نوشتن چنین کتاب‌هایی به زبان فارسی، رواج نداشت و چه بسا برای نویسندگان کسر شأن شمرده می‌شد؛ البته این روندی بود که پیش از محمد باقر مجلسی آغاز گشته بود. محمد تقی مجلسی پدر علامه مجلسی «لوامع قدسیه یا لوامع صاحبقرانی» را در شرح من لا یحضره الفقیه به فارسی نگاشت. وحید قزوینی نوشته است:

۱. شاردن، سفرنامه شاردن، ج ۳، ص ۹۶۱.

2. Raphaël du Mans

۳. جعفریان، صفویه در عرصه دین فرهنگ و سیاست، ج ۲، ص ۷۴۱.

۴. بحرانی، لؤلؤة البحرین، ص ۵۵.

«رقم اشرف به اسم مولانا محمدتقی مجلسی، شرف صدور یافت که کتاب من لایحضره الفقیه را به دستور شرح نماید».^۱

یعنی او به دستور شاه به این کار پرداخته است. مجلسی اول در هدف خود برای فارسی نویسی و تبعیت از درخواست سلطان می نویسد:

«علمای دین مبین به یمن توجهات شاهنشاهی توانسته اند تا در ترویج شریعت غرا، تلاشی کنند.^۲ از آن جا که ساکنان این دیار را تکلم به لغت فارسی واقع می شود و هر یک از ایشان را تتبع و تعلّم لغت عرب ممکن نیست و به سبب این بسیاری از این گروه از مطالعه کتب حدیث و شرح مذکور بی بهره بودند، از ناحیه «حکم نافذ الاذعان» افق شهریاری گفته شد تا این فقیر کتاب مسطور را به فارسی ترجمه نمایم و چون غرض کلی انتفاع عموم خلائق است، فارسی آن را قریب به فهم ایراد نموده، متوجه عبارات مغلق و استعارات مشکل نکردم».^۳

او در وجه تسمیه آن به لوامع صاحبقرانی می گوید:

«و چون از برکات توجهات سلطانی و عنایات اعلی حضرت خاقانی به این شغل گرامی که مورث ازدیاد دعا گوئی و ثناخوانی نواب اشرف اعلی است، سرافراز گردیدم، آن را «به لوامع صاحب قرانی» نامیدم. امید که این نام و این کتاب الی یوم القیام با دولت ابد قرین، مقرون بوده باشد».^۴

فارسی نویسی خدمتی بود که بعدها فرزندش و بسیاری از عالمان دیگر این عهد در ترجمه و تألیف آثار فارسی دنبال کردند. آثار متعدد و متنوع فارسی علامه مجلسی چون: عین الحیات، حق الیقین، حیات القلوب، جلاء العیون، حلیۃ المتقین و ... که سید محمد حسین خاتون آبادی (نواده علامه مجلسی) تعداد آن ها را ۴۹ کتاب و رساله یاد می کند، کتاب های بالینی متدینان

۱. جعفریان، صفویه از ظهور تا زوال، ص ۳۲۰.

۲. همان، ج ۱، ص ۹.

۳. همان، ج ۱، ص ۱۱.

۴. مجلسی، لوامع صاحبقرانی مشهور به شرح فقیه، ج ۱، ص ۱۲.

فارسی خوان بود.

در همین راستا مفتاح الفلاح کتاب مشهوری در دعا است که با دو ترجمه در این دوره ارائه شد: نخست ترجمه آقا جمال الدین محمد بن حسین خوانساری، عالم مشهور عصر شاه سلطان حسین صفوی، ترجمه دیگر مفتاح الفلاح از ملامحمد شریف بن احمد بن سدید شیعی گیلانی (۱۰۸۷) است که با عنوان عروة النجاح شناخته می‌شود.

بسیاری از کتب مهم شیعی برای اولین بار در این دوره به فارسی ترجمه شدند؛ از جمله ترجمه صحیفه سجاده از ملا محمد صالح بن محمد باقر روغنی قزوینی است و کتاب تحفة الاولیاء در موضوع قصص الانبیاء که ترجمه کتاب النور المبین از سید نعمت الله جزائری است که مترجم آن سید نور الدین بن نعمه الله جزائری (م ۱۱۵۸) فرزند مؤلف است.

ترجمه الفصول المختاره که اثر شیخ مفید (م ۴۱۳) و در زمینه اعتقادات و کلام شیعی ورد عقاید برخی از فرقه‌ها است و مترجم آن آقا جمال الدین محمد خوانساری از فارسی‌نویسان و عالمان بنام اواخر دوره صفوی است. از دیگر ترجمه‌های این دوره ترجمه باب حادی عشر از عبد الحسین کاشانی است. وی در آغاز ترجمه یادآور شده که کتاب را به شاه طهماسب تقدیم کرده است. به همین منوال ترجمه ثواب الاعمال از عبد الرحیم بن سید محمد الحسینی الشهرستانی وی نیز ترجمه این کتاب را به شاه سلیمان تقدیم کرده است.^۱

ترجمه هدیة المؤمنین و تحفة الراغبین سید نعمت الله جزائری که توسط سید عبد الله بن نور الدین بن نعمت الله جزائری انجام شده است و نیز ترجمه اقبال الاعمال توسط جمعی از علما که به دستور آغاییگم دختر شاه عباس اول صورت گرفته است. به همین منوال ترجمه مجمع البیان توسط محمد تقی بن محمد مقیم یزدی؛ ترجمه خلاصة الاقوال علامه حلی، توسط محمد باقر بن محمد حسین تبریزی؛ ترجمه توحید مفضل از محمد صالح بن محمد باقر قزوینی؛ ترجمه مهج الدعوات ابن طاووس که توسط مولی محمد تقی بن علی نقی الطیسی انجام شده است و آقا بزرگ می‌گوید «ترجمه بامر شاه سلطان حسین الصفوی»^۲ و ده‌ها کتاب

۱. جعفریان، صفویه در عرصه دین فرهنگ و سیاست، ج ۳، ص ۱۱۲۱.

۲. آقا بزرگ تهرانی، الذریعة، ج ۴، ص ۱۴۰.

نگاهی به کتاب اسلام بدون خدا ❖ ۸۱

دیگر که ذکر آنها به طول می انجامد، همگی حاکی از موج فارسی نویسی و عمومی کردن فرهنگ دینی در این دوره است که برخی از آنها به سفارش سلاطین صفوی انجام شده اند.

فصل سوم

شخصیت علامه مجلسی در نگاه ترنر

علامه مجلسی اخباری متعصب یا عالمی معتدل

یکی از مباحثی که لازم است در نقد و بررسی کتاب اسلام بدون خدا مورد توجه قرار گیرد، ویژگی‌های شخصیتی و اخلاقی علامه محمد باقر مجلسی از نگاه ترنر است. توصیفی که ترنر با نقل سخنانی از مستشرقانی مانند ادوارد براون و لاکهارت از ایشان ارائه می‌دهد این است که او را فردی متعصب، نان‌به‌نرخ‌روزخور، بی‌رحم و کسی که احادیث را به نفع حاکمان ظالم جعل کرد و نهایتاً نیز منجر به سقوط صفویان شد، معرفی می‌کند.^۱ اندرو نیومن نیز در مقاله «علامه مجلسی و طب اسلامی بخش اول» ضمن معرفی علامه مجلسی می‌گوید: «به غیر از محدودی از مستشرقان متأخر، علامه مجلسی همواره مورد اتهام ایران‌شناسان بوده است.»^۲ او از ایران‌شناسانی نام می‌برد که مجلسی را باعث فروپاشی صفویه، مجتهدی ضد سنی، موجب ازدیاد مخاصمه بین ایران و عثمانی و ضد تصوف معرفی کرده‌اند و حتی برخی او را مؤثر در قتل ارمنی‌ها و یهودیان و زرتشتیان دانسته‌اند. علامه مجلسی به عنوان کسی که احادیث ضعیف را منتشر کرده و فلاسفه را با عنوان پیروان کافران یونان، مورد حمله قرار داده، توصیف شده است.^۳

در اینکه مجلسی متمایل به اندیشه اخباری بود تردیدی نیست؛ هرچند برخی صاحب‌نظران در این مسئله نیز تردید دارند؛^۴ اما بدون شک علامه مجلسی یکی از پرآوازه‌ترین

1. Turner, *Islam Without Allah*, p. 149.

2. Newman, *Society and Culture in the Early Modern Middle East, Studies on Iran in the Safavid Period*, p. 372.

3. Ibid. p. 373- 374.

۴. بهشتی، اخباری‌گری تاریخ و عقاید، ص ۱۴۹.

و پرکارترین عالمان عهد صفوی، مخصوصاً دربارهٔ حدیث و معارف دینی است. ترنر، به طور خاص، بحثی دربارهٔ اخباری بودن مجلسی یا درجهٔ اخباری‌گری او ندارد. وی علامه مجلسی را طرفدار حدیث و ظاهرگرا، معرفی می‌کند. او بدون تمایز بین علمای اصولی و اخباری با یکپارچه کردن تمام علمایی که با شریعت و احکام دینی سر و کار دارند، آنان را ظاهرگرا می‌نامد. او می‌نویسد:

«علامه مجلسی، سخنگو و نماینده برتر عالمان ظاهرگرایی است که در اواخر دوره صفویه تسلط یافتند. کسانی که به جای ایمان، بیشتر با اسلام سر و کار داشتند و توانستند با موفقیت تشیع را بازتعریف کرده و آنان را با تعریف خود از فقه و حدیث هم‌راستا کنند. آنان قادر شدند شیعه ظاهرگرا را به عنوان تشیع راستین معرفی کرده و دیگر رویکردها را سرکوب کنند».^۱

سخنان ترنر بسیار مبهم و گاهی متناقض است. او در برخی موارد تمام علمایی که بر فقه و حدیث و به عبارتی علوم نقلی متمرکز هستند به ویژه کسانی که با تصوف مخالفت دارند را عالمان ظاهرگرا معرفی می‌کند؛ از این رو او علاوه بر مجلسی، عالمانی چون شهید اول، شهید ثانی و محقق کرکی را از جمله ظاهرگرایان می‌شمارد؛ درحالی که این دو شهید تمایلی به اخباری‌گری نداشته و تفاوت رویکرد آنان با اخباریان، آشکار است؛ علاوه بر اینکه دربارهٔ میزان گرایش مجلسی به اندیشه‌های اخباری‌گری نیز چند و چون زیادی وجود دارد.

جهت بررسی دیدگاه ترنر دربارهٔ احوالات شخصی علامه مجلسی، باید به منابعی که گزارشی از احوالات مجلسی ارائه کرده‌اند، رجوع کرد. قدیمی‌ترین کتاب‌هایی که به شرح حال علامه محمدباقر مجلسی پرداخته‌اند، کتاب تذکرة الأنساب از ملا حیدرعلی مجلسی، مرآة الأحوال جهان‌نما از احمد آقا بهبهانی و سپس کتاب الفیض القدسی فی ترجمة العلامة المجلسی از حسین بن محمد تقی نوری، معروف به محدث نوری، (م ۱۳۲۰ ق) است.

آقا احمد بهبهانی در گزارشی دعای پدر علامه، یعنی محمد تقی مجلسی را برای او در دوران کودکی نقل می‌کند. او می‌نویسد:

1. Turner, *Islam Without Allah*, p. 149-150.

«از بعضی از ثقات شنیدم که از مجلسی پدر، نقل کرده که در شبی از شب‌ها بعد از نماز تهجد و گریه و زاری بسیار به درگاه قادر علی الاطلاق، خود را به حالتی دیدم که هرچه از درگاه احدیت مسئلت کنم به اجابت مقرون شده، عنایت خواهد کرد. در دل خود متفکر بودم که کدام چیز از امور اخرویه یا دنیویه را بخواهم که ناگاه آواز طفل را که در گهواره بود شنیدم. بلا تأمل عرض کردم خداوند! به حق محمد و آل محمد [ﷺ] این طفل «محمد باقر» را مروج دین و ناشر احکام سید المرسلین گردان، و او را موفق به توفیقات بی‌پایان خود بدار!»^۱

طبق گزارش‌های نقل شده، محمد باقر مجلسی آموزش‌های نخستین را نزد پدرش، محمد تقی و دیگر عالمان دیده است؛ علی‌رغم دیدگاه ترنر که علامه مجلسی را عقل‌گریز معرفی می‌کند، او آموزش‌های علوم عقلی را نیز در کنار علوم نقلی فرا گرفت. مؤلف ریاض العلماء که از شاگردان و دستیاران وی در تدوین بحارالانوار بوده و از وی با عنوان «استاد الاستاد» یاد می‌کند، در شرح احوال مجلسی گزارش می‌کند که او علوم عقلی را نزد آقا حسین خوانساری و علوم نقلی را نزد پدرش فرا گرفت؛^۲ چه اینکه خود علامه مجلسی نیز به فراگیری ریاضیات اشاره می‌کند؛ اما از استاد خود نامی نیاورده است. ولی برخی محققین گفته‌اند او ریاضیات را نزد قطب الدین لاهیجی آموخته است.^۳

این آموزش‌ها صرفاً جنبه صوری نداشته و علامه مجلسی در علوم دینی کاربرد آن‌ها را نیز نشان می‌دهد؛ به عنوان نمونه او از علوم ریاضیات برای یافتن قبله استفاده می‌کند. مجلسی در بحث قبله عتبات عالیات از بحث‌های ریاضی کمک گرفته و می‌نویسد: «محراب‌های عراق و ساختمان‌های آن‌ها بسیار متفاوت است. نزدیک‌ترین آن‌ها [به قبله مستقیم] طبق قوانین ریاضی، قبله حرم امام الحسین (ع) است؛ اما آن نیز از نصف النهار کمی منحرف است؛ اما قبر امیرالمؤمنین (ع) و حرم کاظمین (ع)، بدون انحراف هستند و ضریح عسکریین (ع)، حدود

۱. کرمانشاهی بهبهانی، مرآت الاحوال جهان نما، ج ۱، ص ۷۹.

۲. افندی، ریاض العلماء، ج ۵، ص ۴۰.

۳. طارمی، علامه مجلسی، ص ۱۲.

بیست درجه به سمت چپ منحرف می‌شوند و محراب مسجد کوفه حدود چهل درجه به راست منحرف می‌شود و نزدیک قبله اصفهان است.» او ادامه می‌دهد، «و بعید نیست امر به تیاसर در قبله اهل عراق به دلیل این باشد که محراب‌های مشهور در زمان خلفای جور بنا شده و اظهار خطا بودن آن‌ها برای امامان دشوار بود و از این‌رو شیعه را به تیاसर امر می‌کردند و علت [تیاसर] را تقیه ذکر می‌کردند تا آشکارا حکم به خطای خلفای جور نکرده باشند.»^۱

آموزش‌های علامه در علوم عقلی صرفاً منحصر به ریاضیات نبود؛ بلکه او دیگر علوم عقلی را نیز فرا گرفته بود. محمدبن حسن حرّ عاملی، مؤلف وسائل الشیعه در اجازه خود به مجلسی درباره او می‌نویسد:

وی دقت نظر خود را نه فقط صرف دانش حدیث و فقه، بلکه در همه دانش‌ها صرف کرد و اندیشه‌های عمیق خود را در راه همه گونه‌های کمال به کار گرفت.^۲

علامه مجلسی به فراگیری تمام علوم نقلی و عقلی پرداخت؛ اما در نهایت این علوم نقلی بود که توجه و علاقه مجلسی را به خود جلب کرد و راه علمی که او انتخاب کرد، تمرکز بر علوم

۱. مجلسی، بحارالانوار، ج ۹۷، ص ۴۳۳: «أقول وجدت محارب العراق وأبنيتها مختلفة غاية الاختلاف وأقربها إلى القواعد الرياضية قبله حائر الحسين صلوات الله عليه ولكنها أيضا منحرفة عن نصف النهار أقل مما تقتضيه القواعد بقليل وأما ضريح أمير المؤمنين عليه السلام و ضريح الكاظمين عليهم السلام فهما على نصف النهار من غير انحراف بين و ضريح العسكريين عليهم السلام منحرفة عن يسار نصف النهار قريبا من عشرين درجة و محراب مسجد الكوفة منحرفة عن يمين نصف النهار نحو من أربعين درجة و هو قريب من قبله أصفهان و ليس على ما ذكره السيد ره من كون الجدى قدام المنكب و إلا لكان قريبا من المغرب و انحراف الكوفة بحسب القواعد الرياضية اثنتى عشرة درجة عن يمين نصف النهار و انحراف بغداد قريب منه و انحراف سرمن رأى قريبا من ثمان درجات من جهة اليمين و قبله مسجد السهلة قريب من القواعد فظهر مما ذكرنا أن روضة أمير المؤمنين صلوات الله عليه أقرب إلى القواعد من محراب مسجد الكوفة و لعل هذه الاختلافات مبنية على التوسعة فى أمر القبلة و لا يبعد أن يكون الأمر بالتياسر لأهل العراق لكون المحارب المشهورة المبنية فيها فى زمان خلفاء الجور لا سيما المسجد الأعظم على هذا الوجه و لم يمكنهم إظهار خطا هؤلاء الفساق فأمروا شيعتهم بالتياسر عن تلك المحارب و عللوها بما عللوا به تقية لئلا يشتهر منهم الحكم بخطاء من مضى من خلفاء الجور».

۲. مجلسی، بحارالانوار، ج ۱۰۷، ص ۱۰۴.

نقلی است. مجلسی گزارش گرایشش به علوم نقلی و فاصله گرفتن از علوم عقلی را چنین توضیح می‌دهد:

«من در آغاز جوانی به فراگیری همه گونه‌های علوم حرص می‌ورزیدم و با شور و شوق به برچیدن میوه‌هایی که بر فراز شاخسارهای آن قرار داشت، می‌پرداختم و از این رهگذر، به فضل خدا، دامنی پرگل فراهم آوردم و از هر چشمه‌ای جرعه‌ای سیراب کننده نوشیدم... سپس به ثمرات و غایات علوم اندیشیدم و در انگیزه‌های دانش جویان تأمل کردم و از خود پرسیدم کدام عامل مایه تلاش آنان برای دستیابی به بالاترین مراتب علم می‌شود؟ و نیز درباره علومی که برای معاد سودمند است و آدمی را به رشد می‌رساند فکر کردم... چنین بود که دریافتم دانشی که از چشمه روشن وحی و الهام گرفته نشود، سیراب کننده نیست و حکمت، آن هنگام که از رازداران دین و پناهگاه بندگان به دست نیاید، نمی‌تواند سودبخش باشد».^۱

ترنر اشاره‌ای به تحصیلات علوم عقلی مجلسی ندارد و در معرفی شخصیت او صرفاً با تأکید بر اندیشه‌های اخباری و ظاهرگرایی، تصویر فردی عقل‌گریز و متعصب را نشان می‌دهد؛ اما مسئله مهمی که در اینجا باید به آن پرداخت، درجه گرایش علامه مجلسی به اخباری‌گری است. بدون تردید علامه مجلسی از اندیشه اخباریان تأثیر پذیرفته و خود نیز از جمله علمای اخباری است؛ اما آنچه نباید از نظر دور نگهداشت این است که جناح بندی اصولی و اخباری دو سمت سیاه و سفید یا صفر و صد نیست که اگر کسی اصولی نبود، اخباری افراطی باشد و هیچ سطح‌بندی یا درجه‌بندی در بین اخباریان نباشد؛ بلکه در بین اخباریان به لحاظ تندروی و فاصله‌گیری از استدلال‌های عقلانی در مسائل مورد اختلاف، تفاوت‌هایی وجود دارد. برخی اخباریان مانند محمد امین استرآبادی و میرزا محمد اخباری، از جمله اخباریانی هستند که فاصله آن‌ها با علمای اصولی بسیار زیاد است؛ اما عالمانی چون فیض کاشانی و علامه مجلسی در عین تمایل به اندیشه‌های اخباری، با اصولیان نیز اشتراکاتی دارند. علامه مجلسی از تشنیعات بعضی

۱. همان، ج ۱، ص ۲.

از اخباریان به علمای سابق، خرده‌گیری کرده و آن را رد می‌کند.^۱ او در جدال بین اخباری و اصولی، خود را میانه‌رو معرفی می‌کند و در رساله منسوب به وی که درباره سه مسئله مهم علمی، فرهنگی و اجتماعی آن دوران یعنی فلسفه و حکمت، اجتهاد و مسلک اخباریگری و تصوف اظهار نظر کرده، به میانه‌رو بودن خود اشاره کرده و می‌نویسد:

«اما مسئله دوم که طریقه مجتهدین و اخباریین را سؤال فرموده‌اند ... مسلک حقیر در این باب، بین بین و وسط است».^۲

مجلسی می‌نویسد:

«افراط و تفریط در جمیع امور مذموم است و بنده مسلک جماعتی را که گمان‌های بد به فقهای امامیه می‌برند و ایشان را به قلّت تدین متهم می‌کنند، خطا می‌دانم. ایشان اکابر دین بوده‌اند، مساعی ایشان را مشکور و زلات ایشان را مغفور می‌دانم؛ همچنین مسلک گروهی که ایشان را پیشوا قرار می‌دهند و مخالفت ایشان در هیچ امر را جایز نمی‌دانند و مقلد ایشان می‌شوند را درست نمی‌دانم».^۳

شیخ یوسف بحرانی در گزارش سیر تحولات علمی خود، در مقدمه کتاب حدائق، به این نکته اشاره کرده که وی سالیانی چند از اخباریان سرسخت بوده و مجتهدان را به شدت انکار می‌کرده است؛ اما پس از تأملات فراوان راه اعتدال پیش گرفته و هر گونه دسته‌بندی میان علمای شیعه را ناصواب می‌خواند. وی محمد باقر مجلسی را از پیشگامان این روش اعتدالی می‌شمرد و گویی رهیافت خود را در این اختلافات مرهون او می‌داند.^۴ تاریخ فقه شیعه نشان می‌دهد که موضع روش اعتدالی بحرانی و تابعان او زمینه را برای پیروزی وحید بهبهانی و جریان فقه استدلالی فراهم آورد. رویکرد میانه‌روی علامه مجلسی یا معتدل بودن اخباری‌گری در روش علمی او در حدیث

۱. مجلسی، بحارالانوار، ج ۲، ص ۲۸۴.

۲. جعفریان، صفویه در عرصه دین فرهنگ و سیاست، ج ۲، ص ۵۹۵. آقای رسول جعفریان پس از تحقیقی درباره انتساب این رساله تمام آن را همین کتاب آورده است.

۳. معصوم شیرازی، طرائق الحقایق، ج ۱، ص ۲۸۱.

۴. بحرانی، حدائق الناضرة، ج ۱، ص ۱۵.

و فقه، قابل مشاهده است؛ به عنوان نمونه یکی از مسائل اختلافی بین اخباریان و اصولیان، بحث ارزش‌گذاری و اعتبار احادیث بود. روش وی در تقسیم اخبار برخلاف اخباری‌ها است. آنان تقسیم چهارگانه حدیث را به صحیح، حسن، موثق و ضعیف، باطل می‌دانند؛^۱ ولی علامه این تقسیم را قبول دارد.^۲

نمونه دیگر شبهات تحریمیه است که عموم اخباریان، اصالت برائت را در این موارد جاری ندانسته و قائل به احتیاط بودند؛ اما علامه مجلسی برخلاف اخباریان قائل به جریان اصل برائت در این موارد بود. او بر همین اساس مصرف توتون را حرام نمی‌دانست و طبق برخی گزارش‌ها خود نیز مصرف می‌کرد. یکی از داستان‌های جالب در این باره مربوط به مکاتبه بین ملاخلیل قزوینی و علامه مجلسی است. از آنجا که ملاخلیل استعمال دخانیات را حرام می‌شمرد، رساله‌ای در این باره تألیف کرد و نسخه‌ای از آن را با جلدی ظریف در پارچه‌ای نفیس گذاشت و برای علامه مجلسی به اصفهان فرستاد تا شاید با مطالعه آن از مصرف قلیان منصرف گردد. علامه مجلسی بعد از مطالعه کتاب، تنباکوی مرغوبی را در آن پارچه نفیس گذاشت و همراه با نامه‌ای برای وی فرستاد و در آن نامه مطایبه کرده و نوشته بود:

«من آن رساله را مطالعه کردم، چیز قابل ارزشی نبود؛ مگر این که ظرف آن، برای تنباکو بسیار خوب و شایسته بود. لذا آن را پُر از تنباکو کرده و به خدمت شما فرستادم تا پاداش زحماتی باشد که در تنقیح این مرام، متحمل شده‌اید».^۳

از دیگر نشانه‌های میانه‌روی علامه مجلسی در اخباری‌گری این است که برخلاف اکثر اخباریان که ظواهر آیات قرآن را، در صورتی که روایتی در ذیل آن نباشد، قابل استدلال فقهی ندانسته و حجت نمی‌دانند،^۴ مرحوم مجلسی ظواهر آیات را حجت می‌داند؛ چنان که در

۱. برای نمونه، ر. ک: استرآبادی، الفوائد المدنیة، ص ۵۳-۵۵؛ حر عاملی، وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۹۶.

۲. مجلسی، ملاذ الأخیار، ج ۱، ص ۲۱.

۳. بهشتی، اخباری‌گری، تاریخ و عقاید، ص ۱۳۰.

۴. استرآبادی، الفوائد المدنیة، ص ۴۷؛ شیخ حر عاملی، وسائل الشیعة، ج ۱۸، ص ۱۲۹ (صفات قاضی، باب ۱۳)؛

بحرانی، الحدائق الناضرة، ج ۱، ص ۲۷.

بحارالانوار نیز در آغاز هرباب، نخست آیات آن موضوع را با قطع نظر از روایات بررسی می‌کند و سپس به سراغ روایات می‌رود.^۱

این موارد، سخن علامه مجلسی را تأیید می‌کند که خود را دارای روشی میانه بین اخباری‌گری و اصولی‌گری می‌داند. به طور کلی نمی‌توان او را در بین اخباریان افراطی جای داد؛ کما اینکه نمی‌توان علامه را فردی ظاهرگرا و خرافی دانست؛ زیرا یکی از حرکت‌های اصلاحی علامه، مخالفت با قصه‌خوانی و خرافه‌گرایی بود. در آن زمان قصه‌خوانی مورد علاقه درویش بود و عالمان دین همواره آن را تقبیح می‌کردند به ویژه دربارهٔ ابومسلم - نامه‌ها، برخورد جدی‌تری صورت می‌گرفت.^۲ دکتر زرین کوب می‌نویسد:

«قصه گویان دوره گرد ... عقاید صوفیه و غلات را که متضمن قول به حلول و اتحاد و تناسخ و مظهریت بودند و از قدیم با قصه‌های ابو مسلم و محمد بن حنفیه مربوط شده بود، تبلیغ و تعلیم می‌کردند».^۳

علامه محمد باقر مجلسی در ادامه حرکتی که علمای شیعه از صدر دولت صفوی به این سو بر ضد قصه‌خوانی داشته‌اند و به پیروی از روایاتی که در نهی از قصه‌خوانی و طرد قصاص بود، سخت در برابر این قبیل دروغ‌ها ایستاده و مخالفت کرده است.^۴ مجلسی، مجالس قصه را از جمله مصادیق سَمَاعُونَ لِّلْكَذِبِ دانست و از ابوالصلاح حلبی حرمت آن را نقل می‌کرد.^۵ دربارهٔ شخصیت فردی ایشان نیز باید گفت با تمام این احوال و تسلط به علوم نقلی و عقلی و تألیف صدها جلد کتاب، علامه مجلسی از تواضع و فروتنی که شایسته علمای اسلام است، برخوردار بود. او حتی در اوج جایگاه علمی و اجتماعی خود، تعلیم و تعلم را فراموش نمی‌کند.

۱. مجلسی، بحارالانوار، ج ۸۶، ص ۱۳۹ و ۱۴۷ - ۱۴۹ و ج ۸۲، ص ۷۱ و ج ۳، ص ۲۳۴؛ مجلسی، ملاذ الأخیار، ج ۱، ص ۱۹ - ۲۰.

۲. جعفریان، صفویه در عرصه دین فرهنگ و سیاست، ج ۲، ص ۸۶۱.

۳. زرین کوب، دنباله جستجو در تصوف ایران، صص ۲۲۸ - ۲۲۹.

۴. مجلسی، عین الحیات، ص ۲۴۴.

۵. مجلسی، حق الیقین، ص ۲۴۳.

اجازه علامه مجلسی به شیخ حر عاملی و دریافت اجازه از ایشان، نشان از تواضع و فروتنی مجلسی برای کسب دانش دارد. شیخ حر عاملی اجازه خود از علامه و اجازه روایت به ایشان را آخرین اجازه خود توصیف کرده و می‌نویسد: «هُوَ آخِرُ مَنْ أَجَازَنِي وَأَجَزْتُ لَهُ».^۱

جایگاه علمی علامه مجلسی

ترنر توضیحاتی دربارهٔ تعلیم دانش توسط مجلسی ارائه داده و از آموخته‌های علوم معقول و منقول او سخن می‌گوید و می‌نویسد:

«او معقول را ابتدا نزد پدرش خواند و اگر تمایل پدر به فرقه ذهبیه صوفیه درست بوده باشد، احتمالاً به فرزند نیز ارائه شده است؛ باین حال علامه تعلیم دیدن علوم عقلی را رها کرد و روشن نیست علامه مجلسی از چه زمانی تعلیم علوم عقلی را ترک گفت.^۲ کنار گذاشتن علوم عقلی از سوی او برای تمرکز بر حدیث و فقه بود که در علوم نقلی محوریت داشت. چه بسا او خطر همراهی با علوم غیر ظاهرگرا را درک کرده بود؛ چرا که فقها و متکلمان هر دو به اهل تصوف حمله می‌کردند».^۳

ترنر اشاره‌ای به تبحر علمی علامه مجلسی، تحصیل و تدریس او در ابعاد گوناگون علوم اسلامی ندارد. همچنین او در توضیح اجازه روایت می‌نویسد اجازه روایت به این معنی نیست که شاگرد در کلاس درس استادی که از او اجازه گرفته شرکت کرده باشد؛ بلکه کافی است به نحوی در مدرسه تعلیم دیده باشد یا حتی از طریق مکاتبه چیزهایی آموخته باشد.^۴

درباره جایگاه علمی و تقوای فردی علامه مجلسی باید گفت مقامات علمی او در زبان شاگردان و معاصران علامه به وضوح بیان شده است. سید نعمت الله جزایری که چهار سال در خانه استادش، علامه مجلسی، ساکن بوده در شرح حالش می‌نویسد:

«چندین سال با وی معاشرت کردم و شب و روز با او بودم. تمام افعال او طاعت و بندگی

۱. شیخ حرّ العاملی، الفصول المهمة فی أصول الأئمة، ج ۱، ص ۱۷.

2. Turner, *Islam Without Allah*, p. 160.

3. Ibid, p. 161.

4. Ibid, p. 157.

خداوند بود. با این که جوان بود، علوم و به‌ویژه علم حدیث را خوب تتبع کرده بود. از هر حدیثی مجملی که از او سؤال می‌کردم، با حدیث مفصل که مبین آن حدیث مجمل بود، جواب می‌داد ... و هیچ‌کس را خوش‌بین‌تر از وی ندیدم».^۱

محدث نوری نیز در الفیض القدسی آورده است که مجلسی بیش از هر استاد دیگری نزد پدرش محمد تقی مجلسی آموزش دیده است و از آنجا که پدرش از شاگردان شیخ بهایی بود، می‌توان از تأثیر اندیشه‌های شیخ بهایی بر علامه مجلسی به واسطه پدرش، سخن راند. افزون بر آن محمد باقر مجلسی از بسیاری از علمای دوران خود حدیث شنیده و از آنان اجازه روایت داشت که از جمله مهم‌ترین آن‌ها ملا صالح مازندرانی (م ۱۰۸۱)، ملا محسن فیض کاشانی (م ۱۰۹۱) و شیخ حر عاملی (م ۱۱۰۴) و نزدیک به بیست نفر از علمای بزرگ است که در ضمیمه بحارالانوار ذکر شده است.^۲

به گفته سید نعمت الله جزایری، مجلسی بیش از هزار شاگرد داشته است.^۳ ملا عبدالله افندی نیز که خود از شاگردان و همکاران مجلسی بوده است، بر این امر تأکید دارد و در ریاض العلماء عده شاگردان مجلسی را بالغ بر هزار نفر نوشته است.^۴ برخی از ایشان هم از محضر او بهره برده‌اند و هم در کار سترگ گردآوری مجموعه بحارالانوار و برخی دیگر از آثار مجلسی یاری‌اش داده‌اند. مانند سید نعمت الله جزایری (م ۱۱۱۲ ق)، شیخ عبدالله بن نورالدین بحرانی، صاحب کتاب العوالم، ملا عبدالله افندی اصفهانی، صاحب ریاض العلماء (م حدود ۱۱۳۰

۱. جزایری، کشف الأسرار فی شرح الإستبصار، ج ۲، ص ۷۵: «و قد کتّأ فی وقت تألیفه له فی خدمته لیلا و نهارا، و کنا نترأود معه (سلمه الله تعالی) فی حلّ بعض الأحادیث المشکلة التي یرید شرحها، بل ربما أکون نائما فی بعض الأحيان، فینبّهنی و یراجعنی فی حلّ بعض الأخبار. و لقد عاشرتہ أعواما کثیرة لیلا و نهارا فما رأیت منه فعل مباح فضلا عن المکروهات، لأنه کان ممثلا قول النبی ﷺ «یا أبا ذر! لیکن لک فی کل شیء نية حتی فی النوم و الأکل. بل کانت أفعاله کلها طاعات، و کان مع شباب سنه الشریف قد تتبع العلوم تتبعاً لم یقاربه أحد من فضلاء عصره، سیما علم الحدیث، و ما کنت أسأله فی حلّ حدیث الا و قد أجابنی بحدیث مفصل یشتمل علی حلّ ذلک الحدیث المجل».»

۲. مجلسی، بحارالانوار، ج ۱۰۲، ص ۷۶.

۳. جزایری، الأنوار النعمانیة، ج ۳، ص ۳۶۲.

۴. مجلسی، بحارالانوار، ج ۱۰۲، ص ۸۳.

ق)، محمدبن علی اردبیلی، صاحب جامع الرواة، سید محمد صالح بن عبدالواسع خاتون آبادی صاحب کتاب حدائق المقرّبین (م ۱۱۲۶ ق) و دیگران^۱ که این خود، نشان دهنده موفقیت ایشان در مدیریت یک پروژه گروهی است.

علامه بحر العلوم در اجازه‌ای که به سید عبدالکریم داده، مرحوم علامه مجلسی را چنین ثنا می‌گوید:

«خاتم المحدثین و ناشر علوم شریعت، عالم ربانی و نور شعشعانی، خادم اخبار ائمه اطهار و غوّاص بحار الانوار. دانی ما علامه محمد باقر که شکافنده علوم دین است».^۲

آیت الله العظمی مرعشی نجفی^۳ نیز درباره‌ی ایشان نوشته است:

«من در میان علمای شیعه تا کنون کسی را مانند مرحوم علامه مجلسی ندیدم که به تمام آداب شرع از واجب و مستحب، مقید و عامل باشد و این تقیّد ایشان، سبب روی آوردن جامعه خویش به اجرای آداب و سنن گردید و در این زمینه، کتاب حلیة المتقین را به زبان فارسی تألیف کردند».^۳

محقق اردبیلی صاحب جامع الرواة آورده است که او کتب نفیسی دارد که اجازه نقل و روایت آن‌ها را به من داده است. هیچ عالم مسلمانی، توفیقاتی همانند این شیخ معظم، نداشته است. او دریای موج و گل خوشبو در ترویج مذهب و اعتلای کلمه حق و شکستن هیبت بدعت‌گزاران و از بین برنده زیورهای ملحدان است. او احیا کننده سنت‌های مندرس دین مبین و نشر دهنده آثار ائمه مسلمانان از راه‌های مختلف و انحاء گوناگون است. او صاحب آثاری است که ماندگارترین آن‌ها

۱. محدث نوری، الفیض القدسی، منتشر شده در تکمله بحار الانوار، ج ۱۰۲، ص ۸۲.

۲. مجلسی، بحار الانوار، ج ۱۰۲، ص ۲۵.

«و فی إجازة العلامة الطباطبائی بحر العلوم للسید الأید السید عبد الکریم بن سید جواد بن السید الجلیل السید عبد الله شارح النخبة فی ذکر طریق الشیخ الأجل المولی أبی الحسن الشریف عن شیخه خاتم المحدثین الجلة و ناشر علوم الشریعة و الملة العالم الربانی و النور الشعشعانی خادم أخبار الأئمة الأطهار و غوّاص بحار الانوار خالنا العلامة المولی محمد الباقر لعلوم الدین».

۳. رجایی، «خدمات علمی و اجتماعی علامه مجلسی»، ج ۱، ص ۲۱۱.

مکتوبات ظریفی است که در بین مردم منتشر شده است و روز و شب توسط اهل علم و خواص و نیز عموم مردم و طلاب مبتدی و مجتهدانی که به نهایت درجات علوم رسیده‌اند، اعم از فارس و عرب و اصناف مختلف مردم با گرایش‌های گوناگون، خوانده می‌شود.^۱

شیخ انصاری نیز در کتاب فرائد الاصول به مناسبت از دیدگاه‌های محمد باقر مجلسی یاد می‌کند و در جایی استدلال او را در تأیید مطلب خود در بحث از حجّیت خبر واحد آورده و می‌نویسد: «شهادت محدّث آگاهی که در دریای نورانی اخبار امامان غواصی کرده ... کمتر از ادعای شیخ و اجماع علامه بر عمل به خبر واحد نیست». او با این بیان، گواهی مجلسی را شاهد بر صدق ادعای خود می‌داند.^۲

درباره سعی و تلاش وافر و شبانه‌روزی علامه مجلسی باید گفت که علامه، هیچگاه در سفرهای خود سلاح عالمان، یعنی قلم را، از خود جدا نمی‌ساخت و همواره با آن به جهاد علمی بر علیه جهل و خرافه می‌پرداخت. حاشیه او در خاتمه برخی از کتب، شاهد آن است که علامه مجلسی چنان خود را وقف تحقیق و تألیف کرده بود که حتی در مسافرت‌های خود نیز دست از پژوهش و تألیف بر نمی‌داشت. در گزارش‌هایی از زندگی او آمده است که او مشهد الرضا را زیارت کرد و در اقامت خود در آنجا کتاب الاربعین را در مشهد و کتاب رجال را در راه آن تألیف کرد.^۳ همچنین نوشته‌اند که مجلسی در سال ۱۰۸۱ به سفر حج رفت که حاصل آن

۱. محدث نوری، «الفیض القدسی»، ص ۱۰: له کتب نفیسة جیدة قد أجازنی دام بقاءه و تأییده أن أروی عنه جمیعها. قلت لم یوفق أحد فی الإسلام مثل ما وفق هذا الشیخ المعظم و البحر الخضم و الطود الأشم من ترویج المذهب و إعلاء کلمة الحق و کسر صولة المبدعین و قمع زخارف الملحدین و إحياء دارس سنن الدین المبین و نشر آثار أئمة المسلمین بطرق عديدة و أنحاء مختلفة أجلها و أبقاها التصانیف الرائقة الأنیقة الکثیرة التي شاعت فی الأنام و ینتفع بها فی آناء الیالی و الأيام العالم و الجاهل و الخواص و العوام و المشتغل المبتدی و المجتهد المنتهی و العجمی و العربی و أصناف الفرق المختلفة و أصحاب الآراء المتفرقة.

۲. شیخ انصاری، فرائد الاصول، ج ۱، ص ۳۳۹. «ولا یخفی: أن شهادة مثل هذا المحدث الخیر الغواص فی بحار أنوار أخبار الأئمة الأطهار بعمل أصحاب الأئمة علیهم السلام بالخبر الغیر العلمی، ودعواه حصول القطع له بذلك من جهة التواتر، لا یقصر عن دعوی الشیخ والعلامة الإجماع علی العمل بأخبار الآحاد».

۳. قاسمی، عرفان مجلسی، ص ۵۴۱: «و زار مشهد الرضا علیه السلام و توطن فیہ ایضاً قریباً من ستین. و کان ردیس و یصنف فیہ

تألیف مجلد بیست و دوم بحارالانوار بود و نیز در سال ۱۰۵۸ به زیارت آستان قدس رضوی رفت و تألیف جلد اول حیات القلوب و شرح اربعین را در این سفر به پایان برد.^۱ دقت در تاریخ اتمام برخی کتاب‌ها نیز شاهد دست برداشتن او در مسافرت‌ها است. او در پایان کتاب المزار می‌نویسد که این کتاب را در سال ۱۰۸۱ در نجف در بازگشت از سفر حج به پایان بردم.^۲

تقلیل ارزش آثار علامه مجلسی به ویژه بحارالانوار

کالین ترنر در بخش‌هایی از کتاب خود تلاش دارد آثار علمی علامه مجلسی به ویژه بحارالانوار را کم ارزش تلقی کرده و آن را چیزی جز جمع‌آوری و تدوین احادیث نمی‌داند؛ آن هم صرف گردآوری از منابع غیر معتبر و هر آنچه در دسترس او بوده است. ترنر با این هدف، به نقل گفته‌های مخالفان مجلسی روی آورده و در تقلیل ارزش علمی آثار مجلسی از تنکابنی چنین نقل می‌کند که:

«مجلسی را نباید حتی محدث انگاشت؛ بلکه او تنها یک گراورنده است. آن هم احادیثی که بسیاری از آن‌ها ضعیف هستند.»^۳

به گفته ترنر، مجلسی کاری جز گردآوری روایات مبهم و ضعیف نکرده است؛ بنابراین او چیزی بیش از مدوّن یا مصحح نیست.^۴

ترنر در جای دیگر با تشکیک در محتوای آثار مجلسی می‌نویسد:

«به سختی بتوان گفت کارهای علامه مجلسی آثار حقیقی خود او حتی در وسیع‌ترین معنای آن هستند و کتب او آثاری است که خود او تألیف کرده باشد. نوشته‌های او چیزی فراتر از احادیث و فقهی که ما قبل او تدوین کرده بودند، نیست. او حتی در کار تخصصی خود، یعنی گردآوری، نیز هیچ تدبیر جدیدی ارائه نکرده است و حتی برخی تردید کرده‌اند

حتی صنف کتاب الاربعین فیه، و کتاب الرجال فی طریقه».

۱. طارمی، علامه مجلسی، ص ۲۱.

۲. مجلسی، بحارالانوار، ج ۹۹، ص ۳۰۲.

3. Turner, *Islam Without Allah*, p. 171.

4. Ibid. p. 171.

که آیا می‌توان او را یک عالم، ولو در معنای دوره صفوی، نامید».^۱

او در تقبیح تلاش مجلسی در جمع کردن روایات که برخی از آن‌ها از سند ضعیفی برخوردارند و مجلسی در بحارالانوار جمع و تبویب کرده، از ابن جوزی نقل می‌کند که از جمله راه‌هایی که شیطان حدیث گرایان را گول می‌زند، این است احادیثی جعلی را بدون ذکر جعلی بودن آن‌ها گزارش کنند.^۲ بنابراین محور برخی سخنان ترنر این است که اولاً علامه مجلسی علوم را به علوم نقلی تقلیل داده و در حدیث خلاصه کرد. ثانیاً در این حوزه نیز کار مهمی انجام نداده و بحارالانوار چیزی جز گردآوری، بدون تمییز روایات نیست.

درباره ارزش کارهای علامه مجلسی و تلاش او برای تجمیع، تبویب و شرح روایات اسلامی ذکر چند نکته لازم است؛ از جمله اینکه آثار علامه مجلسی منحصر در بحارالانوار نیست. مجلسی بیش از پنجاه کتاب و رساله فقط در زبان فارسی دارد؛^۳ اما از همه مهم‌تر و پرآوازه‌تر دایرة المعارف بزرگ حدیث یعنی بحارالانوار است.^۴ در عظمت این پروژه باید گفت پژوهش‌هایی در سطح و اندازه بحارالانوار را در زمان حاضر با همه امکاناتی که اکنون موجود است، پژوهش‌گاه‌های بزرگ با نیروی انسانی و صرف هزینه‌های هنگفت، آن‌هم با دشواری به سرانجام می‌رسانند. شاهکاری که خود شامل ۴۴ کتاب و ۲۴۸۹ باب است.^۵ علاوه بر آن فعالیت‌های علامه مجلسی دارای نکات مثبت زیادی است که در ادامه اشاره خواهد شد.

نوآوری‌ها و نتایج تلاش‌های مجلسی

آثار علامه مجلسی از جمله بحارالانوار دارای جوانب مثبت و بسیاری مفیدی است که مهم‌ترین آن‌ها عبارتند از:

1. Ibid. p. 150.

2. Ibid. p. 172.

۳. بلاغی، شرح احوال علامه مجلسی، صص ۳۶ تا ۴۰.

۴. جعفریان، بحارالانوار از زاویه نگاه دایرة المعارف، ص ۴۹.

۵. قنبری، آشنایی با بحارالانوار، ص ۱۳.

