



طبع و نشر

عَلَّامہ مجلسی

حسن طارمی





بنیاد فرهنگ ایران



طرح نو

عالمه مجلسی

حسن طارمی

۱	۱۰۰
۲۹	۱۷



بیش از سه قرن از درگذشت علامه مجلسی می‌گذرد، ولی نام و نقش او در جامعه دینی همچنان زنده و پویاست. مجلسی را باید هم در روزگار زندگیش شناخت و هم در آنچه برای آیندگان برجای نهاد. حضور او در عرصه اجتماع و سیاست و نقش وی در جهتگیریهای حکومت صفوی را باید بازشناسی کرد. در کتاب حاضر، نگارنده کوشیده، جنبه‌هایی از زندگی مجلسی را بازگوید و بیشترین تأکید را نسبت به ارزیابی آثار علمی، بویژه بحارالانوار و ارائه دیدگاههای علمی وی داشته است. همچنانکه گزارشی انتقادی از اقدامات و فعالیتهای اجتماعی و دینی او فراهم آورده و بی آنکه داعیه‌دار درافکندن طرحی نو در شناخت مجلسی باشد، در موارد بسیاری، غبار بی‌مهری از چهره وی زدوده است.

حجة الاسلام حسن طارمی پس از گذراندن دوران تحصیل در دانشکده فنی دانشگاه تهران به قصد درس آموزی از محضر عالمان دین در سال ۱۳۵۹ به حوزه علمیه قم رفت و هشت سال از دانش بزرگان حوزه خوشه‌چینی کرد. از آن پس فعالیت علمی خود در بنیاد دائرةالمعارف اسلامی را با نگارش مقالاتی در مقولات فقه و حدیث و تاریخ علوم در دوره اسلامی آغاز کرد که همچنان ادامه دارد. چند اثر تالیفی و ترجمه‌ای نیز از او منتشر شده است. از جمله تاریخ فقه و فقهاء در آستان اهل بیت (زندگانی امام حسن (ع) و امام حسین (ع))، رجعت.

بنیادگر فرهنگ امروز

اندیشه، هنر و تخیل خلاق نخبگان هر نسل چونان بارانی حیات بخش فرهنگ هر عصر را بارور می‌سازد. فرهنگ امروز نیز از شعله تابناک روح این سرآمدان معارف بشری گرمی و روشنی و عظمت می‌گیرد. تعاطی در سوانح زندگانی و روح اندیشه این نخبگان تنها طریق راهیابی به کاخ پرشکوه فرهنگ امروز است. هدف مجموعه بنیادگذاران فرهنگ امروز آن است که در شرحی کوتاه، اما انتقادی و مطابق با واقع از حیات عقلانی و آراء و آثار بزرگان فرهنگ بشری و نخله‌ها و مکتب‌های پرآمده از اندیشه آنان به نحوی موثر و ژرف ما را با بنیادهای فرهنگ معاصر مأنوس و آشنا سازد.



طرح نو

● بنیانگذاران فرهنگ امروز ●
ویژه فرهنگ ایران و اسلام

۱/۱۰۰

علامہ مجلسی

حسن طارمی



نشانی: خیابان خرمشهر (آبادانا) - خیابان نوبخت - کوچه دوازدهم - شماره ۱۴
تلفن: ۸۷۶۵۶۳۴

- علامه مجلسی
- نویسنده: حسن طارمی
- ویراستار: محمد سید اخلاقی
- طراح روی جلد: علی خورشیدپور
- حروفچینی و صفحه‌آرایی: حروفچینی هُما (امید سید کاظمی)
- چاپ: قیام
- نوبت چاپ: چاپ اول، ۱۳۷۵
- تعداد: ۳۳۰۰ جلد
- این کتاب با استفاده از کاغذ حمایتی وزارت
- فرهنگ و ارشاد اسلامی به چاپ رسید.
- همه حقوق محفوظ است.

طارمی، حسن
علامه مجلسی / حسن طارمی. تهران: طرح نو، ۱۳۷۵.
۲۸۸ ص. - بنیانگذاران فرهنگ امروز (ویژه فرهنگ ایران و اسلام)
کتابنامه: ص. ۲۶۷-۲۷۳.
۱. مجلسی، محمدباقر بن محمد تقی، ۱۳۰۷-۱۱۱۱ ق. - سرگذشتنامه.
۲. مجلسی، محمدباقر بن محمد تقی، ۱۳۰۷-۱۱۱۱ ق. - نقد و تفسیر. الف. عنوان.
۲۹۷/۹۹۸ BP ۵۵/۴۳/ط ۲ ع ۵

فهرست

۷	□ پیشگفتار
۱۱	۱. زندگی و سوانح حیات
۲۲	۲. تحولات اجتماعی و دینی در عصر صفوی
۸۵	۳. مجلسی چه کرد
۱۱۹	۴. آثار و شاگردان مجلسی
۱۳۵	۵. بحارالانوار
۱۷۹	۶. مقام علمی و دیدگاههای مجلسی
۲۵۱	□ پیوست ۱
۲۵۳	□ پیوست ۲
۲۵۸	□ برای مطالعه بیشتر
۲۶۷	□ کتابنامه
۲۷۵	□ نمایه
۲۸۶	□ فهرست تفصیلی

کوتۀ نوشتہا

اجازات ← اجازات الحدیث

بحار ← بحار الانوار

تاریخ ادبیات ← تاریخ ادبیات در ایران

مرات ← مرآت الاحوال جهان نما

وقایع ← وقایع السنین والاعوام

بسم الله الرحمن الرحيم

پیشگفتار

نام «مجلسی» یا «علامه مجلسی» نامی دیر آشنا برای همه کسانی است که با آثار دینی، تاریخی و ادبی عصر صفویه و پس از آن آشنایی دارند. کتابهای فارسی او در اخلاق، ادعیه، آداب، عقاید و تاریخ زندگی پیامبر و امامان نزد بسیاری از متدینان حرمت دارد و خوانده می شود، از بحارالانوار او در شمار بزرگترین جوامع حدیثی شیعه نام می برند و غالباً آن را انبوهی از روایات غث و ثمین می دانند. دفاع سرسختانه اش از مذهب شیعه و نقدوی بر مذاهب دیگر از او چهره ای متعصب و فرقه گرا ساخته است. پیوندش با شاه صفوی نیز وجه دیگری از رفتار سیاسی-دینی وی را آشکار کرده است و کم نبوده اند کسانی که از این رهگذر مجلسی را نکوهیده اند، خصوصاً بدان جهت که درست اندکی پس از درگذشت او حکومت رو به زوال صفوی سقوط کرد و ایران بار دیگر معرض تاخت و تاز بیگانگان شد. برخی، این زوال و سقوط را پیامد اقدامات و روشهای عالمانی چون مجلسی می شناسند، اگرچه ارادتمندان مجلسی، درست نظر عکس دارند و حفظ تمامیت ارضی ایران در اواخر عهد صفوی را مرهون تلاشهای همین عالم نامبردار می دانند، با این استدلال که اندکی پس از رحلت او اصفهان بر اثر سستی و بی کفایتی سلطان حسین سقوط کرد.^۱

بسیاری از اهل تدین از مجلسی با عنوان بزرگترین احیاگر حدیث شیعه و از مروّجان کم نظیر و پرتوفیق امامیه یاد می کنند. تعبیراتی چون یگانه روزگار، غوّاص دریاها، حقایق الهی، روشن کننده مسائل پیچیده شریعت،

۱. ر.ک. یوسف بحرانی، لؤلؤة البحرين، ص ۵۵؛ ادوارد براون، تاریخ ادبیات ایران (از آغاز عهد صفویه تا زمان حاضر)، ص ۱۱۵؛ تنکابنی، قصص العلماء، ص ۲۰۵.

جامع همه نیکوییها و فضیلتها. عالم ربّانی، خدمتگزار اخبار امامان، خاتم‌المحدّثین، جامع معقول و منقول، کشف حقایق ظاهری و باطنی قرآن و سرآمد گذشتگان و آیندگان، که در آثار عالمانی چون اردبیلی، شیخ حرّ عاملی، یوسف بحرانی و سید بحر العلوم آمده،^۲ نشان از جایگاه والای وی نزد دانشمندان علوم دینی دارد. کسانی بوده و هستند که از کوچکترین خرده بروی برمی‌آشوبند و حتی در برخی نوشته‌ها کرامات شگفت به‌وی نسبت داده و هاله‌ای از قداست بر او می‌پوشانند.^۳

این مجلسی کیست و چه کرده است؟ نگاه او به حدیث چگونه بوده است؟ مقام و موقعیت اجتماعی و دینی او چه بوده است؟ تأثیر وی بر حرکتهای علمی و اجتماعی پس از خودش چگونه ارزیابی می‌شود؟ بارزترین جنبه علمی او کدام است؟ پیوندش با سلطان صفوی و احیاناً حمایت از شاه، اگر درست است، به کدام انگیزه صورت پذیرفته است؟ و از همه مهمتر، کتاب بحارالانوار مجلسی — که با نام مؤلف قرین شده است — چه کتابی است و جایگاه آن در میان منابع حدیثی کجاست؟

نگارنده از دیرباز که با نام این عالم دینی آشنا شد، همواره آرای موافق و مخالف را می‌شنید، از یک‌سو حرمت و احتشام او را نزد بسیاری متدینان می‌یافت، در مجالس وعظ و خطابه می‌دید که به آثار او استناد می‌شود و خود نیز با برخی آثار فارسی او، از جمله ترجمه توحید مفضل در اوان نوجوانی آشنا شد و از آن بهره برد. در برابر، شماری از اهل دیانت را می‌دید که با تعبیرات کنایی و گاه تمسخرآمیز از مجلسی یاد می‌کردند و فی‌المثل، درآمد او را بر زادالمعاد برمی‌خواندند که در آن شاه حسین صفوی را ستوده است. این برای نگارنده نیز گران بود، چرا که به گواه تاریخ، از هم‌پاشیدن شیرازه کشور تازه‌سامان‌یافته ایران در روزگار همین سلطان سست‌عنصر و ناتوان و بر اثر

۲. ر.ک. محدّث نوری، الفیض القدسی (چاپ‌شده همراه با بحارالانوار، ج ۱۰۲)، ص ۹-۳۶؛ بحرانی، همانجا؛ اردبیلی، جامع‌الرواق، ج ۲، ص ۷۸-۷۹؛ محمدبن حسن حرّ عاملی، امل‌الآمل، ج ۲، ص ۲۴۸-۲۵۰.

۳. محدّث نوری در فیض قدسی (ص ۱۶۳-۱۶۴) به کتابی اشاره و از آن انتقاد می‌کند، از آن‌رو که با برساختن خرافات و داستانهای دروغ در مقام مدح مجلسی بوده است. در صفحات ۳۵ و ۳۶ نیز یک نمونه دیگر از این کرامات‌سازیها را آورده و آن را نفی کرده است.

بی‌کفایتی او و پیرامونیانش به وقوع پیوست!

البته در میان خواص و عالمان، وضع به گونه‌ای دیگر بود، در آنجا محور بحثها کار حدیثی مجلسی بود؛ می‌گفتند (و می‌گویند) وی بزرگترین جامع حدیثی را فراهم آورده و همانجا می‌افزودند که مطالب ضعیف و غیرقابل قبول نیز در آن فراوان است. در کتابهای فقهی و اصولی نیز از او با بزرگترین مشخصه‌اش، محدث، یاد می‌شد و این لقب، هرچند دقیقترین تعبیر و صادقت‌ترین وصف برای او می‌تواند باشد، در ذهن بسیاری از اهل علم و دانش بار منفی (و به اصطلاح، مفهوم مخالف) دارد و معنای آن این است که مجلسی «محقق» نبود و از مباحث عقلانی بی‌بهره، و یا دست کم به آن مباحث بی‌علاقه بود.^۴

سرانجام به اقتضای علاقه به مطالعات حدیثی، شناختی روشنتر از مجلسی یافت و مراجعات پی‌درپی به بحارالانوار برای نگارنده این امکان را فراهم آورد که با جنبه‌هایی از واقعیت مجلسی و بحارالانوار برخورد نزدیک داشته باشد و تمام شنیده‌ها و خوانده‌های خویش را به محک تجربه بزنند. اینک حاصل سیر و سفر نسبتاً طولانی خود را بر اهل نظر عرضه می‌دارد و پیشتر این نکته را یادآوری می‌کند که در این نوشته، نگارنده - تا آنجا که محدودیتهای طبیعی اجازه می‌دهد - می‌کوشد یافته‌های خود را، نه با هدف دفاعیه‌نویسی، ارائه دهد. اساساً مجلسی و همه نام‌آوران تاریخ در عرصه‌های علم، سیاست، اجتماع، دین و... هر یک به تناسب بنیادی که خود بر نهادند حیات معنوی خویش را استمرار می‌بخشند؛ نه دفاع نابجا بر حشمت آنان و دیرپاتر بودنشان می‌افزاید و نه بی‌مهری و انتقاد تند می‌تواند آنان را از جایگاهی که به مدد تلاش خویش حیات کرده‌اند، فروافکند.

۴. تنکابنی مؤلف قصص العلماء (ص ۲۰۴) می‌نویسد: «و عجب از حاجی ملااحمد نراقی است که در کتب خود تعبیر از آن جناب به محدث مجلسی نموده است. و این عبارت در نظر این احقر بسیار ناپسند آمد، چه محدث عرفاً آن را می‌گویند که حدیث‌دان باشد...» این تعبیر چنان رایج شده بود که حتی شیخ اعظم انصاری با همه ادب و حرمتی که در حق علمای سلف به کار می‌برد، مجلسی را با همین عنوان یاد کرده است (ر.ک. فرائد الاصول، ص ۹۳-۹۴)؛ هرچند بر جایگاه بلند او در حدیث‌شناسی تصریح کرده، که در این نوشته از آن یاد خواهیم کرد.

در هر صورت، از میان انگیزه‌های متعددی که تحریر این نوشته کوتاه را سبب شد، بیش از همه، ادای دین به مقام عالمی دینی نقش داشت. نگارنده سالهایی چند از گنجینه گرانبهای فراهم ساخته او بهره برده، از افادات فراوانش در سراسر بحارالانوار نکته‌ها آموخته است و حقگزاری را وظیفه حتمی خود می‌داند.

همچنین بر خود فرض می‌داند سپاس و تقدیر خویش را به همه جوانمردانی که با فروتنی، دلسوزی و شکیبایی در روزهایی سخت و سرد و تلخ، بی‌واهمه و سربلند ایستادند و طعم شیرین کلام خدا و سخن معصوم را به کام جان او نشانند، تقدیم کند و برای آنان که مانده‌اند از خدا سلامت و توفیق بطلبد و برای رفتگان، بویژه برای عالم وارسته و نیک‌نهاد، والد فقید خود^۵ ثواب و اجر الهی را آرزو کند.

اقدام شایسته و پیگیری و حسن سلوک جناب آقای پایا، مدیر فاضل و محترم مؤسسه «طرح نو» نیز بی‌تردید در فراهم شدن این اوراق تأثیر فراوان داشت. برای ایشان و همکاران شکیبا و پرکارشان موفقیت افزونتر از پیش را امیدوار است.

حسن طارمی

آذرماه ۱۳۷۴

۵. فقید سعید مرحوم آیت‌الله حاج میرزا جعفر طارمی زنجان (قدس سره) از برآمدگان حوزه قم در عصر مؤسس حوزه، مرحوم آیت‌الله حائری بود و در محضر آن بزرگمرد و سپس مرحوم آیت‌الله حجت و آیت‌الله سید محمد تقی خوانساری و برخی اعظم حوزه درس خوانده بود و چنانکه همواره متذکر می‌شد، بیشترین بهره علمی و اخلاقی را چه در زنجان (پیش از پیوستن به حوزه قم) و چه در قم از مرحوم آیت‌الله حاج سید احمد زنجان برده بود. وی پس از نزدیک به سی سال خدمات تبلیغی و ارشادی در تهران در ۹۲ سالگی در آخرین ساعات روز هشتم ذیحجه (شب عرفه) ۱۴۱۵ دعوت حق را لبیک گفت. نگارنده در پرداختن به مطالعات و تحصیلات دینی، بیش از همه به تشویقها و حمایت‌های او دلگرم بود و از آرامش و خلوص و باور خالصانه دینی و ارادتش به خاندان رسالت نکته‌ها آموخت. رحمة الله علیه رحمة واسعة.

زندگی و سوانح حیات

محمدباقر مجلسی در سال ۱۰۳۷ در اصفهان به دنیا آمد. این تاریخ را میر عبدالحسین خاتون آبادی دانشمند معاصر مجلسی و از شاگردان پدرش در کتاب وقایع السنین والاعوام^۱ و به نقل از او محدث نوری در فیض قدسی^۲ ذکر کرده اند. شیخ یوسف بحرانی نیز در لؤلؤة البحرین همین تاریخ را ذکر و اشاره کرده که در حاشیه یکی از نسخه های بحار الانوار به خط خود مجلسی آمده که برخی از دوستان من، تاریخ ولادت مرا با عدد ابجدی عبارت «جامع بحار الانوار» (= ۱۰۳۷) برابر یافته اند.^۳ ولی در مرآت آقا احمد بهبهانی ولادت مجلسی در آغاز ۱۰۳۸ نوشته شده است.^۴ محمدباقر کوچکترین پسر محمد تقی مجلسی عالم بزرگ عهد صفوی بود^۵ و از قرائن احوال برمی آید که از ذکاوت و هوش فراوان برخوردار

۱. وقایع، ص ۵۰۸؛ خاتون آبادی کتاب خود را در ماه رمضان سال ۱۰۹۷ تألیف کرد (ص ۵۳۸) و از آن پس به ترتیب سال پیش رفت، وفاتش در ۱۱۰۵ روی داد، اما بازماندگان وی کار او را تا سال ۱۱۹۳ ادامه دادند. چاپ کتاب در سال ۱۳۵۲ شمسی بر پایه نسخه موجود در کتابخانه مرحوم آیت الله مرعشی صورت گرفته است.

۲. فیض قدسی، ص ۱۴۹.

۳. لؤلؤة البحرین، ص ۵۹.

۴. مرآت الاحوال جهان نما، ص ۱۱۳.

۵. برای آشنایی اجمالی با شرح احوال پدر و خاندان مجلسی به پیوست ۱ رجوع شود.

