

پژوهشهای جدید

غریبان درباره

تاریخ مذهبی ایران

عصر صفوی*

دکتر رابرت گلیو

استاد مطالعات اسلامی در دانشگاه بریستول - انگلستان

در این سخنرانی مختصر می‌خواهم درباره بعضی از تحقیقات جدید غربی مربوط به تاریخ مذهبی ایران در عصر صفوی، توضیحات و شاید انتقاداتی را مطرح کنم. در دانشگاههای غربی عموماً و در زمینه تحقیقات مربوط به خاورمیانه خصوصاً، گرایش اصلی، ارائه تحقیقات تخصصی است. در اوایل قرن بیستم میلادی محققان بیشتر مقالات و کتابهایی می‌نوشتند که موضوعاتی عام داشت حال آنکه تحقیقات جدید بیشتر بر یک موضوع خاص متمرکز است. برای نمونه‌ای از این تغییر در سبک تحقیقات غربی می‌توان به دو چاپ *دایرة المعارف اسلام* اشاره کرد. نخستین چاپ *دائرةالمعارف اسلامی* طی ده سال تکمیل شد و هریک از نویسندگان مقالات آن نظیر پروفیسور گلدزیهر (Ignaz Goldziher) مقالاتی در زمینه الهیات، فقه، حیات پیامبر اسلام (ص)، تاریخ صدر اسلام، فقه اللغة زبان عربی و تشیع، در آن نشر دادند. در آن زمان از محققانی مانند گلدزیهر انتظار می‌رفت تا درباره همه این موضوعات تخصص داشته باشد. چاپ دوم *دائرةالمعارف اسلام* از سال ۱۹۵۵ میلادی آغاز شده و هنوز نیز کامل نشده است. زیرا طی چهل و پنج سال که از آغاز چاپ دوم می‌گذرد، ناشران *دائرةالمعارف* تازه به حرف T رسیده‌اند. در این چاپ تعداد نویسندگان مقالات نسبت به چاپ اول، چهارصد درصد (۴۰۰٪) افزایش یافته و مسئولان *دائرةالمعارف* به ندرت از نویسندگانی می‌خواهند تا در بیش از یک زمینه پژوهشی، مقاله‌ای بنویسد. در حالی که در چاپ اول *دائرةالمعارف اسلام*، مقالات مربوط به صفویان را فقط یک نفر نوشته بود، در چاپ دوم این دوره به شش بخش تقسیم شده است که در این بخشها، پنج نویسنده که هر یک متخصص یک قسمت از تاریخ صفویه هستند، فعالیت می‌کنند. کتابها و مجلات نیز تخصصی‌تر شده‌اند.

امروزه هیچ محقق جرات نمی‌کند کتابی با موضوعی عمومی، و دور و دراز مانند تاریخ ادبی ایران، اثر ادوارد براون (E.G. Brown) یا تاریخ ادبیات عثمانی تألیف گیب (Gibb) بنویسد. امروزه مهارت‌ها و توانایی‌های مورد نیاز برای انجام چنین تحقیقاتی به ندرت در یک محقق موجود است. در حال حاضر محققان در نظامی دانشگاهی فعالیت می‌کنند که طی پنجاه سال اخیر متجاوز از ششصد درصد (۶۰۰٪) رشد یافته است. نظامی که در آن مقدار زیادی از وقت این محققان صرف کارهای آموزشی و اجرایی می‌شود. در انگلستان هر پنج سال یک بار، هر استاد می‌بایست نتیجه تحقیقات خویش را به صورت یک کتاب ارائه کند و این در واقع نوعی امتحان به شمار می‌رود. بنابراین به دلیل کمبود وقت، انجام یک تحقیق پایه‌ای مانند کتاب تاریخ ادبیات ایران تألیف جان ریپکا (Jan Ripka) دیگر امکان ندارد.

افزایش شمار محققان، تخصصی شدن تحقیقات و فشار برای نشر نتیجه تحقیقات بدین معنا است که شمار آثار مربوط به تاریخ مذهبی ایران در عصر صفوی به سرعت رشد کرده است. گرچه هنوز مسائل زیادی وجود دارد که باید درباره آن تحقیق شود، با این همه مطالعات صفوی در سالهای اخیر تجدید حیات یافته است. هر سه چهار سال یک بار، یک کنگره بزرگ بین‌المللی درباره ایران در عصر صفویه برگزار می‌شود که در آن محققانی از ایران و غرب و دیگر نقاط دنیا شرکت می‌کنند. تاکنون مقالات کنگره اول و دوم صفویه‌شناسی منتشر شده و خوب فروش رفته است و مقالات سومین کنگره صفویه‌شناسی نیز منتشر خواهد شد. این کنگره‌ها هر سال بزرگتر از قبل می‌شود و سومین کنگره صفویه‌شناسی در دانشگاه ادینبورگ Edinburgh در اسکاتلند، طی چهار روز برگزار شد. افزون بر این، دیگر زمینه‌های مطالعات صفوی مانند تاریخ، ادبیات، هنر، معماری و تاریخ مذهبی که موضوع سخنرانی من است، رشدی چشمگیر یافته است.

نظر به اینکه تخصصی شدن تحقیقات اینک گرایش اصلی تحقیقی است، شاید بهترین راه بررسی تحقیقات جدید درباره تاریخ مذهبی عصر صفوی این باشد که از میان موضوعات مورد مناظره در میان محققان غربی،

سه موضوع انتخاب شود. من با توجه به اهداف این سخنرانی، سه موضوع زیر را انتخاب کرده‌ام و می‌خواهم آنها را باهم مقایسه کنم.