۱. حفظ آثار حدیثی از زوال

مجلسی تحت تأثیر پدرش از میان علوم مختلف که در جوانی درباره آن‌ها مطالعه کرده بود، به حدیث روی آورد. او سال‌ها به کسب علوم مختلف پرداخت و در نهایت چنین دریافت که تنها حدیث است که انسان را هدایت می‌کند؛ از این رو ابتدا به سراغ آثار مشهور حدیثی رفت و به تدریج دریافت که اصول و کتب حدیثی متعددی هم در دسترس علمای شیعه بوده که یا از میان رفته یا مهجور شده است؛ بنابراین شروع به کاوش برای یافتن آن‌ها می‌کند. او برای این هدف از دیگران استمداد می‌جوید و در نهایت به بخش مهمی از این آثار دست می‌یابد. علامه خود در مقدمه بحارالانوار می‌نویسد:

«چون دیدم که زمان در نهایت فساد است و مشاهده کردم که بسیاری از اهل دین نیز از آنچه راهنمای به هدایت است، دور گشته‌اند، ترسیدم که اندک چیزی که مورد نسیان واقع شده نیز از دست برود. نگرانی از ورود تشتت در آن، به دلیل عدم مساعدت روزگار، بر وجودم حاکم شد».^۱

علامه مجلسی به این مطلب واقف بود که یکی از مشکلات جامعه شیعه، در ادوار مختلف، عدم دسترسی به متون حدیثی خود بوده است. امری که پیامدهای مختلفی داشته از جمله اینکه سبب رواج بازار مخالفان و کسادآمیزی آموزه‌های اهل بیت در برابر خرافات و غلات از یک سو و اقوال فلاسفه و اهل تصوف افراطی از سوی دیگر شده است. در چنین شرایطی، ضرورت تألیف اثری دایرة المعارفی که مشتمل بر تمامی احادیث باشد، امری نبود که تنها مرحوم مجلسی آن را کشف کند؛ بلکه کاری بود که جامعه علمی شیعه، لزوم آن را دریافته بود؛ اما علامه مجلسی در مقایسه با دیگران دارای شرایط بهتری بود. در واقع این قبیل آثار حدیثی و متون شیعی، بسیار پراکنده بود و علامه مجلسی تنها با کمک جمعی از علما و دست‌اندرکاران کتاب

۱. مجلسی، بحارالانوار، ج ۱، ص ۴: «و لما رأیت الزمان فی غایة الفساد و وجدت اکثر اهلها حائدين عما یؤدّی الی الرشاد، خشیت أن ترجع عما قلیل الی ما کانت علیه من النسیان و المهجران و خفت ان یطرق الیها التشتت، لعدم مساعدة الدهر الخوّان».

بود که توانست آن‌ها را برای تدوین اثر مجموعه سترگ خود گردآوری کند.^۱

۲. جمع‌آوری آثار از اقصای نقاط عالم اسلام

نکته‌ای که ترنر سعی دارد آن را کم ارزش جلوه دهد، گردآوری منابع حدیثی از نقاط مختلف عالم اسلام است. جمع‌آوری و حفظ متون حدیثی که هدف اصلی تالیف بحارالانوار است، از ضروری‌ترین کارهایی بود که حتی پیش از مجلسی و قبل از زوال بسیاری از کتب حدیثی، باید صورت می‌گرفت. زیرا نبود صنعت چاپ در جهان و ورود آن با سه قرن تأخیر به ایران، وجود برخی از کتاب‌ها و نسخ خطی را به خطر انداخته بود. علامه مجلسی می‌گوید قصد من جمع‌آوری احادیث و تراث معصومین است و هدف من ابتدا جمع‌آوری کتاب‌های معروف و متداول و سپس جمع اصول و کتاب‌هایی است که در طول زمان‌ها مهجور مانده‌اند. مهجور ماندن آن‌ها یا به دلیل استیلای حاکمان ظالم و مخالف شیعه یا به علت رواج علوم باطله در بین جاهلانی است که مدعی علم و فضل هستند یا به دلیل کمی اعتناء متأخرین به این منابع بوده است؛ چرا که با توجه به کتبی که مشهورتر، جامع‌تر، شامل‌تر از هر کدام از آن‌ها بوده‌اند، آن اصول مورد غفلت واقع شدند؛ بنابراین یکی از جهاتی که پروژه بحارالانوار را سزاوار ستایش می‌کند، جمع‌آوری کتب و نوشته‌های مختلف از سرتاسر عالم اسلام است. ایشان در آغاز جلد اول بحارالانوار بیان می‌کند که افرادی را به شرق و غرب جهان فرستاده و آن‌ها نسخه‌های آثار حدیثی شیعه را از گوشه و کنار جمع‌آوری کرده و به اصفهان آورده‌اند.^۳ او به هر جایی از عالم اسلامی که احتمال می‌رفت کتابی از منابع شیعه در آنجا باشد از هندوستان گرفته تا عراق و مصر و عثمانی، افرادی را گسیل داشت تا آن‌ها را جمع یا

۱. جعفریان، «بحارالانوار از زاویه نگاه دایره المعارفی»، صص ۳۰ - ۳۵.

۲. مجلسی، بحارالانوار، ج ۱، ص ۳.

«ثم بعد الإحاطة بالكتب المتداولة المشهورة تتبعت الأصول المعتبرة المهجورة التي تركت في الأعصار المتطاولة والأزمان المتبادلة إما لاستيلاء سلاطين المخالفين وأئمة الضلال أو لرواج العلوم الباطلة بين الجهال المدعين للفضل والكمال أو لقلة اعتناء جماعة من المتأخرين بها اكتفاء بها اشتهر منها لكونها أجمع وأكفى وأكمل وأشفي من كل واحد منها».

۳. مجلسی، بحارالانوار، ج ۱، ص ۴.

نسخه‌برداری کنند. در یک مورد سید عبدالله جزایری از نیای خود سید نعمت‌الله جزایری روایت کرده که مجلسی در زمان جستجوی کتب قدما از افرادی شنید که نسخه‌ای از مدینه العلم نوشته شیخ صدوق در یکی از شهرهای یمن وجود دارد. این خبر را به سلطان زمان خود - احتمالاً شاه سلیمان صفوی - بازگو کرد. شاه یکی از امیران دولت را با هدایایی بسیار روانه یمن کرد تا به مدد پادشاه یمن، بر این کتاب دست یابند.^۱ هرچند ظاهراً این تلاش نیز بی‌ثمر بوده است، اما حاکی از تلاش مجلسی برای گردآوری کتب شیعه است. این نکته‌ای است که خود ترنر به آن اذعان دارد. او می‌نویسد: «مجلسی برای جمع‌آوری اصول و کتب حدیثی شیعه افرادی را به دورترین نقاط اسلامی حتی به یمن گسیل داشت.»^۲

با تألیف بحارالانوار میراث حدیثی شیعه از زوال و نابودی، مصون ماند؛ ازاین‌رو تعدادی از کتاب‌هایی که مأخذ بحارالانوار بودند، تنها به یاری این کتاب، حفظ شده‌اند. برخی دیگر نیز اگرچه نسخه‌های متعددی از آن‌ها موجود است، اما غالباً مجلسی نسخه‌های معتبرتر و متقدم را در اختیار داشته که همین باعث شده عالمان نسل‌های بعدی نیز از این نسخه‌های نفیس بهره‌مند باشند.

۳. نقد و بررسی منابع گردآوری شده

بررسی کتب و صحت انتساب آن‌ها به نویسندگان، یکی دیگر از جنبه‌های اهمیت بحارالانوار است. از آنجا که در زمان قدیم، گاه به نادرست، کتابی به یک نویسنده منتسب می‌شد و در مواردی نیز به دلیل از بین رفتن صفحات اولیه یک کتاب، اختلافاتی درباره نویسنده آن کتاب صورت می‌گرفت، بررسی صحت انتساب به نویسنده امری لازم بود. مجلسی در کتاب

۱. امین، اعیان الشیعة، ج ۹، ص ۱۸۳: «فی إجازة السيد عبد الله بن نور الدين بن نعمة الله الجزائری: سمعت والدي عن جدی رحمه الله علیها انه لما تاهب المولی محمد باقر المجلسی لتالیف کتاب بحارالانوار و کان يفحص عن الكتب القديمة و یسعی فی تحصيلها بلغه ان کتاب مدینه العلم للصدوق یوجد فی بلاد الیمن فانہی ذلک إلی سلطان العصر - فوجه السلطان أمیرا من أركان الدولة سفیرا إلی ملک الیمن هدیایا و تحف كثيرة لتحصیل ذلک الکتاب و انه کان قد أوقف السلطان بعض املاکه الخاصة علی کتاب البحار لتنسخ منه نسخ و توقف علی الطلبة».

بحارالانوار، ۳۶۵ کتاب و رساله اعم از حدیث، تفسیر، کلام، تاریخ، فقه، دعا و اجازات، را با ذکر مؤلفان آن‌ها نام برده است. این کتاب‌ها از قرن اول تا زمان مؤلف (قرن یازدهم) نوشته شده است. علاوه بر این او در صحت انتساب این کتاب‌ها به مؤلفان آن‌ها بحث کرده و نیز میزان اعتماد خود را بر نسخه‌های فراهم شده و چگونگی نقل مطلب از آن‌ها را بیان کرده است؛ به عنوان نمونه او درباره کتاب دعائم الاسلام که برخی به اشتباه به شیخ صدوق نسبت داده‌اند و از تعبیر مجلسی برمی‌آید که بیشتر اهل علم روزگار او چنین می‌پنداشته‌اند، گوشزد می‌کند که نویسنده این کتاب قاضی نعمان مصری است سپس درباره نویسنده توضیح می‌دهد که ابتدا مذهب مالکی داشته و بعداً شیعه شده است:

«و کتاب دعائم الإسلام قد کان أكثر أهل عصرنا يتوهمون أنه تألیف الصدوق علیه السلام و قد ظهر لنا أنه تألیف أبی حنیفة النعمان بن محمد بن منصور قاضی مصر فی أيام الدولة الإسماعيلية و کان مالکیاً أولاً ثم اهتدی و صار إمامیاً»^۱.

درباره مصباح الشریعة که منسوب به امام صادق علیه السلام است و بزرگانی چون سید رضی الدین علی بن طاووس آن را با دیده احترام و تقدیر می‌نگریسته‌اند، تردید خود را مطرح می‌کند و عدم مشابهت مطالب و روش آن با سایر کلمات امامان را قرینه‌ای بر عدم صحت این انتساب می‌گیرد. او اشاره می‌کند که شیخ طوسی نیز به همه روایات این کتاب، وثوق کامل نداشته است.^۲ درباره کتاب قُرْبُ الاسناد با آنکه به ابو جعفر محمد بن عبدالله حمیری منسوب بوده، مجلسی گمان قوی دارد که این کتاب تألیف پدر او یعنی عبدالله حمیری است.^۳ شیخ آقابزرگ

۱. مجلسی، بحارالانوار، ج ۱، ص ۳۸.

۲. مجلسی، بحارالانوار، ج ۱، ص ۳۲: «و کتاب مصباح الشریعة فی بعض ما یریب اللیب الماهر و أسلوبه لا یشبه سائر کلمات الأئمة و آثارهم و روی الشیخ فی مجالسه بعض أخباره هكذا أخبرنا جماعة عن أبی الفضل الشیبانی بإسناده عن شقیق البلخی عن أخبره من أهل العلم. هذا يدل على أنه کان عند الشیخ رحمه الله و فی عصره و کان يأخذ منه و لكنه لا یثق به کل الوثوق و لم یثبت عنده كونه مرویا عن الصادق علیه السلام و أن سنده ینتهی إلى الصوفیة و لذا اشتمل على كثير من اصطلاحاتهم و على الروایة عن مشائخهم و من یعتمدون علیه فی رواياتهم و الله یعلم».

۳. مجلسی، بحارالانوار، ج ۱، ص ۷: «و کتاب قرب الاسناد للشیخ الجلیل الثقة أبی جعفر محمد بن عبد الله بن جعفر بن الحسن بن جامع بن مالک الحمیری القمی و ظنی أن الكتاب لوالده و هو راو له كما صرح به النجاشی و إن

تهرانی نیز شواهدی بر درستی این نظر مجلسی ارائه کرده است.^۱

مجلسی کتاب مشارق الانوار حافظ رجب بُرسی را حاوی مطالب غلو آمیز و آمیخته‌ای از درست و نادرست می‌داند و به دلیل وجود این مطالب در کتاب، نسبت به مؤلف نیز احتمال خلط مباحث و گرفتار بودن به غلو در حق امامان می‌دهد؛ ازاین‌رو فقط مطالبی را از آن نقل می‌کند که با روایات موجود در مآخذ معتبر شیعه سازگار است.^۲

مجلسی در بررسی اسناد روایات و در بازگو کردن حکم سندی آن‌ها، از شیوه و ملاک‌های حدیث پژوهان متأخر بهره جسته است. بر این اساس او بسیاری از اسناد روایات الکافی را ضعیف یا غیر معتبر دانسته است. مجلسی در مواردی نیز مبانی و دیدگاه‌های عالمان متقدم را ترجیح می‌دهد. علامه مجلسی دیدگاه‌های رجالی ویژه‌ای دارد که از جمله آن‌ها می‌توان به اعتماد بر توثیق رجالیان متأخر، اعتقاد به وثاقت مشایخ اجازه و راییانی که صدوق در مشیخه خود از آن‌ها نام برده و اعتقاد به ممدوح بودن صاحبان اصول روایی، اشاره کرد.^۳ بنابراین این دیدگاه ترنر که مجلسی صرفاً هر آنچه در دست داشته را در کتب خود گردآوری کرده است، صحیح نیست.

۴. تبویب و موضوع‌بندی احادیث

علاوه بر گردآوری احادیث، تبویب احادیث مختلف در مجموعه بحارالانوار، خود مستلزم تبهر و دقت است. برخی عناوین و دسته‌بندی‌های بحارالانوار در کتاب‌های حدیثی پیش از آن، به صورت ابوابی مستقل وجود نداشته و مجلسی آن‌ها را از امتیازات تألیف خود شمرده است. مانند

کان الکتاب له کما صرح به ابن إدريس رحمه الله فالوالد متوسط بينه وبين ما أوردناه من أسانيد كتابه».

۱. آقا بزرگ تهرانی، الذریعة، ج ۱۷، ص ۶۷.

۲. مجلسی، بحارالانوار، ج ۱، ص ۱۰: «و کتاب مشارق الأنوار و کتاب الألفین للحافظ رجب البرسی و لا أعتمد علی ما یفرد بنقله لاشتهال کتابیه علی ما یوهم الخط و الخلط و الارتفاع و إنما أخرجنا منها ما یوافق الأخبار المأخوذة من الأصول المعتبرة».

۳. ر. ک. میر ابوالحسنی، روش شناسی فقه الحدیثی علامه مجلسی در مرآة العقول (بخش اصول کافی)، پایان نامه دانشگاه تربیت مدرس، ۱۳۸۶.

«کتاب العدل و المعاد»، «کتاب السماء و العالم» و «تاریخ انبیاء و امامان (علیهم السلام)»^۱. بنابراین می‌توان باب‌بندی، انتخاب موضوعات و نیز جایگزینی احادیث در باب و محل مناسب آن را از جمله برجستگی‌های بحارالانوار به شمار آورد. بدون شک دستیابی به آموزه‌های مسلم اسلام شیعی مستلزم وقوف بر مآخذ این آموزه‌ها است و قطعاً کار مجلسی در جهت مهیا کردن این آموزه‌ها را باید اقدامی بزرگ به شمار آورد. اگر موضوع‌بندی کار او نیز در مقایسه با کارهای مشابه زمان خودش سنجیده شود، بی‌تردید او یکی از بهترین طبقه‌بندی‌ها را صورت داده است.^۲

آنچه نقش تبویب و گردآوری روایات در یک موضوع خاص و لزوم نگاه جامع به روایات را در فهم معارف دینی روشن می‌کند، روش مطالعه‌ای است که در سال‌های جدید به عنوان «خانواده حدیث» تشریح شده است. همچنان‌که علامه مجلسی در بحارالانوار در ابتدای هر موضوع، آیات مرتبط با آن موضوع را ذکر کرده است، بر اساس روش تشکیل خانواده حدیث، لازم است احادیث ناظر به یک موضوع، که در بسیاری از موارد به یکدیگر ناظرند، در کنار هم قرار گیرند. گویی تشکیل خانواده حدیث، اجزای آموزه‌های ارائه شده توسط امامان را، که در واقع یک امر واحد بوده؛ اما به مقتضای زمان و موقعیت به گونه‌های متفاوت بیان شده یا به دلیل مسائلی همچون تقیه، متفاوت از دیگر امامان بیان شده یا در نقل راویان و نویسندگان از هم جدا شده را در کنار هم می‌نشانند و به آن‌ها نظری جامع دارد. در این صورت است که حدیث محوری و احادیث توضیحی، مطلق و مقید، عام و خاص، ناسخ و منسوخ، نص و صریح و همچنین کثرت و قلت احادیث دو طرف یک موضوع اختلافی با جمع شدن ذیل یک موضوع واحد، فهمی جامع و روشن از مسئله را ارائه می‌کنند.

این مسئله زمانی روشن می‌شود که توجه داشته باشیم که در بسیاری از موضوعات، احادیث مختلف و گاه متضادی بر جای مانده و این ناشی از تصحیف، دستبرد در روایات، جعل روایات از سوی افراد، گروه‌ها و فرق مختلف، تقیه در روایات، نقل به معنی یا نقل بخشی از روایات است که در منابع حدیث اسلامی وجود دارد. این مسئله تا حدی است که شیخ

۱. طارمی، علامه مجلسی، ص ۱۴۱.

۲. همان، ص ۱۷۱.

طوسی در مقدمه کتاب تهذیب الاحکام و بیان انگیزه تألیف آن می‌نویسد:

«برخی از دوستان که حقی بر گردن من دارند توصیه کردند که کتابی دربارهٔ اختلاف در احادیث تألیف کنم که اختلاف، تباین، منافات و تضاد بین احادیث را بحث کنم؛ چرا که این تفاوت‌ها و اختلافات به حدی است که چه بسا حدیثی را نمی‌توان یافت، مگر اینکه در قبال آن حدیثی متفاوت وجود دارد یا در مقابل آن حدیثی هست که محتوای آن را نفی می‌کند».^۱

اگر مسائلی همچون تقیّه و عدم امکان بیان دیدگاه امامان در بسیاری از مواقع را در نظر آوریم و به تفاوت سطح فکری راویان بیندیشیم که زبان امامان علیهم‌السلام را در بیان حقایق محدود می‌کرده است و اگر به مسئله نقل به معنا و تفاوت‌های ناخواسته گزارش راویان توجه کنیم و تقطیع و تحریف و تصحیف را در نظر داشته باشیم، به آسانی ضرورت گردآوری احادیث در یک موضوع و محور واحد را خواهیم فهمید.

با توجه به وجود احادیث مختلف دربارهٔ موضوعات گوناگون و نیازمندی بررسی احادیث مختلف در یک موضوع، در جهت استنباط دیدگاه شریعت، واضح است که هرچه تعداد احادیث به عدد واقعی خود یعنی آنچه از معصومان صادر شده، نزدیک‌تر باشد و طبقه‌بندی و کشف ارتباطات مختلف آن‌ها نسبت به هم دقیق‌تر باشد، نزدیک‌تر شدن به نگرش حقیقی ممکن‌تر خواهد بود؛ ازاین‌رو ضرورت تبویب و موضوع‌بندی احادیث و تشکیل خانواده حدیث امری است که بسیاری از حدیث پژوهان بر آن اعتقاد داشته و روش‌های تحقیق نوین نیز آن را تأیید می‌کنند.

اکنون پژوهشگر اسلام‌شناسی را نمی‌توان یافت که به صرف مشاهده یک حدیث، آن را دیدگاه تام اسلام دانسته و بر اساس آن حکم کند. ازاین‌رو اگر منظور از تشکیل خانواده حدیث، یافتن احادیث مشابه، هم مضمون و ناظر به یک موضوع محوری و نیز فهم نسبت‌های آن‌ها با یکدیگر برای کشف دیدگاه روایات باشد؛ در این صورت علامه مجلسی در پروژه بزرگ خود،

۱. طوسی، تهذیب الاحکام، ج ۱، ص ۲: «ذَاکَرْنِي بَعْضُ الْأَصْدِقَاءِ أَيْدَهُ اللَّهُ مِمَّنْ أُوجِبَ حَقُّهُ عَلَيْنَا بِأَحَادِيثِ أَصْحَابِنَا أَيْدَهُمُ اللَّهُ وَرَجَمَ السَّلَفُ مِنْهُمْ وَمَا وَقَعَ فِيهَا مِنَ الْإِخْتِلَافِ وَالتَّبَايُنِ وَ الْمُنَافَاةِ وَ التَّضَادِّ حَتَّى لَا يَكَادُ يَتَّفِقُ خَبَرٌ إِلَّا وَ بِلَا زَائِهِ مَا يَضَادُّهُ وَلَا يَسْلَمُ حَدِيثٌ إِلَّا وَ فِي مُقَابَلَتِهِ مَا يَنَافِيهِ».

بحارالانوار، این کار را در عمل انجام داده است.

البته از ابتدای تدوین جوامع روایی محمدبن یعقوب کلینی در الکافی، شیخ صدوق در من لایحضره الفقیه و شیخ طوسی در کتاب‌های متعدد خود از جمله تهذیب الاحکام و الاستبصار، همین روش را پی گرفته‌اند؛ اما از آنجا که تمرکز آن‌ها بر احکام شرعی و فروع دین بود، بسیاری از موضوعات دیگر که در بحارالانوار به آن‌ها پرداخته شده در این منابع مورد توجه واقع نشده‌اند و روایات آن‌ها گردآوری و تبویب نشده است.

به نوشته آقابزرگ تهرانی بحارالانوار همچنان‌که مؤلف آن پیش‌بینی کرده بود، آبشخوری مبارک برای همه کسانی شد که بعد از او در جستجوی دانش‌های خاندان نبوی بودند. پس از مجلسی هر کس در مقام تدوین جامع حدیثی برمی‌آمد، از این خوان گسترده بهره می‌گرفت. کتاب‌هایی مانند جامع المعارف والاحکام، حقائق الجنان، معارج الاحکام با استفاده از بحار تألیف شد. درباره عوالم العلوم تألیف میرزا عبدالله بحرانی (شاگرد و احتمالاً همکار مجلسی) نیز غالب مؤلفان و اهل نظر معتقدند که وی در این کار از اثر گران سنگ مجلسی بهره فراوان برد.^۱

علامه مجلسی به بهترین وجه زمینه را برای اجرای فرایند فهم حدیث محقق کرد. او اسناد و ثبوت کتب را در ابتدای کتاب بحث می‌کند. با ذکر اسناد روایات، بررسی سندی تک تک روایات را فراهم آورده است. با اینکه کتاب بحارالانوار با هدف شرح احادیث تألیف نشده است؛ با این حال در برخی موارد مفردات غریب را توضیح می‌دهد. مجلسی فهم کلی خود را از روایات درباره موضوعات کلیدی در بحث‌هایی فشرده ارائه می‌دهد و اگر حدیثی تقطیع شده

۱. آقا بزرگ تهرانی، الذریعة، ج ۳، ص ۲۶: «بالرغم من أى هلیجة قد صار (بحارالانوار) مصدرا لكل من طلب بابا من أبواب علوم آل محمد ص كما وصفه بذلك مؤلفه فی أوله، و قد استعان بهذا الكتاب القيم جل من تأخر عن مؤلفه العلامة المجلسی فی تصانیفهم المجامیع الکبار مثل (جامع المعارف و الأحکام) و (حقائق الجنان) و (معارج الأحکام) و غیرها و ذلك لأن أكثر ما أخذ البحار من الكتب المعتمدة و الأصول المعتبرة القليلة الوجود التي لا یسهل التناول عنها لكل أحد، حتی أن شیخنا العلامة النوری مع ما یسر الله تعالی له من المكتبة النفیسة لم یظفر بجمله من مأخذه و لو بالاستعارة فاحتاج فی تألیف مستدرکه على الوسائل أن ینقل عن تلك الكتب بواسطة كتاب (البحار) كما صرح به فی أول خاتمة المستدرک، فبوسعنا أن نقول إن أكثر مصنفات المتأخرین عنه مستفاد من تلك البحار و مرتویة منها».

باشد، کل حدیث را ذکر می‌کند. او با ذکر آیات مرتبط با موضوع در ابتدای هر باب، زمینه فهم آن موضوع و اسباب ورود حدیث را روشن می‌کند و در نهایت مسیر برای تشکیل خانواده حدیث با مراجعه به بحارالانوار در بسیاری از موضوعات فراهم می‌آید.

۵. ارائه اندیشه‌های فقه الحدیثی

ترنر در بخش‌هایی از کتاب خود علامه مجلسی را محدثی معرفی می‌کند که هرچه دستش رسیده جمع کرده و او را در حد یک گردآورنده بدون تمییز، تقلیل داده است؛ درحالی‌که بررسی آثار مجلسی حاکی از این است که علامه مجلسی علاوه بر دیدگاه‌های فقه الحدیثی مشترک با دیگر علمای اسلامی، نظرات مختصی نیز دارد که از آن‌ها برای غربالگری و تفسیر احادیث بهره برده است. برخی محققان معاصر، مبانی و روش‌های فقه الحدیثی علامه مجلسی را استقراء کرده و در دو بخش مبانی مشترک با دیگران و مبانی مختص خود مجلسی، تقسیم و بررسی کرده‌اند.^۱

مجلسی بر اساس مبانی فقه الحدیثی خود، قضاوتش درباره برخی اخبار را بیان می‌کند؛ مثلاً در موارد متعددی ذکر می‌کند که به دلیل خاصی، به فلان خبر اعتماد ندارد؛ به عنوان نمونه در جلد ۵۴ بحارالانوار زمانی که حدیثی را از صدوق نقل می‌کند، می‌نویسد:

«این حدیث، در نهایت غرابت است و من به آن اعتمادی ندارم؛ زیرا از یک اصل معتبر نقل نشده است؛ هرچند به شیخ صدوق منتسب است».^۲

همچنین در روایتی از عبیدالله بن رافع، به نقل از ابوهریره، نقل می‌کند که طبق این حدیث خداوند زمین را در روز شنبه خلق کرد، کوه‌ها را در روز یک‌شنبه، دریاها را در روز دوشنبه، مکروهات را در روز سه‌شنبه، نور را چهارشنبه، جانداران را پنج‌شنبه و آدم را روز جمعه. علامه مجلسی می‌نویسد:

۱. فقهی زاده، علامه مجلسی و فهم حدیث، مبانی و روش‌های فقه الحدیثی علامه مجلسی در بحارالانوار، صص ۳۵۰ - ۵۲۰. ایزدی مبارکه، «اصول نقد متن حدیث و فهم آن در بحارالانوار»؛ خدامیان آرانی، «روش فقه الحدیثی علامه مجلسی رحمته در مرآة العقول»؛ فقهی زاده، «علامه مجلسی و جمع روایات متعارض».

۲. مجلسی، بحارالانوار، ج ۵۴، ص ۳۴۱: «و أقول الخبر فی غایة الغرابة و لا أعتمد علیه لعدم كونه مأخوذاً من أصل معتبر و إن نسب إلى الصدوق رحمته».

«این روایت ضعیف و مخالف مشهور و همچنین مخالف دیگر روایاتی است که در این زمینه وجود دارد؛ بنابراین اعتمادی بر این روایت نیست.»^۱

به همین منوال مجلسی در جلد ۱۴ بحارالانوار، زمانی که داستان مربوط به جرجیس را نقل می‌کند، می‌نویسد:

«این داستان به صورت بسیار طولانی در کتب تاریخ ذکر شده است؛ اما چون از اساس بر سند آن اعتمادی ندارم به همین مقدار کفایت کرده از ذکر کامل آن خودداری می‌کنم.»^۲

ارزش‌گذاری روایات مسئله‌ای است که نه تنها ترنر بلکه بیشتر خاورشناسان ارزش‌چندانی برای آن قائل نیستند و عمدتاً هر روایتی را که در منابع شیعه و اهل سنت موجود باشد را بدون در نظر گرفتن درجه صحت و ارزش‌گذاری راویان آن، به عنوان روایتی شیعی یا اهل سنت، مورد استناد قرار می‌دهند. حسینی طباطبایی می‌نویسد:

«اختلاف اساسی علمای اسلامی با خاورشناسان غربی را در اسلوب تحقیق هر کدام از این دو، باید یافت. علمای اسلامی می‌کوشند تا از راه مقایسه حدیث با قرآن و جرح و تعدیل راویان، به روایات موثق دست یابند و در کار اسلام‌شناسی از آن‌ها بهره گیرند؛ ولی خاورشناسان به سراغ روایاتی می‌روند که با تخیلات و فرض‌های پیشین آن‌ها سازگاری داشته باشند؛ هرچند از اشخاص فاسد و مغرضی گزارش شده باشند.»^۳

در اینکه مجلسی با بهره‌گیری از فرصتی استثنایی، ابتدا با هدف گردآوری مآخذ شیعی کار خود را آغاز کرد تردیدی نیست؛ اما از آنچه گذشت روشن می‌شود که هدف نهایی او صرفاً تجمع بدون هیچ‌گونه اظهار نظر یا تمیز روایات نبوده است. قصد او این بود که کتابی فراهم سازد که شامل

۱. مجلسی، بحارالانوار، ج ۵۴، ص ۱۰۴: عُبَيْدُ اللَّهِ بْنُ رَافِعٍ قَالَ شَبَّكَ بَيْدِي أَبُو هُرَيْرَةَ قَالَ شَبَّكَ بَيْدِي رَسُولُ اللَّهِ ص وَ قَالَ: خَلَقَ اللَّهُ الْأَرْضَ يَوْمَ السَّبْتِ وَ الْجِبَالَ يَوْمَ الْأَحَدِ وَ الْبَحْرَ يَوْمَ الْاِثْنَيْنِ وَ الْمَكْرُوهَ يَوْمَ الثَّلَاثَةِ وَ النُّورَ يَوْمَ الْأَرْبَعَاءِ وَ الدَّوَابَّ يَوْمَ الْخَمِيسِ وَ آدَمَ يَوْمَ الْجُمُعَةِ. أقول: الحديث ضعيف مخالف للمشهور و سائر الأخبار فلا يعول عليه.

۲. مجلسی، بحارالانوار، ج ۱۴، ص ۴۴۷. هذه القصة المذكورة في التواريخ أطول من ذلك تركنا إيرادها لعدم الاعتماد على سندها.

۳. حسینی طباطبائی، نقد آثار خاورشناسان، ص ۹.

گونه‌های علوم و حکمت‌ها و معارف باشد و طالب حدیث را از تمامی کتاب‌های حدیث بی‌نیاز کند و در عین حال هم مستند باشد و هم برای احادیث مشکل، شرح و تفسیری اجمالی ارائه شود. به این ترتیب مجلسی با جدیت و دقت در جهت مستندسازی روایات، بررسی انتقادی و در مواردی شرح روایات و احیاناً مقایسه و مطالعه تطبیقی، تلاش کرده است.

ذکر آیات در ابتدای هر باب و دسته‌بندی آن‌ها، نوعی تفسیر موضوعی قرآن بوده و در عین حال می‌تواند معیاری برای باقی ماندن بر صراط قرآن باشد؛ چرا که روایات نباید اموری را مطرح کنند که برخلاف قرآن باشد.

علاوه بر این در کتاب‌های حدیثی پیش از بحارالانوار به برخی موضوعات به طور مستقل پرداخته نشده است؛^۱ اما علامه در بحارالانوار نه تنها به این موضوعات پرداخته است، بلکه حدود پنجاه مسئله و موضوع مهم و مورد مناقشه را به طور مفصل بحث می‌کند. علاوه بر تمام این‌ها حمل الفاظ بر مجاز، تخصیص عام، اختلاف سطح مخاطبان، حمل مطلق بر مقید، تبیین مجملات، توسعه معنایی، مباحث ادبی، احتمال وقوع تحریف و تصحیف، استفاده از یافته‌های علمی، حمل بر اختلاف زمان، حمل بر موارد نادر، حمل بر استحباب، جواز و اضطرار، تأویل و حمل بر تقيه، از جمله راه‌کارهای مجلسی برای حل تعارض بین روایات شمرده شده است که هر کدام از این روش‌ها نیازمند تخصص و بهره‌گیری از علوم مختلف است.^۲

به طور کلی دقت‌های ادبی علامه مجلسی اعم از دقت‌های لغوی، صرفی، نحوی و بلاغی و نیز توجه بسیار زیاد به مقابله نسخه‌های گوناگون روایات، از او محدثی چیره دست ساخته است؛ از این‌رو مطالعه آثار علامه مجلسی با هدف بازشناسی روش‌های فقه الحدیثی او به موارد زیر منتهی می‌شود که می‌توان آن‌ها را از نقاط برجسته روش فقه الحدیثی او دانست که عبارتند از: نگاه مجموعی به روایات، گردآوری قرائن، پرهیز از تأویل بدون دلیل، توجه به مجازها، کنایه‌ها و ضرب المثل‌ها، توجه به فضا و جهت صدور و نیز دقت به احادیث متعارض و ارائه راهکارهایی برای رفع تعارض آن‌ها. او در نقد روایات هم به نقد سندی و هم به نقد محتوایی

۱. ر.ک. سبحانی، «ابتکارات علامه مجلسی».

۲. فقهی زاده، «علامه مجلسی و جمع روایات متعارض»، صص ۹۱ و ۹۲.

همت گمارده و نقد محتوایی را بر نقد سندی ترجیح می‌دهد. در نقد سندی به معیارهایی همچون ارسال و انقطاع در اسناد یا عدم وثاقت راویان توجه دارد و در نقد متن از ملاک‌هایی چون مخالفت با کتاب، سنت قطعی، حقایق تاریخی و اصول مذهب، همسویی حدیث با دیدگاه‌های فرقه‌ای و سیاسی، تحلیل الفاظ و معنای حدیث بهره می‌گیرد.^۱

۶. شرح و تفسیر روایات

یکی دیگر از ابعاد ارزشمند میراث مجلسی که اهمیت و ارزش آثار او را نشان می‌دهد شرح و توضیح و تفسیر او بر روایات است که در آثار متنوع او جلوه‌گر است. شرح و تفسیر روایات از جمله نیازمندی‌های جامعه علمی و از جمله نیازهای روزمره مردم است. می‌توان گفت شرح و تفسیر روایات تقریباً در بیشتر آثار مجلسی قابل مشاهده است. در برخی موضوعات، بحارالانوار مجلسی به طور تخصصی به موضوعات پرمناقشه پرداخته است و تحلیل و بررسی تخصصی خود را ارائه می‌دهد.

در حقیقت بحارالانوار یک دایرة المعارف دینی است. جدای از مبنای معرفتی شکل‌گیری بحارالانوار برای درک لزوم نگارش این اثر از نگاه علامه مجلسی، می‌باید به شرایط خاص فرهنگی و سیاسی آن دوره توجه داشت. در آن روزگار علوم مختلفی در جامعه علمی اصفهان و شهرهای مشابه رواج داشت از جمله کلام و فلسفه، عرفان و تصوف، فقه و در نهایت حدیث. علامه مجلسی در تبیین و شرح دیدگاه‌های خود به تمام این علوم نظر دارد. مجلسی در شرح احادیث که شامل توضیحات لغات و اصطلاحات، تفسیر عبارات پیچیده یا مبهم، معرفی مذاهب و فرق، نقل وقایع تاریخی، بیان دیدگاه‌های کلامی و فلسفی، تبیین مباحث اخلاقی و بررسی آرای فقهی است، از مآخذ اصلی هر موضوع استفاده کرده و توضیحاتی ارائه می‌کند. این مطالب در فصول یا فقراتی با عنوان ایضاح، تنویر، تذهیب، تذیل، تکلمه، فذلکة، غریبة، اقول و بیش از همه با عنوان «بیان» مشخص شده است.

علاوه بر آن از جمله شرح‌هایی که مجلسی بر منابع حدیثی دارد، کتاب ارجمند مرآة

۱. ر. ک. خدامیان آرانی، «روش فقه الحدیثی علامه مجلسی در مرآة العقول».

العقول فی شرح أخبار آل الرسول است. این کتاب که در چاپ‌های جدید در ۲۶ مجلد سامان یافته است مهم‌ترین اثر وی پس از بحارالانوار محسوب می‌شود.

مجلسی در این کتاب به شرح روایات الکافی پرداخته بسیاری از واژه‌های غریب را معنا کرده، تشبیه‌ها، مجازها و کنایه‌های روایات را با زبانی شیوا شرح داده و با ذهن نقّاد و نکته‌سنج خویش تحریفات و تصحیفات روایات را آشکار و در مورد ضعف یا صحت سندی همه روایات الکافی داوری کرده است. او در این کتاب ارزشمند، علاوه بر استفاده از مایه‌های علمی خویش در زمینه علوم حدیث، برای نمایاندن معانی روایت، از دانش‌های دیگر همچون تفسیر، کلام، فلسفه، اصول و فقه و از دیدگاه‌های محدثان و دیگر شارحان الکافی نیز بهره برده است. به‌طوری‌که می‌توان گفت این شرح علاوه بر نظرات و دیدگاه‌های مجلسی حاوی چکیده‌ای از شروح الکافی تا آن زمان است.

وی در نگارش این مجموعه بیش از سیصد منبع علمی در زمینه‌های گوناگون را بکار گرفته است. او در مرآة العقول تنها به نقل آراء و نظرات دیگر عالمان و محدثان بسنده نکرده، بلکه در مورد دیدگاه‌های دیگران داوری کرده و در بسیاری از موارد آرای آنان را به نقد گذاشته و در مواردی آرای لغویان، مفسران، متکلمان، اصولیان و فقیهان را نیز نقد می‌کند.

او هر کجا که از شرح روایتی باز مانده و فاقد فهمی روشن از آن بوده است، با فروتنی، از عجز خود برای تفسیر آن سخن می‌گوید و متواضعانه علم آن را به اهلش واگذار می‌کند؛ به عنوان نمونه مجلسی در مسئله روایات مربوط به خلقت ارواح قبل از اجساد، دیدگاه‌های مختلف از جمله اخباریان و متکلمانی مانند شیخ مفید را نقل می‌کند و در نهایت به عدم آگاهی خود اذعان داشته و تصریح می‌کند که این‌گونه اخبار از متشابهات بوده و مضمون آن‌ها غامض است و در این موارد، روش درست آن است که کلیت آن‌ها را بپذیریم و از تأویل پرهیزیم.^۱

۱. مجلسی، بحارالانوار، ج ۵، ص ۲۶۱. «و لا یخفی ما فیہ و فی کثیر من الوجوه السابقة و ترک الخوض فی أمثال تلک المسائل الغامضة التي تعجز عقولنا عن الإحاطة بکنهها أولى لا سيما فی تلک المسألة التي ہی أئمتنا عن الخوض فیها و لنذكر بعض ما ذکره فی ذلک علماؤنا رضوان الله علیهم و مخالفهم».

تشکیک ترنر در آثار علامه مجلسی

ترنر در بخشی از کتاب خود به بررسی آثار علامه مجلسی پرداخته و در صحت انتساب برخی آثار به علامه تشکیک دارد؛ به این معنی که او با شمردن آثار علامه مجلسی و نشان دادن کثرت آنها، تألیف آثار با این تعداد صفحات توسط مجلسی را بعید دانسته است. فحوای سخن ترنر در این باره آن است که یا مجلسی کتب دیگران را به خود منتسب کرده یا اینکه بعد از علامه مجلسی برخی افراد، کتب دیگران را به او منتسب کرده‌اند. سؤال اصلی او این است که چگونه یک فرد می‌تواند کتابی تدوین کند که اکنون در ۱۱۰ جلد منتشر شده و در عین حال، کتاب دوم او یعنی *مرآة العقول* دارای ۲۶ جلد باشد؟

ترنر در اینجا به ترجمه کتاب *حیات القلوب* علامه مجلسی توسط جیمز مریک^۱ ارجاع می‌دهد. جیمز مریک، یک کشیش مسیحی است که در قرن نوزدهم مدتی برای تبلیغ مسیحیت و فعالیت تبشیری از آمریکا به ایران آمده است. او پس از آشنایی با فرهنگ اسلام و ایران جلد اول از کتاب *حياة القلوب* علامه مجلسی را به انگلیسی ترجمه و در سال ۱۸۵۰ میلادی تحت عنوان «زندگی و دین محمد آنگونه که در حدیث شیعه حیات القلوب آمده» توسط انتشارات بوستون منتشر می‌کند.^۲ این کتاب در حقیقت یکی از اولین ترجمه‌ها از کتب حدیثی شیعه است که به انگلیسی ترجمه شده است. او در بخش پایانی کتاب، تعداد کتب و همچنین تعداد سطرهای کتب علامه مجلسی را نقل کرده است.^۳ ترنر با رجوع به این منبع می‌نویسد:

«محمد باقر مجلسی سر جمع ۱۴۰۲۷۰۰ (یک میلیون و چهارصد و دو هزار و هفتصد) سطر کتاب نوشته که اگر به سال‌های حیات مجلسی تقسیم کنیم در هر سال ۱۹۲۱۵ سطر باید تألیف کرده باشد؛ یعنی در هر سال از کل ایام حیات، اگر سال‌های پس از بلوغ او را حساب کنیم، عدد ۲۴۱۷۰ سطر به دست می‌آید؛ یعنی روزی ۵۳ یا ۶۷ سطر و این رقم

1. James L. Merrick

2. Merrick, *The Life and Religion of Mohammed: As Contained in the Sheeah Traditions of the Hyat -ulkuloob.*

3. Ibid, 384.

تالیف، نامربوط و بی معنی است».^۱

ترنر کثرت آثار مجلسی را دلیلی بر عدم امکان تألیف این آثار به دست علامه می‌داند. ترنر در اینجا از چند نکته مهم غافل شده است: اول اینکه اگر آثار مجلسی را به لحاظ صفحه و سطر در نظر آوریم، چه بسا زیاد به نظر آید و می‌توان پذیرفت که استبعاد ترنر بیجا نباشد؛ اما توجه به این مسئله لازم است که بیشتر آثار علامه مجلسی جمع‌آوری است؛ یعنی متن و محتوای کتاب، احادیثی است که علامه از منابع مختلف گردآوری کرده است. گرچه همان‌گونه که گذشت، دست یافتن به نسخ پراکنده در شهرهای مختلف، جمع‌آوری احادیث و گزینش و تبویب آن‌ها، خود مستلزم صرف زمان زیادی است، اما در این نوع تألیفات زمانی که نویسنده درباره جایگذاری روایتی در باب خاص تصمیم می‌گیرد، گاه با درج یک روایت طولانی یا چندین روایت مشابه در باب مد نظر، چندین صفحه تألیف خواهد شد؛ به بیان دیگر در واقع اگر متن روایات از کتب و آثار علامه مجلسی بیرون کشیده شود و صرفاً عبارت‌پردازی و متن خودنوشت مجلسی بر جای بماند، حجمی بیشتر از آنچه دیگر عالمان کثیرالتألیف به ارث گذاشته‌اند، نخواهد شد.

محدث نوری مطلبی را از علامه مجلسی نقل می‌کند که شاهد بر این سخن است. او می‌نویسد:

«روزی در محفل علمی محمد باقر مجلسی سخن از کثرت نوشته‌های علامه حلی به میان آمد و حاضران از زیادی آثار ایشان و پرکاری او اظهار شگفتی کردند. یکی از شاگردان علامه مجلسی که در آن محفل بود گفت: آثار استاد ما (یعنی مجلسی) نیز کمتر از نوشته‌های علامه حلی نیست. علامه مجلسی بی‌درنگ پاسخ داد که چگونه نوشته‌های من را با تألیفات علامه حلی قیاس می‌کنید؟ من مطالبی را گردآورده و به هم پیوند داده‌ام؛ اما آثار علامه حلی سراسر تحقیق علمی و برون‌داد ذهنی است».^۲

هرچند محدث نوری این سخن را ناشی از تواضع علامه مجلسی تفسیر می‌کند، اما

1. Turner, *Islam Without Allah*, p. 166.

۲. محدث نوری، «الفیض قدسی»، ص ۳۰ - ۳۱: «و من ذلك يعرف التأمل فيما نقل عنه طاب ثراه من أنه حكى يوما في مجلسه كثرة تصانيف آية الله العلامة الحلي وجعل الحاضر ون يتعجبون منها فقال بعضهم ما معناه أن تصانيف مولانا لا تقصر عنا فقال المولى المجلسي ما معناه أين تقع تصانيفي التي هي مؤلفات من كتبه التي هي تحقيقات ومطالب علمية نظرية».

واقعیت این است که حجم عظیمی از مطالب کتب حدیثی مجلسی متن روایات و احادیث است که گرچه مستلزم تتبع و تأمل برای تبویب است، اما زمان صرف شده برای آن‌ها، همانند یک متن علمی نوشته شده، نخواهد بود.