بوده و به مطالعه و تحصیل شیفتگی بسیار داشته است. از جمله در اجازه‌ای که خود او برای ملا احمد بحرانی، دانشمند برجسته (و به تعبیر یوسف بحرانی: افضل علمای) بحرین،^۶ نوشته است، یکی از مشایخش را شیخ عبدالله بن جابر عاملی، پسر عمه پدرش، نام برده و تصریح کرده که در دوران کودکی از این شخص اجازه دریافت داشته است.^۷ با این همه از مراحل درسی وی گزارش روشن در دست نیست. مؤلف ریاض العلماء که از شاگردان و دستیاران وی در تدوین بحار الانوار بوده و از وی با عنوان «استادالاستاد» یاد می‌کند، در شرح احوالش نوشته که علوم عقلی را نزد آقا حسین خوانساری و علوم نقلی را نزد پدرش فراگرفت.^۸ اما مجلسی در نوشته‌های خود، جز از پدرش استاد دیگری را برای خود نام نبرده^۹ و بهبهانی نیز در یادکرد وی فقط گفته که او «مراتب علوم را در خدمت والد خود استفاده نمود و در اندک زمانی جامع علوم دینیته... گردید و صیت فضایلش با وجود پدر بزرگوارش به اطراف و اکناف رسید».^{۱۰}

این عبارت به نکته‌ای دیگر نیز اشاره دارد و آن اینکه مجلسی در روزگار پدر شهرت علمی کافی یافت. پدر او در ۱۰۷۰ درگذشت که مجلسی اندکی بیش از سی سال داشت. بنابراین، آموزش او نزد اساتید، بر فرض وقوع، باید در حدود بیست و پنج سالگی تمام شده باشد، یعنی او برخی از مقدمات علوم را در آغاز نزد شماری از اساتید آموخته و سپس

۶. لؤلؤة البحرین، ص ۳۸.

۷. سید احمد حسینی، اجازات الحدیث، ص ۲۳؛ فیض قدسی، ص ۱۰۵.

۸. عبدالله افندی، ریاض العلماء، ج ۵، ص ۴۰.

۹. در اجازه‌های مجلس به شاگردان و معاصرانش، بارها به این نکته که پدرش از مشایخ او بوده، تصریح شده است. از جمله ر.ک. اجازات، ص ۲۲، ۲۵، ۴۸، ۵۳، ۵۴، ۶۰، ۶۶، ۹۷ و ۱۰۸. البته از تعبیرات او به وضوح دانسته می‌شود که وی اساتید و مشایخ دیگر نیز داشته است. از جمله در شرح اربعین (ص ۱۹۲) به مناسبت توضیحاتی درباره حساب عقود تصریح کرده که ریاضی را نزد استاد خوانده بوده است. وی نام این استاد را ذکر نمی‌کند، اما احتمالاً این شخص قطب الدین لاهیجی بوده است.

۱۰. مرآت، ص ۱۱۳.

در مراتب بالای علمی بیشترین بهره را از پدر برده است. اما مجلسی از افراد بسیار اجازه روایت کتاب و حدیث گرفته بود، که برخی از ایشان از مشایخ معاصر پدرش و برخی دیگر از معاصران خود او بوده‌اند. از این شمار می‌توان ملا محسن فیض کاشانی (متوفی ۱۰۹۱)، ملا صالح مازندرانی (متوفی ۱۰۸۰)، شیخ حرّ عاملی (متوفی ۱۰۹۶)،^{۱۱} ملا محمد طاهر قمی (متوفی ۱۰۹۸) را نام برد؛^{۱۲} ولی همان‌گونه که در برخی اجازات اشاره شده، غرض از اجازه گرفتن و اجازه دادن، خصوصاً اجازه معاصران به یکدیگر، پیوستن از طرق گوناگون به سلسله‌های روایت حدیث، و در واقع تقویت مستندات، بوده است^{۱۳} و به هیچ‌روی نشانه رابطه تعلیم و تعلم نیست. ترجمه عبارت مجلسی در آغاز اجازه‌ای که برای اردبیلی مؤلف کتاب مهم و ارزنده رجالی جامع‌الرواة صادر کرده، چنین است: «طرق من به مؤلفان آثار (یعنی همه آنچه در عالم اسلام در شاخه‌های مختلف علوم، چون تفسیر و حدیث و کلام و اصول فقه و منطق و ادبیات تصنیف شده) فراتر از شمار است و من طریقی را که در نظر خودم قابل اعتمادتر و قوی‌تر است، در اینجا می‌آورم. (از این شمار است) آنچه عده‌ای از افاضل و جمعی از دانشمندان که من نزد ایشان قرائت یا سماع کردم یا از ایشان اجازه گرفتم...»^{۱۴} این عبارت نشان می‌دهد که فقط برخی مشایخ مجلسی با وی رابطه آموزشی داشته‌اند.

بر این اساس، نمی‌توان همه استادان مجلسی را در شاخه‌های مختلف علوم شناخت و درباره چگونگی و مراحل شکل‌گیری

۱۱. این اجازه طرفینی بوده و در سال ۱۰۸۵ در مشهد صورت پذیرفته است (فیض قدسی، ص ۸۰ و سایل الشیعه، ج ۲۰، ص ۵۱؛ بحارالانوار، ج ۱۰۷، ص ۱۰۳-۱۰۶).

۱۲. در یکی از اجازات مجلسی (اجازات، ص ۱۲۲) نام برخی مشایخ اجازه‌او آمده است.

۱۳. برای مثال، مجلسی در شماری از اجازات خود اشاره می‌کند که او از چندین طریق به مؤلفات اصحاب امامیه می‌پیوندد، ولی برای اختصار یکی از بهترین طرق را نقل می‌کند. (اجازات، ص ۵۳، ۶۴، ۷۲، ۸۲، ۹۸، ۱۰۷ و ۱۳۷)، نیز رجوع شود به وسایل الشیعه، ج ۲۰، ص ۴۹.

۱۴. اجازات، ص ۱۲۲.

دیدگاه‌های علمی او داوری کرد؛ جز اینکه او قطعاً از تعلیمات پدر بیش از همه اثر پذیرفته بود و به این اعتبار او را باید از برآمدگان حوزه جبل عامل - پس از تغییرات و اصلاحاتی که در پی انتقال به ایران و رونق یافتن در اصفهان یافت - دانست.^{۱۵} این نکته را نیز نباید از نظر دور داشت که پدر مجلسی نزد شیخ بهایی درس خوانده و نه تنها از فنون گوناگون دانش او بهره‌مند شده بود، بلکه به ارشاد و هدایت وی به شرح کتابهای حدیث پرداخته بود. در شرح مشیخه من لایحضره الفقیه به مناسبت یادکرد استادش شیخ بهایی، تصریح کرده که شرحش را بر این کتاب در واقع با ارشاد آن استاد نگاشته است (بَلْ هَذَا الشَّرْحُ اَيْضاً مِنْ فَوَائِدِهِ). وی سپس به ماجرای خواب خود اشاره می‌کند که در آن خواب، شیخ بهایی او را به شرح احادیث اهل بیت سفارش کرده و او در پی آن خواب به این اقدام ارجمند دست زده است. در نتیجه، گرایش اصلی محمدباقر مجلسی به حدیث، که وجه بارز علمی اوست، به‌ظن قوی از تعلیم پدر نشأت گرفته بوده است.^{۱۶}

مجلسی، چنانکه خود تصریح کرده، با دانشهای گوناگون آشنا بوده و در هر کدام دستی داشته است.^{۱۷} در آغاز بحارالانوار مراحل تکامل علمی خود را این‌گونه بازگو می‌کند:

۱۵. حوزه جبل عامل با تلاشهای علمی شهید اول رونق گرفت و در تاریخ فقه شیعه، آن را ادامه حوزه حله می‌دانند. در فصلهای آینده گفته خواهد شد که پرورش یافتگان این حوزه با تأسیس حکومت صفوی به ایران آمدند و دستاوردهای آن حوزه را در این سرزمین، بویژه در اصفهان ارائه کردند.

۱۶. محمدتقی مجلسی، از ملامحمد امین استرآبادی، مؤسس مسلک اخباری با تقدیر یاد می‌کرد. در این باره سپس توضیح خواهیم داد.

۱۷. برای نمونه رک. اجازات، ص ۳۶ و ۸۷ و ۱۰۶. در همین اجازه اخیر گفته است که درخواست کننده اجازه، بخش قابل توجهی از دانشهای عقلی و نقلی، فقهی و اصولی و خصوصاً کتب حدیث را نزد او خوانده است. این جمله نشان می‌دهد که مجلسی حتی علوم عقلی را نیز تدریس می‌کرده است. در برخی گزارشها از قول خود او سبب ترک تدریس مباحث عقلی آمده است.

من در ابتدای جوانی به فراگیری همه گونه‌های دانش عشق می‌ورزیدم و شیفته به دست آوردن میوه‌های درخت علم بودم و به فضل خدا به بوستانهای علم راه یافتیم و بر دانشهای درست و نادرست وقوف پیدا کردم، تا آنکه آستینی پر بار از میوه‌های گوناگون و دامنی پر از گل‌های رنگارنگ فراهم ساختم، از هر آبشخوری جرعه‌ای سیراب کننده نوشیدم و از هر خرمنی خوشه‌ای بی‌نیازکننده برگرفتم. آنگاه به نتایج و غایات این دانشها اندیشیدم... و سرانجام به فضل و الهام خدا دانستم که زلال علم اگر از چشمه‌سار پاک وحی به دست نیاید، سیراب نمی‌کند و، حکمتی که برخاسته از ناموس دین نباشد، گوارا نیست.^{۱۸}

به این ترتیب او در این گزارش فشرده ادعا کرده که با شاخه‌های مختلف علوم و یا دست کم علوم متعلق به دین، آشناست و از آنها آن اندازه که باید، فراگرفته است. محمد بن حسن حرّ عاملی مؤلف وسائل الشیعه در اجازه خود به مجلسی درباره او می‌نویسد:

وی دقت نظر خود را صرف دانش حدیث و فقه، بلکه همه دانشها کرد و اندیشه‌های عمیق خود را در راه همه گونه‌های کمال به کار گرفت.^{۱۹}

توجه به این نکته، سودمند است که هنگام صدور این اجازه، محمد باقر مجلسی هنوز پنجاه سال نداشته و با این همه مقام والای علمی او برای کسی چون شیخ حرّ عاملی مسلم بوده است. فیض کاشانی نیز در اجازه خود به مجلسی او را «جامع علوم عقلی و نقلی» خوانده است.^{۲۰} اما چنانکه پس از این در بررسی آثار او، بویژه بحارالانوار خواهیم دید، مجلسی بیش از آنکه نزد اساتید درس بخواند، اهل مطالعه، تتبع و

۱۸. بحار، ج ۱، ص ۲.

۱۹. بحار، ج ۱۰۷، ص ۱۰۴؛ این همان اجازه‌ای است که در پی آن مجلسی نیز به شیخ حرّ عاملی اجازه داد و شیخ حرّ درباره آن گفته است: هُوَ آخِرُ مَنْ أَجَازَنِي وَأَجَزْتُ لَهُ (وسائل الشیعه، ج ۲۰، ص ۵۱).

۲۰. بحار، ج ۱۰۷، ص ۱۲۴.

پژوهش بوده و حتّی از آخرین مطالعات و نوشته‌های علمی روزگار و معاصران خود خبر می‌گرفته و در موارد زیادی از آنها استفاده می‌کرده است. به‌علاوه، او با علمای روزگار خود مراوده جدّی داشته و در حلّ مشکلات حدیثی و غیرآن از ایشان مدد می‌جسته است، که در برخی جاهای بحار به آنها اشاره دارد.

برای نمونه، در اجازه‌ای که برای ملا مسیح‌الدین شیرازی صادر کرده، پس از تصریح به مقام علمی و توانایی او در دانشهای عقلی و ادبی، می‌گوید که چند صباحی با این دانشمند، که او را از پیش می‌شناخته است، همنشین و همصحبت شده و با یکدیگر در مسائل علمی گفتگو کرده‌اند (وفاؤ ضئته فی فنون من العلوم العقلیة والنقلیة) و دانش گسترده‌اش بر وی آشکار شده بوده است.^{۲۱} شبیه این مطلب را در اجازه ملا رفیع‌الدین گیلانی و اجازه میر محمد اشرف عاملی نیز گفته است.^{۲۲}

بیشتر عمر مجلسی با تدریس، تحقیق و تألیف سپری شد، حتّی در سفر حجّ یا در سفرهای زیارت به مشهد و عتبات عراق، این بار را بر زمین نگذاشت و در دو دهه پایان زندگی که مسئولیتهای رسمی دینی را پذیرفته بود، از نوشتن و پژوهش بازنماند. وی در عهد شاه سلیمان صفوی به سال ۱۰۹۸ منصب شیخ الاسلامی اصفهان را پذیرفت. محدث نوری از سید نعمت‌الله جزایری، شاگرد و مصاحب مجلسی، نقل کرده که در نهمین دهه قرن یازدهم، شاه سلیمان صفوی تصدّی امور مسلمانان و احکام شرع را در اصفهان از علامه مجلسی (شیخنا باقر العلوم) درخواست کرد.^{۲۳} خاتون آبادی در وقایع سال ۱۰۹۸ آورده که روز شنبه چهارم ماه جمادی الاولی، علامه مجلسی به شیخ الاسلامی منصوب شد و شاه «از راه رعایت علما و استرضای خواطر آخوند (یعنی مجلسی) مکرّر

۲۱. بحار ج ۱۰۷، ص ۱۴۰؛ اجازات، ص ۱۱۴-۱۱۵.

۲۲. اجازات، ص ۱۳۰ و ۱۵۸-۱۵۹. ۲۳. فیض قدسی، ص ۲۰.

بر زبان لفظ التماس جاری» ساخت.^{۲۴} همو در وقایع سال ۱۰۳۷ به شیخ الاسلامی مجلسی از سال ۱۰۹۸ اشاره کرده و گفته است که «تا حال که روز پنجشنبه نوزدهم صفر است از سنه ۱۱۰۴، بحمدالله تعالی عامه و خاصه اهل روزگار از افادات و کتب او مستفید می شوند».^{۲۵}

پس از مرگ شاه سلیمان در پنجم ذیحجه الحرام ۱۱۰۵^{۲۶} و جلوس شاه سلطان حسین صفوی بر تخت سلطنت، بار دیگر، مجلسی از سوی وی بر همین سمت ابقا و فرمان رسمی در این باب صادر شد. در فرمان این شاه صفوی بر شیخ الاسلام بودن مجلسی در عهد شاه سلیمان تصریح شده است.^{۲۷} درباره این منصب و ملزومات آن برخی نکات را در فصلهای آینده خواهیم آورد. آنچه اینک باید بررسی کنیم، منصب دیگری است که برای مجلسی گزارش کرده اند.

مینورسکی در تعلیقات و حواشی خود بر تذکره الملوک به نام سازمان اداری حکومت صفویان نوشته که در زمان شاه سلطان حسین صفوی، سمت «ملاباشی» به محمدباقر مجلسی داده شد.^{۲۸} لکهارت نیز ضمن آنکه مجلسی را عهده دار مقام ملاباشی دانسته، این مطلب را افزوده است که سمت مذکور در زمان سلطان حسین ایجاد شد و شاه می خواست «با ارتقای او به سمت جدید ملاباشی، قدرشناسی خود را نسبت به وی» نشان دهد.^{۲۹} او مواردی از اقدامات مجلسی را به همین مناسبت آورده که در فصل سوم به آن خواهیم پرداخت. برخی نویسندگان نیز به تبع نوشته

۲۴. وقایع، ص ۵۴۰ (پیش از مجلسی آقا حسین خوانساری شیخ الاسلام بود که در رجب همین سال درگذشت).
۲۵. وقایع، ص ۵۰۸.

۲۶. وقایع، ص ۵۴۹.

۲۷. فرمان شیخ الاسلامی محمدباقر مجلسی را آقای رسول جعفریان بر اساس نسخه موجود در کتابخانه آستان قدس رضوی تصحیح و چاپ کرده است (ر.ک. دین و سیاست در عصر صفوی، ص ۹۷-۱۰۱ و عیناً در ص ۴۱۲-۴۱۴).

۲۸. سازمان اداری حکومت صفویان، ص ۷۲.

۲۹. انقراض سلسله صفویه، ص ۸۳.

لکهارت و مینورسکی منصب ملاباشی را ذکر کرده‌اند.^{۳۰}

در نادرستی این نسبت تردیدی نیست و کسی که منصب ملاباشی را پذیرفته، محمدباقر مجلسی نبوده است. توضیح اینکه: عبارت مؤلف تذکرةالملوک این است:

در اواخر زمان شاه سلطان حسین، میرمحمدباقر نام فاضلی با آنکه در فضیلت از آقاجمال همعصر خود کمتر بود، به رتبه ملاباشیگری سرافراز، و به تقریب مصاحبت، مدرسه چهارباغ را بنا گذاشته، خود مدرس مدرسه مذکور گردید و دادوستد وجوهات حلال را نیز می نمود.^{۳۱}

از این عبارت برمی آید که میرمحمدباقر در فضل، رتبه اول را نداشته و آقاجمال خوانساری از او برتر بوده است. اما این میرمحمدباقر غیر از محمدباقر مجلسی است، از آن رو که:

اولاً) میر عنوانی برای سادات بوده و هست و نام مجلسی را هیچ کس میرمحمدباقر ننوشته است.

ثانیاً) محمدباقر مجلسی در پنجمین سال سلطنت شاه سلطان حسین صفوی درگذشت، در حالی که این انتصاب، همان گونه که در عبارت تصریح شده است، در اواخر حکومت وی صورت پذیرفت و طبعاً آن شخص نمی توانسته مجلسی باشد.

ثالثاً) بنای مدرسه چهارباغ در ۱۱۱۶ آغاز شد و در ۱۱۱۸ پایان یافت و در ذیحجه همان سال، مدرسه افتتاح و تدریس آن به میرمحمدباقر تفویض گشت.^{۳۲}

۳۰. از جمله ر.ک. مریم میراحمدی، دین و مذهب در عصر صفوی، ص ۷۴؛ رسول جعفریان، دین و سیاست در دوره صفوی، ص ۹۷؛ ذبیح الله صفا، تاریخ ادبیات، ج ۵، بخش ۱، ص ۱۸۱ و ۲۵۹؛ راجر سیوری، ایران در عصر صفوی، ص ۲۳۴ و ۲۵۱؛ عبدالهادی حائری، دائرةالمعارف اسلام (چاپ لیدن)، مقاله مجلسی، ج ۷، ص ۱۰۸۷.

۳۱. تذکرةالملوک، ص ۲-۱.