۱- اعلام تشیع اثنی عشری از سوی شاه اسماعیل به عنوان مذهب ملی ایران.

۲- علامه محمد باقر مجلسی و جلوگیری از تصوف در ایران عصر صفوی.



۳- ماهیت مناظره اخباری و اصولی.

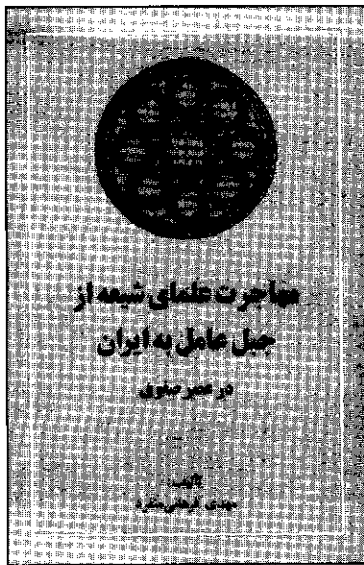
ابتدا به موضوع اعلام تشیع اثنی عشری به عنوان مذهب رسمی ایران توسط شاه اسماعیل می‌پردازیم. درباره انگیزه‌های شاه اسماعیل از انجام این کار، میان محققان غربی مناظره‌ای روی داده است. لئونارد لوی شون (Leonard Lewishon) محقق دانشگاه لندن در چند مقاله‌ای که در این باره نشر داده، اظهار نظر کرده است که این اقدام شاه اسماعیل، اقدامی صرفاً سیاسی و بدون انگیزه‌های مذهبی بوده است. از دید او، شاه اسماعیل صفوی صرفاً یک سیاستمدار بود. وی معتقد است که شاه اسماعیل صرفاً به دلایل سیاسی تشیع اثنی عشری را به عنوان مذهب دولت جدید خود انتخاب کرد. شاه اسماعیل می‌خواست تا خویشان را به یک ابزار ایدئولوژیک مجهز کند تا حکومت خویش را بر آن مبتنی سازد، زیرا طریقت صوفی در سطحی نبود که بتواند پشتیبان یک ساخت حکومتی باشد. بنابراین لویی شون (Lewishon) می‌گوید که تشیع صفوی نه یک نظام اعتقادی مذهبی بلکه یک ایدئولوژی سیاسی بود که به منظور جلوگیری از دیدگاه‌های تجزیه طلب به کار گرفته شد.

دیدگاه‌های لویی شون بعداً در بررسی راجر سیوری (Roger Savory) درباره تصمیم شاه اسماعیل برای اعلام تشیع اثنی عشری گسترش یافت. سیوری (Savory) آراء خویش در این باره را در کتاب معروف خود به نام ایران عصر صفوی که در سال ۱۹۸۰ م. نشر یافت، ارائه کرده است. اما سیوری در بررسی خویش محتاط تر از لویی شون است. او می‌پذیرد که انگیزه‌های شخصی شاه اسماعیل در این مورد را نمی‌توان دریافت و هر گونه تلاشی برای تشریح آنها بیهوده است.

از دید سیوری بهتر است تصدیق کنیم که اقدام شاه اسماعیل منافع زیادی داشت. نخستین سود این اقدام این بود که دولت جدید یک ایدئولوژی مستحکم یافت و سود دیگر این بود که بدین ترتیب ایران عصر صفوی از دولت عثمانی متمایز می‌شد. به هرحال شاه اسماعیل متوجه این سودمندیها بود اما منابع تاریخی این دوران درباره اینکه آیا این دلایل انگیزه او برای انجام چنین اقدامی بوده است، سکوت کرده‌اند. این منابع از شاه اسماعیل به عنوان کسی یاد می‌کنند که فقط پیرو احکام خداوند بوده است و خداوند حقیقت طریقه اثنی عشری را بر او مکشوف ساخته است.

امیر ارجمند، استاد دانشگاه دولتی نیویورک نیز به تجزیه و تحلیل این اقدام شاه اسماعیل پرداخته است. او در کتاب خویش به نام ظل الله و امام غایب^۱ این موضوع را از دیدگاه نظری و بر بررسی کرده و بر اساس آن می‌گوید که دلیل انتخاب تشیع اثنی عشری از سوی شاه اسماعیل، ایجاد یک کاریزمای جاری بود. منظور امیر ارجمند این است که طریقت صفوی سرشار از خطر بود زیرا بر کاریزمای رهبری واحد و خانواده او بنا شده بود. طریقت صفوی برای ایجاد یک دگرگونی کارا بود اما برای ساخت حکومتی ثابت و طولانی مدت مناسب نبود. بنابراین شاه اسماعیل به نظامی دیگر نیاز داشت و به همین دلیل تشیع اثنی عشری را انتخاب کرد.