چنانکه آگاهیم بیشترین حجم کتاب‌های علامه مجلسی همین نوع کتاب‌ها، یعنی کتبی است که محتوای اصلی آن‌ها جمع‌آوری روایات است؛ به بیان دقیق‌تر در درجه اول بیشترین حجم متعلق به بحارالانوار است که مجلّدات پاکنویس شده آن بیش از ۶۰۰۰۰۰ سطر بوده و تقریباً یک دوم مجموعه نگاشته‌های مجلسی است. در رتبه بعد حواشی وی بر کتاب‌های چهارگانه حدیثی و کتاب‌های دیگر است که به طور تخمینی چهارصد هزار سطر می‌شود. سپس مرآة العقول را باید نام برد که صد هزار سطر است؛ اما از آثار فارسی بیشترین حجم را حیات‌القلوب دارد که در سه مجلّد شامل ۶۵۰۰۰ سطر است. سپس حق‌الیقین و عین‌الحیوة که هر یک ۲۱۰۰۰ سطر هستند.^۱ هرچند آمار دقیق سطرهای روایات و جداسازی متن‌های خود علامه از احادیث مشکل است، اما بی‌گمان حجم عظیمی از محتوای کتب او متن روایات است.

نکته دیگر این است که علامه مجلسی در انجام کارهای خود از دیگران نیز کمک گرفته است. خود علامه مجلسی هم ابایی از اشاره به کمک دوستان و شاگردان ندارد^۲ و حتی ترنر نیز تصریح دارد که در تألیف این کتاب، برخی از شاگردان و همکاران علامه مجلسی او را کمک کرده‌اند. ترنر می‌نویسد ملاعبدالله شوشتری، سید جزائری، و آمنه بیگوم از افرادی بودند که او را در جمع‌آوری و تدوین بحارالانوار یاری کردند؛^۳ بنابراین مجلسی در حقیقت توانسته بود یک گروه تحقیقاتی را با خود هماهنگ کند و این نکته مهمی است که در توجیه کثرت صفحات آثار ایشان باید مورد توجه قرار گیرد.

علاوه بر همکاری بعضی از فضلا، حمایت مالی حکومت صفوی و تسهیلات و امکاناتی که

۱. طارمی، علامه مجلسی، ص ۱۲۲.

۲. مجلسی، بحارالانوار، ج ۱، ص ۴: «و لقد ساعدنی علی ذلک جمع من الاخوان، ضربوا فی البلاد لتحصیلها، و طلبوها فی الاصقاع و الاقطار طلباً حیثاً حتی اجتمع عندی بفضل ربّی کثیر من الاصول المعتبرة التي کان علیها معول العلماء فی الاعصار الماضي و الیها رجوع الافاضل فی القرون الخالية».

3. Turner, *Islam Without Allah*, p. 171.

آنان در گردآوری منابع برای مجلسی فراهم آورده بودند را نباید از نظر دور نگه داشت. از جمله همکاری پادشاه صفوی برای جستجوی کتب حدیثی در یمن و نیز اینکه برخی سلاطین صفوی چندین ملک شخصی خود را برای هزینه‌های بحارالانوار وقف کردند تا از درآمد آن حق‌الزحمه نسخه‌برداران پرداخت شود.^۱ مسلماً کمتر عالمی در تاریخ این‌گونه از حمایت‌های بی‌دریغ برخوردار بود و این خود، ایجاد فراغت برای کثرت تألیف را فراهم می‌آورد.

دین مجلسی

ترنر در مقدمه کتاب جهت ایجاد پیش زمینه ذهنی در مخاطب، برای پذیرش دیدگاهش، مبتنی بر اینکه علامه مجلسی چرخشی در تشیع ایجاد کرده و شیعه را از خداگرایی به امام‌گرایی متحول کرده است، می‌نویسد: «تلاش مجلسی در تبلور تشیع در این قرن نقش کلیدی داشت». ترنر با سخنانی اغراق‌آمیز علامه مجلسی را تجسم تفوق اهل ظاهر بر باطن‌گرایان، ظاهر شریعت بر روح شریعت، ترجیح تسلیم ظاهری به خداوند بر خشوع باطنی در برابر او و انحراف از دین اصیل مبتنی بر معرفت دانسته و به نقل از عبدالعزیز دهلوی با زبان طعنه، تشیع پس از مجلسی را «دین مجلسی» می‌نامد.^۲

ترنر به وجود اختلاف نظر درباره مجلسی اذعان دارد و می‌نویسد: «درباره علامه مجلسی دو دیدگاه وجود دارد: یکی دیدگاه تمجیدآمیزی است که او را حتی به عنوان مجدد دین معرفی می‌کنند و دیدگاه دیگر او را به عنوان فردی متعصب و جعل‌کننده احادیث می‌شمارد»؛^۳ با این حال او اشاره‌ای نمی‌کند که دیدگاه منفی درباره مجلسی عمدتاً در میان مستشرقان رواج دارد و تنها معدودی از افراد در بین شیعیان نگاه منفی به علامه مجلسی دارند.

۱. امین، اعیان الشیعة، ج ۹، ص ۱۸۳: «فی إجازة السيد عبد الله بن نور الدين بن نعمة الله الجزائری: سمعت والدي عن جدي رحمه الله عليها انه لما تاهب المولى محمد باقر المجلسی لتأليف كتاب بحارالانوار و كان يفحص عن الكتب القديمة و يسعى فی تحصيلها بلغه ان كتاب مدينة العلم للصدوق يوجد فی بلاد اليمن فانهی ذلك إلى سلطان العصر - فوجه السلطان أمیرا من أركان الدولة سفیرا إلى ملك اليمن بهدايا و تحف كثيرة لتحصيل ذلك الكتاب و انه كان قد أوقف السلطان بعض املاكه الخاصة على كتاب البحار لتتسخ منه نسخ و توقف على الطلبة».

2. Turner, *Islam Without Allah*, p. viii.

3. Ibid. p. viii.

ترنر توصیف تشیع پس از مجلسی با عنوان «دین مجلسی» را از کسی نقل می‌کند که هیچ‌گاه نظری منصفانه درباره مجلسی نداشت. عبدالعزیز دهلوی، عالم اهل سنت و هندی تبار است. او کتاب *تُحْفَةُ اثْنَا عَشْرِيَّة* را به زبان فارسی در رد اعتقادات شیعه نگاشته است. این کتاب در دوازده باب در موضوعات مختلف، اتهاماتی را علیه شیعه مطرح کرده که بخش هفتم آن در باب امامت علی علیه السلام جنبه‌ی ترین باب آن است. پس از انتشار کتاب *تُحْفَةُ*، عالمان شیعه بسیاری در عراق، ایران و هند ردیه‌هایی بر آن نوشته و در مقام پاسخ‌گویی به آن برآمدند. میرزا محمد خان کشمیری معتقد است *تُحْفَةُ* اثنا عشریه در واقع سرقتی ادبی از کتاب *صَوَاقِعُ مَوْبِقَةٍ* نوشته خواجه نصرالله کابلی بوده و عبدالعزیز دهلوی آن را با تغییراتی به فارسی برگردانده است. عمده ردیه‌ها به باب هفتم کتاب بوده که یکی از مشهورترین آنان، کتاب *عِبَقَاتُ الْانْوَارِ* اثر میر حامد حسین است. ترنر بی‌انصافی خود را نشان داده و با کنار گذاشتن اصل بی‌طرفی در پژوهش و با نقل مطالب یکی از مخالفان تشیع، تلاش دارد سیاه‌نمایی درباره مجلسی را به اوج برساند. علامه مجلسی هیچ‌گاه سخنی در جهت بدعت‌گذاری در دین یا اعتقادی جدید ندارد و نباید در کتاب دهلوی در جستجوی اعتقادات مجلسی بود؛ بلکه عقاید مجلسی در کتاب‌های خود او، در رساله اعتقادات، در وصیت‌نامه و در متون شرح و تفسیر او از آیات و روایات مشهود است.

خانواده مجلسی

ترنر در حمالات خود بر علیه مجلسی به شخصیت و آثار مجلسی اکتفا نکرده؛ بلکه خانواده و نزدیکان او را نیز مورد طعنه قرار داده و سیاه‌نمایی درباره او را به خانواده او نیز گسترش داده است. او در بخشی از کتاب خود خانواده مجلسی و مناصب رسمی مجلسی را مورد بحث قرار می‌دهد.^۱ ترنر معتقد است مجلسی در به انحراف کشیدن شیعه تنها نبوده است؛ بلکه از نقش خانواده و فرزندان او سخن گفته و می‌نویسد:

«ظهور خانواده مجلسی به طور کلی با بازتولید حدیث شیعه اثنی عشری پیوندی ناگسستنی دارد. گذار از راست‌کیشی مبتنی بر خداگرایی به عنوان جریان اصلی تشیع به شیعه امام‌گرا

1. Ibid. p. 150-170.

راه خود را در آثار محمد باقر مجلسی و فرزندانش پیدا کرده و پرورش داد».^۱

ترنر درباره محمد تقی مجلسی، پدر علامه مجلسی، می‌نویسد: «هرچند از او رساله‌ای تحت عنوان تشویق السالکین نقل شده و گفته شده بین صوفیه رفت و آمد داشته است؛ با این حال محمد باقر می‌گوید ارتباط او با صوفیه از روی تقیه بوده است»؛^۲ علی‌ای حال شواهدی برای میل او به تصوف وجود دارد. از دیدگاه ترنر به طور کلی او نیز خواهان ترویج اندیشه ظاهرگرایی مبتنی بر شریعت بود که از طریق احادیث امامان رسیده بود؛ کاری که فرزندش محمد باقر تداوم بخشید.^۳

بسیار روشن است که ترنر در قضاوت درباره مجلسی پدر؛ یعنی محمد تقی نیز از طریق انصاف خارج شده است. همان‌گونه که درباره خود علامه مجلسی گذشت که اخباری بودن او به معنی یک اخباری معتدل و به دور از افراط است، پدرش محمد تقی مجلسی بی‌تردید فاصله بیشتری با عقاید تندروانه اخباری‌گری دارد. اگر رویکرد درست در نزد ترنر قرابت به تصوف است، باید گفت اتفاقاً محمد تقی مجلسی متهم به تصوف است و توضیح خواهیم داد که او علاقه‌مند به عرفان راستین اسلامی است.

ملا محمد تقی، مشهور به مجلسی اول، در اصفهان زاده شد و علوم دینی را در اصفهان نزد ملا عبدالله شوشتری (م ۱۰۲۱ ق) و شیخ بهایی (م ۱۰۳۰ ق) آغاز کرد و سپس به نجف اشرف رفت و در آنجا به تحصیل ادامه داد. مجلسی اول، دارای آثار قلمی متعددی است که مهم‌ترین آن‌ها عبارتند از:

۱. روضة المتقین که شرحی عربی بر کتاب من لا یحضره الفقیه شیخ صدوق است و از برترین شروح آن است که اکنون در چهارده مجلد به چاپ رسیده است؛
۲. لوامع قدسیه یا لوامع صاحبقرانی شرح فارسی کتاب من لا یحضره الفقیه که آن را به توصیه شاه عباس دوم صفوی نوشت و چون شاه عباس ملقب به «صاحبقران» بود، آن را لوامع صاحبقرانی

1. Ibid. p. 151.

2. Ibid. p. 153.

3. Ibid. p. 154.

نامید. این کتاب نیز در چاپ‌های کنونی در هشت مجلد منتشر شده است.

هر چند مجلسی اول را از نخستین کسانی دانسته‌اند که به اخباری‌گری گرایش داشته و در ترویج حدیث کوشید، اما وی را باید از پیروان میانه‌رو و معتدل مکتب اخباری شمرد؛ در عین حال که او برخی نظریات محمد امین استرآبادی را تأیید کرده است؛ با این حال در بعضی از آن‌ها اشکال می‌کند؛ برای نمونه ایشان برخلاف اخباریان، تقلید از مراجع و علما را لازم می‌داند. او در شرح فارسی خویش بر من لایحضره الفقیه صدوق، پس از اشاره به علل پیدایش اخباری‌گری به ستایش حرکت استرآبادی پرداخته است و می‌نویسد:

«و الحق اکثر آنچه مولانا محمد امین گفته است حق است. مجملاً طریق این ضعیف وسط است، ما بین افراط و تفریط، و آن طریق را در روضة المتقین مبرهن ساخته‌ام و این شاء الله بتدریج در این شرح نیز مجملاً یاد خواهم نمود. مجملش آن است که از عالمی که عارف شده باشد به طریقه مرضیه اهل بیت (سلام الله علیهم) به کثرت مزاولت اخبار ایشان و جمع بین الاخبار ایشان تواند نمود و عادل باشد؛ بلکه تارک دنیا عمل به یافت او می‌توان کرد [می‌توان از او تقلید کرد]؛ بلکه واجب است عامی را عمل به یافت او کردن و در این صورت عمل بقول او نکرده‌اند؛ بلکه عمل بقول الله و قول الرسول و قول الانمة المعصومین (صلوات الله علیهم) کرده‌اند».^۱ [یعنی تقلید از او در حقیقت تقلید از رسول خدا و عمل کردن به قول ائمه معصومین است].

محمد تقی مجلسی به تهذیب نفس و ریاضت اشتغال داشت و گفته شده که چهل بار پیاده به خانه خدا مشرف شد. برخی از ریاضت‌های او زمینه‌ساز اتهام تصوف شد. کتاب‌هایی نیز به او منتسب است که گرایش تصوف را در او تقویت می‌کند؛ مانند کتاب تشویق السالکین که درباره انتساب این کتاب به او اختلاف وجود دارد. برخی از مخالفان تصوف نیز به اتهام همین گرایش‌ها و آثار منتسب، به او حمله برده‌اند. محدث نوری در فیض قدسی می‌نویسد: «از جمله کسانی که به مجلسی اول حمله کرده‌اند سید محمد میرلوحی موسوی، مشهور به مطهر، معاصر محمد تقی مجلسی بوده است. او در کتاب اربعین محمد تقی را متهم به تصوف

۱. مجلسی، لوامع صاحبقرانی مشهور به شرح فقیه، ج ۱، ص ۴۸.

و مورد طعن قرار داده است»؛^۱ اما به گواهی آثار بر جای مانده از او و شهادت معاصرانش محمد تقی مجلسی هیچ‌گاه صوفی به آن معنایی که برخی از مخالفان عنوان کرده‌اند، نبود. او در حقیقت به عرفان حقیقی اسلامی و زهد و ریاضیت اشتغال داشت؛ از سویی، به گفته فرزندش علامه مجلسی، خود را به صوفیان نزدیک کرده بود تا بتواند با جذب آنان، عقاید نادرستشان را بزدايد؛ چه اینکه فرزندش، محمد باقر، در برابر اتهام گرایش پدرش به تصوف، چنین می‌نویسد:

«پرهیز از اینکه گمان کنی پدر علامه من (ملا محمد تقی) - نَوَّرَ اللَّهُ صَرِيحَهُ - از صوفیه بوده و به مَسَالِك و مذاهب ایشان اعتقاد داشته. چنین مطلبی از پدرم دور است و چگونه می‌تواند چنین باشد و حال آن‌که وی از اهل زمان خودش به اخبار اهل بیت (علیهم‌السلام) مأنوس‌تر و عالم‌تر و عامل‌تر بود؛ بلکه او پیرو مسلک زُهد و پرهیزگاری [مشروع] بوده است؛ ولی در اوایل امر خودش را صوفی نامیده بود تا این که صوفیه بر دوستی با او رغبت پیدا کرده و از او خوفی نداشته باشند تا بتواند آن‌ها را از گفتارهای فاسد و کارهای بدعت نهاده شده، باز دارد و بسیاری از ایشان را هم با همین مجادله حسنه به سوی حق هدایت کرد و زمانی که در اواخر عمرش دید که آن مصلحت از بین رفت و پرچم‌های گمراهی و طغیان برافراشته شد و احزاب شیطان غالب گشتند و وقتی که دانست ایشان از دشمنان خداوند هستند، صریحاً از ایشان بیزاری جست و آن‌ها را از جهت عقاید باطله‌شان تکفیر می‌نمود و من بیش از همه بر طریق پدرم آشنایی دارم و نوشته‌هایش درباره صوفیه نزد من است».^۲

۱. مجلسی، بحارالانوار، ج ۱۰۲، ص ۱۱۸: «و اعلم أنه قد ظهر من مطاوی الحکایات السابقة وجه ما اشتهر من ميله إلى التصوف حتى أن معاصره مير محمد لوى الملقب بالمطهر قد أكثر في أربعينه من الطعن عليه و على ولده الأجل و نسبتهما إليه و إلى غيره مما لا يليق بهما».

۲. مجلسی، العقاید، ص ۱۱۳: «و إياک أن تظن بالوالد العلامة نور الله ضريحه انه كان من الصوفية و يعتقد مسالكهم و مذاهبهم، حاشاه عن ذلك، و كيف يكون كذلك؟ و هو كان آنس أهل زمانه بأخبار أهل البيت (علیهم‌السلام) و أعلمهم و أعلمهم بها، بل كان سالک مسالك الزهد و الورع و كان فی بدو أمره يتسمى باسم التصوف ليرغب اليه هذه الطائفة و لا يستوحشوا منه، فیردعهم عن تلك الأقاويل الفاسدة الاعمال المبتدعة، و قد هدی كثيرا منهم إلى الحق بهذه المجادلة الحسنة. و لما رأى فی آخر عمره أن تلك المصلحة قد ضاعت و رفعت أعلام الضلال و الطغیان و غلبت أحزاب الشيطان و علم أنهم أعداء الله

این سخنان مجلسی حاکی از این است که نزدیکی پدرش به صوفیه، یک تاکتیک برای جلب و هدایت آن‌ها بوده است؛ اما جنبه‌های ریاضت و زهد و تقوا از زندگی او گزارش شده که حاکی از علاقه او به مسلک عرفان راستین است. علامه بیدآبادی درباره محمد تقی مجلسی و عرفان او پس از بحث و بررسی درباره معنی اهل تصوف و جدا کردن تصوف صحیح از تصوف باطل، می‌نویسد:

«مولا و مقتدای ما، تقی مجلسی، از صوفیان راستین بود. او ریاضت‌های سختی می‌کشید و صاحب مکاشفات معتبر و رویاهای صادقه‌ای بود که خود او نقل می‌کرد. به طور کلی ایشان مردی محترم و مقرب درگاه الهی و اولیای گرامش بود؛ بنابراین شایسته است از اعمال و گفته‌های او تبعیت شود. در نظر من فرزندش مجلسی دوم یکی از حسنات باقیمانده و آثار ارزشمند او است».^۱

خود محمد تقی مجلسی سخنانی درباره برخی اهل عرفان دارد که علاقمندی او را به عرفان اسلامی روشن می‌سازد. او در نقد سخنان یکی از مخالفان و در تمجید از ملا عبدالرزاق کاشانی می‌نویسد: «آن چه این سنی از شیخ عبد الرزاق کاشی رحمته الله نقل نموده محض افترا است و کتب شیخ همه موجود است و آثار تشیع او همه ظاهر و هویدا است و او مرید شیخ عبد الصمد نظنزی است و تشیع او اظهر من الشمس است. در کتبه خائفانه او که قریب سیصد سال است نوشته شده اسامی ائمه اثنی عشر مکتوب است. این فقیر احوال شیخ عبد الرزاق را از شیخ بهاء الدین محمد رحمته الله پرسیدم. فرمودند که در تشیع او دغدغه نیست و همچنین در فضیلت و کمالات او و تشیع نور الدین عبد الصمد و فرمودند که شیعه و سنی به خوبی تصانیف او تصنیف نکرده‌اند؛ و الحق چنین است. اگر [انسان] منصفی نظر کند در شرحی که نوشته است بر منازل السائرین خواجه عبدالله انصاری، انصاف خواهد داد که مثل آن متن و

صريحاً تبرء منهم، و كان يكثرهم في عقايدهم الباطلة و أنا أعرف بطريقته و عندی خطوطه في ذلك».

۱. قاسمی، عرفان مجلسی، ص ۲۴۷: «ان مولانا و مقتدانا التقی المجلسی کان من الصوفیة الحقّة و له ریاضات شاقّة و مکاشفات صحیحة و منامات صادقة نقلها بنفسه ... و بالجملة الرجل کان جلیلاً مقرباً عند الله و عند خلفائه ینبغی ان یقتدی بأفعاله و اقواله و عند کان المجلسی الثانی واحد من حسناته و آثاره الجلیلة».

شرح تألیف نشده؛ و لیکن تا کسی از مشرب عرفان و محبت بویی نبرده باشد، این دیدن‌ها و شنیدن‌ها نفع نمی‌دهد».^۱

رسول جعفریان درباره گرایش‌های عرفانی محمد تقی مجلسی می‌گوید: «این درست است که وی از صوفیه مصطلح نبوده؛ اما تمایلات عارفانه داشته است. مقاومت وی در ردیه نوشتن بر ملا محمد طاهر مؤید این امر است. شاید فصل الخطاب این بحث طرح پرسشی درباره صوفیان از ملا محمد تقی و پاسخ وی باشد که روشنگر موضع وی بر ضد صوفیان حزبی و متشکل است. سؤال: در باب ذکر خفی و سایر اعمال صوفیه چه می‌فرمایند؟ جواب: این فقیر نیافته‌ام در این ذکر ارتباط بسیاری [احتمالاً منظور این باشد که درباره ذکر به این صورت که صوفیه انجام می‌دهند در احادیث مطلبی نیست] و هر یک از صوفیه ذکر خفی خاصی ذکر کرده‌اند و این ذکر از مشایخ نوربخشیه است و از ائمه هدی علیهم‌السلام ندیده‌ایم و عبادت دانستن این‌ها و چرخ زدن و دست زدن و برجستن و امثال این‌ها تشریع است و ذکر بلند بد نیست؛ اگر چه آهسته بهتر است و ذکر قلبی بهتر است اگر به مقام قلب رسیده باشد».^۲

تمام شواهد بالا نشان می‌دهد که محمد تقی مجلسی گرایش‌های عرفانی داشته و چنانکه گذشت او به دیدگاه‌های محمدامین استرآبادی نیز نقدهایی دارد؛ با این حال کالین ترنر همچنان که درباره علامه مجلسی با سوگیری تمام او را مخالف عرفان توصیف می‌کند، درباره پدر ایشان نیز به غلط داوری کرده و او را در چرخش ادعایی خود از خداگرایی به امام‌گرایی سهیم می‌داند. او محمد تقی مجلسی را یک ظاهرگرای تمام و مخالف تصوف به معنای عام آن معرفی می‌کند؛ درحالی‌که اگر چنان‌که ترنر معتقد است، ملاک صواب بودن راه علمی و معنوی علاقمندی به تصوف و عدم مخالفت با آن باشد، این امر مسلماً درباره محمد تقی مجلسی تحقق دارد و اگر بتوان طبق معیار ترنر، محمد باقر مجلسی را ظاهرگرا دانست به یقین محمد تقی را نمی‌توان ظاهرگرا و معنویت‌گریز دانست.

۱. جعفریان، صفویه در عرصه دین فرهنگ و سیاست، ج ۲، ص ۶۳۲

۲. همان، ج ۲، ص ۵۳۱.

نقش مجلسی در تحولات فرهنگی عصر صفوی

یکی از مطالبی که ترنر به آن پرداخته است نقش مجلسی در تغییر مذهب در ایران است. او می‌نویسد:

«مجلسی فعالیت شدیدی علیه اهل سنت و اهل تصوف داشت. او هر کجا و هر زمان که می‌توانست در جهت تغییر مذهب آن‌ها به تشیع می‌کوشید. برخی منابع می‌گویند او ۷۰ هزار نفر را به تشیع کشاند و این تغییر مذهب ظاهراً بدون اجبار و صرفاً با مطالعه آثار مجلسی بوده است و مبلغان مذهبی نیز به مناطقی که هنوز غیر شیعیان حضور داشتند اعزام می‌شدند».^۱

درباره نقش علامه مجلسی در تغییر مذهب ایران باید گفت طبیعی است که همواره علمای اسلام اعم از اهل سنت و شیعه، تبلیغ برای مذهب خود را یکی از وظایف دینی خود می‌شمردند. این چیزی نیست که توسط مجلسی آغاز شده یا مجلسی ویژگی بی‌همتایی در این باره داشته باشد. همه می‌دانیم که مجلسی در دوره‌ای بود که تشیع به عنوان مذهب رسمی ایران به رسمیت شناخته شده بود و مردم نیازمند فعالیت فرهنگی و منابع مکتوب و نشر معارف بودند. در این زمان علامه مجلسی با جمع‌آوری احادیث، شرح و بسط آن‌ها، تألیف به زبان فارسی و نیز ترجمه احادیث، توانست علاوه بر عرضه آثار متنوع، جریانی را به راه اندازد که توسط علمای دیگر نیز پیگیری شد و در نهایت حجم عظیمی از معارف اهل بیت منتشر گردید؛ با این حال علامه مجلسی با اهداف گوناگون از کتب اهل سنت نیز استفاده می‌کرد. خود او در این زمینه در فصل اول از مقدمه بحارالانوار گفته است:

«برای تصحیح الفاظ و روایات و تعیین معنای آن‌ها به کتاب‌های لغت و کتاب‌های شرح حدیث اهل سنت مراجعه می‌کنم».^۲

او ۲۰ کتاب لغت، و ۵۲ کتاب حدیث و ۱۳ کتاب شرح حدیث از اهل سنت را نام برده که

1. Turner, *Islam Without Allah*, p. 164.

۲. مجلسی، بحارالانوار، ج ۱، ص ۲۴.

به آن‌ها زیاد مراجعه کرده است.^۱

مطلبی که ترنر درباره هدایت شدن هفتاد هزار نفر توسط مجلسی ذکر می‌کند، مربوط به نقلی است که تنکابنی در قصص العلماء دارد. او می‌نویسد: «معروف است چون آن بزرگوار کتاب حق الیقین را نوشت آن کتاب به ولایت شام رسید و در اطراف و توابع شامات نیز اشتها یافت و هفتاد هزار نفر از اهل سنت شیعه شدند.^۲ این سخن، اگر صحت داشته باشد، صرفاً درباره یکی از کتب علامه و در یکی از مناطق است؛ البته سخن گفتن از آمار حتی به صورت تقریبی نیز غیر ممکن است؛ اما آنچه مسلم است تأثیرگذاری علامه مجلسی و آثار او در هدایت بسیاری از مردم است؛ چه اینکه برخی شیعه‌شناسان نیز که در آثار خود در جستجوی علل گرایش به تشیع در زمان صفویان هستند، معتقدند نباید سهم زیادی برای اجبار حکومت به تشیع در نظر گرفت و دیگر عوامل را نادیده انگاشت. باید به نقش فرهنگی گسترش احادیث به عنوان یکی از علل و جایگاه علمایی مانند علامه مجلسی در این کار فرهنگی توجه کرد».^۳

اگر منظور ترنر تلاش فرهنگی برای تبلیغ مذهب است، مسلماً در گذشته و حتی حال حاضر بسیاری از فرق اسلامی چنین فعالیتی را مجاز، بلکه واجب می‌دانند؛ اما اگر منظور او به کارگیری زور و اجبار و فشار بر مردم یا ترغیب حکومت به این کار باشد، چنان‌که در بخش‌های بعدی خواهد آمد، مجلسی نقشی در این قضایا نداشت.

علامه مجلسی و نقل روایات ضعیف

یکی از ابعاد کتاب اسلام بدون خدا و استدلال‌های کالین ترنر بر علیه علامه مجلسی، مربوط به شیوه علامه در جمع‌آوری و برگزیدن احادیث به ویژه در کتاب بحارالانوار است. دست‌آویز ترنر در این موضوع نقل روایات ضعیف در آثار علامه و از جمله در بحارالانوار است. ترنر درباره نقل روایات ضعیف در بحارالانوار مانور زیادی داده و در جایی می‌نویسد: «مجلسی کاری به جز گردآوری روایات مبهم و ضعیف نکرده است. بنابراین، او چیزی بیش از مدون یا

۱. بنگرید به: مسعودی، «استفاده علامه مجلسی از منابع اهل سنت».

۲. تنکابنی، قصص العلماء، ص ۲۵۶.

3. Brunner, "The Role of Hadith as Cultural Memory in Shi'a".

مصصح نیست».^۱ او علامه مجلسی را به دلیل نقل روایات ضعیف متهم به خرافه‌گرایی و غلو درباره جایگاه امامان شیعه می‌کند. ترنر شرح و توضیح ندادن بسیاری از احادیث را به عنوان دلیلی بر نقل روایات ضعیف در بحارالانوار دانسته و آن کتاب را تضعیف می‌کند.^۲

از سوی دیگر، مستشرق دیگر راینر برونر نیز در مقاله خود درباره علامه مجلسی و بحارالانوار بعد از توضیحی درباره موضوع برخی از مجلدات بحار، می‌نویسد تا حدودی برخی محتوای غیر اسلامی مثلاً موضوعات و مفاهیمی با اصالت زرتشتی و ایرانی در کتاب گنجانیده شده تا نوعی احساس شیعی ایرانی ایجاد کند یا شیعه‌گری را به نوعی ملی گرداند؛ به عنوان نمونه در این کتاب می‌توان فصلی بلند درباره ایام مهم ایرانیان پیدا کرد. در این کتاب نوروز، نه تنها به عنوان روزی که خلقت جهان در آن آغاز شد (مطابق عقاید زرتشتی)، بلکه روزی است که جبرئیل بر محمد نازل شد و همچنین روزی است که محمد، علی را به عنوان جانشین معین کرد و روزی است که در آن مهدی منتظر ظهور خواهد کرد.^۳

این مسئله نیاز به توضیح ندارد که اگر کسی با هدف و برنامه علامه آشنا باشد، درک خواهد کرد که دغدغه او جمع‌آوری یک کتاب حاوی متقن‌ترین و صحیح‌ترین احادیث، همانند کاری که بخاری در صحیح خود و کلینی در الکافی در نظر داشتند، نبوده است. شهید مطهری در این باره می‌نویسد: «بحارالانوار تألیف شیخ الاسلام، علامة المحدثین، محمدباقر بن محمد تقی مجلسی جامع‌ترین کتاب حدیث است. آنچه در سایر کتب حدیث به‌طور متفرق موجود بوده در این کتاب، یک‌جا جمع آمده است. هدف مؤلف بیشتر جلوگیری از تلف شدن کتب حدیث بوده است؛ لهذا صحیح و سقیم یک‌جا ذکر شده است».^۴

این شیوه یعنی جمع‌آوری صحیح و سقیم منحصر در کتب شیعه و علامه مجلسی نیست؛ به عنوان نمونه هدفی که بخاری از تألیف صحیح دارد غیر از هدفی است که احمد بن حنبل دارد و از این رو بسیاری از روایاتی که در مسند احمد هست، در صحیح بخاری نیامده است و چه

1. Turner, *Islam Without Allah*, p. 171.

2. Ibid. p. 248.

3. Brunner, *The Role of Hadith as Cultural Memory in Shi'a*, 338.

۴. مطهری، مجموعه آثار استاد شهید مطهری، ج ۱۴، ص ۴۱۶.

بسا از نگاه بخاری و دیگر ناقدان حدیث در مکتب اهل سنت بسیاری از احادیث مسند احمد، ضعیف شمرده شوند.

هدف مجلسی نیز گردآوری و تبویب احادیثی است که در شرف از بین رفتن و فراموشی بوده است؛ از این رو در مقدمه بحارالانوار می نویسد: «ما از منابع مختلف و کتب، روایات را جمع خواهیم کرد و اما قصد ندارم احادیث کتبی که بسیار رواج یافته و بارها نسخه برداری شده، مانند کتب اربعه را در این کتاب جمع کنم؛ زیرا آن ها متواتر و مضبوط هستند و چه بسا جایز نباشد تا آن ها در یک کتاب جمع شود؛ زیرا این کار باعث می شود خوانندگان از آن کتاب ها رویگردان باشند و موجب ترک آن ها شود؛ هرچند در برخی از موارد از آن کتاب ها نیز احادیثی نقل می کنم.^۱

از سوی دیگر می دانیم که نویسندگان کتب اربعه تلاش داشتند تا آنجا که ممکن است روایات معتبر و موثق را در این کتب جمع آوری کنند و این کتاب ها نیز به عنوان موثق ترین کتب شیعه شناخته می شوند؛ بنابراین بدیهی است با توجه به هدف علامه که حفظ احادیث از زوال و تلف شدن بوده است، با کنار گذاشتن کتب اربعه، ممکن است برخی از روایات و کتبی که باقیمانده و علامه مجلسی در صدد حفظ آن ها است، دچار ضعف بوده باشند؛ چه اینکه بر اهل تحقیق پوشیده نیست که دیدگاه قاطبه علمای شیعه، حتی درباره کتب اربعه که نویسندگان شان تلاش بر تنقیح آن ها داشتند نیز، صحیح بودن تمام روایات موجود در آن ها نیست، چه رسد به بحارالانوار که نویسنده آن هیچ گاه چنین ادعایی ندارد.^۲

با این حال، گرچه علامه مجلسی در مقدمه اش بر بحر تصریح می کند که در این کتاب آنچه را که بدان اعتماد داشته جمع کرده است، اما این به معنی صحیح دانستن یا اعتماد بر همه روایات نیست؛ بلکه به این معنی است که علامه اطمینان کلی به انتساب کتاب به نویسنده و نیز به کلیت کتاب داشته است؛ چرا که وقتی به محتوای بحر مراجعه کنیم با نقل احادیث

۱. مجلسی، بحارالانوار، ج ۱، ص ۴۸: «ثم اعلم أنا إنما تركنا إيراد أخبار بعض الكتب المتواترة في كتابنا هذا كالكتب الأربعة لكونها متواترة مضبوطة لعله لا يجوز السعي في نسخها وتركها وإن احتجنا في بعض المواضع إلى إيراد خبر منها».

۲. بهشتی، اخباری گری تاریخ و عقاید، ص ۲۰۹.

متضاد و حتی روایاتی که وی خود رسماً حکم به عدم صحت آن‌ها می‌کند، برخورد می‌کنیم. در حقیقت هدف علامه فراهم آوردن اثری دایرة المعارفی بوده است.^۱

علامه مجلسی در مواردی بعد از ذکر روایتی، تصریح دارد که بعید است این روایات صحت داشته باشد. او در برخی موارد بدون ارائه تصمیمی قطعی درباره صحت یا سقم روایت، علم آن را به اهل آن واگذار می‌کند؛ به عنوان نمونه درباره حدیث خلقت ارواح قبل از اجساد می‌گوید:

«اما این خبر که خداوند ارواح را پیش از هزار سال از خلقت اجساد خلق کرده است، مسئله‌ای نیست که بتوان با قطعیت به صحت آن حکم کرد؛ اما من از این روی نقل کردم که به این روایات حسن ظن وجود دارد».^۲

همچنین او درباره برخی صفات امام و معرفت نسبت به ائمه چنین توضیح می‌دهد که: «ما حکمی درباره صحت و سقم این روایات نداریم و علم آن را به اهلش واگذار می‌کنیم».^۳ سخت‌گیری او درباره روایات ملاحم بیشتر است. وی می‌گوید بسیاری از اخبار بلند مربوط به ملاحم را که در آثار کهن و منسوب به امام صادق (ع) بوده است، نیاورده؛ زیرا بر آن‌ها اعتمادی نداشته است.^۴ اتفاقاً ترنر بخش پایانی کتاب را به بحث آخر الزمان پرداخته و دیدگاه مجلسی در این باره را بررسی می‌کند.

نمونه دیگر در تکذیب روایات ضعیف از سوی مجلسی، مطالبی درباره نوروز است که به صورت مفصل از طریق معلی بن خنیس از امام صادق (ع) نقل شده است. البته یک روایت کوتاه چند سطری در منابع کهن حدیثی هست؛ اما روایات مفصل که چندین صفحه می‌باشد، روایتی است که به نظر علامه مجلسی نادرست است. وی پس از نقل چند روایت در این باب می‌نویسد:

۱. جعفریان، «بحار الانوار از زاویه نگاه دایرة المعارفی»، ص ۴۴.

۲. مجلسی، بحار الانوار، ج ۵، ص ۲۶۶: «فأما الخبر بأن الله تعالى خلق الأرواح قبل الأجساد بألفى عام ... ليس هو مع ذلك مما يقطع على الله بصحته وإن نقله رواته لحسن الظن به».

۳. همان، ج ۲۶، ص ۱۷: «أقول ... فلا نحكم بصحتها ولا ببطلانها و نرد علمها إليهم».

۴. همان، ج ۵۵، ص ۳۳۵: «أقول وجدت في بعض الكتب القديمة أخباراً طويلة في الملاحم والأحكام تركتها لعدم الاعتدال على أسانيدها».

شخصیت علامه مجلسی در نگاه ترنر ❖ ۱۲۵

«این روایات را ما از کتاب‌های منجمان نقل کردیم؛ زیرا از ائمه ما روایت کرده بودند؛ اما من بر آن‌ها اعتمادی ندارم. در نسخ آن‌ها نیز اختلافات زیادی وجود دارد که به برخی از آن‌ها اشاره کردم».^۱

بنابراین نقل روایات ضعیف در آثار علامه نشانگر خرافه‌گرایی او نیست؛ زیرا اولاً هدف او جمع روایات است نه گزینش روایات صحیح؛ چه اینکه او در موارد متعددی بر ضعف روایات نقل شده تصریح می‌کند. ثانیاً علامه مجلسی خود با خرافه‌گرایی در قالب قصه‌گویی و غلو به مبارزه پرداخت. این نکته نیز شایان توجه است که نقل روایات ضعیف یا به عبارتی تساهل درباره سند روایت تا حدی ناشی از تفکر اخباری‌گری بوده است که علامه خود در ضمن این جریان قرار داشت و آغازگر آن نبوده است.

با اینکه علامه مجلسی همانند دیگر همفکران اخباری خود درباره سند روایات قائل به تساهل است باین حال از برخی کتب ضعیف، حدیث نقل نکرده است. محمد علی امیرمعزی و اتان کلبرگ در کتاب قرآن صامت و ناطق^۲ دسترسی عالمان به کتاب القرائات السیاری را تا زمان علامه مجلسی دنبال می‌کنند. آن‌ها معتقدند مجلسی در کتاب بحارالانوار به این کتاب اشاره نکرده و از آن نقل نکرده است. آن‌ها اضافه می‌کنند ولی او در صدد بود بعد از بحارالانوار از کتاب‌هایی که بعداً به دست او رسیده است استفاده کرده و مستدرک بحارالانوار را تألیف کند که اجل این فرصت را به او نداد؛^۳ به هر حال این محققان اذعان دارند القرائات که حاوی احادیثی درباره تحریف قرآن است، در دسترس علامه بوده ولی از آن حدیث نقل نکرده است.

نکته دیگر اینکه می‌دانیم در کتب اربعه نیز روایات ضعیف یافت می‌شود؛ اما اندیشه کلی اخباریان بر این بود که روایات کتب اربعه همگی به لحاظ سند، صحیح و قابل اعتمادند؛ بنابراین مجلسی در این باره دیدگاهی فراتر از دیگر اخباریان نداشت. پدر علامه مجلسی درباره

۱. همان، ج ۵۶، ص ۱۰۹: «أقول هذه الروایات الأخيرة أخرجه من كتب الأحکامیین و المنجمین لروایتهم عن أئمتنا و لا أعتد علیها و کانت فی النسخ اختلافات کثيرة أشرنا إلی بعضها».

2. Amir-Moezzi, *The Silent Qur'an and The Speaking Qur'an*.

3. Ibid. p. 69.

اعتماد به متن تمام روایات کتب اربعه چنین می نویسد:

«با آن که محمد بن یعقوب (رضی الله عنه) در دیباچه کافی ذکر کرده است که اخبار الکافی آثار صحیحیه از اهل البیت (صلوات الله علیهم) است و ابن بابویه نیز حکم به صحت این اخبار نموده است و جزم داریم که صحتی که ایشان می گویند آن است که یقیناً معصوم فرموده اند ... هیچ دغدغه نیست که حکم به صحت ایشان بهتر است از حکم به صحت متأخرین.^۱ [یعنی اگر قدما حدیثی را صحیح دانسته اند آن صحت، بالاتر از صحت متأخرین است]»

از سوی دیگر دیدگاهی که در بین اخباریان رواج داشت، این بود که اگر روایتی سند متقن هم نداشته باشد شایسته نیست به صورت قطعی رد شود؛ بلکه باید طبق روال علمای حدیث، علم آن را به اهلش واگذار کرد. محمد تقی مجلسی در این باره می نویسد:

«اگر حدیثی را نتوانستید قبول کنید کنار بگذارید؛ چرا که ممکن است امامان فرموده باشند و شما رد کنید و رد سخن معصومین شود؛ بنابراین مجملاً هیچ حدیثی را رد نمی باید کرد».^۲

حال که اخباریان چنین دیدگاهی داشتند و مجلسی نیز در صدد جمع روایات با نگاهی وسیع و بدون سختگیری های لازم بود؛ زیرا هدف او حفظ آن ها و انتقال به نسل های بعدی بود، در این صورت نقل آن روایت، مخصوصاً در برخی موارد با اشاره به ضعف سند، در کتابی که در صدد تجمیع روایات است نه تنها نادرست نیست؛ بلکه برای محفوظ ماندن و در دسترس نسل های آینده قرار گرفتن امری صواب است.

دست بردن مجلسی در احادیث

ترنر در بخش هایی از کتاب خود، مجلسی را متهم به دست بردن در احادیث کرده است. به ویژه ترنر مجلسی را متهم به ترجمه برخی احادیث به نفع سلاطین صفوی، یا تفسیر آن ها در راستای

۱. مجلسی، لوامع صاحبقرانی، ج ۱، ص ۱۸۸.

۲. مجلسی، لوامع صاحبقرانی، ج ۸، ص ۳۴۶.

تحکیم پایه‌های حکومت صفوی می‌کند. ترنر معتقد است مجلسی در برخی موارد احادیث را تغییر می‌داده است.^۱ او می‌نویسد:

«مجلسی در ترجمه این احادیث دست برده و به عمد به صفویه ترجمه کرده است. درحالی‌که وقتی که او این احادیث را به صفویه تفسیر می‌کند، دست بردن در متن روایات لازم نبود».^۲

او در جای دیگر درباره یک توقیع که روایت بحارالانوار با نقل طوسی و دیگران، متفاوت است با متهم کردن مجلسی به دست‌کاری در توقیع می‌نویسد: «اینکه آیا مجلسی خودش این دست‌کاری را انجام داده یا دیگران، جای بررسی دارد».^۳ او می‌نویسد: «در نقل طوسی و دیگران این توقیع این‌گونه آمده است که «من حجت خدا بر آن‌ها (علیهم) هستم»^۴ درحالی‌که مجلسی این روایت را به این صورت نقل می‌کند که «من حجت خدا بر شما (علیکم) هستم» و این برای تقویت ایده جایگاه علما به عنوان واسط بین امامان از یک سو و مردم عادی از سوی دیگر است.

اتهامی که ترنر به عنوان دست‌برد علامه مجلسی در روایات ذکر می‌کند و نمونه‌ای که به آن اشاره کرده با دو اشکال رو برو است: اول اینکه ظاهراً ترنر با مفهوم تصحیف در روایات آشنا نیست.^۵ تصحیف تغییر در لفظ حدیث است که می‌تواند به غیر عمد از سوی یک راوی، محدث یا کاتب یک نسخه روی داده باشد. راغب اصفهانی در تعریف تصحیف چنین می‌نویسد:

«تصحیف خواندن اشتباه کتاب یا روایت اشتباه کردن آن در حروف است به شکلی غیر از

1. Turner, Still Waiting for the Imam, p. 47.

2. Ibid. p. 211.

3. Turner, *Islam Without Allah*, p. 214.

According to the version of the tawqi' preserved by Shaykh Tusi in his Kitab al-ghayba, the last part of the sentence reads: "... and I am the proof of God to you all ('alaykum)", whereas Majlisi's reads "... and I am the proof of God to them (i.e., the narrators).

۴. طوسی، الغیبة، ص ۲۹۱: «وَأَمَّا الْخَوَاتِمُ الْوَاقِعَةُ فَأَرْجِعُوا فِيهَا إِلَى رِوَاةٍ حَدِيثَنَا فَإِنَّهُمْ حُجَّتِي عَلَيْكُمْ وَأَنَا حُجَّةُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ».

۵. ر.ک. مسجدی، التصحیف فی متن الحديث.