۳۲. وقایع، ص ۵۵۶. برخی از شواهد و دلایل بر اشتباه مینورسکی و دیگران در مقاله ارزشمند

باری، میر محمدباقر مورد اشاره در نوشته تذکره الملوک، میر محمدباقر خاتون آبادی فرزند میر اسماعیل خاتون آبادی است که معلّمی سلطان صفوی را بر عهده داشته و مورد علاقه و توجّه بسیار او بوده است. اطلاعات تفصیلی درباره این عالم عهد صفوی را در پیوست ۲ خواهیم آورد و فقط اشاره می‌کنیم که همانمی میر محمدباقر با محمدباقر مجلسی مایه این اشتباه شده است. این اشتباه نه تنها منصب «ملاباشی» را از سوی مورخان متأخر نصیب مجلسی کرد، بلکه سمت معلّمی شاه رانیز از سوی همین مؤلفان، همراه با انتقادی تند به او ارزانی داشت. ویلم فور در برافتادن صفویان و برآمدن محمود افغان می‌نویسد:

شاه سلطان حسین تا بیست و شش سالگی که به سلطنت رسید، عمر خود را در انزوای حرمخانه پادشاهی بسر برده بود و در آن مدت زیر نفوذ خواجگان حرم، زنان حرمخانه و ملا محمدباقر مجلسی قرار گرفته بود.^{۳۳}

لکهارت و مینورسکی مرتکب خطای دیگری نیز شده‌اند: پس از درگذشت میر محمدباقر خاتون آبادی به سال ۱۱۲۷ شخصی به نام ملا محمد حسین پسر ملا محمد شاه تبریزی، از علمای اصفهان، جانشین وی شد. او پیش از آنکه ملاباشی شود، به مدت یک سال شیخ الاسلام اصفهان بود.^{۳۴} اما دو نویسنده اخیر الذکر، ملا محمد حسین را میر محمد حسین خاتون آبادی، نواده دختری محمدباقر مجلسی، پنداشته‌اند و با همان ذهنیت منفی نسبت به مجلسی، نواده او را نیز نکوهیده‌اند. مینورسکی از میر محمد حسین خاتون آبادی نام برده و گفته که او قدرت از نیای خویش به میراث برد و، سپس در دو سطر پایتتر همو را با

→ مهدی تدّین با عنوان «مستشرقان و علامه مجلسی» (چاپ شده در دفتر سوم هشتمین کنفرانس تحقیقات ایرانی، ص ۵۶۰-۵۷۰) آمده است. مرحوم مصلح الدین مهدوی نیز در زندگینامه علامه مجلسی (ج ۱، ص ۱۴۰-۱۴۵) نکاتی را در این باب آورده است.
 ۳۳. برافتادن صفویان، ص ۱۱.
 ۳۴. وقایع، ص ۵۶۷-۵۶۹.

عنوان مآلباشی شناسانده است.^{۳۵} لکهارت نیز در چند جای کتاب خود تصریح کرده که میر محمد حسین خاتون آبادی نوه دختری مجلسی پس از وی مآلباشی شد. از جمله:

چون محمدباقر درگذشت، میر محمد حسین نوه وی که تا حدی نفوذ کلام و بدبختانه نیز تعصب و تنگ‌مشربی وی را به ارث برده بود، با سمت مآلباشی جانشین او گردید.^{۳۶}
محمد حسین مآلباشی... به حدّ اعلیٰ تنگ‌مشربی و تعصب در عقیده را از محمدباقر مجلسی، جدّ مشهور و سلف خود به ارث برده بود.^{۳۷}

مصحح سفرنامه کروسینسکی نیز به پیروی این محققان، در معرفی مآلباشی مورد اشاره کشیش لهستانی می‌نویسد: «مآلباشی عهد شاه سلطان حسین، میر محمد حسین نوه محمدباقر مجلسی بود».^{۳۸} راجر سیوری نیز همین خطا را تکرار کرده است.^{۳۹}

به این ترتیب، حضرات مؤلفان، محمدباقر مجلسی را به اعتبار میر محمدباقر خاتون آبادی به سیادت رساندند و ملامحمد حسین تبریزی را نیز به اعتبار میر محمد حسین خاتون آبادی از نسبت سیادت برخوردار کردند و او را نواده مجلسی خواندند.
به موضوع برگردیم.

آقا احمد بهبهانی با اشاره به اینکه محمدباقر مجلسی از سوی سلاطین صفوی به شیخ الاسلامی اصفهان منصوب شده بود، که طبقاً مقتضیات و الزامات و اشتغالات بسیار به همراه می‌آورد، می‌نویسد که مجلسی در این دوره به وضعی شایسته امور قضایی، رفع دعاوی مسلمانان، شرکت در مراسم دینی، نماز جمعه و جماعات و عیادت

۳۶. انقراض سلسله صفویه، ص ۸۴.
۳۸. سفرنامه کروسینسکی، پاورقی ص ۴۶.

۳۵. سازمان اداری صفویان، ص ۷۳.
۳۷. انقراض سلسله صفویه، ص ۱۳۴.
۳۹. ایران در عصر صفوی، ص ۲۵۱.

مؤمنان را انجام می داد، و از همه مهمتر آنکه در تدریس نهایت شوق را داشت.^{۴۰} تاریخ شماری از اجازة های علمی او به همین دوره برمی گردد.^{۴۱} ملا عبدالله افندی، که خود از شاگردان و همکاران مجلسی بوده است، در ریاض العلماء عدة شاگردان مجلسی را بالغ بر هزار نفر نوشته است.^{۴۲}

مجلسی در سال ۱۰۸۱ به سفر حج رفت که حاصل آن تألیف مجلد بیست و دوم بحار الانوار بود، در سال ۱۰۸۵ به زیارت آستان قدس رضوی رفت که با شیخ حرّ عاملی مراودة علمی داشت و طرفین به یکدیگر اجازه دادند تألیف جلد اول حیوة القلوب و شرح اربعین را نیز در این سفر به پایان برد.^{۴۳} سرانجام در ۲۷ رمضان سال ۱۱۱۰ در هفتاد و سه سالگی در اصفهان درگذشت.^{۴۴} و در جوار مرقد پدرش، جایی که امروزه «بقعة مجلسی» خوانده می شود، به خاک سپرده شد.^{۴۵}

۴۰. مرآت، ص ۱۱۳.

۴۱. اجازات، ص ۹۴ و ۱۳۸.

۴۲. فیض قدسی، ص ۸۳؛ تلامذة العلامة المجلسی، ص ۳.

۴۳. وقایع، ص ۵۳۳؛ شرح اربعین، ص ۳.

۴۴. خوانساری در روضات الجنات (ج ۲، ص ۸۸-۸۷) نوشته که مرقد او در سمت در قبلة مسجد جامع قدیم قرار دارد. در این بقعه گذشته از پدر مجلسی، بسیاری از بزرگان افراد این خانواده، از جمله ملا صالح مازندرانی نیز به خاک سپرده شده اند (نیز ر.ک. عبدالکریم گزری اصفهانی، تذکرة القبور، ص ۶۳-۷۳).

۴۵. تاریخ وفات مجلسی را به رسم آن روزگار با عباراتی که عدد ابجدی حروف آنها سال وفات وی را نشان دهد، برابر کرده اند. از جمله، بهبهانی (مرآت، ص ۱۱۳) عبارت «قَدْ سَ اللهُ رَوْحَهُم الشَّرِیف» را معادل آن قرار داده و در لؤلؤة البحرین (ص ۵۹) عبارت «غم و حزن» آمده که با ۱۱۱۱ برابر می شود. تکملة نویس وقایع (ص ۵۵۱) نیز وفات او را در ۲۷ رمضان ۱۱۱۱ نوشته و حال آنکه عمرش را ۷۳ سال دانسته است و این، چنانکه محدث نوری (فیض قدسی، ص ۱۵۱) گفته با تاریخ ولادتش سازگار نیست و به نظر می رسد سال ۱۱۱۰ درست است. در یک شعر فارسی نیز به سال و ماه و روز درگذشت او اشاره شده است. «ماه رمضان چو بیست و هفتش کم شد / تاریخ وفات باقر اعلم شد».

تحولات اجتماعی و دینی در عصر صفوی

اوضاع تاریخی و سیاسی

روی کار آمدن صفویان، اگرچه یکباره صورت نگرفت و تلاش آنان برای دستیابی به حکومت، لااقل به زمان شیخ جنید و شیخ حیدر می‌رسید؛ اما تشکیل رسمی دولت صفوی به دست شاه اسماعیل فرزند شیخ حیدر در سال ۹۰۵، چهره ایران را در ابعاد سیاسی و دینی و اجتماعی دگرگون کرد و نقطه عطفی در سیر تاریخی این سرزمین پدید آمد که حتی بر موقعیت دولت عثمانی و روابط آنها با هند و اروپا نیز اثر گذاشت. پیوند اوضاع دینی و اجتماعی با مسائل سیاسی اقتضا دارد به اجمال درباره وضع سیاسی این مقطع از تاریخ ایران اشاراتی داشته باشیم.

در اینکه حکومت صفوی نخستین حکومت ایرانی با ویژگی تمامیت ارضی، وحدت ملی و استقلال، پس از پیوستن ایرانیان به دین اسلام، بوده است، ظاهراً بین مورخان و محققان اتفاق نظر وجود دارد.^۱

۱. عبدالرضا هوشنگ مهدوی، تاریخ روابط خارجی ایران، ص ۴ و ۱۱؛ نظام‌الدین مجیر شیبانی، تشکیل شاهنشاهی صفویه، صفحات مختلف، بویژه ص ۹۷-۱۳۸؛ راجر سیوری، ایران در عصر صفوی، ص ۳۰؛ همو، مطالعاتی در تاریخ صفویان، مقاله IX، صفحات ۲۱۲-۱۷۹؛ ذبیح‌الله صفا، تاریخ ادبیات، جلد پنجم، بخش یکم، صفحات ۶ و ۶۳-۷۲.

بحث در این باره از حیطة توان و آگاهی نویسنده و موضوع این نوشته بیرون است، اما اشارتی کوتاه به نکته‌ای ظریف را لازم می‌بیند.

پذیرش اسلام از سوی ایرانیان به شهادت اسناد تاریخی، بیش از همه برخاسته از آگاهی اندکی بود که ایرانیان از تعالیم اسلام از ابتدای بعثت تا عهد خلفا یافته بودند. بویژه آنکه این تعالیم در آغاز در رفتار و کردار اجتماعی و سیاسی و اخلاقی مسلمانان هنوز متجلی بود و رفتار زمامداران آن روزگاران چندان فاصله‌ای با آموزه‌های اصلی دین نداشت. ذکر نمونه‌ای از این سلوک دینی و تأثیر آن در ذهن و تصمیم مردم ایران و سرزمینهای دیگر بی‌مناسبت نیست.

طبری در حوادث سال ۲۲ گزارش فتح باب‌الابواب^۲ را آورده است. به‌نوشته او در آن هنگام فردی به نام شهربراز آنجا را اداره می‌کرد که ایرانی بود. وی چون از آمدن سپاهیان اسلام به فرماندهی عبدالرحمان بن ربیع باهلی به سوی این شهر باخبر شد، از او درخواست ملاقات کرد. در این ملاقات پیشنهاد مصالحه و همکاری با مسلمانان برای فتح مناطق دیگر به شرط معاف شدن از پرداخت جزیه را مطرح ساخت. عبدالرحمان او را نزد فرمانده کل، سراقه بن عمرو، روانه کرد تا خواسته‌اش را با وی در میان گذارد. سراقه با شنیدن این پیشنهاد، بیدرنگ برای خلیفه پیام فرستاد، کسب تکلیف کرد و بالاخره این خواسته محقق شد.

سراقه و شهربراز معاهده‌ای نوشتند و در پی آن با مردم ارمنستان نیز چنین معاهده‌ای امضا شد. در نتیجه مسلمانان بدون آنکه نیاز به جنگ داشته باشند، به فتحی عظیم دست یافتند. طبری در توضیح اهمیت این رویداد گفته که مردم فارس (ایران) منتظر نتیجه این رویارویی بودند تا بر پایه آن، جنگ کنند یا دست از کارزار بکشند. وی آنگاه می‌نویسد: اینگونه

۲. باب‌الابواب یا دربند، شهری بر ساحل غربی دریای خزر در شمال باکو بوده و راه عبور به قفقاز است (درباره تاریخ این شهر ر.ک. دانشنامه جهان اسلام، ذیل «باب‌الابواب»).

بود که مسلمانان (در آن مناطق) استقرار یافتند و مردم آن سرزمینها طعم شیرین عدل اسلامی را چشیدند (وَاسْتَخْلَوْا عَدْلَ الْإِسْلَامِ).

عبدالرحمان و همراهانش به منظور دستیابی بر سرزمینهای خَزَران، سالها در باب الابواب ماندند که این حضور، خود سبب آشنایی نزدیکتر مردم شهر با تعالیم اسلامی شد. یک بار در مجلسی که عبدالرحمان حضور داشت، شهربراز به مناسبت از یاقوتی گرانبها که یکی از ملوک اطراف برایش هدیه فرستاده بود، سخن گفت و آنرا به عبدالرحمان داد تا ببیند. عبدالرحمان یاقوت را نگریست و به وی بازگرداند. این کار برای شهربراز شگفت آور بود، از این رو گفت: «ارزش این یاقوت در نظر من از این شهر — یعنی باب الابواب — بیشتر است و به خدا سوگند من بیشتر دوست می دارم که شما بر ما حکومت کنید تا ساسانیان. اگر من امروز زیر فرمان آنها بودم و خبر این یاقوت به ایشان می رسید، آنرا از من می ستاندند. سوگند به خدا، تا زمانی که شما وفای به عهد داشته باشید، هیچ کسی را با شما یارای مقاومت نیست».^۳

اما فاتحان عرب مسلمان، یا دست کم شماری از آنان، گویی به انگیزه «بلاغ» اسلامی این چالش رزمی را فراهم نساخته بودند، بلکه دیدگاه جاهلی برتری عرب بر غیر عرب، و شاید انتقام از گذشتگان، در اقدامات آنان نقش جدی داشت و کارهای بعدی آنها همه از حضور تلخ این دیدگاه خبر می داد. این احساس برتری نه تنها در عرصه فرمانروایی و تبعیضهای مشهور میان عرب و عجم بروز کرده بود، بلکه نظریه پردازان نیز در تثبیت این دیدگاه یا کتاب می نوشتند یا در کتابهای خود به آن دامن می زدند. ابن قتیبه دینوری، ادیب و حدیث شناس نامی عهد عباسی از مردم دینور کردستان از بارزترین چهره های این حرکت منفی بود که

۳. محمدبن جریر طبری، تاریخ الأمم والملوک، ج ۲، ص ۵۴۰-۵۴۲.

پاسخهای تند ابوریحان بیرونی را به او در پی داشت.^۴

تندرویهای زمامداران وقت که هیچ‌گاه از سوی درس‌آموختگان و معلمان وحی، و به تعبیر حضرت علی (ع): «زنده‌کنندگان دانش»^۵ تأیید نشد، واکنش منفی شعوبیگری را به دنبال آورد، که خود نیاز به بحثی مستقل دارد. اما نکته در اینجا است که بیشتر ایرانیان مسلمان این واقعیت را دریافتند که آنچه اسلام برای اینان آورده، «قرآن» است، نه حاکمیت عربی. به همین سبب در پی افکندن تمدن شکوفای اسلامی آن روزگار بیشترین نقش را همین ایرانیان - که زمامداران ناگزیر از مراجعه به آنها و بهره‌گیری از تجربه و آگاهی‌شان بودند - بر عهده داشتند. گرایش ایرانیان مسلمان به تشیع - که از همان روزگار نخست با هجرت محدثان شیعه به قم آغاز شد^۶ و افتان و خیزان تا پیدایش صفویان استمرار یافت - نیز از همین آگاهی اثر پذیرفته بود.

ابوریحان بیرونی، که التفهیم و دیگر آثارش آشکارا رنگ ضد عربی

۴. ابن قتیبه در قرن سوم می‌زیست و گویا تولدش در ۲۱۳ و وفاتش در ۲۷۶ بوده است؛ هر چند گاهی نسب او را به قبیله باهله عرب رسانده‌اند، خودش تصریح کرده که از مردم عجم است. وی سالیانی طولانی در دینور بر مسند قضا نشست. از میان آثار به‌شمار او در ادب عربی، حدیث، قرآن و کلام کتاب العرب، به دفاع از نظریه برتری عرب بر عجم اختصاص یافته و کتاب الانواء نیز درباره آگاهی‌های نجومی مردم عرب است. اظهار نظر قطعی درباره انگیزه ابن قتیبه از این تألیفات، در گرو پژوهش همه‌جانبه در تاریخ چند قرن آغازین اسلامی است؛ اما تندروی او در دفاعیاتش مسلم است. ابن عبدربه در العقد الفرید از روش ابن قتیبه اظهار شگفتی کرده و گفته که او در برترنهادن عرب به هر دری زده است. اما ابوریحان بیرونی بیش از هر کس از این شیوه ابن قتیبه برآشفته و او را به کینه‌توزی در حق مردم فارس نسبت داده است. ابوریحان مواردی از اطلاعات نجومی مردم عرب جاهلی را که ابن قتیبه در الانواء گزارش کرده، نقل می‌کند و می‌نویسد که این اطلاعات عامیانه را همه کشاورزان و بیابان‌نشینان دارند، و به‌استناد آنها نمی‌توان مردم عرب را داناترین اقوام در نجوم دانست.

۵. نهج البلاغه، خطبه ۳۳۹: هُمْ غَبِشُ الْعِلْمِ وَ مَوْتُ الْجَهْلِ (= آنان دانش را زنده‌کننده‌اند، و نادانی را میراننده).

۶. درباره تاریخ تشیع در قم، به کتابهای تاریخ قم حسن بن محمد بن حسن قمی، تاریخ قم استاد علی اصغر فقیهی و دائرة المعارف تشیع، مجلد ویژه تشیع رجوع شود.

دارد و حتی نشانه‌هایی از شعوبیگری در آنها یافت می‌شود، با تمام وجود از تعالیم اسلامی حمایت می‌کند و در واقع، بر جدایی حقیقت اسلام از رفتار و کردار پیروان نظریه عربیت و قوف دارد. او در آغاز تحدید نهایات الاماکن نکته‌ای زیبا را بازمی‌شناساند که راقم سطور از ناگفتنش دریغ دارد. سخن او این است:

کسانی که در زمان ما سخت تعصب می‌ورزند، و به‌خاطر ارسطوطالیس هر کسی را که نامش به حرف سین پایان می‌پذیرد به کفر و بیدینی منسوب می‌کنند... ولی از چیزی به‌خاطر خشمگینی نسبت به دارنده آن چشم‌پوشیدن و آن را نادرست‌نمایاندن، از حق به‌خاطر گمراهی‌گوینده آن دوری کردن، برخلاف آن است که در قرآن آمده است؛ خدای تعالی گفت: الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ، أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَاهُمُ اللَّهُ.^۷

بگذریم. در هر صورت، پس از قرار گرفتن ایران در شمار سرزمینهای اسلامی، گذشته از مقاومتها و شورشها و قیامهای کوچک محلی بر ضد خلفای اموی و عباسی — که برخی از آنها نهضتهایی مذهبی و برخی دیگر قیامهایی در برابر مذهب بود — ایران در طول چند قرن غالباً با حکومتهای دست‌نشانده خلفا، سپس با فرمانروایان محلی و سرانجام به‌دست مهاجمان مغول و تاتار اداره می‌شد. اما تأسیس حکومت صفوی به‌دست شاه اسماعیل سه ویژگی تمامیت ارضی، وحدت ملی و استقلال را جمع کرد و از این نظر نقطه عطفی در تاریخ ایران مسلمان به‌شمار می‌آید. بویژه اینکه حکومت عثمانی با داعیه تجدید خلافت در مقام گسترش فرمانروایی خود بود و بنابراین همواره برای به‌زیر سلطه آوردن سرزمین و مردم ایران نیز تلاش می‌کرد که حتی در دوره‌های بعد نیز ادامه یافت.^۸

۷. تحدید نهایات الاماکن، ص ۷.

۸. از آخرین نمونه‌های این توسعه‌طلبی، می‌توان مذاکرات مقامات رسمی عثمانی با شهید سید حسن مدرس در سفر مهاجرت ملتون به اسلامبول را ذکر کرد (ر.ک. مدرس قهرمان آزادی، ج ۱، ص ۱۴۰-۱۴۳).