در مجله مطالعات خاورمیانه‌ای (Journal of Middle Eastern Studies) مناظره‌ای میان نورمن کالدر (Norman Calder) استاد مطالعات اسلامی در دانشگاه منچستر (Manchester) و امیر ارجمند در گرفته بود.^۲ کالدر در نامه‌هایی که به این مجله نوشت اظهار داشت که دیدگاه ارجمند مبنی بر اینکه تشیع اثنی عشری آئینی تثبیت شده‌تر از تصوف



صفویان بوده است، همراه کننده است. کالدر نتیجه‌گیری‌های خویش را بر تألیفات عربی فقهای اثنی عشری متکی کرد. نتیجه‌گیری نهایی کالدر این بود که اغلب فقهای اثنی عشری تمامی حکومت‌ها را در غیاب امام، غاصب می‌دانند. این دیدگاه پس از ظهور دولت صفوی، تغییر نکرد و حتی با وجود حضور و فعالیت شمار زیادی از فقها در دولت صفوی، عوض نشد. براساس متون فقه اسلامی، مخصوصاً فروع الفقه می‌توان دریافت که فقها هیچ یک از حکومت‌ها و از جمله دولت صفوی را مشروع نمی‌دانستند. آنان مانع از این شدند که شاهان صفوی خود را امام عادل بنامند. این فقها در مورد مشروعیت گردآوری زکات که توسط دولتی جمع آوری می‌شود که امام در رأس آن قرار نداشت، دو دسته شده بودند. به جای این امر آنان از این مطلب حمایت می‌کردند که فقهاء و نه شاهان، وارثان پیامبر هستند. کالدر می‌گوید که این مطلب الزاماً همانند آنچه آنان همیشه در آثار فارسی خود که آنها را برای شاه می‌نوشتند، نیست. آنان در این آثار شاه را مدافع شریعت و رهبر مذهبی مردم دانسته و او را می‌ستودند. اما کالدر می‌گوید که این آثار برای دربار نوشته می‌شدند که متأثر از شیوه دنیوی بودند. از دیدگاه کالدر دیدگاه واقعی فقهاء را باید در آثار عربی آنان جستجو کرد. کالدر این نقطه نظر خویش را با شدتی بیشتر در مقاله:

Legitimacy and Accomodation in Safavid Iran:
The Jurist theory of Muhammad Bagir al.Sabzavari



طرحی از چهره علامه مجلسی

کولین ترنر، استاد مطالعات ایرانی در دانشگاه دورهام: علامه مجلسی تاریخ اندیشه شیعی را به عنوان مبارزه‌ای میان عقاید عوامانه و باطنی شرح داد. ترنر معتقد است سرکوبی تصوف از سوی مجلسی ریشه در باور درونی او داشت

تاریخ اسلام در SOAS دانشگاه لندن بپردازم.^۶ دیوید مورگان در مقاله‌ای که در آینده نزدیک نشر خواهد یافت، می‌گوید که اعلام تشیع اثنی عشری از سوی شاه اسماعیل، کاملاً درست بود. مورگان براساس یک بررسی درباره زندگی شاه اسماعیل، نتیجه می‌گیرد که برای او کاملاً امکان داشت که مبانی ایمان اثنی عشری را فراگیرد و آن را تا هنگامی که به قدرت برسد، مخفی نگهدارد. تنها هنگامی که قدرت را به دست گرفت، توانایی آن را داشت تا تشیع اثنی عشری را که باور شخصی او بود اعلام کند. مورگان می‌گوید که ناسازگاری تشیع اثنی عشری به عنوان مذهب رسمی که از عقیده سنتی مخالف با حکومت سرچشمه می‌گرفت، بدین معنا است که اسماعیل آن را صرفاً به دلایل سیاسی انتخاب نکرد بلکه می‌بایست او شخصاً نیز بدین امر ایمان می‌داشته است.

این دیدگاه‌های متنوع و مناظره‌ها در میان محققان غربی، بخشی از یک تبادل نظر غنی مبتنی بر دیدگاه‌های دانشگاهی است و نشان از آن دارد که در تاریخ مذهبی صفویان سه روش بررسی اصلی وجود دارد:

۱- نخستین روش: روش محققانی است که صرفاً براساس منابع تاریخ‌نگاری، وقایع نگاری‌های درباری و تذکرها و کتب طبقات علماء و نظیر این مدارک اظهار نظر می‌کنند. راجر سیوری و دیوید مرگان از این گروه هستند و امیر ارجمند محقق است که گرچه از منظر جامعه‌شناسانه به این موضوع نگاه می‌کند، اما از همان منابع استفاده می‌کند.

۲- روش دوم: روش آن دسته از محققانی است که در پژوهش درباره تاریخ مذهبی صرفاً بر آثار فقهاء تکیه می‌کنند. این محققان از جمله کالدور و پیش از او نویسندگانی همچون کوربین (Corbin) می‌کوشند تا تاریخ فرهنگی ایران شیعی را صرفاً با توجه اندک به رویدادهای تاریخی بنویسند. این گروه باور ندارند که رویدادهای تاریخی عقاید مذهبی موجود در متون عربی را به گستردگی تحت تأثیر قرار داده باشند. زیرا نویسندگان این متون بخشی از یک سنت ادبی تألیف آثار مذهبی بودند که همین امر بیش از رویدادهای سیاسی بر آثار آنان تأثیر داشت.

۳- روش سوم: روش آن محققانی است که می‌کوشند به منظور ارائه یک تصویر کلی از اندیشه مذهبی در ایران عصر صفوی، آثار مذهبی را که عمدتاً به زبان عربی نوشته شده با منابع ایرانی تاریخی پیوند دهند. اندرو نیومن احتمالاً برجسته‌ترین نماینده این گرایش است.

هر سه گرایش بررسی تاریخی یاد شده را می‌توان درباره مثال دوم من یعنی ظهور علامه محمدباقر مجلسی و سرکوب تصوف دریافت. امیر ارجمند می‌گوید که تصوف ناچار از سرکوبی بود زیرا یک کاریزمای شخصی پیشین ارائه می‌کرد که در عهد شاه عباس به شیوه‌ای کامیابانه از نظام سلطنتی صفوی حذف شد. در زمینه سرکوبی صوفیان، فقها از همکاری در این باره کاملاً خشنود بودند زیرا کاریزمای صوفیانه نه بر علم، بلکه بر شخصیت

در نشریه مؤسسه ایران‌شناسی بریتانیا (BIPS) سال ۱۹۸۷ ارائه کرد. چنین به نظر می‌آید که از دیدگاه کالدور، اقدام شاه اسماعیل، اقدامی ساده‌لوحانه زیرا وی نمی‌دانست که انتخاب تشیع اثنی عشری به او مشروعیت رسمی زیادی نمی‌دهد.