آنچه تدوین شده است».^۱

یعنی ممکن است در کتابت، قسمتی از سند یا متن حدیث به کلمه یا عبارت مشابه آن تغییر یافته باشد؛ مانند تصحیف «مراجم» به «مزاحم» و «برید» به «یزید» (بریدبن معاویه عجللی به یزیدبن معاویه)، و «جریر» به «حریز» این نوع تصحیف که به آن تصحیف نوشتاری گفته می‌شود در متن صورت می‌گیرد و الفاظی از یک روایت به لفظی شبیه به آن تغییر می‌یابد؛ مانند «مَنْ صَامَ رَمَضَانَ ثُمَّ أَتْبَعَهُ سِتًّا مِنْ شَوَّالٍ فَذَلِكَ كَصِيَامِ الدَّهْرِ» در برخی منابع در این حدیث، کلمه (سِتًّا) به (شَيْئًا) تصحیف شده است؛^۲ همچنین در حدیثی نقل شده که «إِنَّ النَّبِيَّ احْتَجَرَ بِالْمَسْجِدِ، أَيِ اتَّخَذَ حُجْرَةً مِنْ حَصِيرٍ» رسول اکرم ﷺ در مسجد حجره‌ای از حصیر و بوریا ساخت که در برخی منابع به (احتجم)، یعنی پیغمبر در مسجد حجامت فرمود، تصحیف شده است.^۳

ترنر می‌گوید علامه مجلسی روایتی را نقل کرده که با روایت شیخ طوسی در کتاب الغیبة متفاوت است. در نقد این مطلب باید گفت اولاً این نکته قابل توجه است که ممکن است این تصحیف از سوی کاتبان نسخ هر یک از دو کتاب صورت گرفته باشد و باید به نسخه‌های اصیل و نسخی که با دقت بیشتری نسخه‌برداری شده‌اند، رجوع کرد. همچنین بررسی روایات مشابه و حتی تحلیل‌های متن روایات و تطبیق آن‌ها، برای یافتن نسخه تغییر یافته، لازم است. ثانیاً این تصحیف ممکن است در کتاب شیخ طوسی رخ داده باشد و برای اینکه اثبات شود تصحیف در بحارالانوار بوده یا الغیبة باید تحقیق صورت بگیرد که ترنر انجام نداده است. در اینجا نمی‌توان گفت چون شیخ طوسی به لحاظ زمانی مقدم بر مجلسی است؛ بنابراین نسخه ایشان صحیح‌تر است؛ زیرا چه بسا ممکن است دسترسی و دقت یک عالم متأخر بیشتر از عالمی متقدم باشد؛ علاوه بر آن درست است که شیخ طوسی تقدم دارد، اما نسخی که از آثار ایشان موجود است دستخط خود ایشان

۱. راغب اصفهانی، مفردات ألفاظ القرآن، ص ۴۷۶: «والتَّصْحِيفُ قِرَاءَةُ الْمُصْحَفِ وَرَوَايَتُهُ عَلَى غَيْرِ مَا هُوَ لِاشْتِبَاهِ حُرُوفِهِ».

۲. سیوطی، تدریب الراوی، ج ۲، ص ۶۴۸: «وَحَدِيثُ «مَنْ صَامَ رَمَضَانَ وَأَتْبَعَهُ سِتًّا مِنْ شَوَّالٍ» صَحْفَةُ الصُّوْلِيِّ فَقَالَ: شَيْئًا بِالْمَعْجَمَةِ».

۳. همان، ص ۶۴۹: «التَّصْحِيفُ فِي الْمَثْنِ، (حَدِيثُ زَيْدِ بْنِ ثَابِتٍ «أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ احْتَجَرَ فِي الْمَسْجِدِ» وَهُوَ بِالزَّاءِ) أَيْ اتَّخَذَ حُجْرَةً مِنْ حَصِيرٍ، أَوْ نَحْوَهُ يَصْلَى فِيهَا؛ صَحْفَةُ ابْنِ هُبَيْعَةَ) بِفَتْحِ اللَّامِ وَكَسْرِ هَاءِ (فَقَالَ: احْتَجَمَ) بِالْيَاءِ».

نیست؛ بلکه نسخی است که کاتبان از روی کتاب شیخ طوسی کتابت کرده‌اند و تصحیف می‌تواند در این نسخ رخ داده باشد؛ چه اینکه شیخ یوسف بحرانی درباره‌ی یک روایتی که در کتاب شیخ طوسی به گونه‌ای روایت شده و در کتب دیگر به شکلی دیگر، می‌نویسد:

«ممکن است برخی بگویند که روایت شیخ طوسی ترجیح دارد؛ زیرا شیخ طوسی آگاهی بیشتری به روایات دارد و ضبط و نقل دقیق‌تری دارد. به خصوص وقتی که متن روایت با فتوای او در مبسوط و النهایه هماهنگ باشد؛ اما باید توجه داشت که اگر کسی به التهذیب رجوع کند و مواردی که شیخ دچار تغییر روایات یا تصحیف شده است را بررسی کند، موارد زیادی خواهد یافت که متن یا سند روایت دچار اشتباه و تصحیف شده است و کمتر روایتی می‌توان یافت که از این خطاها مصون باشد».^۱

فارغ از صحت و سقم سخن شیخ یوسف بحرانی درباره‌ی میزان تصحیفات در آثار شیخ طوسی، این احتمال را می‌توان پذیرفت که تصحیف در روایت از سوی شیخ طوسی یا حداقل از سوی ناسخان کتب ایشان ممکن است صورت گرفته باشد و ترجیح بدون دلیل نقل شیخ طوسی بر نقل مجلسی وجهی ندارد؛ مگر اینکه مجلسی از طوسی نقل کرده باشد که آن نیز ممکن است ناشی از اختلاف نسخه‌های خطی بین آنچه اکنون به دست ما رسیده و آنچه در دسترس مجلسی بوده، باشد؛ به هر حال ترنر هیچ کدام از این تحقیقات را انجام نداده است؛ بنابراین ادعای او بدون دلیل است؛ اما نکته دیگر این است که روایتی که ترنر به عنوان شاهد مثال و مبنای استدلال خود برای تغییر عمده‌ی روایت از سوی مجلسی ذکر می‌کند، روایتی است که از یکی از توقیعات امام زمان علیه السلام نقل شده است و ترنر مدعی است علامه مجلسی «علیهم» در روایت را به «علیکم» تغییر داده است. اولاً ترنر مرجع این سخن، یعنی مجلدی که این روایت را از آن نقل کرده را ذکر نمی‌کند و به ترجمه یکی از مجلدات بحارالانوار مستند

۱. بحرانی، الحدائق الناضرة فی احکام العترة الطاهرة، ج ۳، ص ۱۵۶: «و ربما قيل بترجیح رواية التهذيب لان الشيخ اعرف بوجه الحديث و أضبط خصوصاً مع فتواه بمضمونها فی النهاية و المبسوط. و فيه انه لا يخفى على من راجع التهذيب و تدبر اخباره ما وقع للشيخ عليه السلام من التحريف و التصحيف فی الاخبار سنداً و متناً و قلما يخلو حديث من أحاديثه من علة فی سند أو متن».

می‌سازد. ثانیاً با رجوع به بحارالانوار و جستجوی حدیث شاهدیم که علامه مجلسی در دو جا این روایت را نقل کرده: در یک مورد مجلسی نیز «علیهم» نقل کرده «وَأَمَّا الْحَوَادِثُ الْوَاقِعَةُ فَازْجِعُوا فِيهَا إِلَى رُؤَاةٍ حَدِيثًا فَإِنَّهُمْ حُجَّتِي عَلَيْكُمْ وَأَنَا حُجَّةُ اللَّهِ عَلَيْهِمْ»^۱ و در جای دیگر تا فراز حجة الله نقل کرده و بیشتر از آن را نقل نکرده است «وَأَمَّا الْحَوَادِثُ الْوَاقِعَةُ فَازْجِعُوا فِيهَا إِلَى رُؤَاةٍ حَدِيثًا فَإِنَّهُمْ حُجَّتِي عَلَيْكُمْ وَأَنَا حُجَّةُ اللَّهِ»^۲ و ظاهراً حدیث به صورت تقطیع نقل شده و ادامه ندارد؛^۳ بنابراین دستبرد عمدی در روایات از سوی علامه مجلسی با این استدلال ثابت نمی‌شود و عمدی بودن این موارد احتمالی نیز هیچ دلیلی ندارد.

علامه مجلسی و مبارزه با تصوف

کالین ترنر بخشی از کتاب اسلام بدون خدا را به تقابل مجلسی با عرفان و تصوف اختصاص داده است.^۴ او معتقد است علامه مجلسی با تمسک به روایات بر اعمال ظاهری دین، مخصوصاً با محوریت امامان شیعه تأکید کرده و از باطن دین و معنویت و ارتباط با خداوند به طریقی که اهل تصوف به آن شیوه عمل می‌کنند، مقابله کرده است. او می‌نویسد:

«فقه‌ای اواخر دوره صفوی از هیچ کاری برای جنگ‌های مذهبی بر علیه هر گونه تصوف فروگذاری نکردند^۵ و تلاش فقها و اهل ظاهر بر این بود که هر نوع تصوفی را ریشه‌کن کنند.^۶ مجلسی تصوف راست‌کیش و بدعت‌گذار را با یک چوب رانده و همه را منحرف می‌دانست و از نظر او همه آن‌ها کافر و سزاوار دوزخ بودند».^۷

۱. مجلسی، بحارالانوار، ج ۵۳، ص ۱۸۱.

۲. همان، ج ۷۵، ص ۳۸.

۳. در کتاب کمال الدین صدوق نیز «و انا حجة الله عليهم» آمده است. صدوق، کمال الدین، ج ۲، ص ۴۸۴. سیاق نیز با همین موافق است که سلسله مراتب را می‌رساند که امام می‌فرماید آنها حجت من بر شما و من حجت خدا بر آنها هستم.

4. Turner, *Islam Without Allah*, p. 173.

5. Ibid. p. 173.

6. Ibid. p. 175.

7. Ibid. p. 175.

او در بیان تشدید این نزاع‌ها می‌نویسد: «در حقیقت، جدال بین ظاهرگرایان و غیر ظاهرگرایان بود. اگر تا کنون علمای ظاهرگرا و غیر ظاهرگرا می‌توانستند زندگی مسالمت آمیزی داشته باشند، بعد از مجلسی این امکان دیگر وجود نداشت؛^۱ زیرا مجلسی تمام صوفیه ایمان‌گرا و غیره را با یک چوب مورد حمله قرار می‌داد.^۲ او می‌نویسد:

«مجلسی حتی ترک خوردن گوشت حیوان، یا چله نشینی که برخی فرق صوفی به آن گرایش داشتند را مجاز نمی‌دانست و می‌گفت گوشه‌نشینی انسان را از واجبات باز می‌دارد که از جمله آن‌ها امر به معروف و نهی از منکر است».^۳

ترنر در عبارتی علامه مجلسی را در خشک‌اندیشی و مبارزه با گروه‌های، به اصطلاح ایشان، معنوی از سلفیه‌ای مانند ابن تیمیه نیز بدتر دانسته و می‌نویسد:

«نادرستی تقبیح تمام شکل‌های تصوف از سوی مجلسی، زمانی روشن می‌شود که می‌بینیم حتی فردی مانند ابن تیمیه که تمام عمر خود را در مبارزه با اهل بدعت سپری کرد حداقل متقدمان تصوف مانند ابن جنید و بایزید را با تمجید یاد می‌کند».^۴

خاورشناسان پیش از ترنر نیز با او در مخالف شمردن علامه مجلسی با آنچه که ترنر معنویت می‌خواند همراه هستند و این دیدگاه توسط چندین مستشرق و ایران شناس رواج داده شده است. ادوارد براون در معرفی مجلسی آورده است که او «صوفیه را با خشونت کامل قتل عام می‌کرد».^۵ سر جان ملکم نیز می‌نویسد: «گویند چند روز بعد از جلوس سلطان حسین ... جمیع طوایف و فرق مذهب اسلام صدمه خوردند؛ از آن جمله فرقه متصوفه که آباء و اجداد سلطان حسین خود، از این فرقه بودند. حکم شد که هر جا خانقاهی متعلق به ایشان بود خراب کنند و اکابر ایشان یا به اخراج بلد یا به جلای وطن در اطراف عالم پراکنده شدند؛ از آن جمله شیخ محمد علی حزین است که به هندوستان رفته در

1. Ibid. p. 250.

2. Ibid. p. 250.

3. Ibid. p. 174.

4. Ibid. p. 176.

۵. براون، تاریخ ادبیات ایران، ج ۴، ص ۲۷۹.

بنارس فوت شد».^۱

پیش از آن که به نقد سخنان ترنر بپردازیم ذکر این نکته لازم است که مستشرقان صرفاً بر اثر تصویری که از مجلسی و زمان صفویه ساخته‌اند، بدون ارائه مدرکی که دال بر این مطلب باشد درباره‌ی خشونت علمای عهد صفوی بر علیه تصوف سخن می‌گویند؛ حال اینکه اطلاعاتی درباره این که این کشتارها و تبعیدها را مجلسی کی و چگونه صورت داد و چه کسانی تبعید یا کشته شدند، ارائه نکرده‌اند. تنها موردی که اشاره شده از سر جان ملکم است که از محمد علی حزین نام می‌برد که به هندوستان رفت. برخی دیگر نیز از ملا محمد صادق اردبیلی نام می‌برند؛ درحالی که همین نمونه هم هیچ ارتباطی با مجلسی یا نزاع بین حزین با اخباریان ندارد. حزین لاهیجی در دوران آشوب و آشفتگی اصفهان نشو و نما یافت و چنانکه در شرح حال خودنگاشت او به نام تاریخ حزین آمده، در حمله افغان‌ها از اصفهان بیرون شد. او پس از سفر به شهرهای مختلف در هندوستان اقامت کرد و در سال ۱۱۸۱ در بنارس درگذشت؛ بنابراین به یقین سر جان ملکم درباره نقش مجلسی در تبعید حزین خطا کرده است. در زمان درگذشت مجلسی، حزین هفت ساله بوده و اخراج او نیز به دست مهاجمان افغان صورت گرفته است. از قضا حزین در کتاب تاریخ حزین محمد باقر مجلسی را در شمار «برخی از افاضل که در صغر سن» ایشان را در اصفهان ملاقات کرده، با تجلیل نام می‌برد.^۲ او در کتاب تاریخ حزین می‌نویسد:

«اکنون برخی از افاضل و معارف که در صغر سن به اصفهان ملاقات ایشان نموده‌ام و هم در آن اوان رحمت کرده‌اند، به قلم آمد. از آن جمله فاضل مرحوم مولانا محمد باقر مجلسی اصفهانی است که شیخ الاسلام و از مشاهیر محدثین و فقهای امامیه بود و مؤلفات مشهوره دارد. سه چهار نوبت ایشان را دیده‌ام در هفتاد و دو سالگی در هزار و صد و ده هجری در گذشت».^۳

۱. پیرنیا، تاریخ کامل ایران، ج ۱، ص ۴۰۲.

۲. طارمی، علامه مجلسی، ص ۱۰۶.

۳. حزین، تاریخ حزین ص ۱۶.

اما دربارهٔ مخالفت علامه مجلسی با تصوف، چند نکته کلیدی نیازمند ذکر است. اول این که چنانکه رسول جعفریان می نویسد:

«مبارزه با تصوف در این دوره، یک حرکت عمومی بوده است؛ حرکتی که مجلسی نه مؤسس آن، بلکه خود فرزند و محصول آن بوده است. رویکردی که سال‌ها قبل از علامه آغاز شده بود. آقا بزرگ تهرانی عمدتاً به نقل از نصیحة الکرام و فضیحة اللثام اثر محمدبن نظام معروف به عصام بیش از سی کتاب را نام می برد که بر علیه صوفیه نوشته شده است».^۱

رسول جعفریان در جلد دوم کتاب صفویه در عرصه دین فرهنگ و سیاست بیش از ده رساله را که در دوره صفویه در رد و نقد صوفیه تالیف شده، معرفی کرده و خلاصه یا تمام آن را نقل کرده است. علامه مجلسی دعوت از محقق کرکی توسط شاه اسماعیل را در ردیف اقدامات صوفی زدایی شاه اسماعیل می داند؛^۲ بنابراین نخستین عالم زمان صفویه که به مخالفت با تصوف پرداخت نه مجلسی، بلکه محقق کرکی (م ۹۴۰) شیخ الاسلام شاه طهماسب است. محقق کرکی کتابی با عنوان المطاعن المجرمیه فی رد الصوفیه^۳ و فرزندش شیخ حسن، کتابی با عنوان عمدة المقال فی کفر اهل الضلال تالیف کردند. اگر انتساب کتاب حدیقة الشیعة به مقدس اردبیلی صحیح باشد،^۴ مؤید آن است که فقهای غیر اخباری قبل از مجلسی و در قرن دهم با صوفیه مخالفت کرده بودند. باز بسیار پیش از علامه، این سید محمد میرلوحی از شاگردان میرداماد و شیخ بهایی است که بر خلاف مشی همدرس خود محمد تقی مجلسی که پیرو شیخ بهایی بود، مشی عارفانه را نپذیرفت و سخت با مجلسی اول به دلیل گرایش های صوفی مآبانه او درگیر شد.^۵ میرلوحی سبزواری در کتابش

۱. آقا بزرگ تهرانی، الذریعة، ج ۱، ص ۸۸، ج ۱، ص ۵۲۴، ج ۵، ص ۹، ج ۷، ص ۱۴۷، ج ۱۳، ص ۱، ج ۱۷، ص ۷۴ و به صورت کلی تحت عنوان الرد علی الصوفیة در ج ۱۰، صص ۲۰۵ تا ۲۱۰.

۲. جعفریان، «رویاری فی فقیهان و صوفیان در عصر صفویان»، ص ۱۰۱.

۳. آقا بزرگ تهرانی، الذریعة، ج ۲۱، ص ۲۳۸.

۴. ر. ک. جعفری، «بررسی انتساب کتاب حدیقة الشیعة به مقدس اردبیلی».

۵. آقا بزرگ تهرانی، ج ۲، ص ۵۵۸.

کفاية المهتدی^۱ به شدت بر اهل تصوف تاخته است.

ملا محمد طاهر قمی (م ۱۰۹۸) بسیار پیش از علامه مجلسی تلاش علمی خود را در رد بر این طایفه به کار گرفته است. ضدیت قمی با تصوف به حدی بوده که او را به رویارویی با فیض کاشانی و محمد تقی مجلسی، پدر علامه مجلسی، کشاند؛^۲ همچنین از جمله آثار وی در این باره عبارتند از تحفة الاخیار، ملاذ الاخیار و کتاب حکمة العارفین و مُحَبانِ خدا و همچنین مونسُ الابرار و در نهایت اثر بزرگی با عنوان هِدایة العوام و فَضیحةُ اللّثام که تنها یک مجلد آن برجای مانده است.^۳

سید نعمت الله جزایری نیز در رد بر صوفیه مطالب فراوانی دارد. وی در یک مورد اظهار می‌دارد که آنچه ما از اعمال و مراقبت‌های صوفیان در اذکار و نماز مشاهده کردیم حکایت از آن داشت که آنان صرفاً به هدف جلب توجه مردم و از روی انگیزه‌های دنیاگرایانه دست به چنین اعمالی می‌زنند.^۴ گستردگی مبارزه با تصوف به حدی است که از فیض کاشانی که خود صبغه صوفی‌گری داشت، رساله‌ای با عنوان المحاکمة بر جای مانده که در آن به صوفیان و نیز فقیهان اعتراضاتی کرده است.^۵

نکته دیگر اینکه درست است که مجلسی با اهل تصوف مخالف بود؛ اما مهم این است که او برای این کار از چه روشی استفاده کرد دیدیم که سخنان مستشرقان بر نمونه‌های بی‌اساس، مبتنی است و مدرکی برای استفاده یا ترغیب به استفاده از خشونت توسط مجلسی ارائه نداده‌اند؛ اما آنچه واضح است این است که روش او مبتنی بر مقابله فرهنگی و با روش علمی و تالیف کتاب بود؛ البته در اینجا نیز مجلسی یگانه نبود و در مخالفت با صوفیه فردی استثنا و فراتر از دیگران نبود بلکه افراد دیگری بودند که با تأسی به روایات، مخالفت بیشتری با تصوف

۱. میر لوحی، گزیده کفاية المهتدی.

۲. جعفریان، صفویه در عرصه دین فرهنگ و سیاست، ج ۲، ص ۵۶۷.

۳. همان، ج ۲، ص ۵۷۰.

۴. جزائری، الانوار النعمانية، ج ۲، ص ۱۷۲.

۵. جعفریان، صفویه در عرصه دین فرهنگ و سیاست، ج ۲، ص ۵۵۳.

داشتند. شیخ حر عاملی هزار روایت در نفی ورد تصوف جمع‌آوری کرد؛^۱ همچنین شیخ حر عاملی (م ۱۱۰۴) کتاب الاثناعشرية فی الرد علی الصوفیة را به طور مستقل در رد بر صوفیان نگاشت و معتقد است از زمان امامان شیعه و بعد از آن تا زمان حاضر، هیچ کدام از شیعیان صوفی نبوده‌اند.^۲

شاید بتوان گفت علامه تا حدودی نظر میانه داشت و می‌کوشید تا با اصل قرار دادن احادیث، نوعی اعتدال در شیوه‌ها را ایجاد کند. در این زمینه یکی از بهترین آثار رساله کوتاه اجوبة المسائل در پاسخ به سه پرسش است که بر جای مانده است. حتی علامه مجلسی در مکتوباتی که بین او و یکی از مخالفان سر سخت تصوف یعنی محمد طاهر قمی رد و بدل شده تا اندازه‌ای تلاش ملای قمی را خروج از حد لزوم می‌داند.^۳

از سوی دیگر چنانکه قبلاً گذشت تمایلات عرفانی در پدرش، محمد تقی مجلسی، گزارش شده است و حتی بین محمد طاهر قمی و مجلسی پدر نیز مکتوباتی رد و بدل شد و محمد تقی تلاش دارد تا از حملات تند و تیز محمد طاهر به عرفان اسلامی بکاهد. محمد تقی مجلسی در تمجید از شیخ صفی عبارات بلندی دارد که نشان از ارادت او نسبت به شیخ صفی است؛ از جمله اینکه او را با این عبارات می‌ستاید:

«پادشاه اولیاء الله قطب المحققین و رئیس الواصلین و العارفین و العاشقین شیخ صفی الملة و الحقيقة و الحق و الدین انار الله تعالی برهانه و رفع الله تبارک و تعالی فی اعلی درجات الجنان مقامه».^۴

مرحوم مجلسی در عین حال که با صوفیان منحرف مخالفت کرده و حتی روش عرفانی افرادی چون ملاصدرا را نمی‌پسندیده، اما رفتار بدی با آنان نداشته است؛ شاهد آنکه وی از ملا محسن فیض کاشانی که در برخی از آثارش روش عرفانی را می‌پسندیده، اجازه روایتی

1. Turner, *Islam Without Allah*, p. 173.

۲. شیخ حر عاملی، الاثناعشرية، ص ۱۳: «فی زمن الأئمة (ع) و بعده الی قریب من هذا الزمان لم یکن أحد من الشیعة صوفیاً».

۳. جعفریان، صفویه در عرصه دین فرهنگ و سیاست، ج ۲، ص ۶۰۵.

۴. مجلسی، لوامع صاحبقرانی، ج ۳، ص ۴.

داشته است.

اصولاً در برهه‌ای از دوران صفویه، ضدیت با تصوف به قدری بوده که یک مسیحی تازه مسلمان شده یعنی علی قلی جدیدالاسلام یا همان پدر آنتونیو دوززو در رساله‌ای تحت عنوان رد جماعت صوفیان با آن‌ها مخالفت می‌کند و این رساله در برخی منابع معاصر منتشر شده است؛^۱ همچنین ملاصدرا که خود تلاش دارد تا روشهای فلسفه و حکمت و کلام و عرفان را در شاهراه حکمت متعالیه پیوند دهد، رساله‌ای تحت عنوان «کسر اصنام الجاهلیه» می‌نویسد که در نقد صوفیه است. فهرست کتبی که در مخالفت با تصوف چه از سوی اخباریان و چه علاقمندان به عرفان، چه پیش از مجلسی، یا هم‌زمان با او نگاشته شده به قدری است که ذکر نامشان در این مقال نمی‌گنجد؛ بنابراین برجسته کردن مجلسی که نه آغازگر این روند، بلکه خود تحت تأثیر برخی استادانش و هم‌زمان با رشد اخباری‌گری به موضع ضد تصوف گرایش پیدا کرد و در آثار مختلفش، صوفیان منحرف را مورد نکوهش قرار داد وجه روشنی ندارد.

حال سؤال این است که چرا مستشرقان بیش از حد بر نقش علامه مجلسی در مخالفت با اهل تصوف تأکید داشته و نقش او را برجسته می‌کنند؟ به نظر می‌رسد پررنگ شدن نقش علامه از این روست که بسیاری از مخالفان تصوف در جریان برخوردهای خود، حتی پس از علامه مجلسی، از حیثیت ایشان برای مقابله با تصوف بهره‌برداری می‌کرده‌اند.^۲

شاید بتوان گفت دیدگاه ترنر در این موضوع متأثر از دکتر مصطفی شبی^۳ است که بدون توجه به اقدامات علمای قبل از علامه مجلسی در برابر تصوف، تلاش دارد نشان دهد که با ظهور مجلسی و از آن تاریخ به بعد تصوف از تشیع جدا شد و تلاش علامه را باعث ریشه‌کن‌سازی تصوف در ایران می‌داند.

به هر حال علی‌رغم تلاش‌های اخباریان و مجلسی چنین نیست که صوفیه در اواخر صفوی تماماً از جامعه رخت بر بسته باشد؛ بلکه تا آخرین روزهای دولت صفوی، هنوز قزلباشان نفس

۱. جعفریان، صفویه در عرصه دین فرهنگ و سیاست، ج ۲، ص ۶۵۹.

۲. بحرانی، لؤلؤة البحرين، ص ۵۵.

۳. شبی، تشیع و تصوف، ص ۴۰۰.

می کشیدند و خلیفه الخلفاء، منصبی که نیابت مرشد کل را میان صوفیان داشت، سرپا بود. محلی نیز در نزدیکی عالی قاپو با عنوان توحیدخانه بود که صوفیان در آنجا اجتماع کرده، مراسم خاص خود را انجام می دادند. بسیاری از این قزلباشان هنوز جزء محافظان شخصی شاه بودند و تیپ قورچیان را تشکیل می دادند.

مسئله دیگر که نباید از چشم مخفی بماند وضعیت صوفیان در دوره صفوی است. لازم است توجه کنیم که بحث های معنویت اسلامی در صحنه علمی غرب با صوفیه پیوند خورده است و بیشتر کتاب هایی که با موضوع معنویت در اسلام تألیف شده اند، درباره صوفیه بحث می کنند. گویی آن ها معنویت را مساوی با تصوف می شمارند. ترنر نیز چنان تصور می کند که صوفیان زمان صفوی، انسان های خدامداری بودند که با کارهای مجلسی از صحنه حذف شدند و امام گرای در جامعه شیعه به جای خدامحوری در بین اهل تصوف نشست؛ اما واقعیت این است که طبق گزارش های موجود صوفیگری در آن دوره از عرفان حقیقی جدا شده و تبدیل به یک حرکت قشری و انحرافی شده بود.

رسول جعفریان در مقاله ای^۱ تصوف و تمایل به علوم خفیه، حروف و اعداد و دینی جلوه دادن آن ها را یکی از عوامل کند شدن رشد علم و دانش توصیف می کند.^۲ وضع صوفیان بازاری آن روزگار که تا حد فاجعه آمیزی سبب انحطاط در جامعه اسلامی بودند نکته ای است که شاردن نیز به آن اشاره کرده و آنان را افراد تنبلی دانسته است که نه تنها سودی برای جامعه ندارند، بلکه مزاحمت نیز دارند. افراد صوفی نه به شریعت واقعی می نهادند و نه به آداب معمولی برای داشتن یک زندگی مناسب، اخلاقی و پاکیزه، پای بند بودند.^۳ از نظر زرین کوب نیز برخورد اخباریانی مانند مجلسی با آنان نه از آن باب بود که وی از اساس ضد عرفان و تصوف باشد، بلکه علامه مجلسی به دلیل بازداشتن مردم از جنبه های نامطلوب تصوف، چنین روشی را در پیش گرفته است.^۴

۱. ر. ک. جعفریان، «یکی از راه های تعطیل علم و ذهن در تمدن اسلامی».

2. <https://tarikhi.com>

۳. جعفریان، صفویه در عرصه دین فرهنگ و سیاست، ج ۲، ص ۵۹۱.

۴. زرین کوب، دنباله جستجو در تصوف ایران، ص ۲۶۰.

شهید مطهری بر این باور است که عرفان در قرن دهم شکل نامناسبی داشته است و یکی از دلایل آن را چنین ذکر می‌کند که:

«اقطاب متصوفه، همه یا غالباً آن برجستگی علمی و فرهنگی که پیشینیان داشته‌اند را ندارند. شاید بشود گفت که تصوف رسمی، از این به بعد بیش‌تر غرق آداب و ظواهر و احیاناً بدعت‌هایی که ایجاد کرده است، می‌شود».^۱

یکی از زمینه‌های اصلی حمله بر ضد صوفیان برگزاری مجالس سماع از سوی آنان بود که در آن اشعاری را به غنا می‌خواندند و مراسمی برپا می‌کردند. با توجه به حرمت غنا در فقه شیعه علامه مجلسی در عین الحیات می‌نویسد:

«در این زمان نیز بسیاری از این مزخرفات از ایشان می‌شنوم و این مضامین را در شعرهای عاشقانه بستند و به دست جلفی چند دادند که ایشان خوانند و دست بر هم زنند و فریاد کنند».^۲

از این رو است که می‌بینیم حتی عالمانی چون فیض کاشانی با اینکه تمایل به عرفان داشته و برای جستجوی آموزه‌های عرفانی در اخبار تلاش داشت، از وضعیت صوفیان گلایه‌مند است. او در جواب نامه‌ای که برخی از اهل‌الی مشهد به فیض کاشانی نوشته و از ایشان درباره کارهای یک صوفی که مدعی است کارهای او مورد تأیید فیض کاشانی است، استفتاء می‌کنند، می‌نویسد:

«سبحانک هذا بهتان عظیم. حاشا بنده تجویز کند رسم تعبدی را که قرآن و حدیث در آن نشده باشد و تعبد رسمی را که از ائمه معصومین (صلوات الله علیهم) خبری در مشروعیت آن نرسیده؛ بلکه نص قرآن به خلاف آن نازل باشد».^۳

صدرالدین شیرازی نیز کسر اصنام الجاهلیه را در نقد اهل تصوف نگاشت او می‌نویسد:

۱. مطهری، مجموعه آثار استاد شهید مطهری، ج ۱۴، ص ۵۷۸.

۲. جعفریان، تاریخ ایران اسلامی، ج ۴ ص ۳۶۷ تا ۳۶۹.

۳. خوانساری، روضات الجنات، جلد ۶، ص ۹۹.

برخی [از صوفیان] می‌گویند:

«عبادات ظاهری ارج و قربی ندارد آنچه ارزشمند است توجه قلبی است و قلب‌های ما به سبب دوستی با خدا به حیرت واصل شده و در حظایر قدس جای گرفته است. ما در ظاهر به کارهای شهوانی و لذت‌های جسمی روی می‌آوریم؛ ولی قلبمان از این کارها به دور است. آن‌ها می‌پندارند که پرداختن به کارهای ناشایست و گناه، ایشان را از راه خدا باز نمی‌دارد؛ چرا که به او نزدیکند و جایگاهی ارجمند نزد وی دارند».^۱

ملاصدرا می‌نویسد:

«بیشتر آنچه این راهبان و کاهنین و کافران هندی دست یافته‌اند و خداوند آن‌ها را با استدراج به طریقی که نمی‌فهمند مخدول کرده، در اثر برخی ریاضت‌های فاسد است که شامل افراط و تفریط بوده و از اموری است که به دلیل میل نفسانی و شوق برای شهرت بین مردم به آن مایل شده‌اند».^۲

همچنین ملاصدرا می‌نویسد:

«غالب آنچه را که عموم اهل تصوف در این زمان به آن خو کرده‌اند، کلماتی ظاهر فریب و شعری است که کاربرد آن ناپسند است. مجالس این جماعت آکنده از اشعاری است در وصف عشق و جمال معشوق و شمایل محبوب و در این مجالس جز آدم‌های سبک‌مغز و سفیه، گرد نمی‌آیند. و شعرهای همراه با نغمه‌های (غنا) تنها اثری که دارد برانگیختن

۱. صدرالدین شیرازی، کسر الاصنام الجاهلیة، ص ۹. «و ربّما يقول بعضهم الأعمال بالجوارح لا وزن لها وإنّما النظر إلى القلوب؛ و قلوبنا و الهة بحبّ الله واصله إلى معرفة الله عاكفة في حظائر القدس، و إنّما نخوض في الدّنيا و الشّهوات بأبداننا؛ فتحن مع الشّهوات و اللذات بالظواهر و الأبدان لا بالبواطن و القلوب. و يزعمون أنّ مباشرة الشّهوات و مزاوله المعاصی و الخطیئات لا تصدّهم عن طریق الله، لقریهم منه و منزلتهم لدیه».

۲. صدرالدین شیرازی، کسر الاصنام الجاهلیة، ص ۱۳: «و أكثر ما يقع هذا للرهبان و الكاهنین و كفره الهند الذين استدرجهم الحقّ بالخذلان من حيث لا يعلمون، لأجل بعض رياضاتهم الفاسدة المشتملة على الإفراط و التفریط، لكونها ممّا ابتدعوها رغبة في ميل القلوب إليها و شوقا إلى طلب الشهرة عند النّاس».

بیماری قلبی (معنوی) و شهوت‌های پنهان آن‌ها است».^۱

این سخنان یک اخباری یا آنچه که ترنر عالم ظاهرگرا می‌خواند، نیست؛ بلکه سخنان یکی از بزرگترین عارفان شیعی جهان اسلام یعنی صدرالمتهالین محمد شیرازی است. نمونه دیگر اینکه آقا بزرگ تهرانی زمانی درباره یکی از نسخ خطی در رد بر صوفیه بحث می‌کند و دیدگاه‌ها درباره انتساب این کتاب را گزارش می‌کند، می‌نویسد در ابتدای این نسخه و در جهت بیان علت نوشتن کتاب آمده است:

«[این کتاب را از آن روی تالیف کردم] چون دیدم که بسیاری از شیعیان و دوستان علی‌بن‌ابی‌طالب بنا بر نادانی و بیگانگی از اهل علم، فریب جمعی از غولان راه دین خورده، نعره کردن و دست زدن و برجستن و چرخیدن و عشق‌بازی با مردان را عبادت و طاعت پنداشته‌اند».^۲

بنابراین موضع علامه مجلسی در برابر تصوف و علت مخالفت او با صوفی‌گری به شرایط و ویژگی صوفیان عصر علامه برمی‌گردد. بدعت‌های صوفیه، فضای مُلک و بوم ایران را مسموم ساخته بود. دراویش و خانقاه‌ها در سراسر ایران به وفور یافت می‌شدند. در مجموع علامه با تصوف واقعی شیعی و عرفان اسلامی نه تنها مخالف نبود، بلکه از تألیفات متعدد علامه برمی‌آید که عرفان و تصوف واقعی را راه نفوذ معنویت در زندگی و ارتباط انسان با خدا می‌داند؛ ولی او با تصوف مبتذل و صوفیان متقلب در عناد بود که علت آن را ابتذال صوفیان و پناه بردن آن‌ها به دامن عشرت‌طلبی و فساد و شیادی می‌دانست. او با برخی تأویلات و شطحیات آن‌ها و مراسمی چون رقص و پایکوبی، استفاده از آلات موسیقی و رواج رهبانیت

۱. صدرالدین شیرازی، کسر الاضنام الجاهلیة، ص ۴۴: (همراه با تلخیص) «و مجالس هؤلاء القوم مشحونة بالأشعار و ما يتعلّق بالتواصف فی العشق و جمال المعاشیق و سرائل المحبوبین و روح وصالهم و ألم فراقهم. و المجلس لا یحویه إلا أجلاف العوام و سفاوهم. و قلوبهم محشوة بالشّهوات، و بواطنهم غیر منفکة عن الالتذذات و الالتفاتات إلى الصّور الملیحة. فلا یجْرک الأشعار المشفوعة بالنّغّات من نفوسهم إلا ما هی مستکنّة فیها من الأمراض القلبیة و الشّهوات المخفیة».

۲. آقا بزرگ تهرانی، الذریعة إلى تصانیف الشیعة، ج ۱۰، ص ۲۰۷.

مخالف بود.

نکته مهم دیگر این است که بر خلاف دیدگاه مستشرقان، مبارزه با تصوف هیچ‌گاه به معنی دوری از معنویت و ارتباط با خدا نیست و معنویت مساوی با تصوف نیست. هرچند در کتب خاورشناسان هرجا که سخن از معنویت اسلامی است عمدتاً به صوفیه نظر می‌کنند، اما مسئله معنویت و ارتباط با خدا در مناجات‌هایی که در کتب اخباریان نقل شده، به لحاظ مضامین والا و تنوع مفاهیم به هیچ وجه قابل قیاس با اذکار صوفیان نیست؛ چه اینکه اخباری‌ترین عالمان نیز برای ارتباط با خداوند دعاها و اذکار ارائه می‌کنند و می‌توان گفت برای تمام ساعات شبانه روز زندگی انسان برنامه معنوی دارند. کتاب مفاتیح الجنان شیخ عباس قمی و نیز کتب سید ابن طاووس همگی مملو از دعاهایی برای ساعات و مواضع مختلف زندگی اجتماعی و فردی است.^۱

محدث نوری در فیض قدسی با تفکیک بین تهذیب و تربیت روح و بازی‌های اهل تصوف می‌نویسد:

«فرزند محمد تقی، یعنی علامه مجلسی تصریح کرد که ساحت او از عقاید فاسد و آرای باطل تصوف به دور بود؛ اما او همت بلند و اراده محکمی در تهذیب نفس و خالی کردن آن از رذائل و ملکات پست داشت و این امری مطلوب و محبوب است و در کتاب و سنت بدان بسیار امر شده است؛ بلکه چیزی مهمتر از این در معارف اسلامی نیست؛ زیرا معارف بدون آن نفعی ندارند. اهل تصوف در این هدف و نیز در برخی راه‌های تحصیل آن با اهل شریعت شریک هستند؛ اما در بسیاری از راه‌های رسیدن به آن اختلاف دارند».^۲

۱. ر.ک. مجلسی، بحارالانوار، مجلدات ۹۰ تا ۹۲.

۲. همان، ج ۱۰۲، ص ۱۱۷: «و اعلم أنه قد ظهر من مطاوعی الحکایات السابقة وجه ما اشتهر من میله إلى التصوف حتی أن معاصره میر محمد لوحی الملقب بالمطهر قد أكثر فی أربعینه من الطعن علیه و علی ولده الأجل و نسبتهما إلیه و إلی غیره مما لا یلیق بهما و کذا صحة ما صرح به ولده العلامة و غیره من براءة ساحتیه عن ذلک فإن المنفی عنه عقایدهم الباطلة و آراؤهم الکاسدة التي لا یتوهم میله إلیها و إنما کان له همه علیة و عزیمة قویمة فی تهذیب النفس و تخلیتهما عن الرذائل و الملكات الردیة و هذا أمر مطلوب محبوب قد أكثر فی الكتاب و السنة من الأمر به بل لا شیء بعد المعارف ألزم

چگونه ممکن است توصیف ترنر از مخالفت مجلسی با تمام عارفان و اهل معنویت درست باشد؛ در حالی که مجلسی هنگام ذکر برخی از اسناد روایات خود، برخی از عرفا و حکما از جمله شیخ بهائی و فیض کاشانی را با تجلیل و با عنوان عارف یاد می‌کند و با عباراتی بلند آن‌ها را تجلیل کرده و می‌نویسد:

«والمولى المحقق العارف مولانا محمد محسن القاشاني، وقدوة الحكماء المتألهين السيد السند ميرزا رفيع الدين محمد النائيني، والفاضل الصالح مولانا محمد شريف الاصبهاني وغيرهم من الافاضل، عن الشيخ المدقق النحرير شيخ الاسلام والمسلمين بهاء الملة والحق والدين العاملي قدس الله روحه».^۱

همچنین مجلسی در مرآة العقول در شرح برخی احادیث دیدگاه‌های ملاصدرا را بعینه نقل می‌کند و از او با عناوین بعض الافاضل و بعض المحققین یاد می‌کند؛^۲ چه اینکه بارها در این کتاب در شرح احادیث مربوط به صفات الهی از مطالب فیلسوف بزرگ فارابی، مطلب نقل می‌کند.^۳ حال روشن می‌شود که علامه مجلسی در کنار ملاصدرای شیرازی با کدام تصوف مخالف بودند و این جمله شیخ حر عاملی که می‌گوید هیچ فردی از شیعیان از زمان امامان معصوم تا کنون اهل تصوف نبوده‌اند، چه معنا دارد. مخالفت آن‌ها در حقیقت با تصوف ابداعی و منکر شریعت و شیادانی بود که معنویت را به تاراج می‌دادند، نه کسانی از عارفان که اهل شریعت بوده و مناسکشان در چارچوب آیین‌های شرعی صورت گرفته و مستند دینی داشت.

تقلیل دادن علوم اسلامی به علوم نقلی

یکی از محورهای انتقادات ترنر به علامه مجلسی این است که او مجلسی را متهم به تقلیل دادن علوم اسلامی به روایات و اخبار می‌کند. ترنر پس از توضیح درباره مفهوم علم و عالم از دیدگاه

و أهم منه إذ لا ينتفع بشيء من العلوم الشرعية بدون و يشارك الصوفية أهل الشرع في هذا الغرض الأهم و طلبه و في بعض طرق تحصيله و إنها يفتقران في سائر طرق الوصول إليه».

۱. مجلسی، اجازات الحديث، ص ۲۷۴.

۲. مجلسی، مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول، ج ۲، ص ۹۷.

۳. همان، ج ۱، ص ۲۸۶.

علامه مجلسی می‌نویسد:

«در نگاه مجلسی علم یعنی متون دینی و اوامر الهی و واجبات و محرمات.^۱ علمای پس از مجلسی از او پیروی کردند و علم را در فقه و حدیث خلاصه کردند».^۲

ترنر می‌نویسد: «اگر قرآن می‌گوید علما از خداوند خشیت دارند و علم طبق دیدگاه مجلسی منحصر در علم حدیث است. بنابراین در تفکر مجلسی کسانی که حدیث می‌دانند از خداوند خشیت دارند».^۳

او چنین توضیح می‌دهد که در دیدگاه مجلسی علم، اولاً و بالذات، علم حدیث است. او می‌افزاید اگر با دید علمی بنگریم او نه به حدیث کمکی کرد و نه به فقه.^۴ ترنر معتقد است مجلسی در آثار خود به اصول دین نمی‌پردازد؛ حتی در کتاب حق‌الیقین که ظاهراً درباره اصول دین است، در واقع درباره عذاب جهنم و نیز مذمت خلفای سه گانه سخن می‌گوید. در حق‌الیقین بر خلاف الکافی کلینی درباره ارزش علم هیچ سخنی نمی‌گوید؛ درحالی‌که بخش اعظمی را به ایمان و کفر اختصاص می‌دهد.^۵

درباره این سخنان ترنر ذکر این نکته مفید خواهد بود که علامه مجلسی در فضایی تنفس می‌کند که تفکر اخباری‌گری سال‌ها است حاکم شده است؛ البته هم خود علامه تصریح کرده و هم بسیاری دیگر او را یک اخباری ملایم و معتدل می‌شمارند و حتی برخی نیز تلاش دارند او را از جرگه اخباریان خارج بدانند.^۶ علامه مجلسی خود در ضمن جریانی قرار داشت که توده علمای شیعه را در برمی‌گرفت، اندیشه‌ای که محمد امین استرآبادی آغازگر آن بود. سال‌ها قبل

1. Turner, *Islam Without Allah*, p. 177.

2. Ibid. p. 178.

3. Ibid. p. 178.

4. Ibid. p. 249.

5. Ibid. p. 169.

۶. پورمحمدی، رویکرد کلامی علامه مجلسی؛ اخباری‌گری یا اخبارگرایی، صص ۱۲۶ تا ۱۲۸. و نیز رجوع شود به اخباری‌گری تاریخ و عقاید، ص ۱۴۸.

از مجلسی محمد طاهر قمی کتابی با عنوان الفوائد الدینیة در ابطال فلسفه و تصوف^۱ استرآبادی در الفوائد المدنیة^۲ مخالفت خود را با عقل‌گرایی نشان داده بودند. سید نعمت الله جزایری معتقد است:

«شارع مقدس مدرکات عقلی را در هیچ مورد حتی قیاس اولویتی که به علت آن تصریح شده است معتبر نمی‌شناسد».^۳

ترنر تلاش دارد مجلسی را اولاً منتسب به ظاهرگرایی و بلکه مؤسس و محور آن بداند؛ کسی که مخالف علوم دیگر و با تعصب زیاد به ظواهر احادیث پایبند بود. درست است که مجلسی گرایش اخباری داشت، اما تقلیل منزلت علمی ایشان در حد ظاهرگرایانی که راهی برای فهم عرفی و تعقل باز نمی‌گذارند بی‌انصافی است.

ترنر به مقدمه بحارالانوار ارجاع می‌دهد که مجلسی در آنجا می‌نویسد: «من در جوانی دانش‌های مختلف را آموختم؛ اما سپس فهمیدم راه درست در استفاده از معارف اهل بیت است». از این سخن مجلسی تنها می‌توان استفاده کرد که او علاقمندی خود به علوم نقلی را نشان می‌دهد و این امری عادی است و بسیاری از دانشمندان علمی را که مورد علاقه و پسند خودشان است از علوم دیگر برتر می‌دانند.

هرچند مخالفت با فلسفه از جمله آسیب‌های تفکر اخباری‌گری به شمار می‌رود و دلیل قابل قبولی در مخالفت اخباریان و از جمله مجلسی با آن وجود ندارد؛ با این حال تلاش برای درک علت مخالفت مجلسی با فلسفه، خالی از فایده نیست. برخی دانشوران معتقدند یکی از عوامل برحذر داشتن دانش پژوهان از فلسفه و علوم عقلی در این دوره، گرایش بیش از حد به این علوم در دوران قبل از صفویه بوده است به طوری که بعد از مغول طی سه قرن علوم نقلی دینی در ایران، چه شیعی و چه سنی، از جایگاه مناسبی برخوردار نبود. در مقابل دانش‌های

۱. جعفریان، صفویه در عرصه دین فرهنگ و سیاست، ج ۲، ص ۵۶۹.