عثمانیان با فاصله دو قرن از عباسیان رؤیای روزگار خلافت آنان را که بر دست هلاکو برچیده شد، در سر می‌پروراندند. اوضاع آشفته داخلی ایران بر اثر ضعف و منازعات داخلی تیموریان و جنگهای طولانی ترکمنهای آق‌قویونلو و قره‌قویونلو نیز آنان را در تحقق بخشیدن به آرزوهایشان تشویق می‌کرد. اما با تشکیل حکومت صفوی صورت مسئله دگرگون شد. شاه جوان صفوی نه تنها فرمانروا بود، بلکه مرشد یک جریان صوفیانه شیعی نیز به شمار می‌رفت^۹ و به دنبال بیعت قبایل ترک باوی، برای گرفتن حکومت اقدام کرده بود. طبعاً او هم نفوذ معنوی داشت و هم به هیچ‌روی زیر بار خلافت عثمانی نمی‌رفت، بویژه آنکه رسماً مذهب ایران را تشیع اعلام کرده بود. به علاوه او در مقام مصون نگاه داشتن خاک ایران از دست اندازیهای حاکمان و والیان عثمانی در شمال غربی و مغرب، هجوم ازبکان در مشرق و سلطه مهاجمان بیگانه پرتغالی در جنوب بود. از آن بالاتر، او می‌خواست مشاهد مشرفه امامان شیعه در عراق را نیز از چنگ حاکمان عثمانی به در آورد که کوتاه‌زمانی نیز به این خواسته نایل آمد.

به‌بازید دوم، هرچند از سوی شاه اسماعیل اطمینان داده شده بود که با قلمرو حکومت وی کاری ندارد، نسبت به شاه صفوی با بدگمانی و خصومت می‌نگریست و امیران آق‌قویونلو را که تا ۹۱۹ همچنان برای نگاهداشتن حکومت خود تلاش می‌کردند، بر ضد شاه تحریک و آنان را برای بازپس گرفتن مناطقی که شاه صفوی از حوزه فرمانروایی ایشان تصرف کرده بود، تشویق و تقویت نظامی می‌کرد. اما سرانجام روابط دوستانه با حکومت صفوی برقرار کرد. این روابط چندان نپایید و نامه‌های رد و بدل شده نشان می‌دهد که هر کدام پیوسته با روانه کردن

۹. به تعبیر «مرشد کامل»، «صوفی کامل»، «صوفی اعظم» و امثال آن در بیشتر کتابهای تاریخ صفویه اشاره شده است. از جمله ر. ک. زندگانی شاه عباس اول، ج ۱، ص ۲۳۵.

نمایندگانی از رفتار طرف مقابل، اظهار رنجیدگی می‌کرده است. شاه اسماعیل و صوفیان پیرامونش به‌رغم درخواست بایزید نسبت به سنی‌مذهبان سختگیری می‌کردند و بایزید نیز از مسافرت پیروان شیخ صفی‌الدین اردبیلی - که در آناتولی بسیار بودند - به ایران، به قصد زیارت مرقد صفی‌الدین، جلوگیری می‌کرد. شکست شییک‌خان از یک نیز در سرد شدن روابط مؤثر بود، هرچند به اقدامی از سوی بایزید نینجامید.

سرانجام با استعفای اجباری بایزید در سال ۹۱۸ و سپردن سلطنت به پسرش، که کینه شاه اسماعیل را در دل داشت، روابط تیره‌تر شد. رویدادهایی چند، چون پناهنده شدن شاهزاده مراد عثمانی (برادر سلطان سلیم) به ایران و عدم استرداد او از سوی شاه صفوی، اعزام دو سردار قزلباش همراه با یک سپاه از سوی اسماعیل به قصد گردآوری شیعیان (یا صوفیان) آناتولی و تصرف شهرهای قره‌حصار و ملاطیه به توسط آنان که در ایالات شرقی حکومت عثمانی آشفتگی پدید آورد، و نیز کشتار بیش از چهل هزار تن از شیعیان در سرزمین عثمانی به استناد فتوای شیخ الاسلام استانبول، کار را به حمله سلطان سلیم به ایران در سال ۹۲۰ منتهی کرد. این حمله، که در آن سپاه عثمانی از لحاظ نفرت و تجهیزات نظامی، از جمله داشتن توپخانه، بر سپاه ایران برتری داشت، در چالدران به شکست قوای ایرانی انجامید و چنانکه نوشته‌اند خرابیهای بسیار به بار آورد. کارهای بعدی سلطان سلیم، به‌رغم اقدامات مثبت شاه اسماعیل تیرگی روابط را تشدید کرد.

جانشین سلیم، به نام سلیمان قانونی نیز که فقط چهار سال با اسماعیل صفوی هم‌زمان بود، همان روش خصمانه را ادامه داد و رؤیای تصرف ایران را در سر داشت. وی در سال ۹۴۰ به ایران یورش آورد، در این یورش پیروز شد و نه تنها تا نزدیک سلطانیه پیش رفت، بلکه

شهرهای عراق و بغداد را که مدت ۲۵ سال زیر حکومت ایران بود، تصرف کرد. از این پس، چند بار این هجوم ادامه یافت، ولی هرگز به پیروزی نینجامید، تا آنکه در سال ۹۶۲ قرارداد صلح بین دو کشور صورت پذیرفت. در سال ۹۶۹ همین قرار تجدید و بر آن تأکید شد. از آن پس آرامشی نسبی برای مردم دو کشور فراهم شد و چنانکه اسکندربیک ترکمان نوشته، نام این آشتی را با عدد ابجدی عبارت «الصُّلْحُ خَيْرٌ» برابر دانستند. این صلح تا هنگام درگذشت طهماسب صفوی، جانشین شاه اسماعیل، به سال ۹۸۴ به خوبی اجرا شد.

از این سال تا سال ۹۹۹ که معاهده صلح استانبول در عهد شاه عباس صفوی منعقد شد، به دلیل ضعف شاهان صفوی و درگیریهای سران نظامی وضع تغییر کرد و بسیاری از شهرهای ایران، چون تبریز و قره باغ و بخشی از لرستان به تصرف عثمانیها درآمد. سرانجام شاه عباس با اصلاح سازمان لشکری و تجهیز سپاه به توپخانه، پس از شکست دادن ازبکان و کسب حمایت روسیه و اتریش در سال ۱۰۱۲ تبریز را پس از ۱۸ سال اشغال آزاد کرد و به همین منوال تا سال ۱۰۱۶ همه سرزمینهای از دست رفته، از جمله شهرهای نجف و کربلا را بازپس گرفت.

شاه عباس قصد تصرف خاک عثمانی را نداشت و در نامه‌ای برای آنان این نکته را گوشزد کرد و خواستار ترک مخاصمه و قرارداد صلح شد. عثمانیها چند سال از قبول این پیشنهاد تن زدند، ولی بالاخره با اعتراف به قدرت نظامی حکومت صفوی در سال ۱۰۲۲ دومین معاهده صلح استانبول منعقد شد که فقط سه سال پایید و با نقض آن از سوی عثمانیها جنگ در گرفت که در سال ۱۰۲۷ به صلحنامه ایروان در تأکید مواد صلح پیشین انجامید. این صلح بار دیگر در ۱۰۳۳ با خطای شاه عباس مخدوش شد و او هر چند کوشید با گسیل کردن نماینده از جنگ جلوگیری کند، روح انتقامجویی سران نظامی عثمانی و شخص سلطان مراد چهارم این

کوشش را نافرجام کرد، جنگ درگرفت و با فتح کامل عراق به توسط شاه عباس در سال ۱۰۳۸ خاتمه یافت.

شاه عباس در همان سال درگذشت و با مرگ او منحنی رو به فراز اقتدار نظامی-سیاسی ایران سر در فرود نهاد و پس از چند درگیری و ازدست دادن بغداد و بصره، در سال ۱۰۴۹ مهمترین مذاکره سیاسی-مرزی ایران و عثمانی انجام و معاهده قصر شیرین منعقد شد. از زمان این معاهده تا پایان حکومت صفوی (۱۱۳۰) صلح پایدار برقرار بود و مردم از این حیث به آرامش رسیدند.

چگونگی روابط ایران و عثمانی در طول بیش از دو قرن حکومت صفوی، تعیین کننده ترین عامل در ارتباط ایران با اروپای شمالی، حکومت شرقی ترکستان (ازبکها)، حکومت هند و مستعمرین پرتغالی در جنوب بود. دولت هند اساساً با ایران سر ناسازگاری نداشت و حتی اکبر شاه گورکانی خود را مرهون حاکمان صفوی می دانست و چه بسا برای پیشگیری از بروز اختلاف میان ایران و حکومت های دیگر می کوشید. ازبکها نیز که قدرت نظامی عثمانی را نداشتند، از همان اوان سلطنت شاه اسماعیل شکست خورده بودند، اما بارها با توجه به ضعف دولت مرکزی یا با تحریک دولت عثمانی اغتشاشها و دست اندازی هایی به وجود می آوردند.

ماجرای ارتباط با اروپا نیز داستانی دیگر دارد. حکومت عثمانی با داعیه فتح اسلامی، راه کشورگشایی را پیش گرفته و در دل اروپا پیش می رفت. نیروی دریایی و زمینی قوی عثمانی، آنها را در توسعه مرزهای اروپایی خود مدد می کرد و همین امر سبب شد که اروپاییان از درگیری نظامی ایران و عثمانی، جداً خشنود باشند و برای ایجاد روابط با ایران پیشقدم شوند. از سوی دیگر، حکومت صفوی به گسترش روابط با کشورهای اروپایی، خصوصاً مددگیری از آنها برای آموزش و تجهیز نظامی تمایل داشت. این تمایل دوجانبه، فصل تازه ای در تاریخ روابط

سیاسی ایران و اروپا گشود، که باید در جایی دیگر و کسانی دیگر از آن بحث کنند.^{۱۰} اما لازم است گفته شود که این روابط به رفت و آمد نمایندگان سیاسی ختم نشد، بلکه مبلغان مذهبی، بازرگانان و سیاحان از این رهگذر به ایران راه یافتند.

برای نمونه باید از آنتونیو دو گووآ سرپرست هیئت سه نفری نمایندگی فیلیپ سوم پادشاه اسپانیا در سال ۱۰۱۰ یاد کرد. وی در اوایل ربیع الاول ۱۰۱۱ در مشهد به حضور شاه عباس رسید. هدف آنها یکی تحکیم منافع تجاری پرتغالیها در خلیج فارس و دیگری اجازه گرفتن برای تبلیغ دین مسیح در ایران بود. شاه عباس با آنها به مدارا رفتار کرد و ایشان را با خود به کاشان و اصفهان برد، سپس اجازه داد در اصفهان برای عیسویان کلیسا ساخته شود و حتی هزینه کاشیکاری و تزیینات آن را خود پرداخت.^{۱۱}

دون گارسیا نماینده دیگری از سوی همین فیلیپ سوم بود که در سال ۱۰۲۶ به ایران آمد و پس از بیش از دو سال در شعبان ۱۰۲۸ در اصفهان با شاه عباس دیدار کرد و ضمن مذاکره درباره جزیره بحرین - که شاه آن را زیر سلطه خود آورده بود - تقاضای حمایت از عیسویان را در ایران، اهل هر مملکتی که باشند، کرد. شاه بار دیگر بر آسودگی عیسویان تأکید کرد. دو مبلغ مذهبی دیگر به نامهای رافائل دو مانس، و سانسون سالها در ایران بودند و هر کدام به فراخور توان علمی و آگاهی از زبانهای مختلف، با دربار ایران آمد و شد داشتند. این هر دو، کتابهایی نیز درباره ایران نوشته اند.^{۱۲}

۱۰. از جمله به کتاب تاریخ روابط خارجی ایران، نوشته عبدالرضا هوشنگ مهدوی، ص ۱-۱۴۲؛ ایران در عصر صفوی نوشته راجر سیوری، فصل پنجم (۱۲۷-۱۰۴)؛ تشکیل شاهنشاهی صفویه نوشته نظام الدین مجیر شیبانی، ص ۲۱۹-۲۴۰ مراجعه شود.

۱۱. حسین محبوبی اردکانی، تاریخ مؤسسات تمدنی جدید در ایران، ج ۱، ص ۲۳؛ نصرالله فلسفی، زندگانی شاه عباس اول، ج ۳، ص ۹۳۵.

۱۲. درباره این افراد، انگیزه های سفر آنان به ایران و رفتار شاهان صفوی با ایشان از جمله

صفویان و حاکمیت مذهب شیعه

گفته شد که صفویان حکومت خود را با ویژگی‌هایی برنهادند، که از جما آنها تشیع بود. تمایز اساسی شاهان صفوی از خلفای عثمانی این بود که آنها، بویژه پس از فتح مصر به سال ۹۲۳ و تسلیم شدن شریف مکه در همان سال، خود را خلیفه مسلمین می خواندند^{۱۳} و داعیه تصرف ممالک اسلامی و فتح سرزمینهای جدید را داشتند^{۱۴}؛ اما صفویان به ایرای می اندیشیدند^{۱۵} و مایل بودند این سرزمین را که از قدیم با تشیع آشنا مردم بسیاری از شهرهای آن شیعه بودند، به دور از قدرت طلبیهای عثمانی برای بسط تشیع حیات کنند. اقدام برای گرفتن شهرهای نجف کربلا و بغداد نیز با همین انگیزه صورت گرفت. حمله به آناتولی و ایج مزاحمت برای والیان عثمانی، در زمان شاه اسماعیل، نیز به منظور مهاجرت دادن شیعیان و صوفیان این منطقه به ایران بود.^{۱۶}

گزارش مورخان موافق و مخالف نشان می دهد که مؤسسه حکومت صفوی و جانشینش طهماسب، برای نیل به این خواسته :

- رجوع شود به: نصرالله فلسفی، زندگانی شاه عباس اول، ج ۳، ص ۹۳۱-۹۷۲ و حسین مجبوری، اردکانی، تاریخ مؤسسات تمدنی جدید در ایران، ج ۱، ص ۱۲-۴۰.
۱۳. برای نمونه ر.ک. عبدالحسین نوایی، شاه اسماعیل صفوی، ص ۱۵۷، نامه سلطان سلیمان به شاه اسماعیل صفوی. در این نامه، سلیمان عثمانی خود را «خلیفه الله تعالی فی الدنیا بالظهور والعرض» خوانده است.
۱۴. برای مثال سلطان سلیمان پس از روانه شدن به سوی ایران، به انگیزه نبرد با شاه اسماعیل صفوی، در نامه ای به محمد بیگ آق قویونلو نوشت: «نیت همایون به اصلاح حال ممالک اما خصوصاً بلاد ایران زمین و افتتاح آن اقطار از دست تجاوز ملحدان... مصمم و عزیمت به سمت آن امصار مبرم شده است.» (نوایی، ص ۱۵۲)
۱۵. درباره این گفته، می توان تأمل کرد. برخی اظهارات از شاهان صفوی در نامه ها و گفتگو گزارش شده که نشانه علاقه آنها به کشورگشایی است؛ ولی تصور اینجانب آن است که آن نمی توانستند داعیه «خلافت» داشته باشند، این داعیه با تعلیم و تربیت شیعی آنان سازگار نبود.
۱۶. شاه اسماعیل در آغاز سلطنت سلطان سلیمان اول، دو تن از سرداران قزلباش به نام نورعلی خلیفه روملو و خان محمد استاجلو را برای گردآوری شیعیان و صوفیان آناتولی در راه سپاهی روانه خاک عثمانی کرد. آن دو شهرهای قره حصار و ملاطیه را تصرف کردند و به شاه ایران خطبه خواندند.

مقاومتهایی از درون نیز روبه‌رو شدند، برخی ایرانیان و دانشمندان سرزمین خود را ترک کردند و به سرزمین عثمانی یا هند روی نهادند و در برخی شهرها مخالفت‌هایی صورت گرفت. اما این مقاومتها و مخالفتها دیری نپایید و در ظاهر، حاکمیت شیعه قطعی شد.

بررسی نامه‌های رد و بدل شده بین شاهان صفوی و حاکمان عثمانی، از بیک و تیموری، و نیز نامه‌های فیما بین عثمانیها و ازبکها نشان می‌دهد که تأکید صفویان بر شیعه بودن تا چه اندازه جدی بوده است. شاه اسماعیل در نامه‌ای به یکی از فرماندهان خراسان، احتمالاً سلطان حسین بایقرا، دیدگاه امامیه را دربارهٔ جانشینی پیامبر بازگو کرده و امامان را وارثان رسول برمی‌شمرد. سپس خود را «نهال برومند»ی از «چمن دلگشای خاندان نبوت و ولایت» می‌شناساند و ادعا می‌کند که «از مکمن عالم آرای دودمان سیادت و سعادت، چراغ گیتی افروز این دولت ... روشن» گشته، و از آن بالاتر خود را مصداق آیه «و اذکر فی الکتاب اسماعیل» می‌پندارد و تا بدانجا پیش می‌رود که می‌نویسد:

یعلم الله که مقصد اصلی و غرض کلی از ارتکاب امور فانیهٔ دنیوی و تمشیت احکام صوری، غیر اشاعت احکام شیعهٔ طاهره و اذاعت آثار فرقه ناجیه که تا غایت، انوار و اسرار اصول و فروع آن در حجاب ظلام ... منطوی بود، نبوده و نیست؛ و الا همت بلند صفوی انتما و نهمت ارجمند مصطفوی اعتلا که ارثاً و جیلۀ از تعلق امور دنیۀ دنیا و جزئیّت سلطنت این سراتنفر و ابا دارد، ارفع و اعلی از آن است که به زخارف فانیۀ خسیسه و خطام ردیۀ خبیثه التفات نماید.

آنگاه در همان نامه از او می‌خواهد که اگر در درستی نظریۀ امامیه «شائبهٔ ربیبی به خاطر گذرد»، کسانی را از «علمای وثیق و فضلالی صاحب تحقیق» بفرستد تا به دلایل عقلی و نقلی بر او اثبات مدعا صورت پذیرد.^{۱۷}

۱۷. عبدالحسین نوایی، شاه اسماعیل صفوی، ص ۴۳-۵۲.