اندرو نیومن (Andrew Newman)، استاد دانشگاه ادینبورگ اسکاتلند (Edinburgh) نیز در این مناظره مربوط به گسترش تشیع اثنی عشری مشارکت دارد. بسیاری از پژوهشگران، مخصوصاً آلبرت هورانی^۷ (Albert Hourani) قبلاً اظهار نظر کرده بودند که دولت صفوی به منظور گسترش اثنی عشری تشیع در ایران فقهای عرب را به ایران دعوت کرد. نیومن می‌گوید در این باره شواهد اندکی وجود دارد. او می‌گوید که اغلب فقهای عرب از تماس با دولت صفوی خودداری کردند. آنان درباره مشروعیت این دولت از دید فقه شیعه احتیاط می‌کردند و از همه مهمتر نگرانی‌هایی درباره زندگی شیعیان تحت سلطه عثمانیان داشتند و به همین دلیل آشکارا از دولت صفوی حمایت نمی‌کردند و تعداد کمی از آنان مایل بودند به ایران بروند و با دولت صفوی همکاری کنند. بنابراین ایران ناچار بود فقهای شیعه ایرانی داشته باشد و این امر سالها طول کشید. نیومن به طور ضمنی در مورد شدت و نیرویی که شاه اسماعیل براساس آن در پی استقرار تشیع اثنی عشری به عنوان مذهب رسمی بود، تردید می‌کند. از دید او تغییر مذهب در یک مرحله زمانی رخ داده بود اما اسماعیل از صمیم قلب در پی تبلیغ تشیع اثنی عشری نبود.

سرانجام مایلم به دیدگاه دیوید مورگان (David Morgan)، استاد



طرحی از چهره شاه اسماعیل اول صفوی

**«اندرو نیومن» استاد دانشگاه ادینبورگ،
به طور ضمنی در مورد شدت و نیرویی که
شاه اسماعیل براساس آن در پی استقرار
تشیع اثنی عشری به عنوان مذهب رسمی بود،
تردید می‌کند. از دید او تغییر مذهب
در یک مرحله زمانی رخ داده بود،
اما اسماعیل از صمیم قلب در پی
تبلیغ تشیع اثنی عشری نبود**

خودداری کند اما این بدین معنا نبود که وی فردی خودکامه و خود رأی بود. نیومن در جای دیگری می‌گوید که توجه به برهه‌های زندگی مجلسی شاید سبب کاهش تهمت‌های محققان قبلی غربی شود.

متأسفانه دیدگاه‌های جالب توجه نیومن هنوز به طور کامل در آثار منتشر شده او تشریح نشده‌اند و ما می‌بایست پیش از یک ارزیابی، منتظر آثار آینده او باشیم. اما من معتقدم که او درست می‌گوید و توصیف او از علامه مجلسی به عنوان یک شخصیت بسیار پیچیده نسبت به دیدگاه‌های محققان قبلی غربی، درست است.

در این بررسی، ما سه رهیافت درباره تاریخ مذهبی صفویه را در می‌یابیم. ارجمند به جای استفاده از مجلدات فراوان آثار عربی علامه مجلسی، از منابع تاریخ نگاری به این منظور استفاده می‌کند تا ثابت کند که حمله علامه مجلسی به تصوف به دلیل وابستگی او به دولت صفوی بوده است. بنابراین وی آراء آن دسته از محققانی را مطرح می‌کند و به آن مکتبی

**«دیوید مورگان»، استاد تاریخ اسلام
در دانشگاه لندن معتقد است: اعلام تشیع
اثنی عشری از سوی شاه اسماعیل،
کاملاً درست بود. مورگان براساس یک بررسی درباره
زندگی شاه اسماعیل، نتیجه می‌گیرد که
برای او کاملاً امکان داشت که مبانی ایمان
اثنی عشری را فراگیرد و آن را تا هنگامی که
به قدرت برسد، مخفی نگهدارد. تنها هنگامی که قدرت
را به دست گرفت، توانایی آن را داشت تا
تشیع اثنی عشری را که باور شخصی او بود اعلام کند**

مبتنی بود. از دیدگاه وبری مورد استفاده ارجمند، علم و دانش معرف اقتداری ثابت و بدون تغییر بود حال آنکه کاریزمای شیوخ صوفیه متغیر بود. بنابراین ارجمند می‌گوید که منابع تاریخی و نظریه وبری، محقق را قادر می‌سازد تا این نتیجه را بگیرد که سرکوبی گروه‌های صوفی از سوی مجلسی نتیجه علاقه همزمان دولت و فقها بود که وی از آنان به صورت سلسله مراتبی یاد می‌کند.

لویی شون نیز چنین فکر می‌کند. وی در مقاله‌ای که به زودی چاپ خواهد شد، می‌گوید که سرکوب تصوف از سوی صفویان، ناشی از اندیشه خودکامانه و دیکتاتورمآبانه صفویان بود که همه پیوندهای خود با مبانی‌اش را به عنوان یک طریقت صوفیانه از دست داده بود.