۲. استرآبادی، الفوائد المدنیة و بذیله الشواهد المکیة، ص ۴۷۱.

۳. جزائری، غایة المرام، ص ۴۶.

عقلی مانند فلسفه و کلام و تصوف و نیز ادبیات بر فضای فکری ایران حاکم شده بود.^۱ علامه مجلسی گلایه خود را از این گرایش بیان می‌کند:

«مردم به مطالعه کتب کسانی که خود را فیلسوف نشان می‌دهند ولع دارند و از کاوش و بررسی در کتاب و سنت و احادیث امامان دین به دور مانده‌اند».^۲

این مسئله‌ای نبود که مجلسی پایه‌گذار آن یا ارائه دهنده نظر جدیدی درباره آن باشد. به طور کلی اخباریان در این دوره تلاش داشتند تشیع را از آنچه به نظر آن‌ها تأثیرات تسنن بر تشیع بود رها سازند از این‌رو گستره اخباری‌گری منحصر در فقه نبود؛ بلکه رهاورد آن روشی بود که در همه علوم و معارف دینی کارایی داشت.^۳

از سوی دیگر گرایش مشترکی که تقریباً در بین تمام اخباریان وجود داشت، تأکید بر اخبار رسیده از اهل بیت و کنار گذاشتن روش‌هایی بود که به گمان آن‌ها برجای مانده از اهل سنت بود. اخباریان تصور می‌کردند برخی عناصر علوم اسلامی موجود مانند اصول فقه از اهل سنت به تشیع وارد شده است. این ایده هم در کلمات استرآبادی و هم فیض کاشانی دیده می‌شود. عموم اخباریان اجتهاد و اصول فقه را مسائلی وارد شده از اهل سنت می‌دانستند؛ از این‌رو یکی از آثار تفکر اخباری‌گری زمینه‌سازی برای پالایش مباحث اصولی شیعه از عناصر وارداتی از اهل سنت بود. این مسئله حتی پس از افول اخباری‌گری نیز تداوم یافت و کتاب‌های فقهی و اصولی شیعه پس از عصر اخباری‌گری از آرای فقهی و مسائل اصولی اهل سنت خالی شده و دانش اصول و فقه مقارن را که از نیازهای اساسی است کمرنگ ساخت. هرچند مدرسی طباطبایی در کتاب خود، عزالدین حسن بن ابی‌طالب یوسفی، معروف به فاضل آبی، را آغازگر امتناع از ذکر اقوال فقهای اهل سنت درباره مسائل فقهی می‌داند و فخرالمحققین

۱. جعفریان، بحارالانوار از زاویه نگاه دایرة المعارفی، ص ۲۷.

۲. مجلسی، بحارالانوار، ج ۵۴، ص ۲۳۴: «ولع الناس بمطالعة كتب المتفلسفين و رغبوا عن الخوض فی الكتاب و السنّة و اخبار ائمة الدین».

۳. بهشتی، اخباری‌گری تاریخ و عقاید، ص ۱۹.

ابوطالب محمدبن حسن حلی را تداوم دهنده این راه،^۱ اما در دوره اخباریان این رویکرد رواج بیشتری یافت.

در حقیقت مخالفت مجلسی با علوم فلسفی مسبوق به مخالفت دیگر علما است. علامه حلی در جایی از فخر رازی مطالبی را دال بر بی اعتقادی فلاسفه به پیامبران می آورد؛ از جمله آنکه چون به سقراط گفته شد که چرا به سوی موسی هجرت نمی کنی؟ پاسخ داد: ما خویشان را تهذیب کرده ایم و دیگر نیاز نداریم کسی تهذیبمان کند.^۲

مخالفت علامه مجلسی با فلاسفه به دلیل برخی دیدگاه های فلسفی آن ها است که مخالف و نافی نصوص دینی است نه از آن روی که مجلسی مخالف عقل گرایی است. علامه مجلسی در حق یقین می نویسد:

«بدان که وجوب ایمان به بهشت و دوزخ جسمانی به نحوی که در صریح آیات و اخبار متواتره وارد شده است، از ضروریات دین اسلام است و کسی که مطلقاً بهشت و دوزخ را انکار کند مانند ملاحده یا تأویل کند آن ها را مانند فلاسفه، بی شک کافر است. فلاسفه در این باب دو طایفه اند: اول اشراقیان اند که قائل اند بعالم مثال و ایشان ظاهراً قائل اند به بهشت و دوزخ و آنچه در شرع وارد شده از تفصیل آن ها؛ اما نه در این بدن جسمانی و نه آنکه بهشت و دوزخ جسمی از قبیل اجسام این دنیا (باشند)؛ بلکه عالمی است متوسط میان عالم جسمانیات و عالم مجردات. مانند عالم خواب و صوری که در آب و آینه دیده می شود. پس ثواب و عقاب مانند خواب های خوب و خواب پریشان خواهد بود و این مخالف صریح آیات و اخبار بی شمار است و تلاعب بدین مبین است.

۱. مدرسی طباطبائی، مقدمه ای بر فقه شیعه، ص ۵۴.

۲. مجلسی، بحار الانوار، ج ۵۷، ص ۱۹۸: «و قال الرازی عند تفسیر قوله تعالی ﴿فَلَمَّا جَاءَهُمْ رَسُولُهُمْ رُسُلُهُمْ بِالْبَيِّنَاتِ فَرَحُوا بِمَا عِنْدَهُمْ مِنَ الْعِلْمِ﴾ فيه وجه ثم ذكر من جملة الوجوه أن يريد علم الفلاسفة والدهريين من بني يونان وكانوا إذا سمعوا بوحى الله صغروا علم الأنبياء إلى علمهم وعن سقراط أنه سمع بموسى عليه السلام و قيل له أ و هاجرت إليه فقال نحن قوم مهذبون فلا حاجة إلى من يهذبنا و قال الرازی فى المطالب العالیة أظن أن قول إبراهيم ﴿لَا يَبِيْهِيْهٖ يَآ أَبَتِ لِمَ تَعْبُدُ مَا لَا يَسْمَعُ وَلَا يُبْصِرُ وَلَا يُغْنِيْ عَنْكَ شَيْئًا﴾ إنها كان لأجل أن أباه كان على دين الفلاسفة و كان ينكر كونه تعالى قادرا و ينكر كونه تعالى عالما بالجزئيات فلا جرم خاطبه بذلك الخطاب».

دوم مشائیانند که اکثر فلاسفه ایشانند و جمیع آنچه در شرع وارد شده است از نعیم بهشت و حور و قصور، تأویل می‌کنند به لذاتی که روح را می‌باشد [متعلق به روح است] بعد از مفارقت [از] بدن [لذاتی که وابسته است] به کمالات و معلومات خود که در این نشئه تحصیل کرده‌اند و سعادت و ثواب و بهشت او همین است و آن‌هایی که جاهل‌اند و این علوم و کمالات را تحصیل نکرده‌اند، در الم و حسرت‌اند از فقدان این علوم و شقاوت و عقاب و جهنم ایشان همین است و در این عالم چون مستغرق در تدبیر بدن بود و در کدورات عالم طبیعت فرو رفته بود، ادراک آن لذت و این الم نمی‌کرد. چنانچه شیخ ابوعلی در رساله مبدأ و معاد تصریح به این مراتب نموده و در شفا از ترس علمای اسلام معاد جسمانی را حواله بصاحب شریعت نموده و کسی که اندک شعوری و تدینی داشته باشد چون رجوع به عقاید باطله و کلمات واهی ایشان می‌کند، می‌داند که اکثر آن‌ها با ایمان به شرایع انبیاء جمع نمی‌شود».^۱

نشانه عدم مخالفت علامه مجلسی با مطلق عقل‌گرایی، این است که علامه مجلسی بارها در آثار خود به عقل به عنوان یک ابزار معرفت اشاره کرده در موارد زیادی به داده‌های عقلی دست می‌یازد؛ از باب نمونه در بحارالانوار به شش برهان عقلی برای اثبات توحید باری تعالی تمسک می‌جوید.^۲ راه حل ایشان در تفسیر قضا و قدر، و جبر و اختیار همان چیزی است که فلاسفه اسلامی با استفاده از مبانی فلسفی ارائه کرده‌اند. او در رد تناسخ به دیدگاه میرداماد اشاره کرده و دلیل حکیمانه او را با دقت نقل می‌کند.^۳ مجلسی سخنی دارد دربارهٔ احادیثی که ظاهری متضاد با عقل دارند که شایان توجه است. او می‌گوید:

«آیا گمان کرده‌ای که ما چیزی بگوییم که مخالف عقل است؟! هر زمانی که چیزی همانند این برای تو نقل شد، بدان که یا منظور من چیز دیگری بوده است یا سخن من دلیل خاصی

۱. مجلسی، حق البقین، صص ۴۶۶-۴۶۸.

۲. مجلسی، بحارالانوار، ج ۳، ص ۲۳۱.

۳. همان، ج ۴، ص ۳۲۲.

داشته که چنین گفته‌ام؛ [معنای ظاهری مراد نبوده است] بنابراین آن را تکذیب نکن.^۱

و نیز در شرح حدیثی در فضیلت عقل می‌گوید:

«این احتمال وجود دارد که منظور از عقل در این روایت تعقل در امور دینی و معارف

یقینی و تفکر درباره آن‌ها و تحصیل علم باشد که از بهترین عبادات است».^۲

گرچه علامه مجلسی در بحث دلیل و برهان و اثبات اصول اعتقادی قائل به ادله سمعیه است که از کتاب و سنت اخذ شده است و می‌گوید از دلایل و براهین، تنها آن‌هایی مورد اعتماد من است که در کتاب و سنت وارد شده، اما ادبیات و قواعد و مبانی به کار گرفته شده توسط او برای شرح احادیث و تحلیل برهان‌هایی که ائمه ارائه دادند از فلسفه اسلامی و حکمت متعالیه اخذ شده است؛ بعنوان نمونه او در شرح روایات درباره صفات الهی بارها از فارابی^۳ و نیز از شرح ملاصدرا بر اصول کافی در کتاب شرح خود مرآة العقول کمک گرفته است. او در نقد سخنی از ابن میثم انتقادات ملاصدرا را با عنوان بعض الافاضل در دو کتاب خود مرآة العقول^۴ و بحارالانوار^۵ نقل کرده است. به طوری که یکی از محققین در این باره می‌نویسد: «علامه مجلسی از شرح ملاصدرا بر اصول کافی، استفاده نموده و نقل قول‌های مستقیم و طولانی از آن دارد. این نقل قول‌ها بسیار زیاد است و از عبارت‌های یک خطی تا چند خطی و از عبارات یک صفحه‌ای و حتی چند صفحه‌ای را شامل می‌شود. در این مورد فقط کافی است به شرح حدیث پنجم از باب «اطلاق القول بانه شیء» در مرآة العقول مراجعه کنیم و شرح و تفسیر علامه مجلسی را با شرح و تفسیر ملاصدرا مقایسه کنیم. علامه در نه صفحه این

۱. همان، ج ۲، ص ۱۸۷: «أی هل تظن بنا أنا نقول ما يخالف العقل فإذا وصل إليك عنا مثل هذا فاعلم أنا أردنا به أمراً آخر غير ما فهمت أو صدر عنا لغرض فلا تكذبه».

۲. همان، ج ۱، ص ۱۰۹: «و یحتمل أن يكون المراد بالعقل تعقل الأمور الدينية والمعارف اليقينية والتفكير فيها و تحصیل العلم و هو من أفضل العبادات».

۳. مجلسی، مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول، ج ۱، ص ۲۸۶، مرآة العقول، ج ۱۱، ص ۹۳.

۴. مجلسی، مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول، ج ۲، ص ۹۶.

۵. مجلسی، بحارالانوار، ج ۴، ص ۲۳۸.

حدیث را شرح کرده که بالغ بر پنج صفحه از آن نقل قول مستقیم از ملاصدرا است.^۱ درست است که تفکر اخباری مستلزم برخی محدودیت‌ها در گستره علوم بود؛ بااین حال مجلسی با فلسفه مخالف بوده است نه با مطلق عقل‌گرایی؛ همچنین مخالفت او از روی آگاهی بود نه از روی تعصب و جهل؛ یعنی کسی نبود که بدون شناخت فلسفه با آن مخالفت کرده باشد. خوانساری تأکید دارد که علامه مجلسی در علوم و فنون مختلف، امام وقت خود بود.^۲ آگاهی علامه مجلسی از بحث‌های کلامی، تاریخی، فرق و مذاهب،^۳ فقهی^۴ و نسخه‌شناسی مباحث علوم لغت، صرف و نحو،^۵ بلاغت، طب، هیات و نجوم، او را در حل مسائل مفهومی روایات، کمک می‌کند؛^۶ اما اینکه ترنر می‌گوید تفکرات مجلسی موجب از بین رفتن علوم عقلی شد نیز درست نیست؛ زیرا با همه تلاشی که اخباریان برای ترویج حدیث صورت دادند گرچه علوم عقلی کم رونق شد، اما هنوز آثار فلسفی تدریس می‌شد و محفل درس استادان بنامی چون آقا حسین خوانساری مملو از طلاب علوم دینی بود.^۷

نقش علامه مجلسی در افول صفویان

بخش مهمی از کتاب ترنر مرتبط با همکاری علامه مجلسی با حکومت صفوی است. ترنر همکاری با حکومت صفوی را میل او به منابع قدرت و از روی دنیا طلبی تفسیر می‌کند. او در پایان کتاب خود مطالب زیادی از کتاب تشیع علوی و صفوی دکتر شریعتی را به عنوان شاهد بر مدعای خود نقل می‌کند. او در برخی موارد نیز هم خود و هم با نقل مطلب از دیگران بر این نکته تأکید دارد که تفکر ظاهرگرایانه مجلسی و مخالفت او با صوفیه باعث فروپاشی حکومت

۱. امامی جمعه، «ایمان‌شناسی استرآبادی و علامه مجلسی و تأثیرگذاری ملاصدرا بر علامه»، ص ۱۳.

۲. خوانساری، روضات الجنات، ج ۲، ص ۱۴۱.

۳. ایزدی مبارکه، «اصول نقد متن حدیث و فهم آن در بحارالانوار»، ص ۲۶.

۴. مخصوصاً از جلد ۷۷ به بعد.

۵. خدامیان آرانی، «روش فقه الحدیثی علامه مجلسی در مرآة العقول»، ص ۱۰۳.

۶. فقهی زاده، «علامه مجلسی و جمع روایات متعارض»، صص ۹۱ و ۹۲.

۷. جعفریان، تاریخ ایران اسلامی، ج ۴، ص ۳۶۵.

صفوی شد؛ البته این نظری نیست که منحصر در ترنر باشد؛ بلکه به گفته حامد الگار برخی خاورشناسان علامه را شخصیتی معرفی نموده‌اند که با دخالت‌های ناروا در امور سیاسی و اجتماعی و زجر و تعقیب صوفیه و اقلیت‌های دینی، یکی از مسببان انقراض و سقوط دولت صفوی به شمار می‌آید.^۱

از سوی دیگر ترنر می‌نویسد همکاری صوفیه با علمای شیعه و حتی قبول تشیع آن‌ها به دلیل منافع سیاسی بوده است. این دیدگاه دو ادعا در بر دارد: اول اینکه صوفیه شیعه نبوده‌اند؛ بلکه صوفیان ارتدکسی بودند که به تشیع گراییدند. او به طور مفصل به تاریخ شکل‌گیری صوفیه می‌پردازد.^۲ ادعای دیگر او این است که پذیرش تشیع صرفاً به دلیل منافع سیاسی آن‌ها بوده است. او می‌نویسد:

«قبول مذهب دوازده امامی از طرف اسماعیل باید یک عمل سیاسی تلقی شود تا عملی دینی و بر اساس اعتقاد».^۳

در نقد این مطلب نیز چند نکته قابل ذکر است اول اینکه همکاری علمای شیعی با حکومت صفوی بر اساس نیازی بود که حکومت صفوی به فقها داشت. رسول جعفریان در این باره می‌نویسد:

«شاه طهماسب یک نکته را به فراست دریافت که برای اداره کشور فقه لازم است و علمایی که فلسفه و کلام خوان بودند، [علمایی که صرفاً فلسفه و کلام می‌دانستند]، برای اداره کشور کارایی ندارند. او فهمید که با کلام و فلسفه نمی‌شود کشور و قوه قضائیه را اداره کرد و قاضی باید فقیه باشد تا فقه و حقوق را خوب بداند و قوانین و حلال و حرام را درست بشناسد».^۴

نکته دیگر اینکه دیدگاه‌های سیاسی شیعه، جز تا این اواخر، به صورت متمرکز و منضبط

۱. الگار، «علامه مجلسی از دیدگاه خاور شناسان»، ص ۱.

2. Turner, *Islam Without Allah*, pp. 59-66.

3. Ibid. p. 73.

۴. جعفریان، درد مژمن ناامنی حقوقی، ص ۲۷۰.

عرضه نشده بود و در گذشته نیز تنها در میان مباحث مختلف اعتقادی، فقهی، تاریخی و فلسفی مباحث اندکی در این باره مطرح شده بود. از آنجا که شیعیان بحث امامت را اعتقادی می‌دانستند مسائل و مباحث مهم سیاسی خود را در مباحث اعتقادی عرضه کرده‌اند که غالباً مربوط به امامت معصوم علیه السلام است. اکثریت قریب به اتفاق علمای شیعه که تجربه هزار سال تقیه را در سابقه شیعه داشتند بخصوص علمای جبل عامل که قرن‌ها زیر فشار حکومت ممالیک و عثمانی بودند، اکنون سلطنت صفوی را یک موهبت الهی برای رهایی از آن ستم‌ها می‌دانستند. جامعه شیعه قریب به هزار سال یک اقلیت تحت سیطره بود که غالباً حاکمان نگاه تندی به آنان داشتند و در بیشتر دوره‌ها تحت فشار قرار گرفته بودند. اکنون یک دولت نیرومند و یک سلطنت قوی به حمایت از شیعه برخاسته و با تمام وجود از آنان دفاع می‌کرد. طبیعی بود که علمای شیعه در کنار این دولت قرار گیرند.

در واقع آنچه که رشته‌ای از مباحث مختلف فقهی را در ارتباط با امر رهبری به هم پیوند می‌دهد، بحث نیابت فقیه از امام معصوم است که به تدریج و البته بسیار دیر به صورت یک بحث مستقل درآمد؛ اما اصل مسئله همکاری با حکومت، در ابواب مختلفی از فقه که به گونه‌ای مربوط به تعامل با حکام جور بود، مطرح می‌شده است. دیدگاه فقهی همکاری با سلطان جائز که در ادوار قبلی توسط فقهایی نظیر شیخ مفید و سید مرتضی طرح شده بود در مکتب محقق حلی و علامه حلی تکامل یافت تا سرانجام در اندیشه‌های محقق کرکی به عنوان نخستین مجتهد حامی همکاری با حکومت صفوی به صورت عملی و نظری تبلور یافت؛ اما مجلسی نه در ظهور صفویان نقش برجسته‌ای دارد و نه در افول آن‌ها. از دوران ۲۲۸ ساله سلطنت صفوی، مجلسی تنها ۷۳ سال آن را حضور داشته است که تنها دهه پایانی عمرش را دارای منسب شیخ الاسلامی بود. آغاز زندگی مجلسی ۱۳۰ سال پس از تأسیس دولت صفوی و پایان آن ۲۵ سال پیش از انقراض آن است؛ بنابراین مجلسی نه در ظهور و درخشش یا اوج صفویان حضور و نقشی فعال داشته است و نه او را می‌توان مسئول انحطاط پادشاهی صفوی در ۲۵ سال پس از مرگش دانست. او در سال آخر سلطنت شاه عباس اول بدنیا آمد و در زمان جلوس شاه سلیمان بر تخت سلطنت ۴۰ ساله بود؛ اما تا سن ۶۱ سالگی که شیخ الاسلام اصفهان شد و تا پایان

عمر که به مدت ۱۲ سال این سمت را بر عهده داشت، منسبی مرتبط با حکومت نداشت؛ بنابراین مجلسی بیشترین وقت خود را به تدریس، پژوهش، تألیف و ارشاد خلق گذراند و تنهاده پایانی عمر خویش را با منصب قضا و سمت شیخ الاسلامی به سر برد. او بیش از آن که به تصدی مناصب رسمی دینی شائق باشد، کوشش در تبیین و اشاعه تعالیم دین را هدف خود قرار می‌داد.

درباره همکاری در این مدت نیز ذکر چند نکته سودمند خواهد بود. اول اینکه همکاری مجلسی با حکومت صفوی مطلق نیست؛ بلکه مجلسی معاشرت با حاکمان را با سه هدف واجب می‌داند. او در این باره می‌نویسد:

«بدان که گاه هست که معاشرت با ایشان (حکام و امرا) و تردد به خانه‌های ایشان واجب می‌شود به سببی چند اول تقیه. دوم آنکه به این قصد رود که دفع ضرر از مظلومی کرده یا نفع به مؤمنی برساند. سوم آنکه به قصد هدایت ایشان اگر قابل هدایت باشند به نزد ایشان برود که شاید یکی از ایشان را هدایت نماید».^۱

ترنر خود اذعان دارد که علمای زمان صفوی تا حدی مستقل بودند و جایز ندانستن سجده برای پادشاهان را به عنوان نمونه ذکر می‌کند.^۲

علاوه بر این مجلسی به صراحت کمک به ظالمان را گناهی بزرگ برشمرده است؛ اما در عین حال حرمت همکاری در غیر ظلم را مورد تردید قرار داده است. او می‌نویسد: «اعانت ظالمان در ظلم حرام است و در غیر ظلم مشهور آن است که حرام نیست؛ مانند عمارت کردن و طبخ کردن و سایر خدمات مباحه و در بعضی اخبار، منع از مطلق معاشرت و اعانت ایشان وارد شده است».^۳

حال که صفویه با تشکیل حکومتی فراگیر و ملی، حافظ تمامیت ارضی بوده، حملات ازبکان و عثمانی را دفع کرده و متمایل برای اداره حکومت طبق آموزه‌های اسلامی و اهل بیت

۱. مجلسی، عین الحیات، ص ۳۷۸.

2. Turner, *Islam Without Allah*, p. 83.

۳. مجلسی، حق الیقین، ص ۵۷۶.

بودند، فرصتی فراهم آمده بود که علما نیز آن‌ها را در راه تعامل با مردم ارشاد و راهنمایی کنند. نکته دوم اینکه مجلسی آغازگر تعامل علما با صفویان نبود. همکاری علما با حکومت‌ها پیش از صفویه نیز سابقه داشت. مردم شیعه طرابلس شام در زمان ابوجعفر طوسی از او درخواست کرده بودند که یکی از مجتهدان را برای تصدی قضاوت و سایر شئون دینی به این شهر گسیل کند و او ابن براج را گسیل داشت.^۱ شیعیان حلب در فرصتی که برایشان پیش آمد و حاکم شهر از آنان تقاضای کمک کرد، این کمک رسانی را مشروط به آزادی قضاوت بر مبنای فقه شیعه کردند. مقام نقابت علویان و شیعیان که از سوی خلیفه عباسی به یکی از شریف‌های علوی مانند سید مرتضی، سیدبن طاوس، سید ابوالمکارم ابن زهره و دیگران اعطا می‌شد، معنای همکاری با حکومت را داشت. آن‌ها در جامعه کوچک شیعی، امور مربوط به شیعیان را در درون همین جامعه حل و فصل می‌کردند.

حتی در دوران صفویه نیز مجلسی آغازگر همکاری علما با صفویان نبود؛ بلکه این همکاری به دهه‌ها پیش از مجلسی بازمی‌گردد. عالمان شیعه به ویژه در سرزمین‌های زیر سلطه عثمانی با هدف ادامه فعالیت‌های علمی حوزه جبل عامل، پیدایش وضعیت جدید در ایران را به فال نیک گرفتند. شاه اسماعیل و پس از او طهماسب، برخی از ایشان را رسماً به ایران دعوت کردند. علی‌بن‌عبدالعالی کرکی معروف به محقق کرکی و چند تن از علمای دیگر از نخستین مهاجران جبل عامل به ایران بودند. حسین‌بن‌عبدالصمد حارثی، شاگرد شهید ثانی، پدر شیخ بهایی، کمال‌الدین درویش نطنزی و شیخ علی منشار نیز از این زمره بودند. این مهاجرت موجب شکوفایی حرکت‌های علمی در ایران بود و حضور علمای نامدار جبل عامل در کنار حل مشکلات نظری حکومت بار دیگر حوزه علمیه شیعه را در ایران احیا کرد.

تمجید محمد باقر مجلسی از حاکم صفوی همراه با عباراتی است که آن‌ها را بانی و حامی بنیان‌های دین می‌شمارد. او آن‌ها را با عباراتی چنین می‌ستاید:

«مؤسس قواعد شریعت، غرّ الملک الملوک القاهرة و کاسر اعتناق اکاسره، رافع لوای دین، قانع اطماع الملحدین، مؤسس اساس الایمان، قالع عروق الکفر و الطغیان، معدن الفتوة و الکرامة و سلیل

۱. افندی، ریاض العلماء، ج ۳، ص ۱۴۲.

النّبوة و الامامة»^۱ و مانند آن. او دولت علیّه صفویه را مصداق سلاطینی می‌داند که مردم این دیار سال‌ها است در ظل ظلیل ایشان به فراغ بال و رفاه حال آرمیده‌اند.^۲

چنان‌که تاریخ‌گواهی می‌دهد و ترنر نیز معترف است، این همکاری نه با مجلسی متمایل به اخباری‌گری، بلکه با محقق کرکی فقیه و اصولی آغاز و با امثال شیخ بهایی فیلسوف تداوم یافته بود. کرکی نه تنها خود، بلکه دیگران را نیز به همراهی با حکومت دعوت می‌کرد.^۳ هرچند نگرش اخباری با اجتهاد مخالف بود و نمی‌توانست تفکر کرکی را بالکل قبول کند، اما از آن سو نمی‌توانست به سادگی دست حمایت خود را از زمینه به وجود آمده؛ یعنی استقرار و دوام یک دولت شیعی بردارد.

نکته دیگر اینکه این همکاری فواید زیادی نیز داشت. در مراسم تاج‌گذاری شاه سلطان حسین صفوی با اینکه طبق روال باید یکی از صوفیان شمشیر را به شاه اهدا کند، او این کار را از شیخ الاسلام زمان، یعنی مجلسی درخواست کرد. علامه مجلسی با دست خود شمشیر سلطنت را به کمر شاه بست و خطبه مراسم تاج‌گذاری را نیز انشاء نمود. شاه صفوی در مقام سپاس اظهار داشت در عوض این خدمت چه خواسته‌ای دارند تا آن‌ها را برآورده سازد. علامه مجلسی سه خواسته را عنوان کرد: ۱. منع شراب، ۲. منع جنگ طایفه‌ها، ۳. منع دستجات کبوتربازی. شاه خواسته‌های ایشان را پذیرفت و بی‌درنگ فرمان لازم را صادر کرد.^۴

از دیگر فواید این همکاری حمایت پادشاهان صفوی از فعالیت‌های علمی و فرهنگی بود. از وصیت‌نامه علامه مجلسی پیداست که شاه سلیمان حمای را برای کتاب‌های علامه مجلسی وقف کرده بود.^۵ شاه سلطان حسین به علت ارتباط با علامه مجلسی بخشی از

۱. مجلسی، حیات القلوب، ج ۱، ص ۳۱.

۲. طارمی، علامه مجلسی، ص ۲۴۶.

۳. جعفریان، صفویه در عرصه دین فرهنگ و سیاست، ج ۱، ص ۱۷۲.

۴. لارنس، انقراض سلسله صفویه، ص ۴۴ به نقل از: سلطان محمدی، «همکاری با حاکم جائر در نگاه علامه مجلسی»، ص ۲۱۱.

۵. بلاغی، شرح احوال علامه مجلسی، ص ۴۵.

املاک خویش را وقف تألیف بحارالانوار و هزینه طلاب علوم دینی کرد.^۱

مجلسی تلاش دارد با سلاطین تعامل و همکاری داشته و در حد توان خود، آنان را امر به معروف کرده و از ظلم و ستم بازدارد. به عبارتی مجلسی مراوده با پادشاهان را راهی برای ارشاد آنان می‌داند؛ از این رو رساله مستقلی به فارسی به نام آداب سلوک حاکم بارعیت را در دو فصل تنظیم کرده است فصل اول ترجمه عهدنامه امیر مؤمنان برای مالک‌اشتر است و فصل دوم و سوم شامل احادیثی است که حاوی نکاتی هشدار دهنده به حاکمان اسلامی است.^۲

عین الحیات محمد باقر مجلسی، شرحی است بر وصیت پیامبر ﷺ به ابوذر. او در این کتاب فصلی را در بیان مفاسد تقرب به پادشاهان آورده است. ابتدا هشت مفسده را برمی‌شمرد و سپس می‌افزاید مفاسد دیگر بسیار است که این رساله گنجایش ذکر آن‌ها را ندارد. برخی از آن مفاسد عبارتند از: همکاری با ظالمان، دوستی قلبی با ایشان، خرسندی از کارهای زشت آنان، ارتکاب گناه و ظلم در محافل شاهان و از همه مهمتر امیدوار بودن به بقای ظالمان. این‌ها همه حاکی از این است که همکاری مجلسی با صفویان مطلق نبوده است.

اگر این هماهنگی میان عالمان و حکام صفوی نبود، شیعه در ایران به سمت انحرافات صوفیانه و غالیانه پیش می‌رفت. در حقیقت دولت صفویان سیری از نظامی‌گری قزلباش‌ها به سوی جامعه‌ای مبتنی بر علم و فرهنگ و حضور دانشمندان داشته است. بنیادهای ایلی در بین نیروهای نظامی که مؤسس دولت صفوی بودند، به تدریج جای خود را به مؤسسات شهری پر رونق داد و اهل شمشیر به تدریج جای خود را به اهل قلم و دیوان دادند. گرایش‌های صوفی‌مآبانه که ناتوانی خود را در شکل‌دهی به یک دولت مسئول و مدیر برای جامعه نشان داده بود، به تدریج جای خود را به اجتماعی مبتنی بر هدایت و نظارت علما و فقها سپرد و فقه جعفری پس از قرن‌ها در انزوا و اختفا به سر بردن، فرصت یافت که در اداره امور جامعه ایفای نقش نمایند.^۳

۱. مجلسی، مهدی موعود، ص ۶۳ - ۶۲.

۲. سلطان محمدی، «همکاری با حاکم جائر در نگاه علامه مجلسی»، ص ۲۱۳.

۳. مسجد جامعی، «تحول علمی و فرهنگی ایران در عصر علامه مجلسی»، ص ۲۶.

به عبارت دیگر همکاری به معنی تبعیت از صفوی نبود. بلکه تلاش برای راهنمایی آن‌ها بود. گرچه صفویان قابل انتقاد هستند، اما نه تنها فساد و انحرافات آنان را نمی‌توان به حساب همکاری علما گذاشت، بلکه در بسیاری از موارد این علما بودند که مانعی بر سر بولپهوسی و عشرت‌طلبی آن‌ها می‌شدند. علامه در ضمن همکاری با حاکمان، از نصیحت آن‌ها غفلت نورزید. یکی از مهمترین کارهای مجلسی در این دوره، احیای امر به معروف و نهی از منکر به ویژه در میان درباریان بود؛ چه اینکه او بت‌های هندیان مقیم اصفهان را در دولت‌خانه جمع و نابود کرد.^۱ او در عین الحیات فصلی را به احوال سلاطین و معاشرت نمودن با ایشان و عدل و جودشان اختصاص داد و ظلم ظالمان را مطرح کرده و شاهان و درباریان را از باده‌گساری، کبوتربازی و فساد برحذر داشته است.^۲

برخلاف دیدگاه ترنر که مجلسی را عامل فروپاشی دولت صفوی می‌داند، باید گفت اقدامات علامه بر اساس وظیفه دینی، در منع باده‌گساری و جلوگیری از رشد تصوف مبتذل، موجب بقای دولت شد و سقوط این سلسله را به تأخیر انداخت. خوانساری در روضات الجنات می‌نویسد:

«حکومت شاه سلطان حسین به سبب خمول و ضعف تدبیر او، به سستی گراییده بود و این مجلسی بود که چرخ حکومت را می‌گردانید و لذا پس از درگذشت وی از هم گسست و قندهار و غیره از دست برفت».^۳

او برای این مطلب شواهدی نیز اقامه می‌کند. اگر مجلسی مخالفت‌هایی با صوفیه داشت و چه بسا باعث شده حمایت قزلباش‌ها از حکومت کمتر یا سازماندهی آن‌ها آشفته شده باشد، در مقابل حرکت‌های علمی و فرهنگی مجلسی توانست جامعه‌ای یک دست و هم نظر در حمایت از دولت شیعی فراهم آورد و این در صورتی ثمر می‌داد که حاکمان صفوی پس از مجلسی سستی و خوشگذرانی را کنار نهاده و با خدمت به خلق و دین، رضایت و حمایت آنان

۱. جعفریان، تاریخ ایران اسلامی، جلد ۴، ص ۴۰۰.

۲. سلطان محمدی، «همکاری با حاکم جائر در نگاه علامه مجلسی»، ص ۲۱۳.

۳. خوانساری، روضات الجنات، ج ۲، ص ۷۸.

را جلب کنند.

شاهان صفوی هیچ‌گاه همانند سلاطین عثمانی، پایگاه شرعی نیافتند و خصوصاً عالمان شیعه، آنان را نه جانشین پیامبر و امامان، بلکه شاهانی شیعه از نسل رسول می‌دانستند و چشم‌داشتشان از آن‌ها گذشته از حفظ سرزمین در برابر دشمنان، برداشتن موانع اجرای احکام، التزام به آداب دینی، دست‌کم در حضور مردم، ایجاد رفاه و مراعات عدالت بود؛ هرچند مریدان قزلباش که بعدها از نفوذشان کاسته شد و نیز درباریان با انگیزه رسیدن به منافع شخصی و آزاد بودن از پابندی به آداب دینی، مایل بودند که شاه را حتی تا مقام دین‌گذار بالا ببرند.

از سوی دیگر چنین نیست که علمای دوره صفوی، به قول ترنر ظاهرگرایان، همگی بر همکاری با سلاطین صفوی هم نظر باشند. نمونه آن مجادلات بین شیخ ابراهیم قطیفی و محقق کرکی است.^۱ همچنین ملا محمد طاهر قمی یک بار در انتقاد از مشروب‌خواران، طعنه‌ای هم به شاه سلیمان صفوی (م ۱۱۰۵ ق) که مشروب‌خواری می‌کرد، زده بود. به همین دلیل او مورد خشم شاه قرار گرفت و فرمان قتلش صادر شد؛ ولی با وساطت برخی از امرا مورد عفو قرار گرفت.^۲

مسئله انگیزه صفویان در حمایت از تشیع، که ترنر آن را سیاسی می‌داند و اینکه آیا آنان از ابتدا شیعه بوده‌اند یا نه مورد بحث و هدف این پژوهش نیست. برخی نشانه‌های حاکی از انتساب آن‌ها به یکی از فرق تصوف اهل سنت وجود دارد؛ باین حال احمد کسروی در اثر خود شیخ صفی و تبارش به نفی سیادت و تشیع صفی پرداخت و پس از آن، این بحث‌ها بدون نتیجه قطعی هنوز ادامه دارد؛ اما نکته مهم این است که شیخ صفی از یک زمینه تصوف برخوردار بود و بیشتر اهل تصوف اگر هم اهل سنت باشند، علاقمند به علی علیه السلام و اهل بیت پیامبر صلی الله علیه و آله هستند. بنابراین در اینکه انگیزه صفویان در پافشاری بر تشیع چه بود، مورخان و محققان هنوز به اجماع نظر نرسیده‌اند؛ ولی نسبت به اینکه تشیع آنان جدی بوده و پابندی به ظواهر و احکام شریعت را نیز دست‌کم در وجه بیرونی فرو نمی‌گذاشتند، فی الجمله اتفاق رأی وجود دارد. در

۱. جعفریان، صفویه در عرصه دین فرهنگ و سیاست، ج ۱، ص ۱۲۴.

۲. بهشتی، اخباری‌گری، تاریخ و عقاید، ص ۱۳۸.

سایه این حکومت، امنیت بر ایران حاکم بود و نیز تشیع آن‌ها نیز باعث شده بود شیعه که تا قرن‌ها تحت حکومت سلاطین جور و مذهب مخالف بود، فضایی برای تنفس آزادانه داشته باشند.

اما تمجید از سلاطین صفوی در کتب عالمان سال‌ها قبل از مجلسی وجود داشت. علامه حلی کتاب نهج الحق و منهج الکرامه را به العجایتو، شیخ صدوق عیون الاخبار را به صاحب‌بن‌عباد، شیخ بهائی کتاب جامع عباسی را به شاه عباس اول و عبدالرزاق لاهیجی گوهر مراد را به شاه عباس دوم اهدا کرد؛ چنان که ملا محسن فیض کاشانی، آقا جمال خوانساری و میر محمد حسین خاتون آبادی برخی از تألیفاتشان را به نام سلاطین معاصر خود تألیف و اهدا کردند. استرآبادی در مقدمه دانشنامه شاهی از سلطان محمد قطب شاه تجلیل می‌کند؛^۱ اما نکته‌ای که نباید از آن غفلت کرد این است که این قبیل عبارات تمجیدآمیز از شاهان را نباید جدی گرفت؛ زیرا از یک طرف این رویه به صورت یک عرف و عادت درآمده و زبان آن زبان شاعرانه است به طوری که برخی محققان در بررسی منابع از ۱۳۳ کتاب یاد می‌کنند که به نام شاه سلطان حسین صفوی تحریر شده و به عبارتی به او اهدا شده است.^۲

این مدح و تمجیدها نه بیان دیدگاه علمی، فقهی یا ایدئولوژیکی نویسنده است؛ بلکه از این رو بود که تقدیم‌نامه‌نویسی به نام سلاطین و وزیران صفوی به صورت یک سنت درآمده بود؛ اما در واقع علمای روزگار صفوی در کتاب‌های فقهی خود مشروعیتی برای سلاطین صفوی قائل نبودند. نرمن کالدر، یکی از مستشرقان که بررسی‌هایی درباره اخباریان دارد، می‌گوید:

«عبارت‌های تمجیدآمیز فقها، ملاک فهم دیدگاه آن‌ها درباره مشروعیت صفویان نیست؛ بلکه دیدگاه‌های واقعی فقها درباره مشروعیت صفویان را باید در کتب فقهی آن‌ها جستجو کرد».^۳

به عنوان نمونه محمد باقر سبزواری، نویسنده و فقیه و عارف برجسته دوره صفوی و صاحب کتاب کفایة الاحکام، درحالی که از لحاظ فقهی کمترین مشروعیتی برای سلطان قائل

۱. رجبی، آراء فقیهان عصر صفوی درباره تعامل با حکومت‌ها، ص ۶۹.

۲. جعفریان، صفویه در عرصه دین فرهنگ و سیاست، ج ۳، ص ۱۱۳۴.

۳. گلیو، «پژوهش‌های جدید غربیان درباره تاریخ مذهبی ایران صفوی»، ص ۲۱.

نبود، به دلیل ملاحظه عرف در تقدیم نامه خویش ستایش لازم را از سلطان به جای می آورد.^۱ گاهی در برخی کتب علما این عبارات یکی دو صفحه طول می کشید.^۲ این تعارفات صوری نیز منحصر در بین اخباریان نبود فیض کاشانی که اخباری بودن او از سوی برخی مورد تردید است یا حداقل در عین داشتن تمایلات اخباری گرایش های تصوفی نیز داشت، از سوی حاکمان صفوی لقب مجتهدالزمانی می گیرد. برخی مواردی که ترنر از مجلسی نقل می کند را نیز می توان از همین سنخ از کلمات و مقدمات کتب دسته بندی کرد؛ اما تفسیر برخی روایات به نفع صفویان را در فصل بعد بحث خواهیم کرد.

۱. جعفریان، صفویه در عرصه دین فرهنگ و سیاست، ج ۳، ص ۱۱۲۹.

۲. سید علی خان، ریاض السالکین، ج ۱، صص ۴۶-۴۹.

فصل چهارم

برداشت نادرست از مفاهیم حدیثی شیعه

کالین ترنر در بخش‌های مختلفی از کتاب خود، مستقیم یا به طور ضمنی، برخی مفاهیم حدیثی را مورد بررسی قرار داده یا به آن‌ها استدلال می‌کند. او گاه فهم و برداشت نادرستی از روایات دارد یا فهم شیعه از آن مفاهیم را به درستی گزارش نمی‌کند. در این بخش به دیدگاه‌های ترنر درباره برخی مفاهیم حدیثی خواهیم پرداخت.

نسبت اسلام و ایمان

ترنر کتاب خود را با مباحثی راجع به ایمان آغاز می‌کند و تفاوت بین ایمان و اسلام را از نگاه قرآن بررسی می‌کند. او می‌نویسد: «از نگاه قرآن بسیاری از مردم اسلام ظاهری می‌آورند، بدون اینکه به لحاظ درونی مؤمن باشند؛ بنابراین نباید تصور کرد کسانی که در جامعه اسلامی از پدر و مادری مسلمان به دنیا می‌آیند ضرورتاً مؤمن باشند؛ هرچند می‌توان آن‌ها را مسلمان نامید».^۱

ترنر می‌نویسد:

«من مفهوم اسلام بدون ایمان را از گفته‌های شیخ محمود البیصانی گرفتم که پس از انقلاب اسلامی در ایران گفت آنچه انقلاب لازم دارد ایمان است نه اسلام؛ زیرا زمانی که اسلام بدون ایمان باشد، آنچه در دست خواهیم داشت، اسلام بدون خدا است».^۲

«من از این سخن برداشت کردم که اسلام می‌تواند بدون ایمان باشد و بسیاری از مسلمانان می‌توانند بدون ارتباط با ایمان، طرفدار اسلام باشند». ترنر می‌گوید: «چه بسا شکاف بین

1. Turner, *Islam Without Allah*, p. 2.

2. Ibid. p. xi.

صوفی و فقیه در زمان صفویه، ناشی از گرفتار شدن بین اسلام و ایمان باشد».^۱

ترنر برای تبیین این مسئله به رابطه علم و ایمان از دیدگاه قرآن می‌پردازد و سپس متذکر می‌شود که هم اهل سنت و هم شیعه بین این دو مفهوم رابطه‌ای غیر از آنچه قرآن بیان کرده، استوار کرده‌اند. توصیف او از جامعه مسلمین این است که مسلمانان، چه شیعه و چه اهل سنت، به طور کمی و کیفی در عمل به قرآن ناکام بوده‌اند.^۲ این ناکامی در حقیقت از یک فهم نادرست ناشی شده است. از دیدگاه ترنر اشتباه مسلمانان در این مسئله ریشه دارد که آن‌ها ایمان را مساوی با اسلام دانسته‌اند و با تأکید بیش از حد بر فروع دین، فقه را دچار تورم بیش از اندازه کرده‌اند.^۳ او قابل‌ازدیاد بودن ایمان را از جمله تفاوت‌های اسلام و ایمان بیان کرده و این مسئله را مستند به برخی آیات قرآن کرده است.^۴

ترنر معتقد است تفاوت روشنی بین اسلام ظاهری (Islam) و تسلیم واقعی (islam) وجود دارد. اولی (با حرف بزرگ) تنها اسم است و با شهادتین حاصل می‌شود و دومی تسلیم واقعی است که جز با عمل حاصل نمی‌شود.^۵ ترنر بیان می‌کند که: «انبیای پیش از پیامبر اسلام نیز با محمد ﷺ در اسلام به معنی عام اشتراک دارند که در این معنی، اسلام با حنیف مترادف است؛ بنابراین می‌توان گفت اسلام به این معنا شامل اهل‌الکتاب هم می‌شود».^۶ او برای تبیین دیدگاه خود ابتدا به بررسی این دو مفهوم از دیدگاه علمای اهل سنت حنبلی، شافعی و نیز دیدگاه‌های ابوالحسن اشعری پرداخته و پس از نقل سخنان رشید رضا و برخی مفسران دیگر درباره ایمان و اسلام به بررسی آن از دیدگاه عالمان شیعه می‌پردازد.^۷ او از احادیث امام باقر و صادق علیه السلام و نیز تفسیر علامه طباطبائی نقل قول می‌کند و چنین نتیجه می‌گیرد که اسلام جنبه ظاهری و اجتماعی دین است و ایمان جنبه باطنی آن.^۸ سپس طی بحثی

1. Turner, *Islam Without Allah*, p. ix.

2. Ibid. p. 3.

3. Ibid. p. 4

4. Ibid. p. 5.

5. Turner, *Islam Without Allah*, pp. 9-11.

6. Ibid. p. 6.

7. Ibid. p. 14

8. Ibid. p. 8-9.

برداشت نادرست از مفاهیم حدیثی شیعه ❖ ۱۶۳

مفصل تلاش دارد چنین القا کند که علمای ظاهر به اسلام توجه دارند و از ایمان، یعنی جنبه باطنی اسلام، به دورند.