ماجرای اسارت یکی از زنان حرمسرای شاه اسماعیل (به نام بهروزه خانم) در جنگ چالدران و حوادث مترتب بر آن نیز نمونه آشکاری از پابندی جدی شاه اسماعیل صفوی به آموزه‌های تشیع بود. به گزارش مورخان، شاه این زن را به شدت دوست می‌داشت و چون خبر اسارت او را شنید، آزرده خاطر شد و برخلاف میل باطنی، هیبتی را همراه با هدایای فراوان به نمایندگی نزد سلطان سلیم روانه کرد و خواستار استرداد همسرش شد. اما سلطان عثمانی پذیرش این درخواست را به دست برداشتن از تبلیغ مذهب شیعه و لوازم آن مشروط کرد. شاه این شرایط را نپذیرفت و سلطان عثمانی نیز به انگیزه تحقیر وی، این زن را به عقد کسی درآورد و گفت که به شاه ایران (صوفی اوغلی) بنویسند که «زنش را به فتوای علما به شوهر دادم...»^{۱۸}

نصیرالله فلسفی به نقل از جلال‌الدین منجم یزدی، منجم و ندیم خاص شاه عباس صفوی، به مناسبت یکی از جنگهای ایران و عثمانی آورده است: روز یکشنبه ۲۴ جمادی‌الآخره (سال ۱۰۱۴) جنگ قزلباش و رومی شد. نواب کلب آستان علی روی توکل به درگاه خیرالناصرین آورده، بهمین عبارت گفت که:

بارخدایا، امروز با لشکر پرشور و شَرّ رومیان مرا کار افتاده، اگر میدانم که به جهت عجزه و مساکین و رواج مذهب حقّ خیرالمرسلین، رومیان بهترند به ایشان توفیق بده؛ و اگر مرا در امر مذکور بهتر می‌دانی، توفیق مراده.^{۱۹}

از طرفی، همین امر نقطه مشترک بین عثمانیها، ازبکها و حتی حکومت گورکانی هند بود و هر کدام از آنها برای تحریک دیگری

۱۸. مجیرشیبانی، تشکیل شاهنشاهی صفویه، ص ۲۰۵ و ۲۰۸؛ هوشنگ مهدوی، تاریخ روابط خارجی ایران، ص ۲۱-۲۲.

۱۹. نصیرالله فلسفی، زندگانی شاه عباس اول، ج ۳، ص ۸۴۴.

به جنگ با ایران همین موضوع را بهانه قرار می داد. سلطان سلیم در نامه ای به عبیدخان از یک با بدگویی از شاه اسماعیل، که او را «صوفی بچه لثیم» و پیرامونیان و طرفدارانش را «طایفه گمراه» و «فرق ضالّه» خوانده، عبید را به همدستی با خود برای درهم شکستن حکومت صفوی فرامی خواند و یادآوری می کند که «هر مؤمن موحد را بغض فی الله به آن طایفه گمراه امری است مهم و غرضی است مُلَم» و بنابراین «وجه اوفی و طریق اولی آن است که بر جد و جهد مباشرت» کنند تا «سهام صائب تدبیر به نشانه گاه نهاده تقدیر حسن اصابت یابد» و «ماده فساد را حاسم گردد».^{۲۰}

عبیدالله خان از یک نیز که برای حفظ حکومت خود در شرق ایران نیازمند کمک سلطان عثمانی بود و به علاوه، کینه شاه اسماعیل را به خاطر شکست و کشته شدن برادرش شیبیک خان، در دل داشت؛ بی درنگ به این فراخوان پاسخ مثبت داد و در نامه خود از صفویان و سپاه آنان با تعبیراتی چون «طغاة بُغاة»، «زنادقه اوباش»، «ملاحده قزلباش» و «رَفْضَه زشت آیین» یاد کرد.^{۲۱}

سلطان سلیم، در ماه صفر ۹۱۹ نامه ای نیز به محمد بیک آق قویونلو، که دیگر رمقی در فرمانرواییشان نمانده بود، نوشت و برای تحریض او به بازپس گرفتن قلمرو خود از صفویان، ایشان را «ملحدان بی دین» و اسماعیل را «شاه گمراه زنادقه کافر نژاد» خواند.^{۲۲} در نامه های دیگر نیز از این تعبیرات، فراوان به چشم می خورد.^{۲۳} سلیم عثمانی، حتی برای پیشبرد خواسته خود که «اصلاح حال... بلاد ایران زمین و افتتاح آن اقطار از

۲۰. عبدالحسین نوایی، شاه اسماعیل صفوی، ص ۱۱۵-۱۲۲.

۲۱. شاه اسماعیل صفوی، ص ۱۲۸-۱۲۹.

۲۲. شاه اسماعیل صفوی، ص ۱۵۲.

۲۳. رجوع شود به عبدالحسین نوایی، شاه اسماعیل صفوی، ص ۱۵۸، ص ۱۷۷ (پیشوای ملاعین، سرلشکر جنود شیاطین، اسماعیل بی دین...)، ص ۱۸۵، ص ۲۱۳ (نامه سلیم به فرزندش سلیمان پس از فتح چالدران، به ترکی)، ص ۲۲۱.

دست تطاول ملحدان بی دین»^{۲۴} بود، از مقامات مذهبی حکومت خود نیز فتوا گرفت و در نامه‌ای به شاه صفوی که «ملت حنیفه محمدیه را تابع رأی ضلالت آرای خود ساخته و اساس دین متین را برانداخته»^{۲۵} بود، نوشت که «ائمه دین و علماء مهتدین رضوان الله علیهم اجمعین کفر و ارتداد» او و پیروانش را «که موجبش قتل است و سببی، علی رؤوس الاشهاد متفق الکلام و الاقلام بأسرهم فتوی دادند».^{۲۶}

در نامه عبیدخان از یک به اکبر شاه گورکانی، مقارن با به سلطنت نشستن شاه عباس صفوی (۹۹۶)، که آرزوی تصرف مناطق شرقی ایران را داشت، بار دیگر مسئله شیعه بودن صفویان مطرح شده است. او به شاه گورکانی نوشته بود که اشتراک مذهب اقتضا می‌کند که دو کشور به سلطنت شیعیان خاتمه دهند و راه رفتن مسلمانان را به زیارت مکه و مدینه باز کنند. البته پادشاه هند با حزم و دوراندیشی و با رعایت حق دوستی قسیم از فروافتادن در این گرداب رست و به سلطان از یک پاسخ داد که صفویان بی دین نیستند و مردم توران نیز برای تصرف به مکه و مدینه می‌توانند از راه گجرات بروند (گجرات، به تازگی جزو قلمرو امپراتوری هند شده بود).^{۲۷}

در اینکه انگیزه صفویان در پافشاری بر تشیع چه بود، مورخان و محققان هنوز به اجماع نظر نرسیده‌اند، ولی در اینکه شیعه بودن برای آنان جدی بود و پایبندی به ظواهر و احکام شریعت را نیز، دست کم در وجه بیرونی، فرو نمی‌گذاشتند، فی الجمله اتفاق رأی وجود دارد.^{۲۸} حتی

۲۴. شاه اسماعیل صفوی، ص ۱۵۲.

۲۵. شاه اسماعیل صفوی، ص ۱۵۸ (در نامه دوم سلطان سلیم به شاه اسماعیل، اندکی پیش از جنگ چالدران).

۲۶. شاه اسماعیل صفوی، ص ۱۴۵ (در نامه اول سلطان سلیم به شاه اسماعیل).

۲۷. عبدالرضا هوشنگ مهدوی، تاریخ روابط خارجی ایران، ص ۵۲.

۲۸. برای نمونه، به گزارش جهانگشای خاقان، در سالی که شاه اسماعیل، هرات را فتح کرد، چون

نمایندگان کشورهای اروپایی و سیاحانی که در عهد شاه عباس صفوی، مقتدرترین شاه صفویان، به ایران آمد و شد داشتند یا سالیانی چند در این کشور اقامت گزیدند و با شاه انیس و جلیس شدند، این دقیقه را گوشزد کرده‌اند و گاهی با اشاره به همین واقعیت، نوشته‌اند که امکان ندارد شاه ایران کیش مسیحی را بپذیرد.^{۲۹}

آثار دینی و اجتماعی رسمی شدن تشیع در ایران

استقرار حکومت صفوی با شعار تشیع و استمرار آن در بیش از دو قرن، گذشته از پیامدهای مثبت و منفی سیاسی، تحولات و آثار خاص دینی و اجتماعی نیز به بار آورد، بدین قرار:

۱) خوشنود شدن شیعیان از پیدایش فضای جدید سیاسی و یافتن آزادی عمل بر طبق تعالیم و احکام مذهب شیعه. برای مردمی که از یک سو به استناد مباحثات و پژوهشهای محققانشان تردیدی در حقایق دیدگاههای خود نداشتند و از سوی دیگر غالباً در معرض فشار و انکار از

- ماه رمضان به پایان رسید و «هلال فترخ فال شوال منظور نظر گردید. «در آن بلده فردوس نشان طرح قشلاق انداختند و در باب امر به معروف و نهی از منکر به مثابه‌ای مبالغه نمودند که بعضی از اعیان ملازمان را که مرتکب شرب شراب شده بودند، سرنگون آویخته، معروض تیغ سیاست گردانیدند»

۲۹. نصرالله فلسفی، زندگانی شاه عباس اول، ج ۳، ص ۸۴۳-۸۴۴ (به نقل از سفرنامه پی‌یترو دلاواله): «شاه عباس چه از نظر شخص خویش و چه در کارهای کشوری، مسلمانی واقعی و معتقد است. مگر معجزه‌ای روی دهد که او به دین عیسی درآید... ای کاش که پادشاهان مانیز برای تقویت عقیده و ایمان عیسویان از او پیروی می‌کردند و به اندازه او تعصب دینی داشتند» (درباره این سیاح ایتالیایی و سفرنامه او به کتاب تاریخ مؤسسات تمدنی جدید در ایران، ص ۲۷-۲۸ مراجعه شود). نصرالله فلسفی در کتاب زندگانی شاه عباس اول، ج ۳، ص ۸۳۹-۸۴۳ فصلی را با عنوان «عقاید دینی او» گشوده و برخی پایبندیهای او را به شعائر و احکام دینی نقل کرده است. به علاوه در فصلی دیگر با عنوان «شاه عباس و نهی از منکر» (ص ۹۱۹-۹۳۰) به مواردی از برخورد او با منکرات اشاره و تأکید کرده که شاه عباس «اجازه نمی‌داده که مردم، و مخصوصاً درباریان و سران و سربازان قزلباش در عیاشی و کارهای ناشایست تظاهر و زیاده‌روی کنند...»

سوی غالب فرمانروایان و علمای رسمی بودند، البته این فضای جدید، خوش و مبارک بود و بر اثر این خوشی چه بسا برخی رفتارهای شتابزده از آنها بروز می‌کرد. پنهان داشتن عقاید و به کار بستن مخفیانه احکام فقهی در طول سالیان دراز در بسیاری از شهرهای ایران، موجب آزرده‌گی خاطر بود و بنابراین اینک که شاهان صفوی به مدد مریدان قزلباش، آزادی مذهب را برای آنها به ارمان آورده بودند، این مردم با دیده منت پذیرای حضورشان می‌شدند و خود را رهین منت آنها می‌دانستند.

شاه صفوی، هدیه‌ای خدایی تلقی می‌شد که پس از چند قرن سکوت، از دودمان نبوی برآمده و زمینه حکومت مهدوی را فراهم می‌ساخت. از این رو از همان روزگار نخست، ادعای سیادت صفویان با دیده قبول نگریسته شد^{۳۰} و حتی برخی عالمان شیعه نیز همین نظر شایع را پذیرفتند. اساساً جای شک و تردید نبود، چنین گشایش شگفتی جز بر دست مردی از تبار پیامبر نمی‌توانست تحقق یابد.^{۳۱} از آن بالاتر، حکومتی بدین گسترده‌گی با داعیه شیعی، نویدبخش ظهور امام غایب تلقی شد و آگاهانه یا ناآگاهانه این باور پدید آمد که صفویان تا قیام جهانی امام عصر خواهند پایید و حکومت خود را تسلیم آن حضرت خواهند کرد. در کتاب مجهول المؤلف عالم‌آرای صفوی، در گزارش خروج شاه اسماعیل از گیلان به سوی تبریز این اقدام به تشویق «صاحب الامر» دانسته شده^{۳۲} و حتی در ابتدای کتاب، آنجا که از اجداد صفویان سخن می‌گوید، پیشگویی

۳۰. اکبر شاه گورکانی نیز در پاسخ نامه عیدخان ازبک، صفویان را از دودمان پیامبر معرفی می‌کند (هوشنگ مهدوی، ص ۵۲). در بیشتر کتابهای تاریخی آن عصر، چون عالم‌آرای صفوی، عالم‌آرای عباسی، سلسله‌النسب صفویه و... پیوند نسبی نیای این خاندان با امام کاظم علیه‌السلام گزارش شده است.

۳۱. درباره نسب صفویان در دوره‌های اخیر پژوهشهای بسیار شده است، از جمله: راجر سیوری، ایران در عهد صفویان، ص ۳؛ عبدالحسین نوایی، شاه اسماعیل صفوی، ص ۴۱؛ مریم میراحمدی، دین و مذهب در عصر صفوی، ص ۳۷-۳۹؛ لغت‌نامه دهخدا، ذیل «صفویان».

۳۲. تاریخ عالم‌آرای صفوی، ص ۴۶، ۴۷ و ۴۹.

شیخ زاهد گیلانی (مرشد و پدر همسر صفی‌الدین اردبیلی) درباره نسل صفی‌الدین از همسرش (فاطمه) را چنین نقل می‌کند:

اولاد این سرور عالمگیر خواهند بود و روز به‌روز در ترقی خواهند بود، تا زمان قائم آل محمد (ص) حضرت مهدی هادی علیه السلام.^{۳۳}

شاه‌طهماسب صفوی در فرمان شیخ‌الاسلامی محقق کرکی، اقدامات خود را مقدمه ظهور امام عصر می‌شمارد و می‌نویسد:

احیای مراسم شرع سید المرسلین و اظهار طریقه حقه ائمه معصومین صلوات الله علیهم، که چون صبح صادق غبار ظلمت آثار بدع مخالفان مرتفع گردانند، از جمله مقدمات ظهور آفتاب معدلت گستری و دین‌پروری صاحب‌الامر علیه السلام می‌شماریم.^{۳۴}

دامنه این باور عمومی، خصوصاً با توجه به تحول شگفتی که روی داده بود، علما را نیز در بر گرفت و با آنکه جایگاه فقهی حکومت صفوی از نظر آنان جایگاه فقهی و مشروعیت نبود، اقدام خیر آنها را چنان بزرگ می‌دیدند که برخی احادیث را بر آنها تطبیق می‌کردند. بد نیست در همین جا به صاحب این نوشته، محمدباقر مجلسی، استشهاد شود. او در بحارالانوار حدیثی را از کتاب الغیبه ابن ابی زینب نعمانی آورده است. این حدیث را ابو‌خالد کابلی از امام باقر علیه السلام روایت می‌کند که بنا بر آن، امام از گروهی «طالب حق» در روزگاران آینده خبر می‌دهد که بارها در راه گرفتن حق شکست می‌خورند و سرانجام دست به سلاح می‌برند و «حق» را می‌گیرند. آنگاه این حق را به امام عصر می‌سپارند. مجلسی پس از نقل حدیث در «بیان» خود می‌نویسد:

۳۳. تاریخ عالم‌آرای صفوی، ص ۱۵.

۳۴. ریاض‌العلماء، ج ۳، ص ۴۴۵-۴۶۰؛ محدث نوری، مستدرک الوسائل، ج ۳، ص ۴۳۲-۴۳۴.

بعید نیست که این حدیث اشاره به دولت صفوی باشد، خدا پایه‌هایش را استوار کند و آن را به دولت قائم بپیوندد.^{۳۵}

این در حالی است که او شاه اسماعیل صفوی را مصداق قیام‌کننده‌ای می‌داند که بنا بر یک حدیث دیگر از خاندان رسول بوده و در گیلان، پیش از ظهور حضرت حجت (ع) پیا خواهد خاست.^{۳۶} نمونه مجلسی از این حیث نیز شایان توجه است که تأثیر ریشه‌ای نگاه مثبت به صفویان را نشان می‌دهد. او در دهه‌های پایانی دوران دویست و سی ساله حکومت صفوی می‌زیست، که دیگر نه پایبندی و علاقه‌مندی گذشتگان‌شان به دین و احکام شرع را داشتند و نه اقتدار روزگار شاه عباس اول را. تغییر رفتار شاهان و درباریان، چه در آداب دینداری و چه در آیین ملکداری، برای بسیار کسان روشن شده بود. مجلسی نیز از این همه باخبر بود و بعدها خواهیم دید که او منصب شیخ الاسلامی را به تکلف و با امید به التزام سلطان به احکام شریعت پذیرفت. حتی خود وی به ماجرایی کشته شدن برخی شاهزادگان به دست شاه عباس اشاره کرده است.^{۳۷} در عین حال، اهمیت اقدام سیاسی «صفویان مصطفوی نسب» چنان در چشم و دل مردم و علما نشسته بود که آن همه نابکارها را به آسانی نادیده می‌گرفتند. دقیقتر بگوییم: در درستی حرکت صفویه تردید نمی‌کردند.^{۳۸}

در جلوس شاه سلطان حسین صفوی بر سریر سلطنت، محمدباقر

۳۵. بحار، ج ۵۲، ص ۲۴۳.

۳۶. بحار، ج ۵۲، ص ۲۳۶: «و قام مِنَّا قائمٌ بَیْطَان» و عبارت مجلسی این است: «والقائم بَیْطَان السلطان اسماعیل نورالله مضجعه». اسماعیل میرزا پس از آنکه مدتی مخفیانه در گیلان زیست، در سال ۹۰۵ همراه شماری از مریدان و پیروان خود، در حالی که ۱۳ سال بیشتر نداشت، راهی اردبیل شد و اندکی بعد به تأسیس حکومت مستقل خود دست زد.

۳۷. بحار، ج ۵۲، ص ۲۳۷.

۳۸. برای نمونه دیگر از این گونه تطبیقهای احادیث بر صفویان ر.ک. الذریعه، ج ۱۵، ص ۵۴.

مجلسی خطبه‌ای نگاشت که در آن مراسم خوانده شد.^{۳۹} این خطبه به‌خوبی از حُسن ظنّ عمومی نسبت به صفویان حکایت می‌کند. مجلسی در این خطبه به‌اشارت از ضرورت نبوت و در پی آن امامت سخن می‌گوید و نظریه مشهور کلامی شیعه را باز می‌شناساند که زمین هیچ‌گاه از پیامبران، و سپس امامان، خالی نبوده است. آنگاه به‌دوران غیبت امام دوازدهم (ع) می‌پردازد و ادّعا می‌کند که در این دوره «خالق بی‌منت از مزید لطف... فرمانروایی... را در کف کفایت و قبضه درایت سلاطین عدالت‌شعار... سپرده که عامه رعایا و کافه برایا در ظلّ ظلیل ایشان در مهاد امنیت و استراحت بیاسایند...». به‌اعتقاد وی صفویان، مصداق «فحواى صدق‌انتمای: اذا اراد الله برعیة خیراً جعل لها سلطاناً رحیماً» بوده و «کافه اهل این دیار سالهاست که در ظلّ ظلیل رأفت و عدالت و حصن حصین شوکت و جلالت سلاطین معدلت‌آئین دولت صفویه... به‌فراغ بال و رفاه حال آرمیده‌اند».^{۴۰}

البته شاهان صفوی هیچ‌گاه چون 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 و بیش از همه عثمانیها، 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 به‌انگیزه رسیدن به منافع شخصی و آزادبودن از پابندی به آداب دینی، مایل بودند که شاه را، حتی تا مقام «دین‌گذار» بالا ببرند. اما هیچ‌گاه از این کار طرفی نبستند.