دیگر محققان غربی نیز همانند این نظریه را ابراز می‌دارند و علامه مجلسی را به عنوان فردی متعصب افراطی و گاهی حتی به مثابه یک ضد یهود معرفی می‌کنند. در باره موضوع اخیر، مقاله‌ای که از سوی ورامورین (Vera Moreen) از دانشگاه تمپل (Temple) در مجله Die Welt des Islams در سال ۱۹۹۲ نوشته شده سودمند است. با چنین تصویری که از علامه مجلسی ارائه می‌شود، عجیب نیست که وی همه دیدگاه‌های مذهبی اسلامی و غیراسلامی را که با عقاید او منافات داشتند، سرکوب کرد. کولین ترنر (Colin Turner) استاد مطالعات ایرانی در دانشگاه دورهام (Durham) به شیوه‌ای سطح بالا ولی شبیه به دیگران در رساله^۱ دکتری خویش درباره مجلسی اظهار نظر نموده است. تاریخ اندیشه شیعی را به عنوان مبارزه‌ای میان عقاید عوامانه و باطنی شرح داد. مبارزه‌ای میان تأکید بر باور درونی و رفتار بیرونی. علامه مجلسی نماینده افراط‌گرایی در تشیع معرفی می‌شود که وی آن را با محققان پس از عصر صفوی نیز منطبق می‌کند. این تأکید بر رفتار، گذشته از باور درونی، ترنر را به آنجایی کشاند تا نتیجه بگیرد که سرکوبی تصوف از سوی مجلسی ریشه در باور درونی او داشت. این امر عذر موجهی برای ریشه افراط کاری‌های او نیست اما کمک می‌کند تا آنان براساس دیدگاه ترنر درک شوند.

از دیدگاه من، جالبترین ارزیابی درباره علامه مجلسی، ارزیابی اندرو نیومن است که قبلاً درباره او صحبت کردم. نیومن در مقاله خویش درباره گرایشهای مذهبی در عصر صفوی که در E۱۲ نشر داده است،^۲ علامه مجلسی را به عنوان یک چهره تمام عیار، یک فقیه متمایل به راز ورزی و در عین حال منتقد غلو طریایق صوفیانه معرفی می‌کند. از دید او، علامه مجلسی را می‌توان به عنوان یک اصلاح طلب پروتستان و نه یک متعصب افراطی در نظر گرفت. رویکرد او به عقیده مخالفت، متعادل و هوشمندانه بود. وی مخالف بررسی فکری و تجربه مذهبی فردی نبود. او انتقادهای خود را با دقت بیان کرد و می‌خواست با این کار از ارتباط با غلو صوفیانه

وابسته است که تاریخ مذهبی عصر صفویه را صرفاً بر بنیاد نظریه ارتباط با قدرت سیاسی می‌نویسند. وی موقعیت‌های اندیشه‌ای فقها را نه از آثارشان بلکه از رفتار سیاسی آنان نتیجه می‌گیرد. انتقاد اصلی به اثر ارجمند این است که وی به اظهار عقایدی درباره فقها می‌پردازد درحالی که آثار تألیفی این فقها را بررسی نمی‌کند. واقعیت این است که در کتاب ارجمند به نام *The shadow of God and Hidden Imam* تجزیه و تحلیل متون مذهبی که از سوی نخبگان فقها تألیف شده، کمتر به چشم می‌خورد.

نکته دوم اینکه کسانی مانند ترنر که عمدتاً بر تألیفات مذهبی تأکید می‌کنند که براساس آن تألیفات دلایل رفتار فقها را در دیگر زمینه‌ها اظهار می‌دارند، نتیجه‌گیری‌های او درباره علامه مجلسی برگزینشی قرآنی از بعضی از آثار او مبتنی هستند و در جهت درک زمینه یک داوری ارزشی از انتقاد علامه مجلسی از تصوف هستند.

نکته سوم و از دید من جالبترین نکته این است که محقق نظیر نیومن وجود دارد که می‌خواهد اندیشه مذهبی و رفتار سیاسی فقهای مانند علامه مجلسی را دریابد. او با استفاده از منابع مختلف تصویری کامل از علامه

امیر ارجمند:

تصوف، ناچار از سرکوبی بود، زیرا یک کاریزمای شخصی پیشین ارائه می‌کرد که در عهد شاه عباس به شیوه‌ای کامیابانه از نظام سلطنتی صفوی حذف شد

مجلسی ارائه می‌کند و هرچند ممکن است کسی با نتیجه‌گیری‌های نیومن موافق نباشد، روش تحقیق او جالب و برانگیزاننده است. بالاخره به موضوع مورد پژوهش خود یعنی مناظره اصولی و اخباری می‌پردازم. ماهیت و اهمیت این مناظره کاملاً از سوی محققان غربی درک شده است. اما کارهای زیادی برای پژوهش باقی مانده است و من به همین دلیل به ایران آمده‌ام. تحقیقات قبلی درباره مناظره اصولی و اخباری را می‌توان به دو گروه تقسیم کرد: گروهی که آغاز گرایش اخباری را با محمد امین استرآبادی و اثر مشهور او در زمینه اصول فقه به نام *فوائد المدنیه* می‌دانند و گروهی دیگر که این مناظره را به پیش از دوره استرآبادی متعلق می‌دانند و معتقدند که این امر ریشه در

اوایل تاریخ تشیع دارد.