ترنر بحث اسلام و ایمان را در احادیث شیعه دنبال می‌کند و با ذکر حدیثی از امام صادق (ع) می‌نویسد:

«اسلام ذکر زبانی شهادتین است و ایمان، شهادتین به همراه اعمال دینی همانند نماز، زکات، حج و مانند آن است و در برخی روایات، ولایت در معنی خاص شیعی، یعنی اعتقاد به امام ذکر شده است؛ البته برخی از عالمان شیعه ولایت را اصلی از اصول مذهب دانسته‌اند نه از اصول ایمان».^۱

او می‌نویسد: «در برخی روایات با تشبیه اسلام به مسجدالحرام و ایمان به کعبه، نسبت آن‌ها عموم و خصوص مطلق دانسته شده که اسلام شامل ایمان است. هر کجا ایمان باشد، اسلام نیز هست؛ اما ضرورتاً چنین نیست که هر کجا اسلام باشد، ایمان نیز باشد».^۲

ترنر معتقد است دیدگاه فرد درباره ایمان با نظر او درباره علم مرتبط است و می‌افزاید علمای شیعه و اهل سنت متفق‌اند که علم، پیش‌نیاز ایمان است.^۳ او سپس از این دو بحث مقدماتی نتیجه می‌گیرد که هدف نهایی علم عبارت از معرفت به خداوند و صفات او است؛^۴ بنابراین اگر دیدگاه ما درباره علم حداقلی باشد بر ایمان نیز تاثیرگذار خواهد بود. همین باعث می‌شود دوگونه علم و بالتبع دو دسته عالم شکل گیرند:

الف) کسانی که به علوم ظاهری توجه می‌کنند و محوریت علوم آن‌ها فروع دین است.
ب) کسانی که محوریت توجه آن‌ها ایمان است و علم مورد علاقه‌شان معرفت النفس و معرفت الله است.^۵

ترنر معتقد است غزالی عالمی است که ابتدا در زمره گروه اول بود و سپس در اواخر عمر، به

1. Turner, *Islam Without Allah*, p. 14-15.

2. Ibid. p. 15.

3. Ibid. p. 29.

4. Ibid. p. 43.

5. Ibid. p. 245

گروه دوم پیوست. در ادامه ترنر به واژه علم و علما پرداخته و با اشاره به اینکه احادیث زیادی در این موضوع وجود دارد به نقل برخی از آن‌ها می‌پردازد. او در این بخش در صدد اثبات این مطلب است که علمای ظاهر علم را در فقه و حدیث خلاصه کرده‌اند و با علوم دیگر مخالفت کرده‌اند. او برای اثبات ادعای خود درباره نقش مجلسی در رویگردانی جامعه علمی و توده مردم ایران از علوم باطنی و معرفتی به بحث موقعیت شیعه دوازده امامی، پیش از صفویان می‌پردازد.^۱

توسل ترنر به دیدگاه الیصانی و سخن نادرست او حاکی از عدم اطلاع و فقدان مطالعه ایشان درباره دیدگاه‌های متکلمین و عالمان اسلامی درباره دو مفهوم ایمان و اسلام است.

به لحاظ تاریخی مفاهیم اسلام و ایمان از جمله مفاهیمی هستند که از صدر اسلام مورد بحث و گفتگوی متکلمان اسلامی بوده است. خوارج معتقد بودند که ایمان مرکب از اعتقاد و عمل خارجی است؛ به عبارتی عمل در ماهیت ایمان داخل است. از نظر خوارج کسی که عمل نکند مؤمن یعنی مسلمان نیست و مرتکب کبائر یا حتی مرتکب برخی گناهان دیگر مانند اصرار بر صغیره، کافر است.^۲ برخی محققان معتقدند آن‌ها با اتخاذ این دیدگاه، قصد داشتند کفر کسانی را که با آن‌ها مبارزه می‌کردند را ثابت کنند.^۳

از سوی دیگر ماهیت ایمان در دیدگاه معتزله یکی از بحث‌های بنیادی است. برخی گزارش‌ها علت شکل‌گیری تفکر اعتزال را همین بحث دانسته‌اند. این بحث تحت عنوان کافر یا فاسق بودن مرتکب کبیره مطرح شده است که در حقیقت بازگشت آن به بحث ماهیت ایمان و عناصر تشکیل دهنده آن است. در دیدگاه معتزله گرچه عمل در ماهیت ایمان دخیل است،^۴ اما مرتکب کبیره را نمی‌توان کافر به شمار آورد. نقل شده زمانی از حسن بصری (۱۱۰ ه.ق) درباره تأثیر منفی گناه کبیره در ایمان فرد، سؤال شد. او به فکر فرو رفت و قبل از اینکه پاسخی دهد شاگردش، واصل بن عطا، پاسخ داد و گفت من معتقدم مرتکب کبیره نه مؤمن است و نه کافر بلکه منزلی ما بین آن دو دارد.^۵

1. Ibid. p. 50.

۲. اشعری، المقالات والفرق، ص ۱۳۰؛ شهرستانی، الملل والنحل، ج ۱ ص ۱۰۶.

۳. اشعری، المقالات والفرق، ص ۱۲، ایمان در سپهر ادیان، ص ۱۷ و ص ۳۱. جوادی، نظریه ایمان ص ۶۳ تا ۶۹.

۴. جوادی، نظریه ایمان، ص ۱۶۰ تا ۱۶۴.

۵. سبحانی، بحوث فی الملل والنحل، ج ۱، ص ۱۱۸.

معتزلیان معتقدند هرچند ایمان به معنی تصدیق است، اما در حوزه شریعت دارای معنای خاصی است که شرع مشخص می‌کند. پیروان مکتب اعتزال در اینکه مرتکب چه عملی از دایره ایمان خارج است اختلاف دارند؛ اما تا این حد اتفاق دارند که مرتکب کبیره را نمی‌توان مؤمن یا کافر دانست.

اشاعره برخلاف خوارج و معتزله عمل را داخل در ماهیت ایمان نمی‌دانند. آن‌ها گرچه معتقدند مرتکب کبیره اگر شامل عفو الهی نشود دچار عذاب خواهد شد؛ ولی با همسان دانستن مرتکب کبیره با کافر و بقای ابدی او در عذاب نیز مخالفند.^۱ اشعری در کتاب اللمع چنین می‌نویسد:

«اگر سؤال شود که ایمان به خداوند در نزد شما چیست؟ می‌گوییم ایمان همان تصدیق به خداوند است؛ زیرا اهل لغت اجماع دارند که ایمان به معنی تصدیق است و خداوند نیز قرآن کریم را به زبان مردم فرستاده ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانٍ قَوْمِهِ﴾^۲ از آنجا که ایمان در قرآن به معنی تصدیق است و قرآن نیز به زبان مردم سخن گفته، پس ایمان در قرآن به همان معنی تصدیق است و اگر سؤال شود که پس فاسق مؤمن است یا نه؟ جواب این است که آری او مؤمن است به ایمانش؛ اما فاسق است به فسق و کبیره‌اش؛ چرا که اهل لغت اجماع دارند که کسی که عمل زدن (ضرب) را انجام داده ضارب است. کسی که فسق انجام داده فاسق است و کسی که تصدیق کرده مصدق است و همچنین کسی که ایمان دارد مؤمن است؛ هرچند فاسق باشد و اگر فاسق نه مؤمن باشد نه کافر او نه ایمان دارد نه کفر و این مستلزم آن است که نه موحد باشد نه ملحد، نه دوست باشد نه دشمن و چنین چیزی محال است».^۳

از سوی دیگر کرامیه، ایمان را در سطح عمل خارجی لسانی تنزل داده و معتقدند که ماهیت ایمان اقرار لسانی است و بس! نه شامل تصدیق قلبی است و نه صدق آن نیازمند اعمال ظاهری

۱. ایزوتسو، مفهوم ایمان در کلام اسلامی، ۲۱۸.

۲. ابراهیم: ۴.

۳. اشعری، اللمع فی الرد علی أهل الزيغ و البدع، صص ۱۲۲ و ۱۲۳.

است. کسی که اقرار زبانی دارد در حیطه برخورد دنیوی با او و به لحاظ احکام شرعی مؤمن است؛ لکن در آخرت محکوم به کیفر ابدی است.^۱ بنابراین صرف تقوّه و تنها به زبان آوردن شهادتین موجب ایمان است؛ گرچه گوینده آن در دل معتقد نباشد. به همین جهت منافقان را نیز مؤمن دانسته‌اند. و دلیل ایشان این سخن نبی اکرم ﷺ است که از زبان خدای تعالی گفته است: «نحن نحکم بالظاهر و الله اعلم بالسرائر؛ ما به ظاهر حکم می‌کنیم و خدا اندرون دل‌ها را می‌داند.»^۲

دیدگاه دیگر درباره ماهیت ایمان این است که باور و ایمان عبارت از مجرد معرفت و تصدیق به معنی یقین است. در این دیدگاه که صدر المتألهین، شیخ مفید، سید مرتضی و برخی دیگر از قدمای امامیه بدان معتقدند ایمان عبارت است از تصدیق معرفت شناختی. شهید مطهری این دیدگاه را به معمول فلاسفه اسلامی نسبت می‌دهد. ایشان می‌نویسد:

«معمولاً کتب فلسفی ما ایمان اسلامی را فقط به شناخت تفسیر می‌کنند. می‌گویند: ایمان در اسلام یعنی شناخت و بس. ایمان به خدا یعنی شناخت خدا، ایمان به پیغمبر یعنی شناخت پیغمبر، ایمان به ملائک یعنی شناخت ملائک، ایمان به یوم الآخر (معاد) یعنی شناخت معاد، و هر کجا که در قرآن «ایمان» آمده است، معنایش معرفت و شناخت است و غیر از این چیزی نیست.»^۳

سید مرتضی نیز از جمله کسانی است که ایمان را همان تصدیق قلبی می‌داند و در این باره می‌گوید:

«ایمان تصدیق قلبی است؛ یعنی اگر کسی خدا و هر آنچه خداوند معرفت آن را لازم کرده را تصدیق کند، مؤمن است و نیازی به اقرار زبانی نیست.»^۴

و شیخ طوسی حتی تصدیق زبانی را نیز لازم نمی‌دانند می‌فرماید:

۱. ایزوتسو، مفهوم ایمان در کلام اسلامی، ص ۲۰۷ و نیز شرح الأصول الخمسة، ص ۴۷۸.

۲. حلبی، تاریخ علم کلام در ایران و جهان، ص ۲۳۷.

۳. مطهری، مجموعه آثار شهید مطهری، جلد ۲۳، ص ۱۸۸ (کتاب انسان کامل).

۴. سید مرتضی، الذخیره فی علم الکلام، ص ۵۳۶.

برداشت نادرست از مفاهیم حدیثی شیعه ❖ ۱۶۷

«الایمان: هو التصديق بالقلب و لا اعتبار بما يجري على اللسان؛^۱ ایمان فقط تصدیق قلبی و معرفت خداوند است و اذعان نفسانی به آنچه خداوند اقرار و اذعان به آن را لازم کرده است و اقرار لسانی لازم نیست».

او برای دیدگاه خود به معنای لغوی و عرف استشهاد می‌کند:

«والذی يدل على ما قلناه أولا: هو ان الايمان في اللغة هو التصديق، و لا يسمون أفعال الجوارح ایمانا، و لا خلاف بينهم فيه؛ آنچه دلیل دیدگاه ما است این است که ایمان در لغت به معنی تصدیق است و هیچ اختلافی نیست که افعال بدنی را ایمان نمی‌گویند.^۲ نباید گفت که اگر جاری ساختن کلمات بر زبان نباشد عرف آن را ایمان نمی‌داند چگونه ایمان را به صرف تصدیق قلبی تعریف کردید؟ در پاسخ می‌گوییم عرف نیز تصدیق قلبی را ایمان می‌دانند؛ چه اینکه یک انسان گنگ و ساکت را نیز مؤمن می‌دانند».^۳

ملاصدرا در کتاب تفسیر خود این دیدگاه را برمی‌گزیند:

«فقد علم، إنّ الأصل في الايمان هو المعرفة بالجنان. و أما العمل بالأركان، فإنّما يعتبر لتوقّف المعرفة على إصلاح القلب و تهذيب الباطن و تلطيف السرّ و توقّفها على فعل الحسنات و ترك السيئات؛ روشن شد که اصل در ایمان همان معرفت قلبی است و عمل بدنی از آن جهت مهم است که معرفت متوقف بر اصلاح قلب و تهذیب باطن و لطیف کردن درون است که مبتنی بر انجام حسنات و ترک سیئات است».^۴

علامه طباطبایی ایمان را عبارت از اذعان و تصدیق به امری به علاوه التزام به لوازم آن می‌داند. ایشان آیات زیادی را که عمل صالح را همراه با ایمان ذکر کرده یا قبولی عمل را مبتنی

۱. طوسی، الاقتصاد فيما يتعلق بالاعتقاد، ص ۲۲۷.

«و ليس لأحد ان يقول ان العرف لا يعرف التصديق فيه إلا بالقول، فكيف حملتموه على ما يخص القلب؟ قلنا العرف يعرف بالتصديق و اللسان و القلب لأنهم يصفون الآخرس بأنه مؤمن، و كذلك الساکت».

۲. طوسی، الاقتصاد فيما يتعلق بالاعتقاد، ص ۲۲۹.

۳. طوسی، الاقتصاد فيما يتعلق بالاعتقاد، ص ۲۳۰.

۴. همان، ج ۱، ص ۲۵۲.

بر ایمان دانسته‌اند، نشان از این می‌دانند که التزام عملی حداقلی و فی الجمله برای ایمان لازم است. ایشان معتقدند نمی‌توان صرف اذعان و قبول یک امر را بدون التزام حداقلی در عمل، ایمان به آن مسئله دانست؛ بنابراین به نظر ایشان ایمان نمی‌تواند صرف اعتقاد و اذعان قلبی باشد و کلاً منفک از عمل خارجی باشد؛ بلکه ایمان عبارت است از اعتقاد قلبی و تصدیق همراه با التزام عملی. ممکن است ایمان در برخی مقاطع همراه با عصیان باشد و از برخی لوازم خود، به دلیل مانع نفسانی، فی الجمله جدا شود؛ اما نمی‌تواند کلاً و بالجمله از لوازم خود تخلف شده و جدا شود:

«و الإیمان و إن جاز أن یجتمع مع العصیان عن بعض لوازمه فی الجملة لصارف من الصوارف النفسانية یصرف عنه لكنه لا یتخلف عن لوازمه بالجملة».^۱

دیدگاه برخی دیگر از عالمان شیعه که به نظر صائب می‌آید این است که ایمان، عملی مربوط به جوانح، عملی روحی و از مقوله فعل عقل عملی است که پس از معرفت و تصدیق معرفت شناختی حاصل می‌شود و عمل خارجی برای صدق ایمان لازم نیست.

در این دیدگاه ایمان غیر از علم و معرفت است و تصدیق به معنی رابطه بین موضوع و محمول است؛ زیرا معرفت فعل اختیاری نفس نیست؛ بلکه وقتی مقدمات فراهم شد انسان خواه ناخواه می‌فهمد؛ اما تسلیم و کرنش در برابر آن فهم فعل اختیاری است. یعنی انسان می‌تواند به آن فهمیده‌اش گردن نهد و تسلیم آن نباشد. به عبارتی فرد می‌پذیرد که بین «الف» و «با» رابطه هست ولی آن رابطه را برای خود نمی‌پذیرد؛^۲ بنابراین ایمان معنایی است قائم به قلب و از قبیل اعتقاد است.^۳ معرفت مقدمه ایمان و سببی است که موجب تصدیق می‌شود؛ همان‌گونه که جهالت در بسیاری از موارد موجب تکذیب است. ایمان از معرفت سرچشمه می‌گیرد؛ ولی معرفت، تمام ماهیت ایمان نیست؛ بلکه تصدیق قلبی آن معرفت نیز لازم است. ایمان یعنی گره زدن قلب به امری که صدق آن روشن شده است.

۱. طباطبائی، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۱۵، ص ۸-۶.

۲. جوادی آملی، درس‌های اصول فلسفه و کلام اسلامی شماره ۲ و ۷.

۳. طباطبائی، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۱۸، ص ۳۲۸؛ ترجمه المیزان، ج ۱۸ ص ۴۹۲.

ترنر با فروگذاری تمام این دیدگاه‌ها دربارهٔ ایمان در اسلام، صرفاً با یکی انگاشتن دیدگاه‌های اخباریان دربارهٔ این موضوع، تمام مسلمانان و از جمله اخباریان را دارای نظری غیر صائب دربارهٔ ایمان می‌داند. درحالی‌که خود اخباریان نیز در این باره نظر واحدی ندارند؛ مثلاً محمد امین استرآبادی سخنی می‌گوید که علامه مجلسی آن را سخت مورد انتقاد قرار می‌دهد. استرآبادی معتقد است هر کسی که دعوت پیامبر به او رسیده باشد، خداوند یقین و ایمان را در قلب او قرار می‌دهد.^۱ همچنین در جای دیگر می‌نویسد: «اخبار متواتر وجود دارد که معرفت خالق عالم و معرفت پیامبر و امامان (علیهم‌السلام) از افعال اختیاری ما نیست».^۲ در جای دیگر نیز بر اساس حدیثی به نقل از صدوق می‌نویسد:

«در این حدیث تصریح شده به اینکه اذعان قلبی، اعطا شده از سوی خداوند است و از افعال اختیاری ما نیست».^۳

علامه مجلسی در بحارالانوار دیدگاه‌های علمای ما قبل خود را اعم از علمای شیعه و اهل سنت مطرح کرده و مورد نقد و بررسی قرار می‌دهد.^۴ او بر نارسایی‌های دیدگاه استرآبادی واقف بوده و آن را نیز مورد نقد قرار می‌دهد.^۵ وی این پرسش را مطرح می‌کند که اگر دیدگاه استرآبادی را بپذیریم، پس انسان در حصول معرفت و یقین چه نقشی دارد؟ و اگر چنین است که استرآبادی می‌گوید، پس چرا عده زیادی که دعوت پیامبر به آن‌ها رسید به این یقین نرسیده‌اند. اگر بنا باشد که ایمان اکتسابی نباشد و به صرف بیان پیامبر خدا و رسیدن آن به گوش مردم، خداوند یقین را به قلب آن‌ها القا کند؛ در این صورت نباید اختلاف چندانی بین مسلمین باشد و نیز نباید تعداد غیر مسلمانان چندان زیاد باشد.

۱. استرآبادی، الفوائد المدنية، ص ۴۰۷.

۲. همان، ص ۴۴۱: لما تواترت به الأخبار: من أنّ معرفة خالق العالم ومعرفة النبی والأئمة (علیهم‌السلام) لیست من أفعالنا الاختیاریة.

۳. استرآبادی، الفوائد المدنية، ص ۴۴۶: أنّ فیہ تصریحاً بأنّ الإذعان القلبی المتعلّق بالقواعد الإیسانیة من الله تعالی ولیس من أفعالنا الاختیاریة.

۴. مجلسی، بحارالانوار، ج ۶۶، صص ۱۳۰ - ۱۳۵.

۵. مجلسی، مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول، ج ۲، ص ۲۲۳.

علامه مجلسی برای رهایی از این ابهامات و در نقد دیدگاه استرآبادی، نظر خود را در ضمن شرح حدیثی در کتاب الایمان و الکفر از اصول کافی بیان می‌کند. و آن روایتی است از امام صادق (ع) که می‌فرماید: «الْإِيْمَانُ هُوَ الْإِقْرَارُ بِاللِّسَانِ وَ عَقْدُ فِي الْقَلْبِ وَ عَمَلٌ بِالْأَرْكَانِ».^۱ علامه مجلسی پس از حدود ۱۵ صفحه بحث و بررسی در شرح و تفسیر این حدیث، درباره دیدگاه‌های مختلف و با استفاده از آیات و روایات، دیدگاه استرآبادی را نفی کرده و ابهامات و نارسایی‌های مطرح شده را رفع نموده است. او می‌نویسد:

«از آنچه گذشت روشن می‌شود که ایمان همان تصدیق همراه با اقرار به خداوند و اذعان به صفات و عدل و حکمت او است؛ همچنین ایمان عبارت است از پذیرش نبوت و آنچه به طور ضروری جزء آموزه‌های پیامبر است و این دیدگاه اکثر مسلمین است و حتی برخی ادعای اجماع نیز کرده‌اند».^۲

حال که دیدگاه‌های مختلف درباره ایمان مطرح شده و سخن مجلسی درباره نظر استرآبادی نیز روشن شد و معلوم شد که ایمان عبارت از تصدیق قلبی است؛ بنابراین دیدگاه ترنر درباره اینکه مجلسی دیدگاهی ظاهرگرایانه درباره ایمان دارد، سخنی نادرست است. چنان‌که دیدیم علامه مجلسی سخن استرآبادی را مورد نقد قرار می‌دهد؛ باین حال دیدگاه علامه مجلسی درباره ایمان، چنان‌که خود نیز تصریح دارد، چیز جدیدی نبوده و تعریفی است که بسیاری از عالمان اسلامی به آن اعتقاد دارند؛ در عین حال اگر کسی بخواهد دیدگاه ظاهرگرایانه درباره ایمان را در میان تعاریف مختلف برجسته کند، این دیدگاه کرامیه است که صرفاً به ظاهر توجه کرده و ایمان را همان گفتار زبانی دانسته‌اند.

ترنر درباره تأثیر ارواح خبیثه بر رفتار برخی افراد، قولی را به عنوان نظر مجلسی بیان می‌کند که طبق نقل او علامه معتقد است روح ناپاک انسان‌های تبهکار باعث ارتکاب گناه می‌شود؛ چه

۱. کلینی، الکافی (ط - الإسلامية)، ج ۲، ص ۲۷.

۲. مجلسی، بحارالانوار، ج ۶۶، ص ۱۴۹: «أقول الذی ظهر مما قرناه أن الإیمان هو التصدیق بالله وحده و صفاته و عدله و حکمته و بالنبوة و بكل ما علم بالضرورة مجیء النبی ص به مع الإقرار بذلك و علی هذا أكثر المسلمین بل ادعی بعضهم إجماعهم علی ذلک».

برداشت نادرست از مفاهیم حدیثی شیعه ❖ ۱۷۱

اینکه روح پاک امامان که توسط انبیاء تأیید شده نیز باعث انجام کارهای خیر توسط مؤمنان می‌شود.^۱ ترنر در نقل این قول هیچ اشاره‌ای به این نکته ندارد که علامه وجوهی را برای تفسیر این روایت ذکر کرده و دیدگاه‌های مختلفی را مطرح می‌کند؛ حال اینکه علامه این مطلب را به عنوان یکی از وجوه محتمل بیان می‌کند و حتی همین را با عبارتی غیر قطعی مانند بعید نیست (لا یبعد) بیان کرده است.^۲

تعیین زمان ظهور امام غایب از سوی مجلسی

یکی از مسائلی که ترنر بر آن انگشت می‌گذارد دیدگاه مجلسی دربارهٔ احادیث زمان ظهور است. می‌دانیم که برخی از احادیث افراد را از هر گونه تعیین زمان برای ظهور منع کرده‌اند. برخی دیگر از احادیث گذشت سال‌های خاصی را ذکر کرده‌اند. ترنر با اشاره به نمونه‌ای از این احادیث می‌نویسد:

«برآیند فهم کلی پیروان تشیع در سال‌های آغازین غیبت این بود که زمان غیبت، کوتاه خواهد بود. برخی از آن‌ها زمان غیبت را هفتاد سال ذکر کرده‌اند؛ اما وقتی این زمان سپری شد و اتفاقی نیفتاد شیعیان به مفهوم بداء تمسک کردند».^۳

او می‌افزاید:

«بر خلاف بسیاری از روایات و نیز آنچه در بین شیعیان بر علیه «وقاتون» (یعنی کسانی که برای ظهور وقت و زمان معین می‌کنند) رایج است، مجلسی برای ظهور زمان تعیین می‌کند. مجلسی بر اساس حروف ابجد در تفسیر یکی از احادیث مربوط به ظهور می‌نویسد: «ظهور امام در سال ۱۱۹۵ خواهد بود»؛^۴ بنابراین با اینکه برخی از روایات

1. Turner, "Still Waiting for the Imam", p. 229.

۲. مجلسی، بحارالانوار، ج ۵۳، ص ۳۸: «علی‌آنه لا یبعد أن یكون لأرواحهم الخبیثة مدخلا فی صدور تلك الأمور عن الأشقیاء كما أن أرواح الطیبین من أهل بیت الرسالة كانت مؤیدة للأنبیاء و الرسل معینة لهم فی الخیرات شفیعة لهم فی رفع الکربات كما مر فی کتاب الإمامة».

3. Turner, "Still Waiting for the Imam", p. 31.

4. Ibid. p. 32.

کسانی را که زمان مشخصی را برای ظهور معین می‌کنند را دروغگو معرفی می‌کند، این روایات نیز مانع از این نشده که مجلسی بر اساس حروف ابجد قائل شود که سال ۱۱۹۵ سال ظهور امام مهدی خواهد بود.^۱

بررسی سخن مجلسی در این موضوع نشان می‌دهد که منظور ترنر سخنی است که مجلسی در شرح یکی از روایات آورده است. در انتهای یک روایت به صورت مبهم و رمز آلود و بدون اشاره به زمان خاصی به قیام قائم اشاره شده است. در این روایت بر اساس حروف مقطعه قرآن، چنین آمده که بعد از این حروف خاص، ظهور رخ خواهد داد:

«... ثُمَّ كَانَ بَدْؤُ خُرُوجِ الْحُسَيْنِ بْنِ عَلِيٍّ عَلَيْهِ السَّلَامُ «الم» اللَّهُ فَلَمَّا بَلَغَتْ مُدَّتُهُ قَامَ قَائِمٌ وَلِدَ الْعَبَّاسِ عِنْدَ «المص» وَ يَقُومُ قَائِمُنَا عِنْدَ انْقِصَانِهَا بِ «الر» فَأَفْهَمَ ذَلِكَ وَ عِيَهُ وَ اَكْتُمُهُ».^۲

علامه مجلسی در شرح این روایت چند احتمال را ذکر کرده است. وی حتی سخن خود را با عبارت «آنچه به ذهن من می‌رسد»^۳ بیان کرده که خود حاکی از عدم قطعیت در تفسیر است. مجلسی بعد از توضیحی کوتاه و بیان مشکلات تفسیر این روایت، می‌نویسد: «چند وجه برای حل این مشکل وجود دارد».^۴ این عبارات ناظر بر عدم قطعیت علامه مجلسی و وجود تفاسیر مختلف و چندین احتمال است. علامه پس از محاسباتی بر اساس حروف ابجد و حروف مقطعه قرآن، چند احتمال را ذکر کرده و می‌نویسد:

«بنا بر تقدیر اول جمع تمام اعداد ۱۶۹۶ می‌شود و بنا بر تقدیر دوم رقم ۱۵۲۵ می‌باشد. و بر حسب حساب مغاربه بنا بر تقدیر اول رقم ۲۳۲۵ حاصل می‌شود و بنا بر تقدیر دوم عدد ۲۱۹۴ به دست می‌آید. این‌گونه حساب کردن با قاعده کلی که حضرت فرمود مناسب‌تر است؛ زیرا حضرت فرمود: «با گذشت زمان هر حرفی از حروف مقطعه قرآن، دولتی از بنی هاشم پدید می‌آید؛ اما دولت آل محمد ﷺ آخرین همه دولت‌ها است»؛ ولی

1. Ibid, p. 197.

۲. مجلسی، بحارالانوار، ج ۵۲، ص ۱۰۶.

۳. أقول الذی یخطر بالبال فی حل هذا الخبر.

۴. و یمكن التفصی عنه بوجه.

برداشت نادرست از مفاهیم حدیثی شیعه ❖ ۱۷۳

این حساب از نظر لفظ دور است و ما هم آن را نمی‌پسندیم. خدا تعجیل فرج حضرتش را روزی ما بفرماید».^۱

چنانکه مشاهده می‌شود مجلسی تمام این فروض را به عنوان یک احتمال مطرح می‌کند. او تمام این مطالب را با عباراتی که نشان از عدم قطعیت نویسنده دارد عنوان کرده است. علاوه بر اینکه تاریخی که ترنر ذکر می‌کند؛ یعنی ۱۱۹۵ در بین احتمالاتی که مجلسی ذکر کرده دیده نمی‌شود.

تطبیق احادیث آخرالزمان بر صفویان از سوی مجلسی

اتهام دیگر ترنر به مجلسی تطبیق روایات آخرالزمان بر صفویان است. ترنر می‌نویسد:

«مجلسی برخی از احادیث ملاحم و روایاتی که درباره آینده اسلام و مهدویت است را بر صفویان تطبیق داده و نوشته منظور از این قیام‌ها، قیام صفوی است».^۲

ترنر این مطلب را به جلد ۵۲ بحار ارجاع می‌دهد که علامه در ذیل یک حدیث درباره قیام‌های آخرالزمان می‌نویسد:

«بعید نیست که منظور از این دولت، حکومت صفوی باشد که (امید است) خداوند آن را استوار ساخته و به قیام قائم متصل کند!»^۳

۱. مجلسی، بحارالانوار، ج ۵۲، ص ۱۰۹: «و علی الأول یكون ألفا و ستمائة و ستة و تسعين و علی الثاني یكون ألفا و خمسمائة و خمسة و عشرين و علی حساب المغاربة یكون علی الأول ألفین و ثلاثمائة و خمسة و عشرين و علی الثاني ألفین و مائة و أربعة و تسعين و هذه أنسب بتلك القاعدة الكلية و هی قوله و لیس من حرف ینقضی إذ دولتهم عليه السلام آخر الدول لكنه بعید لفظاً و لا نرضی به رزقنا الله تعجیل فرجه».

2. Turner, *Islam Without Allah*, p. 211.

۳. مجلسی، بحارالانوار، ج ۵۲، ص ۲۴۳: «الغیبة للنعمانی ابنُ عُمْدَةَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنْ أَبِيهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ عُمَرَ عَنْ الْحُسَيْنِ بْنِ مُوسَى عَنْ مَعْمَرِ بْنِ یَحْيَى بْنِ سَامٍ عَنْ أَبِي خَالِدٍ الْکَابِلِيِّ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام أَنَّهُ قَالَ كَأَنِّي بِقَوْمٍ قَدْ خَرَجُوا بِالْمَشْرِيقِ يَطْلُبُونَ الْحَقَّ فَلَا يَعْطُونَهُ ثُمَّ يَطْلُبُونَهُ فَلَا يَعْطُونَهُ فَإِذَا رَأَوْا ذَلِكَ وَصَعُوا سُيُوفَهُمْ عَلَى عَوَاتِقِهِمْ فَيَعْطُونَ مَا سَأَلُوا فَلَا يَقْبَلُونَهُ حَتَّى يَقُومُوا وَلَا يَدْفَعُونَهَا إِلَّا إِلَى صَاحِبِكُمْ قَتَلَاهُمْ شُهَدَاءُ أَمَا إِنِّي لَوِ أَذْرَكْتُ ذَلِكَ لَأَبْقَيْتُ نَفْسِي لِصَاحِبِ هَذَا الْأَمْرِ. بیان: لا یبعد أن یكون إشارة إلى الدولة الصفویة شیدها الله تعالی و وصلها بدولة القائم عليه السلام».

ترنر معتقد است، مجلسی عمداً روایات دربارهٔ ملاحم را طوری آورده است که تحمل هر گونه تفسیر یا برداشت را داشته باشد. او می‌نویسد:

«در فرهنگ اسلامی روایاتی که دربارهٔ آینده پیش‌گویی می‌کنند با عنوان ملاحم شناخته می‌شوند. این روایات غالباً به طور دقیق، نام افراد و مکان حوادث را مشخص می‌کنند. اما روایات ملاحم، در بحارالانوار، مفتضحانه مبهم آورده شده‌اند تا قابلیت هر گونه تفسیری را داشته باشند».^۱

او می‌نویسد:

«مجلسی سعی می‌کند با مرتبط دانستن صفویان و آخر الزمان، نوعی تطهیر برای آن‌ها قائل شده و اعتراضات بر علیه آن‌ها را رد کند».^۲

ترنر عبارتی را از کتاب رجعت علامه مجلسی نقل می‌کند و بر اساس آن معتقد است، مجلسی احادیث ظهور را به صفویان تفسیر کرده و معتقد بوده که حکومت صفویان به حکومت جهانی مهدی متصل خواهد شد. او می‌نویسد:

«مجلسی حتی در ترجمه فارسی برخی احادیث، آن‌ها را طوری ترجمه کرده که مربوط به شاه اسماعیل صفوی باشند».^۳

منظور ترنر و عبارتی که نقل می‌کند از کتاب رساله چهارده حدیث است که در ایران با نام رساله رجعت نیز منتشر شده است. علامه مجلسی در قسمتی از این کتاب می‌نویسد:

«مترجم گوید: ظاهر است خروج کننده خراسان اشاره است به امرای ترکان - مثل چنگیز خان و هلاکو خان - و خروج کننده در گیلان اشاره است به شاه دین پناه، رضوان مکان، شاه اسماعیل (حشره الله مع الائمة الطاهرین). لهذا حضرت فرمود که او از ما است و او را فرزند یاد کرد و در میان خسروان روزگار به این نسب عالی مقدار، همین سلسله علیّه ممتاز و سرفرازند و پادشاه پادشاهان [هستند]. یا مراد همان خسرو خلد آشیان است یا

1. Turner, *Islam Without Allah*, p. 211.

2. Ibid. p. 212.

3. Turner, "Still Waiting for the Imam", p. 44.

دیگر سلاطین عظام و اولاد کرام او و چون راوی بسیاری از آن حدیث انداخته است، به خصوص حکم نمی‌توان کرد. و کشتن قوچ فرزند خود را، به گمان این حقیر اشاره است به شهادت شاهزاده عالی تبار صفی میرزا (نور الله مضجعه). پادشاه دیگر که طلب خون نمایند اشاره است به سلطنت سلطان علیین، آشیان شاه، صفی اول (افاض الله علیه شایب الغفران)».^۱

همچنین مجلسی در جای دیگر روایتی از امام باقر (ع) نقل می‌کند که فرموده است قومی را می‌بینم که از مشرق ظهور کردند و در پی حق خودشان هستند؛ اما به آن‌ها حقشان را نمی‌دهند بارها حق خود را خواستار می‌شوند و کسی به آن‌ها نمی‌دهد. تا اینکه شمشیر بر می‌دارند و در این زمان، مخالفان آماده دادن حقشان می‌شوند. اما آن‌ها قبول نکرده و شمشیر بر زمین نمی‌گذارند و تا زمان صاحب زمان ادامه می‌دهند. کشتگان این‌ها شهید هستند و بدانید اگر من آن زمان را درک کنم حتماً خود را برای امام مهدی نگاه می‌داشتم. مجلسی در پایان این روایت می‌نویسد: «بعید نیست که منظور از این حدیث اشاره به دولت صفوی باشد».^۲

باز در جای دیگر ترنر از رساله رجعت مجلسی نقل می‌کند که او حدیثی از امام صادق نقل کرده که طبق آن قیام صفویان از گیلان و آذربایجان پیش‌گویی شده است.^۳ ترنر معتقد است از دیدگاه مجلسی تبعیت از حاکم، هر چند ظالم باشد واجب است؛ زیرا طغیان بر علیه او موجب بلا است و هر کاری که موجبات بلا گردد حرام است.^۴

ترنر با اشاره به این عبارات و با تکیه بر برخی سخنان منتقدان مجلسی و به نقل از میرلوحی می‌نویسد:

۱. مجلسی، کتاب رجعت، صص ۶۳ - ۶۴.

۲. مجلسی، بحار الانوار، ج ۵۲، ص ۲۴۳: «عَنْ أَبِي خَالِدٍ الْكَاثِلِيِّ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ (ع) أَنَّهُ قَالَ كَأَنِّي يَوْمَ قَدْ خَرَجُوا بِالْمَشْرِيقِ يَطْلُبُونَ الْحَقَّ فَلَا يَعْطُونَهُ ثُمَّ يَطْلُبُونَهُ فَلَا يَعْطُونَهُ فَإِذَا رَأَوْا ذَلِكَ وَضَعُوا سُيُوفَهُمْ عَلَى عَوَاتِقِهِمْ فَيَعْطُونَ مَا سَأَلُوا فَلَا يَقْبَلُونَهُ حَتَّى يَقُومُوا وَلَا يَدْفَعُونَهَا إِلَّا إِلَى صَاحِبِكُمْ قَتَلَاهُمْ شُهَدَاءُ أَمَا إِنِّي لَوْ أَدْرَكْتُ ذَلِكَ لَأَبْقَيْتُ نَفْسِي لِصَاحِبِ هَذَا الْأَمْرِ. لَا يَبْعَدُ أَنْ يَكُونَ إِشَارَةٌ إِلَى الدَّوْلَةِ الصَّفَوِيَّةِ شَيْدَهَا اللَّهُ تَعَالَى وَوَصَلَهَا بِدَوْلَةِ الْقَائِمِ (ع)».

3. Turner, *Islam Without Allah*, p. 162.

4. Ibid. p. 163.

«مجلسی با تمسک به احادیث جعلی تلاش دارد برای حاکمان صفوی مشروعیت سیاسی دست و پا کند».^۱

نقل دیدگاه‌های منتقدان مجلسی منحصر در این مورد نیست. ترنر بارها در مباحث مختلف از مخالفان مجلسی از جمله میر لوحی مطالبی بر علیه او نقل می‌کند.^۲ در نقد و بررسی این سخنان ترنر ذکر چند نکته لازم است: اول اینکه از آنجا که ترنر بارها از میرلوحی نام برده و مطالبی از او بر علیه مجلسی نقل می‌کند، ذکر توضیحی درباره شخصیت و علت مخالفت او با مجلسی مفید خواهد بود. سید محمدبن محمد سبزواری، معروف به میرلوحی مؤلف کفایةالمهتدی، همواره در شمار منتقدان محمد باقر مجلسی و پدرش بوده است؛ اما باید توجه داشت که سبب انتقاد او از ایشان، تصدی مناصب دینی از سوی این عالمان یا نزدیکی به درگاه سلاطین نبود، بلکه از آن روی بود که میرلوحی با صوفیان سر ستیز داشت و محمدتقی مجلسی را حامی یا وابسته صوفیان می‌دانست. او کتاب کفایةالمهتدی را در ۱۰۸۳ به پایان برد و حال آن‌که قبول سمت‌های رسمی دینی از سوی مجلسی بعد از ۱۰۹۰ بود؛ بنابراین سخنان او در حق مجلسی، در این کتاب، جنبه‌ای دیگر داشته و با صوفی ستیزی میرلوحی و انتساب محمدتقی مجلسی به صوفیان مرتبط بوده است.

مطلب دوم این است که علامه مجلسی در این مورد و موارد شبیه آن در کتاب بحارالانوار عبارت «لایبعد» استفاده می‌کند که نشان دهنده عدم قطعیت او در این موارد است؛ بنابراین این تطبیق‌ها از تنها در حد یک احتمال است.

از سوی دیگر آنچه مجلسی انجام می‌دهد تفسیر به مصداق و مورد یا به اصطلاح جری و تطبیق است و تطبیق احادیث بر یک مورد، امری نیست که فقط در آثار علامه مجلسی روی داده باشد، بلکه پیش از او و پس از ایشان نیز عالمان بسیاری با همین روش روایاتی را تفسیر کرده‌اند. در حقیقت باید گفت تطبیق روایات ملاحم بر افراد مختلف همواره در طی تاریخ اسلام وجود داشته است؛ البته این به معنی توجیه کار مجلسی نیست، بلکه تطبیق این مورد بر

1. Turner, "Still Waiting for the Imam", p. 45.

2. Turner, *Islam Without Allah*, p. 212-213.

صفویان اشتباهی است که از سوی ایشان صورت گرفته است؛ اما اینکه ترنر کار مجلسی را یک اشتباه ویژه قلمداد کرده که گویی در تاریخ اسلام سابقه‌ای ندارد، نادرست است. نه تنها روایات ناظر بر قیام‌های پیش از ظهور، بلکه روایات امام مهدی و ظهور منجی نیز بر برخی افراد تطبیق شده است.

قرن‌ها پیش از صفویه درباره محمد حنفیه و حتی بیشتر از او درباره محمد بن عبدالله، نفس زکیه نیز تطبیق روایات مهدی صورت گرفت؛ به طوری که گویا با اهل بیت نیز در این باره به بحث نشستند تا مهدویت او را اثبات کنند و حتی زمانی که امام جعفر صادق علیه السلام هشدار می‌داد از او ناراحت شده و او را به حسادت متهم کردند.^۱ حتی برخی از بزرگان مدینه و فقها نیز با محمد بن عبدالله به عنوان مهدی بیعت کردند؛ چه اینکه درباره محمد بن عجلان گفته شده است او که فقیه و عابد اهل مدینه بود، مسئله برای او مشتبه شد و از روایات مهدی چنین

۱. مجلسی، بحار الانوار، ج ۴۶، ص ۱۸۹ و ۱۸۸: «أَنَّ جَمَاعَةً مِنْ بَنِي هَاشِمٍ اجْتَمَعُوا بِالْأَبَوَاءِ وَفِيهِمْ إِبْرَاهِيمُ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنِ عَلِيٍّ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَبَّاسٍ وَ أَبُو جَعْفَرٍ الْمَنْصُورُ وَ صَالِحُ بْنُ عَلِيٍّ وَ عَبْدِ اللَّهِ بْنُ الْحَسَنِ وَ ابْنَاهُ مُحَمَّدٌ وَ إِبْرَاهِيمُ وَ مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرٍ وَ ابْنُ عُثْمَانَ - فَقَالَ صَالِحُ بْنُ عَلِيٍّ قَدْ عَلِمْتُمْ أَنَّكُمْ الَّذِينَ تَكُونُ النَّاسُ إِلَيْهِمْ أَعْيَنِيهِمْ وَ قَدْ جَمَعَكُمْ اللَّهُ فِي هَذَا الْمَوْضِعِ فَأَعِزُّوهُ بِيَعَةٍ لِرَجُلٍ مِنْكُمْ تُعْطُونَهُ إِيَّاهَا مِنْ أَنْفُسِكُمْ وَ تَوَاتِقُوا عَلَى ذَلِكَ حَتَّى يَفْتَحَ اللَّهُ وَ هُوَ خَيْرُ الْفَاتِحِينَ - فَحَمِدَ اللَّهُ عَبْدُ اللَّهِ بْنَ الْحَسَنِ وَ أَتَنَّى عَلَيْهِ ثُمَّ قَالَ قَدْ عَلِمْتُمْ أَنَّ ابْنِي هَذَا هُوَ الْمُهْدِيُّ فَهَلُمْ لِنُبَايَعِهِ - وَ قَالَ أَبُو جَعْفَرٍ لِأَيِّ شَيْءٍ تَخْدَعُونَ أَنْفُسَكُمْ وَ اللَّهُ لَقَدْ عَلِمْتُمْ مَا النَّاسُ إِلَى أَحَدٍ أَصَوَرَ أَغْنَاكَ وَ لَا أَسْرَعَ إِجَابَةً مِنْهُمْ إِلَى هَذَا الْفَتَى يَرِيدُ بِهِ مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ قَالُوا قَدْ وَ اللَّهُ صَدَقْتَ إِنَّ هَذَا الَّذِي نَعْلَمُ فَبَايَعُوا مُحَمَّدًا جَمِيعًا وَ مَسَحُوا عَلَى يَدِهِ - قَالَ عِيسَى وَ جَاءَ رَسُولُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ حَسَنِ إِلَى أَبِي أَنْ أَتَيْنَا فَإِنَّا مُجْتَمِعُونَ لِأَمْرِ وَ أَرْسَلَ بِذَلِكَ إِلَى جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ عليه السلام - وَ قَالَ غَيْرُ عِيسَى إِنَّ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ الْحَسَنِ قَالَ لِمَنْ حَضَرَ - لَا تَرِيدُوا جَعْفَرًا فَإِنَّا نَخَافُ أَنْ يَفْسِدَ عَلَيْكُمْ أَمْرُكُمْ - قَالَ عِيسَى بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مُحَمَّدٍ فَأَرْسَلَنِي أَبِي أَنْظُرُ مَا اجْتَمَعُوا لَهُ فَجِئْتُهُمْ وَ مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ يَصَلِّي عَلَى طُنُجَةٍ رَحِلٍ مَثْنِيَةً فَقُلْتُ لَهُمْ أَرْسَلَنِي أَبِي إِلَيْكُمْ أَسْأَلُكُمْ لِأَيِّ شَيْءٍ اجْتَمَعْتُمْ فَقَالَ عَبْدُ اللَّهِ اجْتَمَعْنَا لِنُبَايَعِ الْمُهْدِي مُحَمَّدَ بْنَ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ وَ جَاءَ جَعْفَرُ بْنُ مُحَمَّدٍ عليه السلام فَأَوْسَعَ لَهُ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ الْحَسَنِ إِلَى جَنْبِهِ - فَتَكَلَّمَ بِمِثْلِ كَلَامِهِ - فَقَالَ جَعْفَرُ عليه السلام لَا تَفْعَلُوا فَإِنَّ هَذَا الْأَمْرَ لَمْ يَأْتْ بَعْدُ إِنْ كُنْتُ تَرَى بَعْضَ عَبْدِ اللَّهِ أَنْ ابْنُكَ هَذَا هُوَ الْمُهْدِيُّ فَلَيْسَ بِهِ وَ لَا هَذَا أَوَانُهُ وَ إِنْ كُنْتُ إِنَّمَا تَرِيدُ أَنْ تُخْرِجَهُ غَضَبًا لِلَّهِ وَ لِيَأْمُرَ بِالْمَعْرُوفِ وَ يَنْهَى عَنِ الْمُنْكَرِ فَإِنَّا وَ اللَّهُ لَا نَدْعُكَ وَ أَنْتَ سَبِخْنَا وَ نُبَايِعُ ابْنَكَ فِي هَذَا الْأَمْرِ - فَغَضِبَ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ الْحَسَنِ وَ قَالَ لَقَدْ عَلِمْتُ خِلَافَ مَا تَقُولُ وَ اللَّهُ مَا أَطْلَعَكَ عَلَى غَيْبِهِ وَ لَكِنْ يَجْمَعُكَ عَلَى هَذَا الْحَسَدِ لِابْنِي».