(۲) ناآشنایی مردم تازه‌شیعه‌شده با تعالیم و احکام مذهب شیعه و نیز

۳۹. نسخه‌ای از این خطبه در کتابخانه مجلس شورای اسلامی، شماره ۱، ضمن مجموعه شماره ۲۷۲۱ نگهداری می‌شود.

۴۰. این خطبه را از جنبه‌ای دیگر نیز بررسی خواهیم کرد.

بسیاری از مردم شیعه که امکان دستیابی به علما و منابع فقهی و کلامی را نداشتند، نیاز جدی به حضور علما و درس آموختگان حوزه‌های علمی را در سراسر ایران آشکار کرد، تا آنان با تربیت شاگردان و استقرار در جاهای مختلف، این کاستی را جبران کنند. برآوردن این نیاز، البته بیش از همه بر عهده حکومت صفوی بود که خود با تشکیل حکومت شیعی، فضای یادشده را فراهم ساخت.

در آن روزگار، هرچند در برخی شهرهای ایران مانند قم، حوزه علمی شیعی وجود داشت، بیشترین و توانمندترین حلقه‌های علمی در حوزه پررونق جبل عامل و در نواحی مختلف این منطقه شیعه‌نشین برپا می‌شد. حوزه جبل عامل بر دست محمدبن مکی که خود برآمده حوزه حله بود، شکوفا و گسترده شد و شاگردان او در دیه‌ها و روستاهای این منطقه به پرورش مجتهدان پرداختند.^{۴۱} اما شهادت این فقیه سعید در جمادی‌الاولی ۷۸۶ در عهد برقوق سلطان مملوکی دمشق،^{۴۲} سایه سنگین افسردگی و آزرده‌گی را بر این حوزه افکند و هنوز غبار غم از چهره عالمان زوده نشده بود، که درختی دیگر از این بوستان به فرمان حاکمان عثمانی فروافتاد؛ زین‌الدین بن علی تنها به جرم دفاع از مذهب شیعه و نشر تعالیم مذهب به شهادت رسید.^{۴۳} این در حالی بود که هر دو شهید بزرگوار با

۴۱. گزارش محمدبن حسن حرّ عاملی در امل‌الآمل از مراسم تشییع دختر دانشمند شهید اول، «ست‌المشایخ» (سیده‌المشایخ) پرتوی اندک بر موقعیت علمی شیعه در جبل عامل افکنده است. در این گزارش آمده که چون ست‌المشایخ در قریه «جزین» (زادگاه و موطن شهید اول) درگذشت، هفتاد مجتهد از منطقه جبل عامل در مراسم خاکسپاری پیکر او حضور داشتند.

۴۲. محمدبن مکی به اتهام بددینی (و در واقع، به دلیل نفوذ و موقعیت علمی و اجتماعی) به دستور «بیدمر» حاکم دمشق در عهد برقوق، به مدت یک سال زندانی شد؛ اقدامات قاضی مالکی دمشق، برهان‌الدین ابن‌جماعه در این ماجرا جداً مؤثر بود. سپس با تشکیل دادگاه رسمی به ریاست همین برهان‌الدین پس از یک سال زندانی شدن حکم اعدام وی بی‌چون و چرا پذیرفته و اجرا شد. پیکر پاک او پس از قتل به صلیب کشیده شد.

۴۳. شهید ثانی در ۹۶۶ شهید شد. آوازه بلند علمی، احاطه فقهی و گسترده‌گی دانش او مایه شهادتش شد. از او نزد سلطان سلیمان سعایت کردند و او را بدعتگذار خواندند. فرستاده

اعتقاد به تسامح مذهبی در آثار و اقدامات خود، به ایجاد پیوند و همبستگی با مسلمانان مذاهب دیگر می‌انداشیدند. این چنین بود که علما و مردم شیعه در منطقه جبل عامل با تضيیقات بسیار روبه‌رو شدند.

در پی این حوادث، شماری از علما راه انزوا و پرهیز از فعالیت آشکار علمی و تبلیغی را پیش گرفتند. برای مثال حسن بن زین الدین فرزند شهید ثانی، و سید محمد عاملی نواده شهید ثانی، که هر دو از بزرگترین محققان و مؤلفان فقه و اصول امامیه به‌شمار می‌روند، پس از کسب مدارج علمی در زادگاه خود و سپس در نجف، در همان زادگاهشان (قریه جَبَع) تا پایان عمر زیستند و برخلاف پدر و جدشان که با جدیت تمام برای گسترش حوزه علمی شیعه تلاش کرده و در دمشق به اقدامات اساسی دست زده بود، به تدریس اندک و بیشتر به تألیف پرداختند. به گفته سید نعمت‌الله جزایری، آن دو حتی از بیم آنکه شاه صفوی (شاه عباس) مانند در ایران را از ایشان تقاضا کند، از زیارت مشهد رضوی چشم پوشیدند.^{۴۴} محمد فرزند حسن بن زین الدین، نیز که از عالمان برجسته بود، با آنکه بارها از سوی شاه صفوی برای آمدن به ایران دعوت شد، از قبول دعوت تن زده و سالهای زیاد در کنار خانه خدا به تألیف پرداخت.^{۴۵} از آن جالبتر، دیدگاه شیخ زین الدین، فرزند همین دانشمند اخیرالذکر است. او که به نوشته شیخ حرّ عاملی نزد بسیاری از علمای عرب و عجم درس خوانده و در شاخه‌های گوناگون علم دست داشته است، به خاطر شدت احتیاط و نگرانی از شهرت یافتن، کار تألیف را و انهاد و حتی بر علمای سلف، چون علامه حلی، شهید اول و جدش شهید ثانی، انتقاد داشت که با

→ سلطان او را در موسم حج دستگیر کرد و به جای آنکه او را در استانبول نزد سلطان برد تا در جلسه‌ای متشکل از علما با وی بحث و گفتگو کند، به اغوای برخی از کسان، وی را به قتل رساند. این کار سلطان سلیمان را برآشت و گویا عامل اصلی این دسیسه را کشت.

۴۴. محمد حسین نوری، مستدرک الوسائل، ج ۳، ص ۳۹۱.

۴۵. مستدرک الوسائل، ص ۳۹۰.

تألیفات بسیار و درس خواندن نزد علمای عامّه و مراجعه فراوان به کتابهای آنان گام در راهی گذاشتند که پایانش شهادت برخی و روی دادن حوادث تلخ دیگر بود.^{۴۶} این دیدگاه، از تلخکامی ناشی از شهادت دو فقیه نامبردار شیعه و تضییقات وارد از سوی والیان عثمانی خبر می‌دهد، بدین معنا که آنان در تحلیل نافرجام ماندن اقدامات فقیهانی چون علامه حلی و شهیدین، به این نظر دست یافته بودند که هر گونه تلاش برای ارائه آرای شیعه امامیه در قالبهای رایج و شناخته شده علوم اسلامی آن روزگار، تلاشی ناصواب بوده و تألیف آثاری از این دست، با روح تعالیم شیعی ناسازگار است. نگارنده بعید نمی‌داند که در پیدایش مسلک اخباری در همین زمان، چنین تحلیلهایی نیز مؤثر بوده است.

در برابر، عالمانی دیگر با انگیزه ادامه فعالیت‌های علمی حوزه جبل عامل، پیدایش وضعیّت جدید را در ایران به فال نیک گرفتند. شاه اسماعیل و پس از او طهماسب، برخی از ایشان را رسماً به ایران دعوت کردند.^{۴۷} علی بن عبدالعالی کرکی معروف به محقق کرکی (یا محقق ثانی) معاصر شهید ثانی و شاگرد با واسطه شهید اول و چند تن از علمای دیگر از نخستین مهاجران جبل عامل به ایران بودند. حسین بن عبدالصمد حارثی، شاگرد شهید ثانی، پدر بهاء الدین عاملی، کمال الدین درویش نطنزی و شیخ علی منشار از این زمره بودند. این مهاجرت با موفقیت انجام گرفت و بالتبع در سالهای بعد استمرار یافت. بزرگانی از فقها و محدّثان جبل عامل چون محمد بن حسن حرّ عاملی، زین الدین بن محمد بن حسن نواده صاحب معالم و سید حسین کرکی به ایران آمدند و

۴۶. یوسف بحرانی، لؤلؤة البحرين، ص ۸۱ (به نقل از امل الامل).

۴۷. شاه عباس صفوی نیز سیره نیاکان خود را در دعوت از علما و تبجیل و تکریم ایشان ادامه داد. اظهار ارادت او به محقق اردبیلی و درخواست وی از این فقیه برای آمدن به ایران در برخی مآخذ تاریخی و شرح حال گزارش شده است؛ هر چند محقق به هیچ روی این درخواست را نپذیرفت (نصراالله فلسفی، زندگانی شاه عباس اول، ج ۳، ص ۸۸۵-۸۸۶).

در شهرهای مختلف، خصوصاً مشهد و اصفهان مستقر شدند. این مهاجران، برخی تدریس و تألیف را وجهه همت قرار دادند و برخی دیگر مناصب رسمی دینی را تصدی کردند. از گروه نخست می توان کمال الدین درویش و محمد بن حسن حرّ عاملی را نام برد و از گروه دوم، محقق کرکی، حسین بن عبدالصمد، شیخ علی منشار و بهاء الدین عاملی در خور ذکرند که منصب شیخ الاسلامی یافتند.^{۴۸}

حضور علمای نامبردار جبل عامل در ایران، بار دیگر حوزه علمیه شیعه را در ایران احیا کرد. روزگاری قم و ری مرکز نشر حدیث شیعه بودند و در این دوران، اصفهان و مشهد و در مرحله بعد شهرهای قزوین و شیراز و کاشان و قم صاحب حوزه‌هایی بالنده شدند. محمدتقی مجلسی به مناسبت یادکرد استادش ملا عبدالله شوشتری، که از شاگردان مقدّس اردبیلی و از مهاجران به اصفهان بود، می نویسد:

می توان نشر فقه و حدیث را [در اصفهان] بر اثر مساعی او دانست، هرچند دیگران نیز وجود داشتند. اما آنان اشتغالات بسیار داشتند و دوران تدریستان اندک بود، برخلاف این بزرگمرد که نزدیک به چهارده سال در اصفهان به تدریس پرداخت... آن هنگام که او به اصفهان آمد، شماره طالبان علوم دینی، از اهل اصفهان و از شهرهای دیگر، به پنجاه نفر نمی رسید و حال آنکه در زمان وفات او بیش از هزار نفر از فضلا در این شهر حضور داشتند.^{۴۹}

عبارت مجلسی گذشته از گزارش تحوّل کمی و کیفی حوزه علمی

۴۸. درباره چگونگی و مراحل مهاجرت علمای جبل عامل به ایران و نقش ایشان در شکل گیری حرکت های علمی و اجتماعی و دینی آن روزگار و دورانهای بعد، کتاب ارزشمند الهجرة العالمية الی ایران فی العصر الصفوی نوشته جعفر المهاجر مطالب سودمندی دارد. شیخ حرّ عاملی نیز در امل الامل در گزارش احوال علمای جبل عامل، بسیاری از ایشان را می شناساند که در عصر صفوی به ایران آمدند.

۴۹. محدّث نوری، مستدرک الوسائل، ج ۳، ص ۴۱۴ (به نقل از شرح محمدتقی مجلسی بر مشیخة من لایحضره الفقیه)؛ محمدتقی مجلسی، روضة المتقین، ج ۱۴، ص ۳۸۲.

اصفهان نکته‌ای را که اخیراً اشاره کردیم، تأکید می‌کند؛ برخی علمای مهاجر تدریس علوم دینی را وجهه نظر خود قرار داده بودند و شماری دیگر عهده‌دار مشاغل رسمی مذهبی شدند. در چنین شرایطی، البته آثار گرانقدر فقهی، کلامی، فلسفی و غیر آن پرداخته شد و روند رو به رشد تألیف و تحقیق در میان عالمان شیعه، همچنان پیش رفت.

تألیف آثار گرانقدری چون جامع المقاصد (در شرح قواعد علامه حلی)، و سایل الشیعه (یا با نام کامل آن: تفصیل وسائل الشیعه الی تحصیل مسائل الشریعه)، واف (یکی از سه جامع حدیثی مهم متأخر)، روضة المتقین (در شرح من لایحضره الفقیه)، مشرق الشمسین (کتاب فقهی ناتمام شیخ بهایی بر مبنای قرآن و حدیث)، زبدة البیان (در آیات الاحکام)، شوارق الالهام (در شرح تجرید خواجه طوسی)، قیاسات (در حکمت مشایی)، الحکمة المتعالیه فی الأسفار الاربعه العقلیه (که بی تردید نقطه عطفی در جریان فلسفی اسلامی بوده است) و المحجّة البیضاء فی تهذیب الاحیاء (که جامه‌ای عطرآگین از احادیث عترت نبوی بر پیکر احیاء العلوم غزالی پوشانده) و بسیاری از آثار دیگر، همه از برکات اغتنام فرصتی بود که علما از شرایط جدید، کردند.

۳) برخی مناصب حکومتی، چون قضاوت و ولایت در امور حسیه، بنا بر ادله‌ای که در فقه آمده، در جامعه دینی، یا در میان اهل دیانت، باید از سوی علما تصدی می‌شد.^{۵۰} این کاملاً طبیعی بود و پیش از

۵۰. لزوم تصدی برخی مناصب از سوی فقها چه مناصبی که رسماً در شریعت مشخص شده مانند قضاوت و افتاء و چه مناصبی که از باب حسبه باید متصدی داشته باشد، مانند تعیین متولی برای وقف در موارد خاص از موارد قطعی و اجماعی نزد فقهای شیعه است. حتی بیانات امامان به گونه‌ای بوده که در زمان حضور امام نیز شیعیان در این موارد به فقهای اصحاب مراجعه می‌کرده‌اند. در هر کتاب فقهی، که به موضوعاتی چون وقف، قضا، نکاح و بیع پرداخته، به آسانی می‌توان بر دلایل این امر واقف شد. ناگفته نماند که در گذر زمان و به دنبال شکل‌گیری دقیقتر «هویت شیعی» جامعه ایرانی، پرسشها و مباحثی نو مطرح می‌شد که بعضاً به توسعه دامنه ولایت و نظارت فقها بر نهادهای اجتماعی می‌انجامید، که گاه صرفاً جنبه نظری داشت و

آن نیز سابقه داشت. مردم شیعه طرابلس شام در زمان ابو جعفر طوسی از او درخواست کرده بودند که یکی از مجتهدان را برای تصدی قضاوت و سایر شؤون دینی به این شهر گسیل کند و او ابن بزاج را به این سمت فرستاد؛^{۵۱} شیعیان حلب در فرصتی که برایشان پیش آمد و حاکم شهر از آنان تقاضای کمک کرد، این کمک‌رسانی را در برابر آزادی قضاوت بر مبنای فقه شیعه، در میان شیعیان، انجام دادند؛^{۵۲} مقام نقابت علویان و

گاه در عمل نیز تحقق می‌یافت.

به تعبیر دیگر: پیش از استقرار تشیع در ایران (و دقیقتر بگوییم: رسمیت یافتن شیعه در یک حکومت مقتدر ملی) هنوز زمینه و فرصت برای مطرح شدن برخی مباحث وجود نداشت، در حلقه‌های درسی حوزه‌های علمی شیعه بیشترین تلاشها در جهت تدوین و ارائه آموزه‌های شیعی صورت می‌گرفت، عالمان بزرگ در جستجوی راههایی برای «بلاغ» اندیشه‌های شیعی بودند و بنابراین بیشترین هم خود را مصروف همین رسالت می‌کردند. اساساً به دلایل تاریخی و با توجه به شیوه طرح کلامی مبحث امامت در میان شیعه، هنوز در اندیشه سیاسی آن عالمان - اگر کاربرد چنین تعبیری را روا بدانیم - مقولاتی چون برپا کردن حکومت، مقتضیات و لوازم تشکیل حکومت دینی، نهادهای ضروری حکومت در جامعه دینی و ... حضور نداشت تا درباره آن بحث و مناقشه کنند. کسانی که در تأیید یا نفی نظریه «ولایت فقیه» به معنای امروزی آن به سراغ گذشتگان می‌روند و از منابع و آرای قدیم مدد می‌طلبند، شاید چندان کاری صواب نمی‌کنند. این نظریه خاستگاهی دیگر دارد. تحولات اجتماعی و سیاسی روزگار ما و تجربه‌هایی در بستر زمان بود که به پیدایش چنین نظری انجامید و البته، مانند هر نظریه دیگری، برای اثبات و تثبیت خود از درون منابع اصلی استنباط دینی، به کشف دلیل پرداخت. اما نکته درخور توجه این است که این نظریه - بدون آنکه در مقام ارزیابی کمی و کیفی دلایل، آثار و نتایج گوناگون اجتماعی و فقهی و سیاسی آن باشیم - حلقه‌ای از زنجیره تلاش عالمان دین در نگاهداشت شعائر و تعالیم دینی بوده است؛ رسالت عالم دینی حفظ هویت جامعه دینی و فراهم آوردن زمینه‌های مناسب برای دیندار ماندن مردم است و این رسالت است که در هر زمان به اقتضای مؤلفه‌های گوناگون، به شکلی تجلی می‌کند.

۵۱. ابن بزاج، عبدالعزيز بن نحریر طرابلسی سالها در محضر سید مرتضی و شیخ طوسی درس خواند و سپس از جانب شیخ طوسی برای کارهای قضایی شیعیان به طرابلس شام رفت، شهرت او به «قاضی» نیز از این رو بوده است و چون به نمایندگی از شیخ الطائفه این سمت را پذیرفته بود، وی را «خلیفه الشیخ فی البلاد الشامیه» می‌خوانده‌اند. در اجازه شهید اول به شمس الدین محمد بن تاج الدین عبدالعلی بن نجده، همین تعبیر به کار رفته است (بهار، ج ۱۰۴، ص ۱۹۸).

۵۲. در ماجرای حمله صلاح الدین ایوبی به حلب، امیر شهر الملک الصالح زنگی از بیم آنکه

شیعیان که از سوی خلیفه عباسی به یکی از شریفهای علوی مانند سید مرتضی، پدرش، سید بن طاوس، سید ابوالمکارم ابن زهره و... اعطا می شد، همین معنا را داشت. آنها در جامعه کوچک شیعی، امور مربوط به شیعیان را در درون همین جامعه حل و فصل می کردند.^{۵۳}

اما اینک شرایطی نو پدید آمده بود، در سرزمینی پهناور حکومتی شیعی برپا شده بود و به اقتضای وضعیت سیاسی خود ناگزیر از تأسیس نهادهای رسمی دینی بود. شاهان صفوی، خصوصاً در آغاز راه، از نظر پایبندی به شریعت و دوری از محرمات، اگر نگوییم از عثمانیان مدعی خلافت رسول بهتر بودند، از آنان فروتر نبودند؛^{۵۴} اما زمینه سیاسی-دینی آنها در میان مسلمانان غیر شیعه اساساً منفی بود. تعبیراتی از قبیل «طایفه ضلالت مآل»، «نایران نوایر فساد» و «هدم بنیاد دین»^{۵۵} به حق گویای

→ مردم حلب شهر را به صلاح الدین تسلیم کنند، آنان را در میدان شهر گرد آورد و عاجزانه از ایشان یاری خواست. شیعیان با چند شرط، این خواسته را اجابت کردند؛ یکی آنکه «حی علی خیر العمل» (مانند زمان پیامبر) از فصول اذان باشد و دیگر اینکه احوال شخصیه ایشان را سید ابوالمکارم حمزه حلبی (معروف به ابن زهره) تصدی کند. این سید از شاگردان با واسطه شیخ طوسی و میرزترین دانشمند امامی حلب و چهره بنام خاندان «بنو زهره» بود که در میان فقها به سبب تألیف کتاب غنیة النزوع شهرتی بسزا دارد (در باره شرح حال او، ر. ک. دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ج ۲، مقاله «آل زهره» از آقای هادی عالمزاده).