ادوارد براون (E.G. Brown) پروفیسور زبان‌های شرقی در دانشگاه کیمبریج تا زمان مرگش به سال ۱۹۲۲، استرآبادی را به عنوان بنیانگذار این مناظره معرفی می‌کند. اسکارسیا آمورتی (Scarcia Amoretti)، محقق ایتالیایی که با این نظر موافق بود، مقاله‌ای در این باره به سال ۱۹۵۵ نوشت "اخیراً نورمن کالدور در مقاله‌ای به نام "Doubt and Prerogative" و



اصفهان، مسجد شیخ لطف الله

هر سه چهار سال یک بار، یک کنگره بزرگ بین‌المللی درباره ایران در عصر صفوی بر گزار می‌شود که در آن محققانی از ایران و غرب و دیگر نقاط دنیا شرکت می‌کنند

اتان کلبیرگ (Etan Kolberg) در دانشگاه اورشلیم در مقاله‌ای که برای "Eira" نوشته، این نظریه را تأیید کرد. این محققان معمولاً مبانی این مناظره را به عنوان آموزه اجتهاد معرفی می‌کنند، گرچه هر دو گرایش اختلافاتی در درون خویش دارند. مبناهی توصیف یک فقیه به عنوان اخباری از سوی دیگر فقهای شیعه و در کتب رجالی، دیدگاه او نسبت به اجتهاد لازم نیست. اجتهاد از دیدگاه اخباریها رد می‌شود. این امر به معنای آن نیست که اجتهاد لازم نیست، بلکه از دیدگاه آنان این کار خطرناک است زیرا وقتی که یک فقیه به آن روی می‌آورد از متون حدیثی فراتر می‌رود. به عنوان شاهدی بر این موقعیت، محققانی نظیر کالدرد می‌گویند که همواره در متون فقهی، اخباریان

به کسانی گفته می‌شود که به مجتهدان حمله می‌کنند. البته مجتهدان کسانی هستند که از اجتهاد بهره می‌برند و آن را ایزاری می‌دانند که ائمه بدان تصریح کرده‌اند.

از دیدگاه گروه اول، تاریخ آغاز مناظره اصولی و اخباری رابطه‌ای نزدیک با دیدگاهی دارد که این مناظره درباره آن است. این دیدگاه درباره اجتهاد است و نخستین کسی که اجتهاد را در تاریخ فقه شیعه پس از آنکه علامه حلی آن را در اندیشه شیعی وارد کرد، محمدامین استرآبادی بود.

دیدگاه دیگری که درباره مناظره اخباری اصولی ارائه شد ابتدا از سوی ویلفرد مادلونگ^{۱۵} (Wilferd Madelung)، پرفسور زبان عربی در دانشگاه آکسفورد در سال ۱۹۷۱ طی یک مقاله درباره امامیه و معتزله مطرح شد. مادلونگ در یک یادداشت کوتاه که هنوز مورد استفاده دیگر محققان است، اشاره می‌کند که اصطلاحات اصولی و اخباری در کتاب النقص تألیف عبدالجلیل قزوینی در سده ششم هجری / سیزدهم میلادی مورد استفاده قرار گرفته است. به همین دلیل است که مادلونگ به جای آنکه آغاز این مناظره را به دوران صفوی متعلق بداند، آن را به دوران پیش از آن می‌رساند.

نیومن دیدگاه مادلونگ را گسترش داده است. وی طی دو مقاله که در (SOAS) B به سال ۱۹۹۲ نشر داد، می‌گوید که مناظره اخباری و اصولی پیش از دوره صفویه وجود داشت.^{۱۶} با این همه او هیچ متن و مدرکی درباره این دیدگاه ارائه نمی‌کند. در نخستین بخش مقاله‌ای که او آن را تصحیح و ترجمه کرد، چهل تفاوت میان اخباریان و اصولیان را از قول عبدالله سماهیچی (وفات: ۱۱۳۵/۱۷۲۳) آورده است. نیومن می‌گوید که این چهل اختلاف نظر نشان می‌دهد که فقط موضوع اجتهاد، مایه اختلاف میان اصولی و اخباری نبوده و مسائل دیگری نیز وجود داشته است. مخصوصاً اخباریان و اصولیان درباره مشروعیت حکومت در دوران غیبت امام غایب و اقتدار نجبگان فقها اختلاف نظر داشته‌اند.

اخباریان همه حکومتها را در غیاب امام، نامشروع می‌دانستند. به این ترتیب آنان نیرویی بالقوه مخالف برای صفویان بودند. آنان همچنین علما را طی دوران غیبت نمایندۀ امام نمی‌دانستند. در غیبت امام، شیعیان متون حدیثی (اخبار) را در اختیار دارند و هیچکس حق تفسیر این متون را ندارد و در عین حال هیچکس امتیاز ویژه‌ای در درک قانون خدا ندارد. اخباریان گرچه منتقدان بالقوه صفویان بودند، در عین حال اقتدار مدرسی داشتند. نیومن می‌گوید که اخباریان اقامه نماز جمعه گردآوری خمس و زکات را به عهده گرفتن امر قضا را در دوران غیبت رد می‌کردند. اصولیان همه این مشاغل را می‌پذیرفتند و مایل بودند با قدرت سیاسی همراهی کنند. همین