برداشت کرد که محمدبن عبدالله همان کسی است که روایات مهدی منجی درباره او صادر شده است.^۱

جری و تطبیق نادرست و تطبیق روایت بر یک مورد در آثار دیگر عالمان اسلامی نیز یافت می‌شود. سیدبن طاووس از عالمانی است که طبق معیار ترنر، یعنی گرایش به عرفان و تصوف، نباید جزء ظاهرگرایان باشد. ابن طاووس نگاه بسیار منفی نسبت به همکاری با حکومت‌ها دارد او با تاکیده‌های فراوان فرزند خود را از همکاری و نزدیکی به حاکمان باز می‌دارد. او در سفارشات خود به فرزندش می‌نویسد:

«من هیچ‌گاه نقابت سادات را نپذیرفتم؛ با اینکه بارها از من تقاضا کردند و خلیفه به وسیله (قمی) وزیر خود و به وسیله دیگر بزرگان دولت خود مرا دعوت کرد که نقابت طالبین را بپذیرم. سال‌ها گذشت و همچنان پی‌گیری می‌کردند تا این سمت را قبول کنم و من بهانه‌های بسیار می‌آوردم. «قمی» وزیر گفت وارد این کار شو و در آن به رضای خدا عمل کن... سپس به تهدید من پرداخت و پیوسته خدای جل جلاله مرا در مقابل آنان نیرو می‌داد و تقویت می‌کرد و تأیید و مساعدت می‌فرمود تا اینکه «مستنصر» به وسیله یکی از دوستان به این تکلیف دعوت کرد و به هر راهی دست زد. روزی به من گفت آیا تو می‌گویی سید «رضی» و «مرتضی» ستمکار بودند یا آنان را معذور می‌دانی؟ پس تو نیز مانند آنان وارد کار شو. به او گفتم روزگار آنان روزگار آل بویه بود و زمان پادشاهان شیعه مذهب بود و آنان مشغول به خلفا و خلفا مشغول به آنان بودند. و سید رضی و سید مرتضی آنچه طبق رضای خدای جل جلاله می‌خواستند آماده بود. بدان که این پاسخ که من گفتم به اقتضای تقیه و نیز از روی حسن ظن به همت موسوی آن دو بود؛ وگرنه من عذر منطقی بر دخالت آنان در امور دنیایی نداشتم. پس زنده زنده که با هیچ یک از ملوک متفق و موافق نباش که در غیر این صورت به هلاک خود اقدام کرده‌ای».^۲

۱. بغدادی، الطبقات الکبری، ج ۵، ص ۴۳۱: «محمدبن عجلان فقیه أهل المدینة و عابدها! و إنها شبه علیه و ظهر أنه المهدی الذی جاءت فیہ الروایة».

۲. ابن طاووس، کشف المحجّة لثمره المهجّة، ج ۱، ص ۱۲۲: «وایاک ثم إیاک أن تدخل معهم فی شئ من هزلهم ولعبهم ویدعهم المخالفة لحدک سید المرسلین ولأبیک سید الوصیین ثم عاد الخلیفة ودعانی إلى نقابة جمیع الطالبین علی ید

با اینکه ابن طاووس چنین رویکردی نسبت به همکاری با حکومت دارد، در کتاب دیگر خود الاقبال پس از اینکه نقابت سادات را پذیرفته است، در بیان علت اینکه چطور شد او ریاست علویان را پذیرفته است سخن می گوید. دلیل آن چیزی نیست جز تطبیق روایات سید حسنی بر خود. او در فضیلت سیزدهم ربیع الاول می نویسد:

«حدیثی در کتاب ملاحم بطائنی از امام صادق علیه السلام دیدم که می گفت فردی از اهل بیت پس از سقوط عباسیان قیام خواهد کرد و احتمال دادم که این حدیث اشاره به من بوده و نعمتی از خداوند به من باشد. از خدا خواستم اگر منظور از این روایت من هستم توفیق روزه فردا را به من بدهد. او در نهایت پس از روزه گرفتن و توفیق عبادات می نویسد یقین پیدا کردم که منظور از این روایت من هستم».^۱

بنابراین می بینیم تفسیر موردی یا جری و تطبیق روایت پیش از مجلسی نیز در بین علمای اسلام رخ داده درحالی که سیدبن طاووس از جمله اخباریان شمرده نمی شوند و از قضا

الوزير القمي و على يد غيره من أكابر دولتهم وبقى على مطالبتي بذلك عدة سنين فاعتذرت بأعذار كثيرة فقال الوزير القمي ادخل واعمل فيها برضى الله فقلت له فلاى حال ما تعمل أنت في وزارتك برضاء الله تعالى والدولة أحوج إليك منها إلى فلو كان هذا يمكن كان قد عملته أنت ثم عاد يتهددني وما زال الله جل جلاله يقويني عليهم حتى أيدني وأسعدني وعاد المستنصر كلف مخاطبتي بصديق فتحيل معي بكل طريق فقال إما أن تقول إن الرضى والمرضى كانا ظالمين أو تعذرهما فتدخل في مثل ما دخلا فيه فقلت أولئك كان زمانهم زمان بنى بويه والملوك شيعة وهم مشغولون بالخلفاء والخلفاء بهم مشغولون فتم للرضى والمرضى ما أرادوا من رضاء الله جل جلاله. واعلم: أن هذا الجواب اقتضاه التقية وحسن النية بهمتها الموسوية وإلا فإنني ما أعرف عذرا صحيحا لدخول المذكورين في تلك الامور الدنيوية فإياك ثم إياك من موافقة أحد الملوك ولا تؤثرن على الله جل جلاله».

۱. ابن طاووس، الإقبال بالأعمال الحسنة (ط - الحديثة)، ج ۳، ص ۱۱۶: «من فضل شملني فيه قبل أن أتوسل ليعلم ذرتي و ذوو مودتي أنني كنت قد صمت يوم ثانی عشر-ربیع الأول كما ذكرناه من فضله و شرف محله و عزمت على إفطار يوم ثالث عشر، و ذلك في سنة اثنتين و ستين و ستائة، و قد أمرت بتهيئة الغذاء، فوجدت حديثاً في كتاب الملاحم للبطائنی عن الصادق عليه السلام يتضمن وجود الرجل من أهل بيت النبوة بعد زوال ملك بنى العباس، يحتمل ان يكون الإشارة إلينا و الانعام علينا. ... و وجدت بشارتين فيها ذكرته في كتاب البشارات في الملاحم، تصديق أن المراد نحن بهذه المراحم و المكارم».

علاقمندی به عرفان و تصوف نیز داشته است.

به همین منوال برخی افراد احادیث مهدویت را بر امام باقر و امام صادق علیهما السلام و اسماعیل بن صادق نیز تطبیق داده‌اند.^۱ در طی تاریخ افراد متعددی شخصیت‌های ذکر شده در روایات ملاحم یا افرادی که وعده ظهورشان داده شده را به خود یا شخصی دیگر تطبیق داده‌اند. ابو محمد زیاده بن عبدالله که از نوادگان یزید بن معاویه بود، در مقابل عبدالله بن علی عباسی به طمع حکومت و ادعای اینکه او سفیانی موعود است و دولت اموی را برمی‌گرداند از مردم بیعت گرفت.^۲ منصور عباسی، خلیفه دوم عباسی، لقب مهدی را برای فرزندش برگزید تا احادیث مربوط به مهدی را بر او منطبق سازد.^۳ این روند تا زمان صفویه تداوم داشت.

رسول جعفریان در این باره می‌نویسد ظهور برخی دیدگاه‌ها درباره مهدویت در دوره صفویه به این معنی نیست که در این دوره مدعیان مهدویت بیشتر از دوره‌های دیگر ظاهر شدند؛ بلکه شمار این افراد در این دوره اندک بود و این برای دو دلیل بود: یکی اینکه ادعاهای مهدویت در دوره بی‌ثباتی سیاسی و آشفتگی‌ها روی می‌دهد؛ در حالی که دوره صفوی یک دوره با ثبات در تاریخ ایران است. از سوی دیگر بحث نیابت از مهدی در این دوره به عنوان یک نظریه حقوقی نیابت فقیه جا افتاده بود و مقبولیت عام یافته بود؛^۴ البته نوعی نیابت نیز برای شاهان صفوی در ادبیات و افکار عامه برای شاهان صفوی تصور می‌شد؛ اما بیشتر آن‌ها را به عنوان فرمانده سپاه مهدی می‌شناختند یا دولت صفوی را مقدمه دولت مهدی می‌شمردند؛^۵ گرچه اندیشه قریب بودن ظهور در برخی اذهان وجود داشت به ویژه به دلیل گذشت هزار سال از تاریخ اسلام

۱. جعفریان، مهدیان دروغین، صص ۷۲-۷۴.

۲. طبری، تاریخ طبری، ج ۷، ص ۴۴۴: «و قدمهم أُلوف، علیهم ابو محمد بن عبد الله بن یزید بن معاویه بن ابی سفیان، فراسوا علیهم أبا محمد، و دعوا الیه و قالوا: هو السفیانی الذی کان یذکر».

۳. جعفریان، مهدیان دروغین، ص ۶۵.

۴. همان، ص ۱۲۵.

۵. همان، ص ۱۲۶.

به طوری که نقل شده شاه طهماسب خواهر خود را شوهر نداد چون گمان می داشت زمان ظهور نزدیک است و قصد داشت او را به عقد امام زمان در بیاورد.^۱

از دیگر افرادی که بر اساس جری و تطبیق روایاتی را بر پادشاهان صفوی تطبیق دادند محمد یوسف، ملقب به ناجی در روزگار شاه سلطان حسین است. او رساله ای در دفاع از پادشاهی صفوی نوشته و در آنجا حدیث زیر را که در الغیبة شیخ طوسی نقل شده است:

«وَرَوَى عَنِ النَّبِيِّ قَالَ: يَخْرُجُ بَقْرَوَيْنَ رَجُلٌ اسْمُهُ نَبِيٌّ يَسْرِعُ النَّاسُ إِلَى طَاعَتِهِ الْمُشْرِكِ وَالْمُؤْمِنُ يَمْلَأُ الْجِبَالَ خَوْفًا»^۲ را بر پادشاهان صفوی تطبیق داده و می نویسد: «المراد من الرجل الذي خرج بقزوين و الديلم، من هو منسوب إلى المرحوم شاه اسماعيل الأول».^۳

واقعیت این است که برخی علمای عهد صفوی از این بابت که سلاطین صفویه تشیع را ترویج کرده و آنان را از تقیه هزار ساله درآورده بودند دچار احساسات شده و آنان را مصداق برخی روایات ذکر می کردند. سخنان علامه مجلسی علاوه بر اینکه در حد یک احتمال است امری منحصر به فرد نیست که ترنر آن را به عنوان امری ویژه به عنوان خصوصیات برجسته مجلسی ذکر کند.

برداشت ترنر از احادیث انتظار فرج

ترنر فصلی از کتاب خود را به بحث انتظار و رجعت در اندیشه شیعه و به ویژه در آثار علامه مجلسی اختصاص داده است.^۴ او در بحث مهدویت به احادیث هر دو گروه شیعه و سنی اشاره می کند.^۵ در بخش احادیث اهل سنت درباره مهدی می نویسد: «در منابع اهل سنت تنها سه حدیث وجود دارد که در آن ها سخن از دوازده امام یا جانشین پیامبر رفته است».^۶

۱. همان، ص ۱۳۸.

۲. طوسی، الغیبة، ص ۴۴۴.

۳. جعفریان، مهدیان دروغین، ص ۱۶۶.

4. Turner, *Islam Without Allah*, p. 187.

5. Ibid. p. 193.

6. Ibid. p. 192.

ترنر در بخش تبیین دیدگاه‌های شیعه از برخی مستشرقان^۱ نقل می‌کند که حمیری اولین کسی بود که عنوان مهدی را برای منجی به کار گرفته است.^۲ ترنر برای تبیین دیدگاه‌های مجلسی جلد سیزدهم بحارالانوار را بررسی کرده و می‌نویسد این مجلد به مهدی اختصاص یافته است و خود به ۳۶ باب تقسیم شده است.^۳ او با عباراتی تردیدآمیز درباره وجود امام دوازدهم و بدون اشاره به سخنان امامان پیشین درباره او می‌نویسد:

«پس از امام حسن عسکری گروه اندکی از پیروان خاندان علی این ادعا را پیش کشیدند که فرزند او آخرین امام است و غیبت کرده است».^۴

او دیدگاه شیعیان درباره حکومت امام مهدی را با نظریه مارکسیستی تطابق داده و می‌نویسد:

«روایات شیعه مفاهیمی مانند عدالت طلبی، صلح دوستی، سعادت و رفاه و مفهوم مارکسیستی جامعه بدون طبقه و برادری و غیره را مطرح کرده‌اند که با ظهور مهدی تحقق خواهند یافت».^۵

در ادامه این بحث ترنر مفهوم انتظار^۶ در نزد شیعه و اهمیت رجعت^۷ در دیدگاه شیعه را بر اساس بحارالانوار مورد بحث قرار می‌دهد. ترنر در غالب موارد، زمانی که به نقل و بررسی روایات می‌پردازد احادیث را با عبارت «روایتی که به پیامبر یا امام نسبت داده شده است»^۸ توصیف می‌کند که نشان دهنده نوعی شک در کلیت روایات معصومین علیهم‌السلام است.

ترنر می‌نویسد: «از برخی روایات درباره غیبت مهدی عجل‌الله تعالی فرجه‌ه مانند مخفی کردن نام او و نیز برخی روایات که به تعداد سال اشاره دارند، برمی‌آید که گمان شیعیان بر این بوده که این دوران

1. Rajkowski, *Early Shi 'ism in Iraq*, pp. 166-7.

2. Turner, *Islam Without Allah*, p. 190.

3. Ibid. p. 193.

4. Ibid. p. 190.

5. Ibid. p. 191.

6. Ibid. p. 194.

7. Ibid. p. 218.

8. attributed to

برداشت نادرست از مفاهیم حدیثی شیعه ❖ ۱۸۳

کوتاه بوده و ظهور امام نزدیک خواهد بود^۱ در برخی روایات به ۷۰ سال اشاره شده است^۲.
ترنر با بررسی روایات انتظار فرج در احادیث شیعه به ویژه در بحارالانوار می‌گوید: «برخی از این احادیث انتظار را افضل اعمال دانسته‌اند.^۳ این روایات مردم را به ایستادگی در راه حق ترغیب می‌کند که مجلسی آن را به تشیع دوازده امامی تفسیر می‌کند»^۴.

ترنر بسیاری از این مطالب را در مقاله «هنوز هم منتظر امام؟ سؤال حل نشده انتظار در تشیع دوازده امامی»^۵ مورد بحث قرار می‌دهد. او در این مقاله حدیث مقبوله عمر بن حنظله^۶ و نیز حدیث درباره نهی از قیام قبل از ظهور قائم^۷ را نقل و بحث می‌کند. او می‌نویسد:

«مقبوله عمر بن حنظله حدیثی است که مبنای امام خمینی برای تشکیل حکومت واقع شده و حکومت فقها را توجیه می‌کند. حدیث دوم، کاملاً مغایر با آن، روایتی است که بر انتظار

1. Ibid. p. 196.

2. Ibid. p. 197.

3. Ibid. p. 199.

4. Ibid. p. 200.

5. Turner, "Still Waiting for the Imam? The Unresolved question of Intizar in Twelver Shi'ism", XV, pp. 29-47.

۶. کلینی، الکافی (ط - الإسلامية)، ج ۱، ص ۶۷: «عَنْ عُمَرَ بْنِ حَنْظَلَةَ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام - عَنْ رَجُلَيْنِ مِنْ أَصْحَابِنَا بَيْنَهُمَا مَنَازَعَةٌ فِي دِينٍ أَوْ مِيرَاثٍ فَتَحَاكَمَا إِلَى السُّلْطَانِ وَإِلَى الْقُضَاةِ أَيْحُذُ ذَلِكَ قَالَ مَنْ تَحَاكَمَ إِلَيْهِمْ فِي حَقٍّ أَوْ بَاطِلٍ فَإِنَّمَا تَحَاكَمَ إِلَى الطَّاعُوتِ وَمَا يُحْكَمُ لَهُ فَإِنَّمَا يَأْخُذُ سُخْتًا وَإِنْ كَانَ حَقًّا ثَابِتًا لِأَنَّهُ أَخَذَهُ بِحُكْمِ الطَّاعُوتِ وَقَدْ أَمَرَ اللَّهُ أَنْ يَكْفَرَ بِهِ قَالَ اللَّهُ تَعَالَى يَرِيدُونَ أَنْ يَتَحَاكَمُوا إِلَى الطَّاعُوتِ وَقَدْ أُمِرُوا أَنْ يَكْفُرُوا بِهِ قُلْتُ فَكَيْفَ يُصْنَعَانِ قَالَ يُنْظَرَانِ إِلَى مَنْ كَانَ مِنْكُم مِّنْ قَدْ رَوَى حَدِيثَنَا وَنَظَرَ فِي حَلَالِنَا وَحَرَامِنَا وَعَرَفَ أَحْكَامَنَا فَلْيَرْضَوْا بِهِ حَكَمًا فَإِنِّي قَدْ جَعَلْتُهُ عَلَيْكُمْ حَاكِمًا فَإِذَا حَكَمَ بِحُكْمِنَا فَلَمْ يَقْبَلْهُ مِنْهُ فَإِنَّمَا اسْتَخَفَّ بِحُكْمِ اللَّهِ وَعَلَيْنَا رَدُّ الرَّادِّ عَلَيْنَا الرَّادُّ عَلَى اللَّهِ وَهُوَ عَلَى حَدِّ الشُّرْكِ بِاللَّهِ».

۷. مجلسی، بحارالانوار، ج ۵۲، ص ۱۴۳: «مُحَمَّدُ بْنُ يُحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ هَمَّادِ بْنِ عِيسَى عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ الْمُخْتَارِ عَنْ أَبِي بصيرٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ كُلُّ رَايَةٍ تَرْفَعُ قَبْلَ قِيَامِ الْقَائِمِ عليه السلام فَصَاحِبُهَا طَاعُوتٌ يُعْبَدُ مِنْ دُونِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ».

تاکید داشته و هر گونه قیام قبل از قیام قائم را منع می‌کند».^۱

او می‌گوید:

«یکی از مفاهیم وابسته به غیبت، مفهوم انتظار است که نوعی موضع انفعالی در برابر شرایط و معطل ماندن برای ظهور امام و برقراری عدالت است».^۲

او می‌نویسد: «در کتاب بحارالانوار احادیث مرتبط با انتظار در دو بخش جمع‌آوری شده است یکی در بخش مربوط به امتحان شیعیان در دوره غیبت، دیگری در بخش‌های مربوط به وقایع آینده که بر امت اسلامی وارد خواهد شد. این احادیث، در کتاب رجعت که تحت عنوان چهارده حدیث نیز منتشر شده و همچنین در جلد ۵۳ بحارالانوار جمع‌آوری شده‌اند».^۳

ترنر پس از بحث و بررسی مفصل درباره مفهوم انتظار در تشیع، به ویژه از دیدگاه مجلسی، می‌نویسد:

«انتظار در تشیع در خدمت ظلم بر شیعیان و سرکوبی آن‌ها است؛ چرا که آن‌ها را از هر گونه دم زدن و اعتراض کردن به وضع موجود باز می‌دارد. شیعه باید از هر گونه دخالت و مشارکت در وضع سیاسی و اجتماعی به دور باشد. شیعه باید در خانه بماند و به عبادت و مراسم و اعتقادات مأنوس باشد و دعا کند که ظهور امام تسریع گردد».^۴

به نظر می‌آید فهم کالین ترنر از مفهوم انتظار در شیعه با واقعیت آموزه انتظار انطباق ندارد. در اینجا تلاش خواهیم کرد با ذکر چند مطلب در جهت روشن شدن دیدگاه تشیع درباره انتظار، تصویری واقع‌گرایانه از این مفهوم ترسیم گردد.

در احادیث شیعه مفهوم انتظار جایگاه والایی دارد و انتظار همانند جهاد شمرده شده است. می‌دانیم جهاد در جایی صدق دارد که یک نوع تلاش و کوشش در میان باشد و آنچه ترنر از انتظار فهمیده که آن را سکون و سکوت صرف تعریف می‌کند، با این مفهوم سازگاری ندارد.

1. Turner, "Still Waiting for the Imam", p. 30.

2. Ibid. p. 30.

3. Turner, "Still Waiting for the Imam", p. 31.

4. Turner, *Islam Without Allah*, p. 215.

در برخی روایات انتظار همراه با یک نوع آمادگی برای قیام، قرین شده است. در روایتی که از امام باقر علیه السلام رسیده است ایشان فرموده‌اند: «قائم قیام نخواهد کرد مگر اینکه «حلقه» که تعداد آن‌ها ده‌ها هزار نفر است تکمیل گردد».^۱ در روایت دیگر آمده است که: «حتی با تهیه کردن یک تیر برای ظهور امام، خود را مهیا کنید و آمادگی داشته باشید».^۲ از عبارت «ولو یک تیر» می‌توان استفاده کرد که آمادگی نظامی و سلاح مهیا کردن، کمترین کار است. سفارش به حداقل سلاح می‌تواند اشاره به آماده بودن و در عین حال منتظر بودن برای فرج باشد؛ چه اینکه در حدیثی از امام باقر علیه السلام آمده است که فردی از ایشان سؤال می‌کند مدت زیادی است که ما منتظر قائم هستیم و خود را حبس کرده‌ایم آیا کسی که خود را حبس کند، گشایشی برای او خواهد بود؟ امام جواب می‌دهد که آری خداوند برای او گشایشی قرار خواهد داد. خداوند رحمت کند کسی را که امر ما را زنده می‌کند. آن فرد پرسید اگر پیش از رسیدن فرج فوت کردم چطور؟ امام پاسخ می‌دهد: همین که قصد شما این باشد که زمانی که قائم آمد، او را یاری کنید خداوند اجر شهید برای شما در نظر خواهد داشت و اگر کسی توفیق همراهی او را یابد و شهید شود اجر دو شهید را خواهد داشت.^۳

در این روایت بر احیای امر امامان در عین انتظار فرج تاکید شده است و با توجه تهیه و آمادگی برای ظهور که در روایات دیگر آمده، می‌توان فهمید که انتظار یک نوع آمادگی برای ظهور را به همراه دارد. آمادگی یعنی بالا بردن سطح آگاهی و درک نیاز به پیشوایی عادل و عالم. همچنین آمادگی یعنی به وجود آوردن امکانات و زمینه‌های مناسب برای تشکیل

۱. مجلسی، بحارالأنوار، ج ۵۲ ص ۳۶۸: «عَنْ أَبِي بصيرٍ قَالَ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام لَا يُخْرُجُ الْقَائِمُ مِنْ مَكَّةَ حَتَّى تَكْمُلَ الْحَلْقَةُ قُلْتُ وَ كَمِ الْحَلْقَةُ قَالَ عَشْرَةُ آلَافٍ».

۲. همان، ص ۳۶۶: «قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام لِيَعِدَنَّ أَحَدُكُمْ الْخُرُوجَ الْقَائِمِ وَلَوْ سَهًا فَإِنَّ اللَّهَ إِذَا عَلِمَ ذَلِكَ مِنْ رِبْتِهِ رَجَوْتُ لِأَنْ يَنْسِيَ فِي عُمْرِهِ حَتَّى يَذُرَكَ وَ يَكُونَ مِنْ أَعْوَانِهِ وَ أَنْصَارِهِ».

۳. برقی، المحاسن، ج ۱، ص ۱۷۳: «عَنْ عَبْدِ الْحَمِيدِ الْوَاسِطِيِّ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام أَصْلَحَكَ اللَّهُ وَ اللَّهُ لَقَدْ تَرَكْنَا أَسْوَاقَنَا أَنْتَظَرُ أَ هَذَا الْأَمْرَ حَتَّى أَوْشَكَ الرَّجُلُ مِنْهُ يَسْأَلُ فِي يَدَيْهِ فَقَالَ يَا عَبْدَ الْحَمِيدِ أَ تَرَى مَنْ حَبَسَ نَفْسَهُ عَلَى اللَّهِ لَا يُجْعَلُ اللَّهُ لَهُ خُرْجًا بَلَى وَ اللَّهُ لَيَجْعَلَ اللَّهُ لَهُ خُرْجًا رَجَمَ اللَّهُ عَبْدًا حَبَسَ نَفْسَهُ عَلَيْنَا رَجَمَ اللَّهُ عَبْدًا أَحْيَا أَمْرًا قَالَ فَقُلْتُ فَإِنْ مِتُّ قَبْلَ أَنْ أَدْرِكَ الْقَائِمَ فَقَالَ الْقَائِلُ مِنْكُمْ إِنْ أَدْرَكَتُ الْقَائِمَ مِنْ آلِ مُحَمَّدٍ نَصَرْتُهُ كَالْقَارِعِ مَعَهُ بِسَيْفِهِ وَ الشَّهِيدُ مَعَهُ لَهُ شَهَادَتَانِ».

یک حکومت فراگیر. طبق این روایات تا این آمادگی فرا نرسد حضرت در غیبت خواهند بود؛ زیرا وظیفه حضرت تحقق فراگیر و گسترده تمامی اهداف و برنامه‌های پیامبران و اولیا است و اقدامات و اصطلاحات او نیازمند درک بالا و شعور متری از سوی مردم است؛ بنابراین یکی از علت‌های مهم غیبت امام مهدی عجله الله تعالی فرجه و طولانی شدن آن، آماده شدن جامعه بشری برای رسیدن به مقصد نهایی و الهی است. از برخی روایات این نکته برداشت می‌شود که نصاب یاران حضرت مهدی عجله الله تعالی فرجه ۳۱۳ نفر می‌باشد که با مهیا شدن آن‌ها یکی از موانع ظهور مرتفع می‌گردد.

طبق این روایات انصار و یاران حضرت را می‌توان به دو گروه تقسیم کرد: (۱) یاران خاص که ۳۱۳ نفر می‌باشند؛ چه اینکه اصحاب طالوت نیز با چنین تعدادی ذکر شده است. در روایتی از امام باقر آمده است: «عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام قَالَ أَصْحَابُ الْقَائِمِ ثَلَاثُمِائَةٍ وَ ثَلَاثَةٌ عَشَرَ رَجُلًا»^۱ و صفات و شاخصه‌هایی که در روایات ذکر شده مربوط به آن‌ها می‌باشد و در زمان ظهور و حکومت جهانی حضرت تصدی مناسب مهم حکومتی را به عهده دارند. از جمله ویژگی‌های یاران خاص امام این است که از حضرت علی عليه السلام روایت شده است که فرمودند: «یاران خاص قائم جوآنند بین آنان پیری نیست؛ مگر به میزان سُرْمه در چشم، یا مانند نمک در غذا.»^۲ از امام صادق عليه السلام روایت شده است که فرمودند: «مردانی اند که گویی قلب‌هایشان مانند پاره‌های آهن است. هیچ چیز نمی‌تواند دل‌های آنان را نسبت به ذات خدا گرفتار شک و تردید سازد. سخت‌تر از سنگ هستند.»^۳ (۲) یاران عام که تعداد معینی ندارند. در روایات تعداد آن‌ها مختلف و در بعضی روایات تا ۱۰ هزار نفر ذکر شده است که در مرحله اول در مکه با حضرت پیمان می‌بندند.^۴

۱. مجلسی، بحارالانوار، ج ۵۲ ص ۳۷۱.

۲. نعمانی، الغیبه، ص ۳۱۶: «سَمِعْتُ عَلِيًّا عليه السلام يَقُولُ إِنَّ أَصْحَابَ الْقَائِمِ سَبَابٌ لَا كُھُولَ فِيهِمْ إِلَّا كَالْكُھْلِ فِي الْعَيْنِ أَوْ كَالْمُلْحِ فِي الرَّأْدِ وَأَقْلُ الرَّأْدِ الْمُلْحُ».

۳. مجلسی، بحارالانوار، ج ۵۲، ص ۳۰۸: «وَرَجَالٌ كَأَنَّ قُلُوبَهُمْ زُبُرُ الْحَدِيدِ لَا يَشُوْبُهُا شَكٌّ فِي ذَاتِ اللَّهِ أَشَدُّ مِنَ الْحَجَرِ لَوْ حَمَلُوا عَلَى الْجِبَالِ لَأَزَالُوهَا».

۴. مجلسی، بحارالانوار، ج ۵۲، ص ۳۶۸: «عَنْ أَبِي بَصِيرٍ قَالَ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام لَا يُخْرَجُ الْقَائِمُ مِنْ مَكَّةَ حَتَّى تَكْمُلَ الْحُلُقَةُ قُلْتُ وَكَمْ الْحُلُقَةُ قَالَ عَشْرَةُ أَلْفٍ».

دوره غیبت و انتظار در فرهنگ شیعی همراه با ابتلا و امتحان و یک نوع دشواری و سختی برای شیعیان است. حال اگر انتظار آن گونه که ترنر تعریف می کند به معنی گوشه گیری و کناره گیری از هر فعالیتی باشد، در این صورت چه دشواری خواهد داشت؟! درحالی که در برخی احادیث به عنوان یکی از ارزش مندترین کارها و از افضل عبادات شمرده شده است. در روایتی عمار سباباطی می گوید از امام صادق (ع) پرسیدم عبادت پنهانی با امام غایب شما در دولت باطل برتر است یا عبادت در ظهور حق و دولتش با امام ظاهر شما؟ امام فرمود: ای عمار! به خدا قسم صدقه پنهانی از صدقه آشکار با فضیلت تر است و عبادت شما در پنهان نیز همین گونه است. عبادت با امام در غیبت و در دولت باطل به دلیل ترسی که در دولت باطل از دشمن دارید، در مقایسه با عبادت در ظهور حق با امام ظاهر و در دولت حق، فضیلت بیشتری دارد.^۱

در روایتی دیگر در الغیبة نعمانی از امام صادق (ع) روایت شده است که زرارة بن اعین می گوید:

«از امام صادق (ع) شنیدم که می فرمود قائم قبل از قیامش غیبتی دارد. گفتم چرا؟ فرمود: می ترسد... امام در ادامه می فرماید او امام منتظر است؛ اما خداوند می خواهد شما را در این زمان امتحان کند».^۲

در روایتی دیگر با مفهوم غربال کردن به این دوره اشاره شده است که شیعیان در این دوره غربال می شوند^۳ و می دانیم که مفهوم غربال کردن با امتحان و ابتلا همراه بوده و سختی

۱. کلینی، الکافی، ج ۱، ص ۳۳۴: «عَنْ عَمْرِو السَّابَّاطِيِّ قَالَ قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع) أَيُّ أَفْضَلِ الْعِبَادَةِ فِي السِّرِّ مَعَ الْإِمَامِ مِنْكَ الْمُسْتَرِ فِي دَوْلَةِ الْبَاطِلِ أَوْ الْعِبَادَةِ فِي ظُهُورِ الْحَقِّ وَدَوْلَتِهِ مَعَ الْإِمَامِ مِنْكُمْ الظَّاهِرِ فَقَالَ يَا عَمْرُو الصَّدَقَةُ فِي السِّرِّ وَاللَّهُ أَفْضَلُ مِنَ الصَّدَقَةِ فِي الْعَلَانِيَةِ وَكَذَلِكَ وَاللَّهُ عِبَادَتُكُمْ فِي السِّرِّ مَعَ إِمَامِكُمُ الْمُسْتَرِ فِي دَوْلَةِ الْبَاطِلِ وَتَخَوُّفُكُمْ مِنْ عَدُوِّكُمْ فِي دَوْلَةِ الْبَاطِلِ وَحَالِ الْمُتَدَنِّ أَفْضَلُ مِمَّنْ يُعْبُدُ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ ذَكَرَهُ فِي ظُهُورِ الْحَقِّ مَعَ إِمَامِ الْحَقِّ الظَّاهِرِ فِي دَوْلَةِ الْحَقِّ وَكَيْسَتْ الْعِبَادَةُ مَعَ الْخَوْفِ فِي دَوْلَةِ الْبَاطِلِ مِثْلَ الْعِبَادَةِ وَالْأَمْنِ فِي دَوْلَةِ الْحَقِّ».

۲. نعمانی، الغیبة، ص ۱۶۶: «عَنْ زُرَّارَةَ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ (ع) يَقُولُ إِنَّ لِقَائِي (ع) غَيْبَةً قَبْلَ أَنْ يَقُومَ فَقُلْتُ وَلَمْ قَالَ يَخَافُ وَأَوْمَأَ بِيَدِهِ إِلَى بَطْنِهِ ثُمَّ قَالَ يَا زُرَّارَةُ هُوَ الْمُتَنَطِّرُ وَهُوَ الَّذِي يَشْكُ فِي وَلَاذِيهِ فَمِنْهُمْ مَنْ يَقُولُ مَاتَ أَبُوهُ بِلَا خَلْفٍ وَ مِنْهُمْ مَنْ يَقُولُ حَمَلٌ وَ مِنْهُمْ مَنْ يَقُولُ غَائِبٌ وَ مِنْهُمْ مَنْ يَقُولُ وُلِدَ قَبْلَ وَفَاةِ أَبِيهِ بَسِينٌ وَ هُوَ الْمُتَنَطِّرُ غَيْرُ أَنَّ اللَّهَ يَحِبُّ أَنْ يُمْتَحِنَ قُلُوبَ الشَّيْعَةِ فَعِنْدَ ذَلِكَ يَرْتَابُ الْمُطْلُونَ».

۳. طوسی، الغیبة، ص ۳۳۹: «عَنْ جَابِرِ الْجُعْفِيِّ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي جَعْفَرٍ (ع) مَتَى يَكُونُ فَرَجُكُمْ فَقَالَ هِيَاتَ هِيَاتَ لَا يَكُونُ

و دشواری به همراه دارد؛ به طوری که اگر سختی و دشواری در میان نباشد غربال کردن معنی ندارد؛ بنابراین انتظار به معنی انزوا، مصالحه کردن یا فراموش کردن هدف و قیام نیست، بلکه به معنی تهیاً و آماده بودن است که خود نیازمند تلاش مستمر است.

اعتقاد به رجعت به مثابه ملاکی برای ظاهرگرایی

ترنر پس از بحث طولانی درباره رجعت و احادیث مربوط به آن می نویسد:

«رجعت یکی از نشانه‌های مهم تشیع ظاهرگرا است».^۱

احتمالاً منظور او این باشد که منشأ اعتقاد به رجعت روایات است و بدون وجود روایات درباره رجعت چنین اعتقادی وجود نخواهد داشت. لازم است در اینجا نیز توضیحی درباره مفهوم رجعت ارائه شود. رجعت در لغت به معنای «بازگشت» و در اصطلاح امامیه «بازگشت و زنده شدن برخی مردگان پس از ظهور حضرت مهدی (عجل الله تعالی فرجه‌ش)» و از جمله اندیشه‌های اعتقادی شیعیان دوازده امامی است. علمای امامیه از آغاز عصر غیبت از اعتقاد به رجعت سخن گفته‌اند و امری نیست که توسط مجلسی ابداع شده باشد. در برخی منابع کتاب‌شناختی ۱۲۶ کتاب درباره رجعت معرفی شده است.^۲ علامه مجلسی بعد از اشاره به اینکه چندین کتاب در موضوع رجعت توسط علمای اسلامی نوشته شده است، می نویسد: «دیگر اصحاب نیز مطالب رجعت را در کتب خود آورده‌اند؛ اما چون در ضمن کتاب‌های غیبت از آن بحث کرده‌اند، آن را به طور جداگانه مطرح نکرده‌اند».^۳

اعتقاد به رجعت چیزی نیست که از ظاهرگرایان به معنای اخباریان نشأت گرفته باشد. برخی اعتقاد به رجعت را از ضروریات مذهب شیعه شمرده‌اند و برخی از عالمان شیعه نظیر شیخ مفید، سید مرتضی و علامه مجلسی بر صحیح بودن اعتقاد به رجعت، ادعای اجماع

فَرَجْنَا حَتَّى تُعْرَبُوا ثُمَّ تُعْرَبُوا ثُمَّ يُقُولُهَا ثَلَاثًا حَتَّى يَذْهَبَ [اللَّهُ تَعَالَى] الْكِبَرُ وَ يَبْقَى الصَّفْوُ.

1. Turner, *Islam Without Allah*, p. 230.

۲. زادهوش، «کتابشناسی موضوعی رجعت».

۳. مجلسی، بحارالانوار، ج ۵۳، ص ۱۲۴: «و أما سائر الأصحاب فإنهم ذكروها فيها صنفوا في الغيبة و لم يفرّدوا لها رسالة و أكثر أصحاب الكتب من أصحابنا أفردوا كتابا في الغيبة و قد عرفت سابقاً من روى ذلك من عظماء الأصحاب و أكابر المحدثين الذين ليس في جلالتهم شك و لا ارتياب».

نموده‌اند.^۱ شیخ حر عاملی نیز معتقد است هیچ یک از علمای امامیه رجعت را انکار یا احادیث آن را تضعیف و تأویل نکرده‌اند.^۲

اعتقاد به رجعت در قرن نخست در میان شیعه معروف بوده و در کتاب سلیم بن قیس، از قدیمی‌ترین کتاب‌های شیعه، مطرح شده است.^۳ البته اصل عقیده رجعت نیز مسئله‌ای برآمده از عقل خودبنیاد نیست؛ بلکه در اصل ایده رجعت برآمده از روایات متعدد در این باره است.^۴ سید مرتضی با نگاهی عقلی به مسئله می‌نویسد: «استبعادی در این مسئله نیست. زنده کردن مردگان امری ممکن است که خداوند نیز قدرت آن را دارد؛ بنابراین [اندیشه رجعت] جایی برای تعجب ندارد».^۵

البته ادعای تواتر لفظی این روایات یا ضروری بودن مسئله رجعت که از سوی علامه مجلسی مطرح شده با تردیدهایی روبرو است. در میان امامیه تنها کسانی را می‌توانیم مخالف و منکر رجعت بدانیم که دست به تأویل احادیث رجعت زده، معتقدند منظور از رجعت امامان بازگشت دولت آنان است نه اشخاص آن بزرگواران؛^۶ اما از سوی دیگر مخالفت نکردن با رجعت به معنی ضروری بودن آن نیست؛ از این رو برخی از علمای شیعه رجعت را نه از ضروریات دین و نه مذهب دانسته‌اند. شیخ

۱. طاهری، رجعت، ص ۵۸.

۲. حر عاملی، الإیقاظ من الهیجة بالبرهان علی الرجعة، ص ۴۰۷.

«قد ثبتان الرجعة حق بتصریح الآیات الكثيرة و تصریحات الاحادیث المتواترة، بل المتجاوز حد التواتر، و باجماع الامامية، حتی انما لم نجد أحدا من علماءهم خرج بانكار الرجعة و لا تعرض لتضعیف حدیث واحد من أحادیثها و لا لتأویل شيء منها».

۳. هاللی، کتاب سلیم بن قیس الهاللی، ج ۲، ص ۵۶۲.

۴. صدوق، عیون أخبار الرضا علیه السلام، ج ۲، ص ۲۰۱: «فَقَالَ الْمُأْمُونُ يَا أَبَا الْحَسَنِ فَمَا تَقُولُ فِي الرَّجْعَةِ فَقَالَ الرُّضَاءُ إِنَّهَا لَحَقٌّ قَدْ كَانَتْ فِي الْأُمَمِ السَّالِفَةِ وَ نَطَقَ بِهِ الْقُرْآنُ».

۵. سید مرتضی، رسائل الشریف المرتضی، ج ۱، ص ۳۰۳: «معنی الرجعة أن الله تعالى یحیی قوما ممن توفی قبل ظهور القائم علیه السلام من موالیه و شیعتیه، لیفوز بمباشرة نصرته و طاعته و قتال أعدائه، و لا یفوتهم ثواب هذه المنزلة الجليلة التي لم یدرکها، حتی لا یستبدل علیهم هذه المنزلة غیرهم، و الله تعالى قادر علی احياء الموتی، فلا معنی لتعجب المخالفین و استبعادهم».

۶. بهمنی، اصغر، «رجعت از دیدگاه متکلمان برجسته شیعی و رابطه آن با تناسخ»، ص ۹.

عبدالکریم حائری، در پاسخ به سوالی درباره اعتقاد به رجعت چنین پاسخ می‌دهد:

«احقر به واسطه کثرت اخبار اعتقاد به رجعت دارم؛ ولی این مطلب نه از اصول دین و نه مذهب است که اگر فرضاً کسی معتقد به آن نباشد، خارج از دین یا مذهب شمرده شود و نه از مسائل عملیه است که بر افراد مکلفین لازم باشد اجتهاد یا تقلیداً به دست آورند».^۱

بنابراین سخن ترنر مبنی بر اینکه رجعت از فاکتورها و نشانه‌های ظاهرگرایی است معنای روشنی ندارد. اگر منظور این است که این اعتقاد در احادیث ذکر شده و اگر چنین چیزی در حدیث نمی‌آمد شیعیان چنین دیدگاهی نداشتند، این سخن درست است؛ اما در این صورت اولاً بسیاری از عقاید شیعیان همانند رجعت از روایت برآمده‌اند. بسیاری از اعتقادات شیعه از جزئیات معاد گرفته تا صفات الهی و ویژگی‌های امامان شیعه و انتصاب آن‌ها همه مبتنی بر حدیث است. ثانیاً اعتقاد به این دسته از عقاید که مانند رجعت صرفاً از احادیث اتخاذ شده باشند منحصر در مجلسی یا اخباریان نیست. از سوی دیگر اعتقاد به رجعت امری نیست که صرفاً در بین اخباریان رایج باشد، بلکه عالمان غیر اخباری نیز چه از بین متکلمان و چه فیلسوفان به رجعت معتقدند؛ بنابراین اگر بخواهیم آن را نشانه ظاهرگرایی تلقی کنیم شامل هر عالمی می‌شود که این دسته از روایات دینی را به رسمیت می‌شناسد و این تعریفی غریب و به دور از اصطلاحات رایج در فرهنگ اسلامی است.

۱. حائری، «استفتاء»، ص ۱.

سخن پایانی

علامه مجلسی یکی از عالمان سخت کوش شیعه در عهد صفوی است. گرچه علامه نیز در زمره عالمان جریان اخباری‌گری حاکم در عصر صفوی که توسط استرآبادی بنا نهاده شده بود، قرار داشت، اما توصیفی که ترنر سعی دارد در کتاب «اسلام بدون خدا، پیدایش ظاهرگرایی دینی در عهد صفوی» ارائه دهد خالی از شواهد تاریخی و واقعی است. او علامه مجلسی را منشأ ظاهرگرایی، خرافه‌گرایی، مبارزه با تصوف و معنویت باطنی معرفی می‌کند.

یکی از نشانه‌های عدم درک درست دیدگاه‌های مجلسی از جانب ترنر این است که او هیچ اشاره‌ای به اختلافات اصولیان و اخباریان ندارد و تمام کسانی را که به شریعت و علوم نقلی توجه داشته، چه فقهای اصولی و چه اخباریان، را به نام ظاهرگرا مورد سرزنش قرار می‌دهد. علامه مجلسی در تصویری که ترنر از او چهره پردازی می‌کند، عالمی است که با حکومت ظالم مدارا دارد، به نشر و تبلیغ احادیث جعلی می‌پردازد، با معنویت اسلامی به مخالفت برخاسته است و در نهایت باعث فروپاشی سلطنت صفوی نیز شد؛ اما چنان‌که بیان شد برخلاف تصور ترنر علامه از تندروی‌های اخباریان کاسته است، معنویت را در احادیث جستجو می‌کند، با غلو و انحرافات صوفیه مبارزه می‌کند و پادشاهان را به عدل و انصاف دعوت می‌کند.

علامه مجلسی دایرة المعارفی را ارائه می‌دهد که در آن از علوم مختلف بهره گرفته و عظمت کار او به حدی است که تا کنون کاری برتر از آن، با این هدف، سامان نیافته است. علامه از سرتاسر عالم اسلام کتب و نسخ خطی را جمع و احادیث اهل بیت (علیهم‌السلام) را احیا کرده است. انصاف این بود که اگر هم ترنر قصد نقد و ارزیابی کار علامه را دارد به نقاط مثبت آثار علامه به ویژه بحارالانوار نیز اشاره می‌کرد.