۵۳. مبنای نظری این روش، احادیثی بود که در آنها امامان به شیعیان خود توصیه کرده بودند در موارد اختلافات و دعاوی به آگاهان مذهب خویش مراجعه کنند. این احادیث غالباً در کتابهای قضا و در مبحث تعارض ادله کتابهای اصول فقه نقل و بررسی می شود. بد نیست اشاره کنیم که تعبیرات جدی و تأویل ناپذیر امامان در این احادیث، سبب شده که شیعیان هیچ گاه نسبت به این امر تردید و سستی نوزند و از همین رهگذر، جامعه شیعه در سخت ترین شرایط همچنان با هویت خاص خود برجای بماند.

۵۴. برای نمونه به زندگانی شاه عباس اول، ج ۳، ص ۹۱۹-۹۳۰ زیر عنوان «شاه عباس و نهی از منکر» رجوع شود. در شرح احوال شاه اسماعیل و شاه طهماسب نیز موارد مشابهی گزارش شده است. نصرالله فلسفی به نقل از سفرنامه زرر منوارینگ (از همراهان آنتونی شرلی) مطلبی را آورده که آشکارا بر جدی بودن مقابله با مفاسد اخلاقی در دوران شاه عباس نسبت به کشور عثمانی دارد.

۵۵. عبدالجسین نوایی، شاه طهماسب صفوی، صفحات ۱۸۹، ۱۹۵ و ۲۰۰ (از این گونه تعبیرات

تبلیغات منفی آن روزگار است و بنابراین کمترین سستی در تحکیم نهادهای دینی برای آنان زیان می‌آفرید. از این‌رو صفویان، در مقام رویارویی با رقبای عثمانی خود، کوشیدند مناصب دینی حکومت خود را تا آنجا که ممکن بود، با الگوهای موجود در حکومت حریف، همسان کنند. مناصب مفتی، شیخ الاسلام، صدر، قاضی، قاضی عسکر و غیر آن، که در عصر صفوی ایجاد شد، در حقیقت گردهمایی از دولت عثمانی بود.

درباره یکایک این واژه‌ها و نیز درباره مناصب دینی علما در عصر صفوی - که برخی از آنها پس از سقوط این حکومت نیز همچنان برجای ماند - پژوهشهایی سودمند و مستند صورت گرفته و برخی از نویسندگان ایرانی و غیرایرانی در این باب رساله‌هایی به استقلال نگاشته‌اند که ما را از بحث تفصیلی در این مقام بی‌نیاز می‌کند.^{۵۶} اما در این میان، از توضیحی کوتاه نسبت به عنوان «شیخ الاسلام» ناگزیریم، از آن‌رو که بزرگترین علمای آن عصر این سمت را می‌داشتند و خصوصاً مجلسی، سالیانی چند آن را پذیرفت.

منصب شیخ الاسلامی^{۵۷} در زمان شاه طهماسب صفوی ایجاد شد و نخستین کسی که این منصب را یافت، محقق کرکی بود. پیش از آن، صدر بالاترین مقام رسمی مذهبی بود و حتی به نوشته تذکرةالملوک، صدر

در نامه‌های شاهان عثمانی به امیران تحت سیطره خود یا به شاهان صفوی فراوان به چشم می‌خورد.
۵۶ از جمله رجوع شود به تذکرةالملوک و تعلیقات آن از مینورسکی با نام سازمان اداری حکومت صفویان و کتاب دین و سیاست در دوره صفوی، نوشته محقق گرانقدر، آقای رسول جعفریان.

۵۷ درباره سابقه این منصب و لقب در میان مسلمانان رک. دین و سیاست در عصر صفویان، ص ۹۰-۹۲؛ زندگینامه علامه مجلسی، ج ۱، ص ۲۷۵-۲۷۷؛ دانشنامه جهان اسلام، جزوه اول حرف ب، ذیل «باب مشیخت» که در آن به تاریخ تأسیس منصب شیخ الاسلامی در دوره عثمانی بر دست سلطان مراد دوم (در اواخر نیمه اول قرن نهم) اشاره شده است.

عهده‌دار تعیین «حکام شرع... و مدرّسان و شیخ الاسلامان...» بود.^{۵۸} کمپفر، تاورنیه و سانسون نیز در سفرنامه‌های خود مقام شیخ الاسلامی را زیر دست مقام صدر دانسته‌اند و از توضیح کمپفر دانسته می‌شود که منصب شیخ الاسلامی را صدر پیشنهاد و شاه تصویب می‌کرده است.^{۵۹} با وجود چندین فرمان شیخ الاسلامی از سوی شاهان صفوی، تردیدی در اینکه نصب را شاه انجام می‌داده، نیست.^{۶۰}

مینورسکی به نقل از شاردن آورده که شیخ الاسلام عالیت‌ترین و مطلع‌ترین مقام قضایی به‌شمار است.^{۶۱} او نکته دقیق‌تری را نیز دریافته و آن اینکه لیاقت شخصی شاغلان مقامات مختلف در تعیین جایگاه و حوزه اختیارات آنها دخالت داشته است.

بویژه اگر در نظر بگیریم که کسانی چون محقق کرکی، حسین بن عبدالصمد حارثی، شیخ بهایی، شیخ علی منشار (علی بن هلال کرکی)، ملا محمد طاهر قمی، آقا حسین خوانساری، محمد باقر مجلسی — که بی‌تردید بالاترین توان و جایگاه علمی را داشتند — این منصب را تصدی می‌کردند، می‌پذیریم که چنین منصبی نباید منصبی فرو دست بوده باشد. نویسنده دانشمند دین و سیاست در عصر صفوی احتمال داده که «صدر» بیشتر جنبه اداری داشته و در شیخ الاسلامی جنبه مذهبی و مقام افتاء لحاظ می‌شده است.^{۶۲} این احتمال را می‌توان با در نظر گرفتن این نکته تأیید کرد که هنگام صدور حکم شیخ الاسلامی محقق کرکی از سوی شاه طهماسب، که به نوشته خاتون آبادی «در ۹۳۹ رقی به آب و تاب تمام

۵۸. تذکرة الملوك، ص ۲.

۵۹. سفرنامه تاورنیه، ص ۵۸۸؛ دین و سیاست در دوره صفوی، ص ۹۲-۹۴.

۶۰. ر.ک. پیشین، فصل احکام و فرامین دینی صفویان.

۶۱. سازمان اداری حکومت صفوی، ص ۷۵.

۶۲. دین و سیاست در دوره صفوی، ص ۹۲.

صادر شد»، فقیه یادشده «در وقت صدور این رقم در نجف بود».^{۶۳} نکته جالبتر آنکه، با آنکه در گزارش سفرنامه نویسان آمده که مقام شیخ الاسلام پایین تر از مقام صدر بود، برخی از ایشان گفته اند که در مراسم تاجگذاری شاهان، شیخ الاسلامها تاج را بر سر آنها می نهادند، که البته این معنای خاص خود را داشت.

آنچه در این مقام باید بررسی شود، نگاه اجمالی به محتوای فرمانهای شیخ الاسلامی است. این نگاه از آن جهت اهمیت دارد که اولاً مبنای انتخاب و التزام شاهان به این سمت را نشان می دهد و ثانیاً موقعیت علمی صاحبان این مناصب را در آن عهد آشکار می کند.

شاه طهماسب در ذیحجه ۹۳۹ فرمانی در حقّ علی بن حسین بن عبدالعالی کرکی صادر و در آن تصریح کرد که «اعلای اعلام شریعت غزای نبوی» را «از مستمذات ارکان سلطنت» می داند و «مناط وصول بدین نیت»، «انقیاد و پیروی از علمای دین است که به دستگیری دانشوری و دین گستری صیانت و حفظ شرع سید المرسلین نموده» اند. وی سپس با عباراتی چون «مبین الحلال والحرام»، «نایب الامام علیه السلام»، «متبوع اعظم الولاة فی الاوان» از محقق مذکور یاد کرد که «علمای اقطار و امصار روی عجز بر آستانه علومش نهاده به استفاده علوم از مقتبسات انوار مشکوة فیض آثارش سرافرازند» و «اکابر و اشراف روزگار... پیروی احکامش را موجب نجات می دانند». آنگاه در فرمان خود نوشت که همه اوامر و نواهی او در امور شرعی، عزل و نصب متصدیان امور شرعی و کارهایی از این دست نافذ است و به همه مأموران و والیان حکومت دستور داد که تکریم لازم را در حقّ این «مجتهد الزمانی» روا داشته و هرگز چشمداشت نداشته باشند که ایشان به دیدار احدی (از حکام) رود و «طمع استقبال و رفتن شیخ الاسلام مؤمنی الیه بدیدن ایشان» یا «تکلیف

حضور مجلس خود» نمایند.^{۶۴}

در حکم دیگری که تاریخ آن مذکور نیست، طهماسب صفوی، دیدگاه شیعی «واجب الاتّباع» بودن فقها را مطرح کرده و به همه پیرامونیان خود ابلاغ می‌کند که «مخالفت حکم مجتهدین... با شرک در یک درجه است. پس هر که مخالف حکم خاتم‌المجتهدین... نایب‌الانّمة المعصومین، لازال کاسمه علیاً عالیاً، کند و در مقام متابعت نباشد» تأدیب و سیاست خواهد شد.^{۶۵}

فرمان سلطان حسین صفوی برای محمدباقر مجلسی نیز بر همین اساس نگاشته شده و در آن آمده است که «رعایت علمای اعلام و فقهای اسلام» را منظور نظر دارد و «چون سر رشته امور مذکوره [قوانین شریعت] در کف درایت علمای فرقه ناجیه اثنی عشریه که حافظان احکام و واقفان مدارک حلال و حرام‌اند، می‌باشد»، «مجتهد عصر و اعلم اهل زمان به کتاب و سنّت» یعنی محمدباقر مجلسی را به «منصب جلیل‌القدر عظیم‌الشان شیخ‌الاسلامی دارالسلطنه اصفهان و توابع و لواحق» برگزیده است. او نیز در پی این معرفتی، حوزه اختیارات و مسئولیتهای شیخ‌الاسلام را برمی‌شمرد و از وی می‌خواهد که «در امر به معروف و نهی از منکر و اجرای احکام شرعیّه و سنن ملّیه و منع و زجر جماعت مبتدعه و فسّقه... و سایر امور که به شیخ‌الاسلامان مرجوع است» هیچ تردیدی نکند و «رعایت احدی را مانع اجرای احکام دینیّه نگرداند». در پایان به همه مردم و اصناف و طبقات مختلف تأکید می‌کند که «اوامر و نواهی او را مطیع و منقاد باشند و حکام و وزراء و کلانتران به جهت فیصل قضایا و مهمّات شرعیّه که روی دهد به محکمه او حاضر شده، تعظیماً للشرع الاقدس، گماشتگان او را به مجلس خود طلب ندارند و لوازم اعزاز

۶۴ ملا عبدالله افندی، ریاض العلماء، ج ۳، ص ۴۴۵-۴۶۰؛ محدث نوری، مستدرک الوسائل، ج ۳، ص ۴۳۲-۴۳۴.
۶۵ خوانساری، روّضات الجنات، ج ۴، ص ۳۶۳.

و احترام به جای آرند».^{۶۶}

باری، بالحاظ این واقعیت که از ابتدای حکومت صفوی تا پایان آن، همواره نسبت به قبول مناصب رسمی از سوی علما تقاعد آشکار وجود داشت^{۶۷} و به علاوه، درباریان و دولتمردان غالباً تمایلی به حضور فعال علما در صحنه اجتماع و سیاست نداشتند،^{۶۸} به نظر می‌رسد که صدور چنین احکامی از سوی شاهان، تنها به امید جذب مجتهدان به قبول آن مناصب بوده و آنان تا می‌توانسته‌اند از نزدیک شدن به سلطان تن می‌زده‌اند. برای بیشتر عالمان دشوار بوده که فرمانبردار گماشتگان حکومت و زیردست مقامات دولتی باشند، در مراسم رسمی حضور یابند و به استقبال و سلام روند. از این رو در این فرمانها شاهان رسماً همه

۶۶. رسول جعفریان، دین و سیاست در عصر صفوی، ص ۴۱۲-۴۱۴ (تصحیح از روی نسخه خطی شماره ۹۵۹۶ کتابخانه آستان قدس رضوی).

۶۷. رساله‌ای به نام حقیقه‌الشیعه نوشته عبدالحی رضوی کاشانی در انتقاد از عالمان عصر صفوی در دست است. نویسنده رساله که خود از اهل علم دوره صفوی است، بیشترین انتقاد را از علمای صاحب مناصب رسمی کرده و زبان به طعن ایشان گشوده است و طبعاً یکی از کسانی که مشمول انتقاد وی شده‌اند، محمدباقر مجلسی است. با این همه خود او این گزارش را از مجلسی می‌آورد. مجلسی پس از سال ۱۰۹۰ (یعنی بعد از پنجاه سالگی) سمت قضاوت را پذیرفت و چنانکه پیشتر گفتیم در ۱۰۹۸، بعد از آقا حسین خوانساری، شیخ الاسلام شد. عبدالحی رضوی می‌نویسد: مجلسی زمانی که منصب قضا را پذیرفت، به مسجد رفت، بر منبر نشست، بسیار گریست و گفت: «مردم من در عاقبت کار خود متحیرم، با اینکه کنار پدرم و خودم ترویج دین و تعلیم مسائل اصول و فروع بوده و... چگونه شد که عاقبت کار من به قضاوت ختم شد» (نقل از دین و سیاست در دوره صفوی، ص ۳۵۱). این گزارش، از همان احتراز نسبت به تصدی مناصب اجتماعی حکایت می‌کند.

۶۸. ماجرای توطئه فتحعلی خان داغستانی، اعتمادالدوله حسین صفوی برای آزار رساندن و بدنام کردن میرمحمدباقر خاتون‌آبادی را در پیوست ۲ به‌اشاره آورده‌ایم (ر.ک. وقایع، ص ۵۶۷-۵۶۸). این نمونه که در عهد حسین صفوی روی داد، از این نظر نیز درخور توجه است که غالب موزخان نسبت به این دوره از تاریخ صفوی ادعا می‌کنند که تدبیر امور بر دست علما بوده است (ر.ک. مریم میراحمدی، دین و مذهب در عصر صفوی، ص ۵۰). در برخی کتابهای شرح احوال از طرح توطئه قتل محقق کرکی در تبریز، در زمان شاه طهماسب، گفتگو به‌میان آورده‌اند (مستدرک‌الوسایل، ج ۳، ص ۴۳۲).

این گونه احتمالات منفی را از میان برداشته و مجتهد اعلم را، بی آنکه خود را در گزینش او صاحب رأی بدانند، به عنوان مرجع امور قضایی و شرعی معرفی می کرده اند.^{۶۹} توضیح مؤلف تذکرة الملوك درباره شغل شیخ الاسلام دارالسلطنة اصفهان، گذشته از آنکه اشاره ای ناقص به مسئولیتها و وظایف وی دارد، از استقلال صاحب این منصب خبر می دهد. او می نویسد: «مشارالیه در خانه خود به دعوای شرعی و امر به معروف و نهی از منکرات می رسید».^{۷۰}

۴) قبول مناصب از سوی علما و دخالت آنان در امور اجتماعی با این انگیزه صورت می گرفت که بتوانند گامی در جهت تبلیغ احکام و اشاعه تعالیم دین بردارند، از خطاها پیشگیری کنند و در حدّ توان خود و پذیرش اجتماع مانع انجام شدن کارهای نادرست شوند. بحث فقهی پذیرش مناصب رسمی از سوی حاکم جائر (تولی عن الجائر) در بیشتر آثار فقهی شیعه موجود است و از عصر امامان نمونه داشته است.^{۷۱} حتی گفته اند اگر فرد مؤمن با قبول منصب از حاکم غیر مقبول شرعی، بتواند امر به معروف و نهی از منکر کند، پذیرش منصب برای او استحباب، و به عقیده برخی وجوب دارد. محمدباقر مجلسی در عین الحیوة پس از بیان

۶۹. اصرار طهماسب صفوی بر اینکه باید «مجتهد جبل عامل» (محقق کرکی) شیخ الاسلام باشد، به ظنّ قوی از همین واقعیت ناشی شده بود که مقام علمی محقق بر همه اهل فضل و نظر روشن بود و بنا بر سنت جاری در میان علمای شیعه، باید چنین کسی عهده دار مقام افتاء و قضاء می شد. حال اگر شاه او را انتخاب می کرد، مقبولیت می یافت و به هیچ روی نیاز به تمهیدات دیگر نمی افتاد. حتی با آنکه اطرافیان شاه مایل بودند که غیاث الدین منصور همچنان بر سمت پیشین خود (صدر) ابقا شود، شاه که برایش اعلیّت محقق قطعی بود، این تمایل را نادیده انگاشت، غیاث الدین از سمت خود کناره گرفت و به شیراز رفت (تاریخ عالم آرای عباسی، ص ۱۱۱). دعوت شاه عباس از محقق اردبیلی نیز با توجه به جایگاه علمی و تقوایی او بود. این نکته در مورد بیشتر شیخ الاسلامهای شناخته شده عهد صفوی صدق می کند و نشان می دهد که این عالمان، نفوذ علمی و دینی جدی داشتند و شاه صفوی ناگزیر باید به سراغ ایشان می رفت.

۷۰. تذکرة الملوك، ص ۳.

۷۱. از جمله ر.ک. محمدحسن نجفی، جواهر الکلام، ج ۲۲، ص ۱۵۵-۱۶۵.

«مفاسد قرب پادشاهان» - که در جای دیگر به آن اشاره خواهیم کرد - به ذکر مواردی می‌پردازد که «به آن جهات به‌خانه حکام و امرا می‌توان رفت» و حتی «گاه هست که معاشرت با ایشان و تردّد کردن به‌خانه‌های ایشان واجب می‌شود».^{۷۲}

به‌علاوه، فراهم شدن چنین امکانی برای علما، در روزگاری که سختگیرها و آزارها در جای‌جای سرزمین اسلامی روی به‌فزونی گذاشته بود، فرصتی بزرگ به‌شمار می‌آمد و چه‌بسا نادیده گرفتن این فرصت یا از دست دادن آن، از دید بسیاری علما خطا تلقی می‌شد. مسئله این نبود که شاهان صفوی، از نظر سیاسی یا تدبیر مُلک، تواناتر و دادگرتر از حاکمان دیگر بودند؛ بلکه مسئله این بود که شکست آنان در برابر دشمنانشان و بویژه عثمانیهای مدّعی خلافت، به‌منزله شکست تلاشها و اقدامات علمای شیعه در درازای زمان بود. اگر دانشمندان درس‌آموخته حوزه جبل عامل و سپس شهرهای ایران، راه انزوا پیش می‌گرفتند و تربیت فضلا و تألیف آثار را می‌نهادند، پیامد چنین روشی برای ما دقیقاً دانسته نیست و فقط می‌توانیم با قاطعیّت بگوییم که در آن صورت پس از سقوط صفویان - که به‌رغم برخی نویسندگان، علما در آن هرگز نقش نداشتند^{۷۳} - از میراثی مکتوب و پربار محروم می‌شدیم.