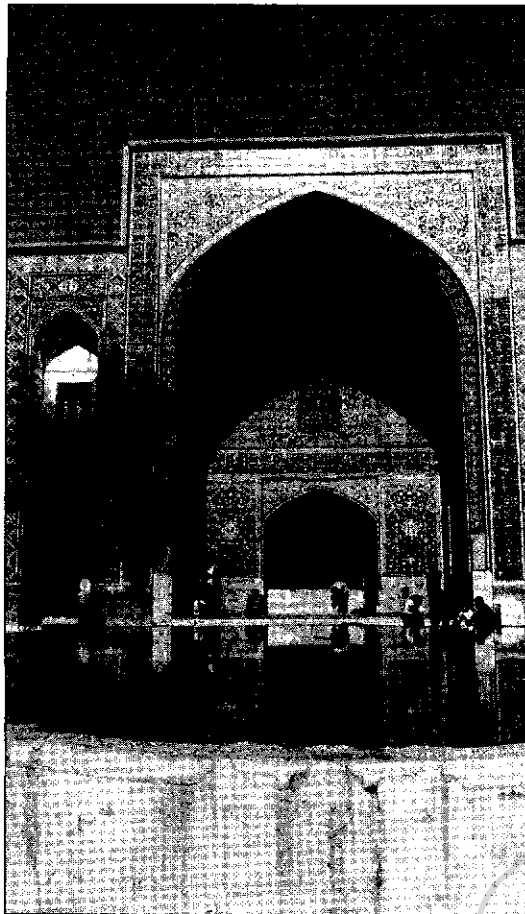
تمایل به همکاری با دولت بود که سبب برتری اصولیان بر اخباریان و سرانجام پیروزی فکری و سیاسی آنان شد و مادلونگ و نیومن مناظره اخباری و اصولی را به شیوه‌ای متفاوت از کالدرد و کلبیرگ (Kolberg) مطرح می‌کنند.

از دیدگاه آنان این مناظره، بر سر اجتهاد نبود بلکه کلام و فروع فقه را نیز دربرمی‌گرفت. نیومن می‌گوید که اخباریان نه تنها در اصول فقه بلکه در موضوع فروع فقه و در مسائلی مانند نماز جمعه، خمس و زکات با اصولیان اختلاف داشتند. و این موارد از مسائلی بودند که قبل از استرآبادی نیز قابل پیگیری هستند و بنابراین مناظره مربوط به دوران قبل از او بوده است. این مناظره گرایشی به موضوع الهیات، اصول فقه و فروع فقه دارد و چون این مناظرات پیش از استرآبادی وجود داشته است، بنابراین می‌بایست نتیجه بگیریم که این مناظره قبل از استرآبادی وجود داشته است.

چون این موضوع، زمینه پژوهشی مورد علاقه خود من است، مایلم عقیده خودم را درباره این موضوع که در میان محققان غربی مورد مناظره قرار گرفته بیان کنم، فعلاً می‌کوشم تا دیدگاه اخباری درباره نماز جمعه، خمس و زکات را مطرح کنم. از دیدگاه من، نیومن در نتیجه‌گیری‌های خود درباره این موارد، خیلی شتابزده عمل کرده است. من در رساله دکتری‌ام درباره شیخ یوسف بحرانی که یکی از آخرین فقهای اخباری بود، به این نتیجه رسیده‌ام که دیدگاه او در این موارد با اصولیان خیلی اختلاف نداشته است. از دید او در غیبت امام، علما مأمور انجام نماز جمعه، گردآوری و پخش زکات و خمس هستند. گرچه درباره دیدگاه شیخ یوسف بحرانی موارد خاصی وجود دارد، اما من به تأکید می‌توانم بگویم که دیدگاه او درباره این اختلاف به اختلاف موجود در سنت تشیع به طور کلی در این موارد ارتباط پیدا می‌کند.

بحرانی در این مورد، نمونه کاملی نیست زیرا بعضی از محققان او را از اخباریان میانه رو دانسته و بعضی دیگر حتی اخباری نمی‌دانند. با وجود این، من در رساله‌ام تألیفات او درباره اصول فقه را مورد بررسی قرار داده‌ام و به این نتیجه رسیده‌ام که او همانند دیگر اخباریها در موضع خویش نسبت به اجتهاد یک اخباری صرف است.

حالا می‌کوشم تا ثابت کنم که آیا دیدگاه‌های دیگر اخباریان مانند استرآبادی، محسن فیض کاشانی، حر عاملی و دیگران همانند بودند. آنان اجتهاد را رد می‌کردند اما از برگزاری نماز جمعه، جمع‌آوری خمس و زکات و حضور در محاکم شرعی حمایت می‌کردند. منابع رجالی در این باره سؤدمتند و یک بررسی مقدماتی در آنها نشان می‌دهد که نظریه نیومن درست نیست. تمامی این فقها در برهه‌ای از حیات خویش مورد حمایت دولت صفوی و دیگر حکومتهای هوادار تشیع بودند. اگر چنانچه نظریه نیومن درباره اینکه اخباریها مایل نبودند در خلال غیبت امام با هیچ دولتی همکاری نکنند، چرا اخباریان منظمأ با دولت صفوی همکاری داشتند؟ عقیده من در این باره که مبتنی بر تحقیق قبلی من است، این است که اخباریان عقیده متمایزی درباره اقتدار مذهبی علما و مشروعیت حکومتها در دوران غیبت امام نداشتند. با وجود این، آنان عقیده‌ای مشخص درباره مشروعیت اجتهاد داشتند. بنابراین آنان اقتدار علما را نه براساس اجتهاد، چنانکه اصولیان معتقد بودند، بلکه براین اساس تصدیق می‌کردند که آنان کسانی بودند که می‌توانستند متون حدیثی را بخوانند و درک کنند. (اما حق تفسیر آن را نداشتند)



در این زمینه، من در گروه سوم یعنی آن دسته از محققانی قرار می‌گیرم که می‌کوشند تاریخ مذهبی عصر صفویه را با مقایسه گزارش‌های مربوط در منابع تاریخی فارسی با عقاید فقهایی که دیدگاه‌های خود را در متون مذهبی که عمدتاً به زبان عربی نوشته شده است، بررسی کنند. تاکنون عمده تحقیقات من براساس متون عربی بوده است، گرچه امیدوارم که تحقیق در متون تاریخ فارسی را به زودی آغاز کنم.