عدم توجه مراکز علمی شیعه به معرفی مفاخر و بزرگان علمی خود در جهان غرب، باعث

می‌شود آثاری همانند آنچه ترنر درباره مجلسی تألیف کرده در فضایی تک صدایی به سیاه‌نمایی علمای اسلامی و شیعه پردازند. متأسفانه این واقعیت درباره بسیاری از مفاخر شیعه صادق است و برخلاف اندیشمندان غربی که ده‌ها اثر درباره هر یک از آن‌ها به زبان‌های مختلف در جهان منتشر شده است، درباره بزرگان شیعه و معرفی آن‌ها به جهان و حتی دنیای اسلام آثار معتناهی دیده نمی‌شود. درباره این کتاب وضعیت بدتر شده و کتاب ترنر بدون نقد مؤثر به عربی ترجمه و در عراق به چاپ رسیده است.

فهرست منابع

- ابن سعد، محمد بن سعد (م. ۲۳۰ ق.)، *الطبقات الكبرى*، تحقیق محمد عبدالقادر، بیروت، دارالکتب العلمیة، ۱۴۱۸ ق.
- ابن طاووس، سید علی بن موسی (م. ۶۶۴ ق.)، *الإقبال بالأعمال الحسنة*، تحقیق جواد قیومی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۱۴ ق.
- _____ (م. ۶۶۴ ق.)، *كشف المحجة لثمره المهج*، النجف الاشرف، المطبعة الحیدریة، ۱۳۷۰ ق.
- احمدوند عباس و کاوند، سحر، «پژوهش های خاورشناسان درباره نهج البلاغه»، *علوم حدیث*، شماره ۴۹ و ۵۰، پاییز و زمستان ۱۳۸۷.
- اربلی، علی بن عیسی (م. ۶۹۳ ق.)، *كشف الغمة فی معرفة الأئمة*، بیروت، دارالاضواء، ۱۴۰۵ ق.
- استادی، رضا، «اعتقادات علامه مجلسی»، *کیهان اندیشه*، شماره ۵، فروردین و اردیبهشت ۱۳۶۵.
- استرآبادی، محمد امین، *الفوائد المدنية و بذیله الشواهد المکیة*، قم، انتشارات جامعه مدرسین، ۱۴۲۹.
- استرآبادی، محمد امین، *دانشنامه شاهی*، تهران، انتشارات حکمت و اندیشه، ۱۳۹۵.
- اشعری قمی، سعد بن عبدالله، *المقالات و الفرق*، تهران، مرکز انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۰.
- اشعری، ابوالحسن، *اللمع فی الرد علی أهل الزیغ و البدع*، المكتبة الأزهريّة للتراث.
- افندی اصفهانی، عبدالله بن عیسی بیگ (م. ۱۱۳۰ ق.)، *ریاض العلماء و حیاض الفضلاء*، قم، مطبعة الخی ام، ۱۴۰۱ ق.
- امامی جمعه، سید مهدی، «ایمان شناسی استرآبادی و علامه مجلسی و تأثیرگذاری ملاصدرا بر علامه»، *الهیات تطبیقی*، شماره ۵، بهار ۱۳۹۰.
- امیر معزی، محمد علی، «صفار قمی و کتاب بصائر الدرجات»، ترجمه ابوالفضل حقیری قزوینی، فصلنامه *امامت پژوهی*، سال اول شماره چهار، زمستان ۱۳۹۰.
- _____، *راهنمای ربانی در تشیع نخستین*، تهران، نشر نامک، ۱۳۹۶.

- امین، سید محسن، *اعیان الشیعة*، ج ۹، بیروت، دارالتعارف للمطبوعات، ۱۴۰۳.
- الانصاری، شیخ مرتضی، *فرائد الأصول*، قم، مجمع الفکر الاسلامی، ۱۴۱۹.
- ایزدی مبارکه، کامران، «اصول نقد متن حدیث و فهم آن در بحارالانوار»، *علوم حدیث*، شماره ۵۳، پاییز ۱۳۸۸.
- ایزوتسو، توشی هیکو، *مفهوم ایمان در کلام اسلامی*، ترجمه زهرا پورسینا، انتشارات سروش، ۱۳۸۰.
- آقا بزرگ تهرانی، محمد محسن (م. ۱۳۸۹ ق.)، *الذریعة الى تصانیف الشیعة*، بیروت، دار الاضواء، ۱۴۰۳ ق.
- _____، *الذریعة الى تصانیف الشیعة*، تهران و قم، انتشارات اسماعیلیان و کتابخانه اسلامی، ۱۴۰۸.
- آمدی، سیف الدین، *غایة المرام فی علم الکلام*، بیروت، دارالکتب العلمیة، ۱۴۱۳.
- بحرانی، یوسف بن احمد (م. ۱۱۸۶ ق.)، *الحدائق الناضرة*، قم، نشر اسلامی، ۱۴۰۵ ق.
- _____ (م. ۱۱۸۶ ق.)، *لؤلؤ البحرین فی الاجازات و تراجم رجال الحدیث*، تحقیق سید محمد صادق بحر العلوم، نجف، دار النعمان.
- بخشی استاد، موسی الرضا، «نقش مدارس عصر صفویه در گسترش تشیع دوازده امامی»، *ادیان و عرفان*، شماره ۲، پاییز و زمستان ۱۳۹۳.
- براون، ادوارد، *تاریخ ادبیات ایران از صفویه تا عصر حاضر*، ترجمه رشید یاسمی، تهران، چاپخانه روشنایی، ۱۳۱۶.
- _____، *یک سال در میان ایرانیان*، ترجمه مانی صالحی، تهران، نشر ماه ریز، ۱۳۸۱.
- برقی، احمد بن محمد (م. ۲۷۴ ق.)، *المحاسن*، تحقیق جلال الدین حسینی، تهران، دارالکتب الاسلامیة، ۱۳۷۰ ش.
- بروکلمان، کارل، *تاریخ الادب العربی*، قاهره، دارالمعارف، ۱۱۱۹ م.
- بغدادی، محمد بن سعد، *الطبقات الکبری*، بیروت - لبنان، دار الکتب العلمیة، منشورات محمد علی بیضون، ۱۴۱۰ ق یا ۱۹۹۰ م.
- بلاغی، عبدالحجت، «شرح احوال علامه مجلسی»، *میراث حدیث شیعه*، شماره ۴، ۱۳۷۸.
- بهشتی، ابراهیم، *اخباری گری (تاریخ و عقاید)*، قم، انتشارات دارالحدیث و دانشگاه ادیان، ۱۳۹۰.
- بهمنی، اصغر، *رجعت از دیدگاه متکلمان برجسته شیعی و رابطه آن با تناسخ*، قم، انتشارات زائر، ۱۳۸۵.
- پتروشفسکی، ایلیا پولیچ، *اسلام در ایران از هجرت تا پایان قرن نهم هجری*، ترجمه کریم کشاورز، تهران، انتشارات پیام، ۱۳۶۳.
- پورمحمدی، نعیمه، «رویکرد کلامی علامه مجلسی؛ اخباری گری یا اخبارگرایی»، *پژوهش نامه مذاهب اسلامی*، شماره ۲، پاییز و زمستان ۱۳۹۳.

- پیرنیا، حسن عباس اقبال آشتیانی، *تاریخ کامل ایران*، تهران، انتشارات پر، ۱۳۹۵.
- ترنر کولین، *التشیع والتحول فی العصر الصفوی*، ترجمه حسین علی عبدالساتر، بغداد، ۲۰۰۸.
- تنکابنی، محمدبن سلیمان، *قصص العلماء*، تهران، انتشارات علمی فرهنگی، ۱۳۸۳.
- جزایری، محمد، *نابغه فقه و حدیث سید نعمت الله جزائری*، قم، مجمع الفکر الاسلامی، ۱۳۷۶.
- جزائری، سید نعمت الله، *الانوار النعمانية، بیروت*، دارالقاری، ۱۴۲۹.
- _____، *کشف الأسرار فی شرح الإستبصار*، قم، دارالکتاب، ۱۴۰۸.
- _____، *الاجازة الكبيرة*، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی، بی تا.
- جعفری، محمد عیسی، «بررسی انتساب کتاب حدیقة الشیعة به مقدس اردبیلی»، *معارف عقلی*، زمستان ۱۳۸۷ شماره ۱۲.
- جعفریان، رسول، «بحار الانوار از زاویه نگاه دایرة المعارفی»، *مجله مشکوة*، شماره ۸۰، پاییز ۱۳۸۲.
- _____، «رویاریوبی فقیهان و صوفیان در عصر صفویان»، *کیهان اندیشه*، شماره ۳۳، آذر و دی ۱۳۶۹.
- _____، *تاریخ ایران اسلامی دفترهای اول تا چهارم*، انتشارات کانون اندیشه جوان، تهران، ۱۳۸۵.
- _____، *تاریخ تشیع در ایران*، تهران، نشر علم، ۱۳۸۷ ه.ش.
- _____، «درد مزمن ناامنی حقوقی»، *سیاست نامه*، شماره ۱۸، ۱۴۰۰.
- _____، *صفویه در عرصه دین فرهنگ و سیاست*، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۸۹.
- _____، *مهدیان دروغین*، نشر علم، تهران، ۱۳۹۱.
- _____، *یکی از راه‌های تعطیل علم و ذهن در تمدن اسلامی*، منتشر شده در سایت خبر آنلاین، ۱۳۹۴.
- <https://www.khabaronline.ir/news/410610>
- جناتی، محمدابراهیم، «قیام اخباری‌ها علیه اجتهاد»، *کیهان اندیشه*، شماره ۱۳، مرداد و شهریور ۱۳۶۶.
- جوادی آملی، عبدالله، *درس‌های اصول فلسفه و کلام اسلامی*، شماره ۲ و ۷.
- جوادی، محسن، *نظریه ایمان در عرصه کلام و قرآن*، قم، انتشارات معارف، ۱۳۷۶.
- حائری، عبدالکریم، «استفتاء»، *مجله همایون*، شماره ۵، بهمن ۱۳۱۳.
- حر عاملی، محمدبن حسن، *الإیقاظ من ההجعة بالبرهان علی الرجعة*، انتشارات دلیل ما، ۱۳۸۶.
- _____، *الفصول المهمة فی أصول الأئمة*، قم، موسسه معارف اسلامی امام رضا، ۱۳۷۶.
- _____، *کتاب الاثنا عشریة فی الرد علی الصوفیة*، مترجم عباس جلالی، قم، انتشارات انصاریان، ۱۳۸۹.
- _____، *وسائل الشیعة*، قم، موسسه آل البيت، ۱۴۰۹.

- حزین لاهیجی، محمدعلی بن ابی طالب، تاریخ حزین، اصفهان، کتابفروشی تأیید اصفهان، ۱۳۳۲.
- حسینی طباطبائی، مصطفی، نقد آثار خاورشناسان، تهران، انتشارات چاپخش، ۱۳۷۵.
- حسینی، احمد، تراجم الرجال، قم، انتشارات دلیل ما، ۱۴۲۳.
- حسینی، غلام احیا، شیعه پژوهی و شیعه پژوهان انگلیسی زبان، قم، موسسه شیعه شناسی، ۱۳۸۷.
- حلبی، علی اصغر، تاریخ علم کلام در ایران و جهان، تهران، انتشارات اساطیر، ۱۳۹۲.
- خدامیان آرانی، علی اکبر، «روش فقه الحدیثی علامه مجلسی در مرآة العقول»، حدیث حوزه، سال چهارم، شماره ۸، بهار و تابستان ۱۳۹۳.
- خمینی، روح الله الموسوی، صحیفه امام، ج ۸، تحت عنوان تفاوت دانشگاه غربی و دانشگاه اسلامی. سخنرانی ۱۳/۴/۱۳۵۸.
- خوانساری، محمد باقر، روضات الجنات، قم، چاپ اسماعیلیان، ۱۳۹۰ ه.ق.
- دوانی، علی، هزاره شیخ طوسی، (مجموعه مقالات)، مشهد، دانشگاه مشهد، ۱۳۴۹.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد (م. ۵۰۲ ق.)، مفردات الفاظ القرآن، تحقیق صفوان عدنان داودی، بیروت، دارالقلم، ۱۴۱۲ ق.
- رجایی، سید مهدی، «خدمات علمی و اجتماعی علامه مجلسی»، یادنامه مجلسی، ج ۱.
- رجبی، محمد حسین، «آراء فقیهان عصر صفوی درباره تعامل با حکومت‌ها»، تاریخ و تمدن اسلامی، شماره ۹، بهار و تابستان ۱۳۸۸.
- زاده‌وش، محمد رضا، «کتابشناسی موضوعی رجعت»، ماهنامه کتاب ماه دین، شماره ۶۲، آذر ۱۳۸۱.
- زرین کوب، عبدالحسین، دنباله جستجو در تصوف ایران، تهران، انتشارات امیر کبیر، ۱۳۶۶.
- سبحانی، جعفر، بحوث فی الملل والنحل، قم، انتشارات موسسه امام صادق علیه السلام، ۱۳۷۷.
- _____، موسوعة طبقات الفقهاء، ج ۱۰، قم: موسسه الامام الصادق علیه السلام، ۱۴۱۸ ق. = ۱۳۷۶.
- سرخه‌ای، «احسان دیدگاه علامه مجلسی در استفاده از اخبار و منابع اهل سنت در بحارالانوار»، حدیث حوزه، شماره ۱۴، بهار و تابستان ۱۳۹۶.
- سلطان محمدی، ابوالفضل، «همکاری با حاکم جائر در نگاه علامه مجلسی»، حکومت اسلامی، شماره ۲۰، ۱۳۸۰.
- _____، اندیشه سیاسی علامه مجلسی، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۱.
- سیدبن طاووس، علی بن موسی، کشف المحجّة لثمره المهجّة، قم، بوستان کتاب، ۱۳۷۵.

فهرست منابع ❖ ۱۹۷

- سید علوی، سید ابراهیم، «مجلسی از دیدگاه مستشرقان و ایران‌شناسان»، *کیهان/اندیشه*، شماره ۳۱، مرداد و شهریور ۱۳۶۹.
- سید مرتضی، علی بن حسین (م. ۴۳۶ ق.)، *رسائل الشریف المرتضی*، تحقیق سید احمد حسینی، سید مهدی رجائی، قم، دارالقرآن الکریم، ۱۴۰۵ ق.
- _____، *الذخیره فی علم الکلام*، قم، موسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۱.
- سیوطی، جلال الدین عبد الرحمن بن أبی بکر، *تدریب الراوی فی شرح تقریب النوای*، تحقیق فاریابی، مصر، دارطیبه، / ریاض، مکتبه الکوثر، ۱۴۱۵.
- شاردن، ژان، *سفرنامه شاردن*، تهران، انتشارات توس، ۱۳۷۲ ه. ش.
- شریفی، احمد حسین، «عقل از دیدگاه اخباریان شیعه»، *شیعه‌شناسی*، شماره ۶، تابستان ۱۳۸۳.
- شهرستانی، محمد بن عبد الکریم (م. ۵۴۸ ق.)، *الملل والنحل*، تحقیق محمد بدران، قم، الشریف الرضی، ۱۳۶۴ ش.
- شیبی، کامل مصطفی، *تشیع و تصوف*، ترجمه علیرضا قراگزلو، تهران، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۸۰.
- شینی میرزا، سهیلا، *مستشرقان و حدیث: نقد و بررسی دیدگاه‌های گلدزیهر و شاخت*، نشر هستی نما، تهران، ۱۳۸۵.
- صانع پور، مریم، *شیعه شناسان غربی و اصول اعتقادات شیعه دوازده امامی*، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۹۲.
- صدر المتألهین، صدرالدین محمد شیرازی (م. ۱۰۵۰ ق.)، *مفاتیح الغیب*، وزارت فرهنگ و آموزش عالی، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران، تهران، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳.
- _____ (م. ۱۰۵۰ ق.)، *تفسیر القرآن الکریم (تفسیر صدر المتألهین)*، تحقیق محمد خواجهی، قم، انتشارات بیدار، ۱۳۶۶ ش.
- _____ (م. ۱۰۵۰ ق.)، *کسر اصنام الجاهلیه*، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدر، ۱۳۸۱.
- _____ (م. ۱۰۵۰ ق.)، *مفاتیح الغیب*، تحقیق محمد خواجهی، تهران، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳.
- صدوق، محمد بن علی (م. ۳۸۱ ق.)، *عیون اخبار الرضا*، تحقیق حسین اعلمی، بیروت، مؤسسه الاعلمی، ۱۴۰۴ ق.
- طارمی، حسن، *علامه مجلسی*، تهران، نشر نو، ۱۳۷۵.

- طاهری ورسی، احمدعلی، رجعت یا حیات دوباره، قم، مسجد مقدس جمکران، ۱۳۸۴.
- طباطبائی، سید محمد حسین (م. ۱۴۰۲ ق.)، المیزان فی تفسیر القرآن، قم، نشر اسلامی، ۱۴۱۷ ق.
- طباطبائی، سید محمد کاظم، منطق فهم حدیث، قم، انتشارات موسسه امام خمینی، ۱۳۹۰.
- طبری، محمد بن جریر (م. ۳۱۰ ق.)، تاریخ الامم والملوک، تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم، بیروت، دارالتراث، ۱۹۶۷.
- طوسی، محمد بن حسن (م. ۴۶۰ ق.)، الغیة، تحقیق عبادالله تهرانی، علی احمد ناصح، قم، مؤسسة المعارف الاسلامیة، ۱۴۱۱ ق.
- _____ (م. ۴۶۰ ق.)، تهذیب الاحکام، تحقیق سید حسن موسوی خراسان، تهران، دارالکتب الاسلامیة، ۱۳۶۴ ش.
- _____، الاقتصاد فیما يتعلق بالاعتقاد، بیروت، دارالاضواء، ۱۴۰۶.
- عطائی خراسانی، علی اصغر، کارنامه علامه مجلسی، مشهد، کتابفروشی اسلامی، بی تا.
- علی بن حسین، زین العابدین، الصحیفة السجادیة، قم، دفتر نشر الهادی، ۱۳۷۶.
- فقهی زاده، عبد الهادی، «علامه مجلسی و جمع روایات متعارض» ، علوم حدیث، شماره ۵۳، پاییز ۱۳۸۸.
- _____، علامه مجلسی و فهم حدیث مبانی و روش های فقه الحدیثی علامه مجلسی، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۹.
- فندیک، ادوارد، اکتفاء القنوع بما هو مطبوع، با مقدمه آیت الله مرعشی نجفی، قم، مکتبه آیه الله العظمی المرعشی النجفی، ۱۴۰۹ ه. ق.
- فیض کاشانی، محسن (م. ۱۰۹۱ ق.)، الوافی، تحقیق ضیاء الدین حسینی، اصفهان، کتابخانه امام امیرالمؤمنین علی، ۱۴۰۶ ق.
- قاسمی، رحیم، عرفان مجلسی پژوهشی در افکار و احوال مولانا محمد تقی مجلسی، قم، انتشارات آیت اشراق، ۱۳۹۵.
- قنبری، بخشعلی، «آشنایی با بحار الانوار»، کتاب ماه دین، شماره ۳۴، مرداد ۱۳۷۹.
- کرمانشاهی بهبهانی، آقا احمد بن محمد علی، مرآت الاحوال جهان نما، قم، انصاریان، ۱۳۷۳.
- کلینی، محمد بن یعقوب (م. ۳۲۹ ق.)، الکافی، تحقیق علی اکبر غفاری، تهران، دارالکتب الاسلامیة، ۱۳۶۳.
- کوک، مایکل، «تاریخ گذاری روایات آخر الزمان»، ترجمه مرتضی کریمی نیا، حدیث اسلامی خواستگاه ها و سیر تطور، قم، موسسه علمی فرهنگی دار الحدیث، سازمان چاپ و نشر، ۱۳۹۰.
- الگار، حامد، «علامه مجلسی از دیدگاه خاورشناسان»، کتاب ماه دین، شماره ۳۴، مرداد ۱۳۷۹.
- گروه مولفان، ایمان در سپهر ادیان، قم، انتشارات صهبای یقین، ۱۳۸۴.

فهرست منابع ❖ ۱۹۹

- گلیو، رابرت، (مصاحبه) «سیستم فکری اخباریان با اصولیان برابری می‌کند»، کتاب ماه دین، شماره ۱۴۱، تیرماه ۱۳۸۸.
- _____، «پژوهش‌های جدید غربیان درباره تاریخ مذهبی ایران صفوی»، کتاب ماه تاریخ و جغرافیا، خرداد و تیر ۱۳۸۲ شماره ۶۸ و ۶۹، ص ۲۱.
- _____، «تداوم و اصالت در اندیشه شیعی: ارتباط مکتب اخباری و مکتب تفکیک»، ترجمه سید مهدی طباطبایی، مجله فقه، زمستان ۱۳۹۱، شماره ۷۴. ص ۱۶۶.
- لارنس لاکهارت، *اقتراض سلسله صفویه*، ترجمه دکتر دولت شاهی، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۸۰.
- مجلسی محمد باقر (م. ۱۱۱۱ ق.)، *مهدی موعود*، ترجمه جلد ۱۳ بحارالانوار، علی دوانی، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۸۵.
- _____، *العقاید*، تحقیق حسین درگاهی، قم، موسسه الهدی، ۱۳۷۸.
- _____، «ترجمه وصیت نامه علامه مجلسی»، ترجمه حجت بلاغی، مجله معارف اسلامی (سازمان اوقاف) شماره ۱۳، شهریور ۱۳۵۰.
- _____، *اجازات الحديث*، تهران: کتابخانه، موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی، ۱۳۹۰.
- _____، *بحارالانوار*، بیروت، دار احیاء التراث، ۱۴۰۳.
- _____، *بحارالانوار*، تحقیق محمدباقر بهبودی، بیروت، داراحیاء التراث العربی، ۱۴۰۳ ق.
- _____، *حق یقین*، تهران، انتشارات اسلامیه، بی تا.
- _____، *رجعت*، قم، انتشارات دلیل ما، ۱۳۸۲.
- _____، *عین الحیات*، قم، انتشارات اسلامی جامعه مدرسین، ۱۴۳۱ ق.
- _____، *مرآة العقول فی شرح اخبار آل الرسول*، تحقیق سید هاشم رسولی محلاتی، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۴۰۴ ق.
- _____، *ملاذ الأخیار فی فهم تهذیب الأخبار*، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۶.
- مجلسی، محمد تقی، *لوامع صاحبقرانی*، قم، مؤسسه اسماعیلیان، دوم، ۱۴۱۴ ه ق.
- مدرس تبریزی، محمد علی، *ریحانة الادب*، ج ۱، انتشارات خیام، چاپ سوم، ۱۳۶۹ ش.
- مدرسی طباطبائی، حسین، *مقدمه ای بر فقه شیعه*، مترجم محمد آصف فکرت، مشهد، آستان قدس رضوی، ۱۳۶۸.
- مدنی، سید علی خان، *ریاض السالکین فی شرح صحیفه سید الساجدین*، تحقیق محسن حسینی امینی، قم، انتشارات جامعه مدرسین، ۱۳۷۳.

مسجد جامعی، احمد، «تحول علمی و فرهنگی ایران در عصر علامه مجلسی»، کتاب ماه تاریخ و جغرافیا، شماره ۳۷ و ۳۸، آذر ۱۳۷۹.

مسجدی، حیدر، *التصحیف فی متن الحدیث*، قم، موسسه علمی فرهنگی دار الحدیث، ۱۴۳۲ ق.
مشکین نژاد، پرویز، گروه مولفان و مترجمان، *فرهنگ خاورشناسان: زندگینامه و کتاب‌شناسی ایران‌شناسان و اسلام‌شناسان*، ج ۱، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۲.

مطهری، مرتضی، *مجموعه آثار شهید مطهری*، تهران، انتشارات صدرا، ۱۳۷۷.

معصوم شیرازی، معصوم علی شاه، *طرائق الحقایق*، تهران، انتشارات بارانی، ۱۳۳۹.

ملکم، سر جان، *تاریخ کامل ایران*، میرزا اسماعیل حیرت، تهران، انتشارات افسون، ۱۳۸۰.

موتسکی، هارالد، «حدیث پژوهی در غرب»، *مجله علوم حدیث*، شماره ۳۷ و ۳۸، پاییز و زمستان ۱۳۸۴.

_____، «عبدالرزاق صنعانی»، منبعی برای احادیث قرن نخست هجری، ترجمه شادی نفیسی، *مجله علوم حدیث*، شماره ۴۰، تابستان ۱۳۸۵.

_____، *حدیث اسلامی، خاستگاه‌ها و سیر تطور*، ترجمه مرتضی کریمی نیا، قم، انتشارات دارالحدیث، ۱۳۹۰.
مهدوی دامغانی، مهدی، «نگاهی به پاره‌ای از آثار فارسی علامه مجلسی»، *مطالعات اسلامی*، شماره ۱۰، بهار ۱۳۵۳.

مهریزی، مهدی، هادی ربانی، *یادنامه مجلسی: مجموعه مقالات، گفت و گوها و سخنرانی‌های همایش بزرگداشت علامه مجلسی*، تهران، سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۹.

میر ابوالحسنی، رضا، *روش شناسی فقه الحدیثی علامه مجلسی در مرآة العقول (بخش اصول کافی)*، پایان نامه دانشگاه تربیت مدرس، ۱۳۸۶.

میر لوحی، سید محمد موسوی سبزواری، *گزیده کفایة المتهدی*، تهران، سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی، ۱۳۷۳.

نصیری، مهدی، «علامه مجلسی اخباری نبود / اطلاعات شریعتی از اسلام اندک و برشی بود»، مهرنیز، <http://www.mehrnews.com/news/2422981>

النعمانی، ابن ابی زینب، محمد بن ابراهیم، *الغیة للنعمانی*، تهران، نشر صدوق، ۱۳۹۷ ق.
نورالدین، حیدر، «نقش عقل در معرفت از دیدگاه علامه مجلسی»، *پژوهش‌های فلسفی - کلامی*، شماره ۳۹، بهار ۱۳۸۸.

نیل ساز، نصرت، «تاریخ گذاری احادیث بر اساس روش ترکیبی تحلیل اسناد و متن در مطالعات اسلامی

فهرست منابع ❖ ۲۰۱

- خاورشناسان»، پژوهش های قرآن و حدیث، سال چهل و چهارم، بهار و تابستان، شماره ۱، ۱۳۹۰.
- نیومن، اندرو، دوره شکل گیری تشیع دوازده امامی، گفتمان حدیثی میان قم و بغداد، ترجمه مهدی ابوطالبی و محمد رضا امین، قم، موسسه شیعه شناسی، ۱۳۸۵.
- الویری، محسن، «نقد نظریه ای در پیدایش شیعه اثنی عشری»، مجله دین و ارتباطات، شماره ۲، زمستان ۱۳۷۴.
- الویری، محسن، مطالعات اسلامی در غرب، انتشارات سمت، تهران، ۱۳۸۱.
- هالم، هاینس، تشیع، ترجمه محمد تقی اکبری، قم، نشر ادیان، ۱۳۸۴.
- هلالی عامری، سلیم بن قیس (م. ۸۵ ق.)، کتاب سلیم بن قیس، تحقیق محمدباقر انصاری، قم، نشر الهادی، ۱۴۰۵ ق.

منابع لاتین:

- Abisaab, Rula Jurdi, *Converting Persia: Religion and Power in the Safavid Empire*, London, I. B. Tauris, 2004.
- Afsaruddin, Asma. "An Insight into the Hadīth Methodology of Jamāl alDīn Aḥmad b. Ṭāwūs", *The Hadith*, Eddited by Mustafa Shah, vol.3, p.361.
- Amir-Moezzi, Mohammad Ali. "The Emergence of Gnosis: A Monograph on Knowledge Compiled by al-Šaffār al-Qummī". *The Silent Qur'an and the Speaking Qur'an, Scriptural Sources of Islam between History and Fervor*, New York Chichester, West Sussex: Columbia University Press, 2015, pp. 97-124
- Amir-Moezzi, Mohammad-Ali, and Muḥammad, Bāqir al Majlisī. "Le Ši'isme Entre Exercice Du Pouvoir Et Sauvegarde De La Foi. Le Cas D'al-Mağlisī." *Studia Graeco-Arabica* 8 (2018): 387-96.
- Arjomand, S., ed., *Authority and Political Culture in Shi ism*, Albany, 1988.
- Babayan, K., "The Safavid Synthesis: From Qizilbash Islam to Imamite Shi ism", *IS*, 27(1-4), 1994.
- Bayhom Daou, Tamima. "Kitāb Sulaym ibn Qays revisited", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 78 i (2015): pp.105-119.
- Bearman, P. J. Th. Bianquis, C. E. Bosworth, et al. *The Encyclopaedia of Islam*, New ed. Leiden: E.J. Brill, 1960-2009.
- Blake, S., *Half the World: The Social Architecture of Safavid Isfahan*, 1590-1722. Canby, S., ed., *Safavid Art and Architecture*, London, 2002. Costa Mesa, CA, 1999.

- Brown, Daniel W. *The Wiley Blackwell Concise Companion to the Hadith*. Ed. Daniel W. Brown. Wiley, 2020.
- Brunner, Rainer, "The Role of Hadith as Cultural Memory in shi'i History", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, No.30, pp.318–360, 2005.
- Brunner, Rainer. "Al-Majlisi" in *Medieval Islamic Civilization: An Encyclopedia*, ed. Josef M. Meri, 2 vols. London, 2006, II.
- Brunner, Rainer. "Majlesi Moḥammad Taqi", *Encyclopædia Iranica*, edited by Ehsan Yarshater, Encyclopædia Iranica Foundation, New York, 1985-2017.
- Buckley, Ronald P. "On the origins of Shīi Hadīth", in *Shi'ism: Critical Concepts, in Islamic Studies*, vol 3, p.283.
- Canby, S., ed., *Safavid Art and Architecture*, London, 2002.
- Chittick, William C. "Muḥsin-i Fayḍ-i Kāshānī." *Encyclopaedia of Islam*, vol. 5 (1991), pp. 475-76.
- Cooper, J., "From alTusi to the School of Isfahan", in *History of Islamic Philosophy*, S. H. Nasr and H. Dabashi, eds, New York/London, 1996, 585–96.
- D. Djebli. "Nahdj Al-Balagha", in *Encyclopedia of Islam*, 2ed, vol, 7, p. 903.
- Donaldson, Dwight, *The Shi'ite religion; a history of Islam in Persia and Irak*, Luzac, London.1933.
- Encyclopaedia Iranica Online, "Beḥār Al-Anwār". 2022/2/10
- Fahd, T. *Le Shī'isme imāmīte, Colloque de Strasbourg* (6-9 mai 1968), Paris, P.U.F. 1970.
- Friedlaender, Israel. "The Heterodoxies of the Shiites in the Presentation of Ibn Hazm". *Journal of the American Oriental Society*, 28 (1907): 1-80.
- Gibb, Sir Hamilton, Rosskeen, Alexander. *Mohammedanism*, New York: Oxford University Press, 1962.
- Gleave, "Crimes against God and violent Punishment in al-Fatawa al-Alamgiriyya", al-Fatawa al-Alamgiriyya, in Hinnells J, King R (eds) *Religion and Violence in South Asia*, Routledge, 2007, 83-106
- Gleave, Robert. "Between Hadith and Fiqh: Early Imami Collections of Akhbar", *Islamic Law and Society*, vol.8, no.3, Brill, 2001.
- Gleave, Robert. "Compromise and Conciliation in the Akhbari Usuli Dispute: Yusuf al-

- Bahrani's Assessment of 'Abd Allah alSamahiji's Munyat alMumarisin", in *Fortresses of the Intellect: Ismaili and Other Islamic Studies in Honour of Farhad Daftary*, London: I. B. Tauris, 2011. pp. 491-520
- Gleave, Robert. "Continuity and Originality in Shi'i Thought: The Relationship between the Akhbariyya and the Maktabi Tafsik", in Mervin S, Hermann D (eds) *Shiite Streams and Dynamics, 1800-1925*, 2010.
- Gleave, Robert. "Intramadhhab Ikhtilaf in Late Classical Imami Shi'i Law", in Peters R, Bearman P, Vogel F (eds) *The Islamic School: Evolution, Devolution and Progress*, Harvard University Press, 2006.
- Gleave, Robert. "Mīrzā Muḥammad alAkhbārī's Kitāb alJihād", in Amir Moezzi M, Asher MB, Hopkins S (eds) *Le Shi'isme Imamite Quarante Ans Apres Hommage a Etan Kohlberg*, Paris: BREPOLs, 2009, pp. 209-224.
- Gleave, Robert. "Questions and Answers in Akhbari jurisprudence", in Christmann A, Gleave R, Imber C (eds) *Studies in Islamic law*, Oxford University Press, 2007, pp. 73-122
- Gleave, Robert. "Scripturalist Sufism and Scripturalist AntiSufism: Theology and Mysticism amongst the Shi'i Akhbariyya", in *Sufism and Theology*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2007, 158-176.
- Gleave, Robert. "The Qadi and the Mufti in Akhbari Shi'i Jurisprudence", in Heinrichs W, Bearman P, Weiss B (eds) *The Law Applied: Contextualizing the Islamic Shari'a, Studies in Honor of Frank Vogel*, London: I. B. Tauris, 2007, pp. 235-258.
- Goldziher, Ignaz, *Introduction to Islamic Theology and Law*, Translated by Andras and Ruth Hamori. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1981.
- Goldziher, Ignaz. *Muslim Studies*. Edited by S. M. Stern, translated from the German by C. R. Barber and S.M. Stern. Albany: State University of New York Press, 1977.
- Hairi, Abdul-Hadi, "Madjlisi, Mullā Muḥammad Bākīr," EI², V, 1986, pp. 1086-88.
- Harald Motzki, "Dating Muslim Traditions: A Survey," *Arabica* 52, no.2 (2005), 204-253.
- Howard, I.K.A. (Trans.), *The Book of Guidance into The Lives of The Twelve Imams Kitaab Allrshad by Shaykh Al Mufid* with A Pref. By Seyyed Hossein Nasr, London,

- Balagha Books, 1981.
- Jafarian, Rasul, "The Encyclopaedic Aspect of Bihar Al-Anwar (Part I)." *Journal of Shi'a Islamic Studies* 1.3 (2008): 1-17.
- Jafarian, Rasul, "The Encyclopaedic Aspect of Bihar Al-Anwar (Part II)." *Journal of Shi'a Islamic Studies* 1.4 (2008): 55-69.
- Kara, Seyfeddin. *In Search of Ali Ibn Abi Talib's Codex: History and Traditions of the Earliest Copy of the Qur'an*. Gerlach, 2018.
- Kohlberg, Etan, "Al usul alarba'ami'a", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 10 (1987), p.128166.
- Kohlberg, Etan, "Aspects of Akhbari Thought in Seventeenth and Eighteenth Centuries", (1987), In *Belief and Law in Imami Shi'ism*, (1991).
- Kohlberg, Etan, "Early Shiism in History and Research", Etan Kohlberg, *Shiism, Burlington: Ashgate Variorum*, 2003, Volume 33, p xxii.
- Kohlberg, Etan. "Beḥār alanwār," *E. Iranica*, IV/1, 1989, pp.90-93.
- Kohlberg, Etan. "Majlisi", in *The Encyclopedia of religion* 2 Edition, Edited by Lindsay Jones (and Mircea Eliadeh), vol.8, p.5623, Macmillan Library Reference, New York, 1993.
- Lawson, Todd, "Exegesis Vi. In Aḳbārī and Post-Safavid Esoteric Shi'ism", Encyclopaedia Iranica Online, 2022/2/10, available at: https://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-iranica-online/exegesis-COM_9390.
- Lawson, Todd. "The Hidden Words of Fayz Kashani", Actes du 4e Colloque de la Societas Iranologica Europaea, Paris, septembre 1999, in: vol. 2, *Cahiers de Studia Islamica*, ed. M. Szuppe et al. (Leuven 2002): 427-447.
- Lawson, Todd. "Akhbari Shi'i Approaches to tafsir", in: *Approaches to the Qur'an*, edited by G. R. Hawting & AbdulKader A. Shareef, Routledge: New York & London, 1993, pp.173-210.
- Lewis, Pelly, *The miracle play of Hasan and Husain Collected from Oral Tradition*, Vol I & Vol II, Revised with Explanatory Notes by Arthur N. Wollaston, London, Wm. H. Allen And Co, 1879.
- Madelung, Wilferd, *Akhbāriyya*, in EI2, Supplement.

- Majlisi, Mupammad Baqir, *The Life and Religion of Muhammad: Hiyat al-Qulub*, (Vol.2), Translated by James Lyman Merrick, Boston (USA): Phillips, Sampson, 1850, reprinted with amendments, San Antonio: Zahra Trust, 1982.
- Matsunaga, Yasuyuki, "Examining the Views of allâmah Majlisî on Legitimate Political Authority (Sulṭanatī Mashrû'ah) and the Guardianship of the Jurist (Wilâyah Faqih)". *Orient: Report of the Society for Near Eastern Studies in Japan*, 35 (2000): 12-22.
- Mcdermott, Martin, "Ebn Qūlawayh, Abu'l Qāsem Ja'far" in: *Encyclopædia Iranica*, edited by Ehsan Yarshater, Encyclopædia Iranica Foundation, New York, 1985-2017.
- Melville, C., ed., *Safavid Persia, The History and Politics of an Islamic Society*, London/New York, 1996.
- Merrick, James L. *The Life and Religion of Mohammed, Phillips & Sapson*, Boston, 1850.
- Moosa, Matti, *Extremist Shiites: The Ghulat Sects*, the University of Michigan Syracuse University Press. 1987.
- Moreen, Vera Basch, "Risala-yi Sawaiq al-Yahud (The Treatise Lighming Bolts Against the Jews" by Muhammad Baqir b. MuhammadTaqi al-majlisi", *Die Welt des Islams* (1992), V. 32.
- Motzki, Harald, "Dating Muslim Traditions: A Survey" *Arabica* 52, no. 2 (2005), 204–253.
- Muir, William, *The Testimony Borne by the Coran to the Jewish and Christian Scriptures*, Peinted at The Secundra Orphan Press, India, 1856.
- Newman J. Andrew, The idea of Baqer al-Majlesi as 'the idea of Iran: The Safavid era. In C. Melville (Ed.), *Safavid Persia in the Age of Empires*, I.B. Tauris, 2021.
- Newman J. Andrew. "Between Qumm and the West: the occultation according to alKulaynī and alNu'mānī", In *Culture and memory in medieval Islam*, London: I.B. Tauris, 2003.
- Newman, Andrew J. .et al. "The Recovery of the Past: Ibn Bābawayh, Bāqir AlMajlisī and Safawid Medical Discourse", *Iran (Journal of the British Institute of Persian Studies)* 50 (2012): 10927.
- Newman, Andrew J. "Baqir al-Majlisi and Islamicate Medicine: Safavid Medical Theory and Practice Re-examined", in Newman, ed., *Society and Culture in the Early Modern Middle East, Studies on Iran in the Safavid Period*, Leiden: Brill, 2003.
- Newman, Andrew J. "The Nature of the Akhbārī/Uṣūlī Dispute in Late Ṣafawid Iran. Part

- One: Abdallah al-Samahiji's 'Munyat al-Mumirisin'**, Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London, Vol.55, No. 1 (1992).
- Newman, Andrew j. *Safavid Iran Rebirth of a Persian Empire*, I.B. Tauris & Co Ltd, London, 2006.
- Newman, Andrew J., “**alBaḥrānī, Yūsuf b. Aḥmad**”, in: *Encyclopaedia of Islam*, THREE, Edited by: Kate Fleet, Gudrun Krämer, Denis Matringe, John Nawas, Everett Rowson, Brill, Leiden, 2012.
- Newman, Andrew J., “**The myth of the clerical migration to Safavid Iran: Arab Shi'ite opposition to; Ali alKaraki and Safavid Shi'ism**”, *Die Welt des Islams*, New Series, XXXIII, part 1, 1993.
- Ockley, Simon, *The History of the Saracens*, London, 1847.
- Rajkowski, W. W. *Early Shi 'ism in Iraq* (Ph.D. Thesis. SOAS, University of London. 1955.
- Robson, James, “**Traditions from Individuals**”, *Journal of Semitic Studies*, 1964, 9, 327–40. Reprinted in *The Hadith: Articulating the Beliefs and Constructs of Classical Islam*, Ed. By Mustafa Shah Vol. II, Routledge, London & New York, 2010.
- Savory, Roger, *Iran under the Safavids*, Cambridge, Cambridge Press, 1980.
- Schacht, Joseph. “**A Revaluation of Islamic Traditions. Islamic Law and Legal Theory**”. Ed. I. Edge. *The International Library of Essays in Law & Legal Theory: Legal Cultures: Dartmouth*, 1996.
- Schacht, Joseph. “**The Evidence of Isnads**”, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*”, 2nd edn. Oxford University Press, 1953.
- Schoeler, Gregor, *The Oral and the Written in Early Islam*, translated to English by Uwe Vagelpohl, Routledge, USA and Canada, 2006.
- Sindawi, Khalid. “**A. Fātima's Book.A Shi'ite Qur'an?**”, *Rivista Degli Studi Orientali*, Nuova Serie, Vol.78, Fasc.1/2 (2004), Pp.5770
- Sprenger, Aloys. “**On the Origin of Writing Down Historical Records among the Musulmans**”, *Journal of the Asiatic Society of Bengal* 25 (1856): 303-329.
- Stewart, “**The Genesis of the Akhbari Revival**”, pp. 169-193 in *Safavid Iran and Her Neighbors*. Ed. Michel Mazzaoui. Salt Lake City: University of Utah Press, 2003.
- Stewart, “**The Humor of the Scholars: The Autobiography of Ni'mat Allah al-Jaza'iri**”.

- Iranian Studies* 22.2-3 (1989): 47-81.
- Turner Colin P. "Still Waiting for the Imam? The Unresolved question of Intizar in Twelver Shi'ism". *Persica* (Peeters) XV, 1995, pp.29-47.
- Turner, and Luft, "Shi'ism: Critical Concepts", in *Islamic Studies*, 2022/2/10 <https://risaleinur.com/studies/144-academia/durham-university-risale-i-nur-studies/3794-02-dr-colin-turner.html>.
- Turner, Colin & Horkuc, Hasan. *Makers of Islamic Civilisation: Said Nursi*. Oxford: Oxford University Press, 2009.
- Turner, Colin P. "'The 'Tradition of Mufaddal' and the doctrine of The Raj'a: Evidence of Ghuluww in the eschatology of twelver Shi'ism?," *Iran*, 2006, 44: 175195.
- Turner, Colin P. "Wealth as an immortality symbol in the Qur'an: a reconsideration of the mal amwal verses". *Journal of Qur'anic Studies*, 8 (2), 2006, pp.58-83.
- Turner, Colin P. *Islam without Allah: The Rise of Religious Externalism in Safavid Iran*, Curzon Press, London, 2000.
- Turner, Colin P. *Islam: The Basics*. Oxford: Routledge.2005.
- Turner, Colin Paul, *The rise of Twelver Shi'ite externalism in Safavid Iran and its consolidation under 'Allama Muhammad Baqir Majlisi*, (Unpublished) Durham University, 1989.
- Turner, Colin, "Aspects of devotional life in Twelver Shi'ism: the practice of du'a".In *Shi'ism: Critical Concepts in Islamic Studies*. Luft, Paul. & Turner, Colin, London: Routledge, 2008, vol 3.
- Turner, Colin, and Luft, P. *Shi'ism; Critical concepts in Islarnic studies*, Routledge, London and New York, 2008.
- Turner, Colin, *The Muslim World*, Sutton Publishing, UK, 2000.
- Turner, Colin, *The Quran: A New Interpretation*. trans. Mohammad Baqir Behbudi, textual exegesis. Richmond UK, Curzon Press, 1998.
- Turner, Colin. "Bediuzzaman and the Concept of 'Adl: Towards a Nursian Ontology of Divine Justice", *Asian Journal of Social Science*, 38 (4), 2010, pp.554582.
- Turner, Colin. "Reconsidering Jihad: the perspective of Bediuzzamen Said Nursi". *Nova Religion*, 11(2), 2007, pp.94111.

- Turner, Colin. "The SixSided Vision of Said Nursi: Toward a Spiritual Architecture of RisaleiNur". In *Spiritual Dimensions of Bediuzzaman Said Nursi's Risale Inur*. Abu Rabi, Ibrahim New York: Suny Press, 2008. Pp. 23-52.
- Turner, Colin. *A Thematic Dictionary of Modern Persian*. London: Routledge and Curzon, 2004.
- Turner, Colin. *The Koran Critical Concepts in Islamic Studies*. London: Routledge Curzon, 2004.
- Vilozny, Roy. "Transmitting Imāmī Ḥadīth, Preserving Knowledge: Remarks on Three Amālī Works of The Buwayhī Period". *Jerusalem Studies In Arabic and Islam*, 50, 2021.
- Walbridge, John, "A Persian Gulf in the Sea of Lights: The Chapter on Naw-Rūz in the *Biḥār Al-Anwār*", *Iran (Journal of the British Institute of Persian Studies)* 35, 1997.
- Yule, William. *Apothegms of Alee the son of Abo Talib*, 1832.

‘Allāma Majlisī

in Western Islamic Studies

A Critical Review of “Islam without Allah?”



تطبيق المركز



<http://www.iicss.iq>
islamic.css@gmail.com