امیدوارم توانسته باشم تنوع تحقیق درباره تاریخ مذهبی عصر صفویه را که امروزه در دانشگاه‌های غربی در جریان است، برای شما توضیح داده باشم. این سخنرانی، گزارش مختصری درباره بعضی از آثاری است که در این باره نوشته شده است و طی ده سال اخیر از سوی محققان مطرح شده است. زمینه‌های پژوهشی زیادی وجود دارد که من به آنان اشاره نکردم. مخصوصاً امروزه شماری از دانشجویان دوره دکتری درباره ماهیت تصوف عصر صفوی و ارتباط آن با تشیع تحقیق می‌کنند. همچنین در آمریکا نیز تحقیقات جالبی درباره عقاید مذهبی قزلباشان در خلال نخستین سال‌های حاکمیت صفویان در جریان است که به گمان من کار کاترین بابایان نمونه خوبی از آنها است. با توجه به گرایش به تخصص در عناوین تحقیقی که محققان غربی بر آن تأکید دارند.

پی نوشت‌ها:

* این مقاله ابتدا به صورت سخنرانی در جمع دانشجویان رشته تاریخ در دانشگاه تهران به تاریخ ۱۳۷۸/۳/۱۰ عرضه شد که اینک با کمی کاهشها و افزایشها در اینجا نشر می‌یابد.

۱. L. Lewisohn, "Sufism and the School of Isfahan" in L. Lewisohn and D. Morgan (ed) *The Heritage of Sufism*, vol. III (Oxford, ۱۹۹۹) p. ۶۲-۱۳۴.

۲. R. Savory, *Iran under the Safavids* (Cambridge, ۱۹۸۰)

۳. Said Amir Arjomand, *The Shadow of God and the Hidden Imam: Religion, Political order, and Societal Change in Shi'ite Iran from the Beginning to ۱۸۹۰* (New York, ۱۹۸۴)

۴. N. Calder 'Review of Arjomand, *Shadow of God*', *MES* ۲۳ (۱۹۸۷), p. ۱۲۴-۱۲۵.

و جواب ارجمند:

۵. S. A. Arjomand, 'Reply to N. Calder', *MES*, ۲۴ (۱۹۹۸), p. ۳۸۳.

۶. A. Hourani 'From Jabal Amal to Persia' *BSOAS* ۴۹ (۱۹۸۶)

۷. A. J. Newman, 'The myth of the clerical migration to Safawid Iran: Arab Shi'ite opposition to Ali al-Karaki and Safawid shi'ism' *Die Welt des Islams*, ۳۳ (۱۹۹۳) ۶۶-۱۱۲

۸. مورگان استاد دانشگاه لندن بود. از زمان این سخنرانی به دانشگاه وسکونسن (Wisconsin) رفت.

۹. این مقاله منتشر شده است:

D. Morgan, 'Rethinking Safavid: Shi'ism' in L. Lewisohn and D. Morgan (ed) *The Heritage of Sufism*, vol. III (Oxford, ۱۹۹۹) p. ۱۹-۲۷.

۱۰. به نام:

'Risala-yi Sawa'iq al-Yahud (Treatise of

Lightning Bolts against the Jews) by Muhammad Baqir b. Muhammad Taqi al-Majlisi'

۱۰. این رساله دکتری سپس به صورت کتاب (با تصحیحات و تعلیقات اضافی)

منتشر شد:

C. Turner, *Islam without Allah* (London, ۲۰۰۰)

۱۱. A. J. Newman, 'Safavids: Religion Philosophy and Science' in *E* ۱۲, vol. ۸, p. ۷۶-۵۷

۱۲. G. Scarcia, 'Intorno alle controversie tra Usuli e Akhbari Presso gli Imamiti' *AION*, ۷ (۱۹۵۷).

۱۳. N. Calder, 'Doubt and Prerogative: The Emergence of and Imami Shi'i theory of Ijtihad' *Studia Islamica*, ۷۰ (۱۹۸۹) p. ۵۷-۷۸.

۱۴. E. Kohberg, 'Akhbariya' *Elr*, v. ۱, ۷۱۶-۷۱۸.

۱۵. W. Madelung, 'Imamism and Mu'tazilite Theology' in T. Fahd (ed) *Le Shi'ism Imamate* (Paris, ۱۹۷۰), p. ۱۳-۳۱.

۱۶. A. J. Newman, 'The Nature of the Akhbari-Usuli Conflict in Late Safavid Iran: Part ۱' *BSOAS* ۵۵ (۱۹۹۲) p. ۲۲-۵۱ and 'The Nature of the Akhbari-Usuli Conflict in Late Safavid Iran: Part ۲' *BSOAS* ۵۵ (۱۹۹۲) ۲۵-۲۶۱.

نخستین بخش این مقاله به فارسی ترجمه شده است: گزیده منیة الممارسین (ماهیت مباحث اخباری و اصولی)، عبدالله صالح سماهیچی به کوشش اندرو نیومن، ترجمه مقدمه از محمدرضا ارجمند در: رسول جعفریان، میراث اسلامی ایران، دفتر چهارم (قم، ۱۴۱۷) ص. ۳۷۷-۳۹۸