۷۲. عین‌الحیوة، ص ۵۰۲-۵۰۶.

۷۳. در آثار کسانی چون سر جان ملکم (تاریخ ایران، ص ۲۸۳)، ادوارد براون (تاریخ ادبیات در ایران، از آغاز عهد صفوی تا زمان حاضر، ص ۱۱۵) و سیوری (ایران در عهد صفوی، ص ۲۳۹) این ادّعا مطرح شده که نفوذ و حضور «مُلايان» در انقراض صفویه نقش بسیار داشت، اما در این ادّعا هر چه جستجو می‌کنیم، دلیل و شاهد نمی‌یابیم. برعکس، در بیشتر آثار، از جمله در سفرنامه کروسینسکی (ص ۲۳-۲۶) گرایش شاهان صفوی به «عیش و عشرت» و رها کردن «امور دولت»، اهتمام‌نداشتن زمامداران به «اجرای قانون شرع» و تشّتت آرا و تفرقه کارگزاران و کارشکنی آنان نسبت به یکدیگر سبب زوال دولت صفوی شناسانده شده است. مینورسکی در سازمان اداری حکومت صفوی (ص ۳۶-۳۸)، لکهارت در انقراض سلسله صفویه (ص ۱۹-۳۹)، ذبیح‌الله صفا در تاریخ ادبیات در ایران (جلد پنجم، بخش ۱، ص ۳۲-۳۸) و مقاله صفویان در دائرةالمعارف اسلام (لیدن)، جلد هشتم، ص ۷۷۱ دلایلی بر سقوط صفویان مطرح کرده‌اند، در

پیشتر، اشاره شد که در پی تضییقات عثمانیها بر دانشمندان شیعه، دلسردی و آزرده‌گی خاطر بر حوزه‌های علمی هجوم آورد و اینک این نکته را بیفزاییم که حتی برجای‌ماندن پژوهشهای فقهی و کلامی و اصولی حوزه جبل عامل، مروهون رواج تدریس آنها در حوزه‌های ایران عصر صفوی بوده است.

اساساً به دلیل شرایط تاریخی و سیاسی جامعه شیعه و با توجه به مبانی اندیشگی آنان درباره «امامت» از جنبه اداره جامعه اسلامی، همواره در میان شیعیان نسبت به قبول مناصب دینی و سیاسی و هرگونه ارتباط با سلطان مقاومت وجود داشته است، بویژه آنکه تجربه علمای شیعه در این امر غالباً تجربه امیدوارکننده‌ای نبوده است. ذکر نمونه‌هایی در این مجال، پرتوی هرچند اندک بر بحث ما می‌افکند.

هشام بن حکم، شاگرد و صحابی نامبردار امام صادق (ع) در حلقه

این میان استاد ذبیح‌الله صفا به نکته‌ای توجه کرده که به گمان نگارنده، از آشنایی او با واقعیت فرهنگ ایرانی حکایت می‌کند. پیش از اشاره به آن نکته، باید یادآوری شود که محققان غیرایرانی، هرچند در گزارش خود از نفوذ روزافزون اجتماعی و سیاسی علما در عهد صفوی خطا نکرده‌اند، در تحلیل تأثیر و علل این نفوذ چندان به صواب نبوده‌اند. آن نفوذ برخاسته از خصوصیت جامعه دینی بود که از قضا، شاهان صفوی، به هر انگیزه‌ای، با آن همراه شده بودند؛ اما حوزه نفوذ آنان به طور عمده، مناصب و مشاغل دینی و مراقبت از اجرای شعائر و اخلاقیات و احکام دینی را شامل می‌شد و کمتر با مسائل سیاسی محض (مانند روابط خارجی و...) یا نظامی ارتباط داشت. بعید نیست که محققان مورد اشاره، خصوصاً مقدمانی چون سر جان ملکم و براون، با ذهنیت تاریخی خود و سابقه‌ای که از دوران حکومت کلیسا داشته‌اند، به تحلیل حضور اجتماعی و سیاسی علما پرداخته باشند.

اما آنچه استاد صفا گفته است، درخور ذکر و تأمل است. او معتقد است که «اعتقاد بیشتر مردم به «حقانیت پادشاهی صفویان» و اینکه آنها «مأموران و نصب‌شدگان امامانند به حکومت و سلطنت» سبب شد «مردان لایقی که توانایی قیام علیه صفویان» را داشتند «امکان مذهبی و اجتماعی چنین اقدامی را» نیابند. پیشتر گفتیم که این باور عمومی که ایشان آن را به «توأم بودن سیاست و دین» تعبیر می‌کند، حتی به آثار علمی و آرای علما نیز راه یافته بود. بنابراین تأثیر روانی آن باور نیز اجتناب‌ناپذیر بود. با این همه دفتر تحقیق درباره منحنی حرکت علما در «ایران شیعی» و نقش آنان از جنبه‌های گوناگون همچنان گشوده است و پژوهشهایی نو می‌طلبد.

علمی متکلمان عصر هارون مقامی والا داشت، هارون نیز او را ارج می‌نهاد. اما سرانجام به دلیل آنکه یحیی بن خالد برمکی از حضور او خشنود نبود، توطئه افشای دیدگاه او درباره امامت طراحى شد، تا هارون با استماع پنهانی آرای وی بر واقعیت واقف شود. چنین کردند و هشام ناگزیر بغداد را مخفیانه ترک گفت و پس از مدتی که در کوفه پنهانی زیست، در همان جا از دنیا رفت.^{۷۴}

فعالیت آشکار علمی شیخ مفید و قدرت جدلی و اقناعی او همراه با مقام زهد و تقوا بر صاحبان مقامات رسمی دینی خوش نیامد، بارها به تحریک عوام دست زدند و درگیری پیش آوردند، مفید ناگزیر به درخواست عمیدالجیوش، نایب امیران آل‌بویه برای مدتی از بغداد رفت.^{۷۵} ماجرای هجرت شیخ طوسی به نجف اشرف و به آتش کشیده شدن خانه و کتابخانه‌اش در سال ۴۴۸ در کتابهای تاریخ مذکور است.

حوادثی از این دست، البته در شکل‌گیری ذهنیت تاریخی جامعه شیعه، خصوصاً دانشمندان و بزرگان‌شان تأثیر جدی داشت. از این رو در همان روزگار صفویان، بودند کسانی از علما که پیوند و هرگونه دوستی با حکومت صفوی را نمی‌پسندیدند و بر دانشمندانی چون محقق کرکی، محمدباقر مجلسی و پدرش خرده می‌گرفتند.

ابراهیم بن سلیمان قطیفی از دانشمندان معاصر محقق کرکی بود، در نجف به ترک دنیا و زهد می‌زیست و از هرگونه ارتباط با سلطان تن می‌زد. شاه طهماسب در یک سفر زیارتی به عتبات عراق برای او هدیه‌ای فرستاد و وی نپذیرفت، از آن رو که خود را نیازمند آن نمی‌دید. محقق کرکی بر او به خاطر این برخورد انتقاد کرد، اما وی هیچ‌گاه روش خود را تغییر نداد. وی همچنین در مباحث علمی با محقق کرکی مخالفت داشت

۷۴. اختیار معرفة الرجال، ص ۲۵۹-۲۶۲.

۷۵. سید محمد جواد شبیری، مقاله «گذری بر حیات شیخ مفید»، ص ۲۴-۲۵ (به نقل از منتظم ابن جوزی)، چاپ شده در مجموعه مقالات کنگره جهانی هزاره شیخ مفید.

و چند اثر علمی در نقض آرای او نگاشت.^{۷۶} به نوشته افندی به نقل از احسن التواریخ حسن بیک روملو، برخی اهل علم در حکومت شاه طهماسب با محقق کرکی مخالف بودند. اینان، که از جمله ایشان سید نعمت الله حلّی بود، می‌کوشیدند قطیفی را به نگارش نقدهای علمی بر آرای محقق کرکی تشویق کنند.^{۷۷} اما آنچه از این گزارشها برمی‌آید، بی‌میلی و پرهیز قطیفی نسبت به نزدیکی با حکومت بود، نه آنکه او داعیه‌دار جانشینی محقق کرکی باشد، چنانکه برخی گمان کرده‌اند.^{۷۸}

سید محمد بن محمد سبزواری معروف به میرلوحی مؤلف کفایةالمهتدی را نیز همواره در شمار منتقدان از محمدباقر مجلسی و پدرش یاد می‌کنند؛ اما سبب انتقاد او را نباید تصدّی مناصب دینی از سوی این عالمان دانست. میرلوحی با صوفیان سرسبز داشت و محمدتقی مجلسی را حامی یا وابسته صوفیان می‌دانست، آنگاه پدر و پسر، هر دو را با تعبیراتی ناصواب می‌نکوید و حتی از مدد رسانی به مجلسی دریغ داشت. وی کتاب کفایةالمهتدی را در ۱۰۸۳ به پایان برد^{۷۹} و حال آنکه قبول سمتهای رسمی دینی از سوی مجلسی بعد از ۱۰۹۰ بود؛ بنابراین سخنان او در حق مجلسی در کفایةالمهتدی جنبه‌ای دیگر داشته و با صوفی ستیزی میرلوحی و انتساب محمدتقی مجلسی به صوفیان مرتبط بوده است. میرلوحی مردی را تحریک کرد که بقعه ابونعیم اصفهانی، مؤلف حلیة الاولیاء را ویران کنند و این در حالی بود که محمدباقر مجلسی او را از نیاکان خود می‌دانست و از شیعه بودنش سخن می‌گفت.

باری، نظر غالب در میان فقها و علما و محدّثان این نبود. آنها چنین می‌اندیشیدند که با حضور اجتماعی خود در جهت تثبیت مذهب شیعه در ایران تلاش کنند. این حضور اجتماعی بیشتر در دو حوزه تصدّی

۷۶. ریاض العلماء، ج ۱، ص ۱۵-۱۹. ۷۷. ریاض العلماء، ج ۵، ص ۲۵۱-۲۵۲.

۷۸. ر.ک. تاریخ ادبیات، ج ۵، بخش ۱، ص ۱۸۴.

۷۹. الذریعة، ج ۱۸، ص ۱۰۲.

مناسب دینی (قضاوت، افتاء، اقامه جمعه، رسیدگی به امور حسبه) و نشر تعالیم مذهبی (تأسیس مراکز علمی، نگارش کتابهای تخصصی و عمومی) صورت گرفت و گهگاه نیز کسانی، به مقامات رسمی حکومتی چون وزارت تن دادند.

نقل عباراتی از رساله خودنگاشت فیض کاشانی با عنوان شرح صدر می تواند شاهد خوبی برای این ادعا باشد. او در این رساله که آن را در سال ۱۰۶۵ پرداخته^{۸۰} مراحل تحصیلی و سپری کردن مدارج کمال را بازگو کرده و گفته است که سالیانی دراز در مکتب مشایخ عصر خود چون شیخ بهایی، ملاصدرا و سید ماجد بحرانی درس خوانده و در شهرهای مختلف «در یوزه علم از بواطن عباد کرده» و سپس در موطن خود به «تدریس حدیث اهل عصمت و تألیف کتب و رسایل و ترویج جمعه و جماعات و سیاسات مدنیّه» پرداخته بود. او در این دوران «کنگره قدر خود را از آن بلندتر می دانست که گرد حکام دنیاگردان تواند بود». اما این احساس استغنا چندان نپایید و شاه صفوی پیام داد که «میل ملاقات» دارد و در آن ملاقات «تکلیف بودن در خدمت» کرد. اما فیض نپذیرفت، از آن رو که «در حوالی و حواشی ایشان جمعی از علما بودند» و او «هنوز خام بود» و «ترویج دین با آن جماعت میسر نبود با خامی».

بار دیگر از سوی شاه عباس ثانی برای «ترویج جمعه و جماعات و نشر علوم دینیّه و تعلیم شریعت» دعوت شد و او که نگران «استغراق در بحر بی ساحل دنیا» بود، مدتها به حیرت و دودلی گذراند، چرا که از درون خود این ندا را می شنید که با پذیرش این پیشنهاد «دقیقه ای از دقایق ترویج دین قویم و رهبری صراط مستقیم» فرو نگذارد. بویژه آنکه با شاه «یک دو صحبت اتفاق افتاد» و فیض چنان یافت که سلطان به راستی

۸۰ فیض در سال ۱۰۰۷ به دنیا آمد و در هنگام نوشتن این رساله ۵۸ ساله بود. بنابراین می توان حدس زد که در بیان منویات خود، راه اغراق نپیموده است. به علاوه، این دیدگاه جنبه شخصی نداشته و گوی عموم علما نیز همین گونه می اندیشیده اند.

«متوجّه تشیید مبانی دین قویم و ترسیم مراسم شرع مستقیم و اقامت صلوات و جمعه و جماعات است». ولی کسانی که فیض از ایشان سخت آزرده خاطر است، مانع تحقق این مقصود و «باعث فتور در عزم نواب اشرف» شدند، به گونه‌ای که «ترویج مراسم شرع مطهر الهی و بازایستادن از منکرات و نواهی به فعل نیامد».^{۸۱}

سید نعمت‌الله جزایری، شاگرد و دستیار مجلسی و از بزرگترین محدّثان سالهای بازپسین عهد صفوی، با گزارش خوابی که استادش مجلسی را دیده، همین دیدگاه را بازگو می‌کند. در آن خواب، مجلسی به جزایری گفته که روزی از بازار بزرگ اصفهان می‌گذشتم، مردم را دیدم که گرد مردی را گرفته‌اند. این مرد در اجتماع به فساد مذهب شهرت داشت و من او را درستکار می‌دانستم، اما از بازگفتنش بیمناک بودم. مردم او را به خاطر بدهکاریهایش می‌زدند یا دشنام می‌دادند. من با خود گفتم تا کی باید از این خلق خدا هراس به دل راه دهم و از خدای این خلق خائف نباشم و دفاع از این بنده در مانده را وانهم؟ پیش رفتم، بر مردم بانگ زدم و از آنها خواستم که مرد را آزاد بگذارند و هر چه از او می‌طلبند، از من بخواهند. سپس بدهکاریهای او را پرداختم و زندگی خودش را نیز تأمین کردم. راستی اگر من عزّت و جلال دنیایی نداشتم، چگونه می‌توانستم این مرد ناتوان را مدد کنم و او را از چنگ مردم و اهرانم؟

جزایری پس از گزارش این خواب می‌نویسد:

از خواب بیدار شدم و دریافتم که آنچه مجلسی در روزگار زندگی خود انجام می‌داده، بر اساس مصلحت دینی و منفعت اسلام و مسلمانان بوده است.^{۸۲}

این سخنان در خواب شنیده شده و بنابراین نه می‌توان اصل داستان

۸۱ دو نسخه خطی از این رساله در کتابخانه مرحوم آیت‌الله مرعشی نگهداری می‌شود.

۸۲ الفیض القدسی، ص ۱۵۶-۱۵۷.

را پذیرفت و نه نتیجه گیری آن را؛ اما از یاد نبریم که گزارشگر این خواب، جزایری است و خود از عالمان همین عصر و برآمدهٔ مکتب عالمان همین روزگار است. او این توجیه را تلقی به قبول کرده و حضور اجتماعی مجلسی را از همین دید تبیین کرده است. در واقع، او با این بیان، ذهنیت رایج در میان علمای شیعه را نشان داده است.

ناگفته نماند که سخنان مادر این باب، دربارهٔ عالمان بزرگ و قدرآولی است که بر تارک تاریخ عهد صفوی می درخشند و از این دقیقه غافل نیستیم که در هر قومی، کسانی بی دانشی کرده و راه را آن گونه که باید نسپرده‌اند. فیض در همان رسالهٔ پیش گفته به وجود برخی از این افراد اشاره کرده و از «جمعی از ارباب عمایم که دعوی اجتهاد می کردند» شکوه می کند. اما آنچه ما به آن نظر کرده ایم، مبنای فقهی حرکت علمای شیعه است.^{۸۳}

۵) تلاش علما برای اجرای احکام شرع و پایبندی همهٔ قشرها به شعائر و آداب دینی، در طول حکومت صفوی با مشکلاتی، بویژه از سوی شاه و درباریان، روبه‌رو شد. از همان ابتدا که محقق کرکی در هرات با شاه اسماعیل دیدار کرد، این ناسازگاریها رخ نمود. حکم قتل فرزند تفتازانی که شیخ الاسلام شهر بود، اندکی پیش از رسیدن محقق کرکی صادر و اجرا شد و وی شاه را به خاطر این فرمان نکوهید. مؤلف جهانگشای خاقان^{۸۴} در گزارش فتح هرات آورده که به دستور شاه، جلسات مناظره علمای اهل سنت با شیعه تشکیل شد:

۸۳ از برخی تعبیرها و گزارشها و نیز از نامه‌های صاحبان مناصب رسمی دانسته می شود که در آن روزگار همهٔ متصدیان این مشاغل دارای مقامات بلند علمی نبوده‌اند. افندی در ریاض العلماء (ج ۲، ص ۷۰) دربارهٔ کسی می نویسد که از علم بی بهره بود و پس از درگذشت عمورش شیخ الاسلام اصفهان شد، یا دربارهٔ یکی از شیخ الاسلامهای تهران و پدرش که پیش از او شیخ الاسلام بوده است - می نویسد: «او نیز مانند پدرش از دانش بهره ندارد» (همان، ص ۶۳-۶۴). وی سپس از شیخ حرّ عاملی گله می کند که چرا این قبیل افراد را در شمار اهل فضل و علم ذکر کرده است.

۸۴ این کتاب در فاصلهٔ سالهای ۹۴۸ تا ۹۵۰ یعنی چند سال پس از شاه اسماعیل نگاشته شده و تاریخ حکومت او را بازگو می کند.

در مجلس اول کُلّ علما در حضور اشرف به بحث پرداختند. مولانا سیف‌الدین احمد یحیی بن مولانا سعدالدین تفتازانی شیخ الاسلام هرات، که سی سال در عهد سلطان حسین میرزا در کُلّ ولایت خراسان به امور شرعیّه اشتغال داشت... چون سَنی متعصب بود، نقیض علمای شیعه حرفها می‌گفت... امر بر قتل او نمود، همان لحظه فرمانبران به قتلش پرداختند. و چند روز که از قتل او درگذشت، خاتم‌المجتهدین اعلم‌العلماء المتبحرین شیخ علی بن عبدالعالی داخل دارالسلطنه هرات گردیدند، بر قتل او تأسف نموده، فرمودند که اگر کشته نمی‌شد به حجت و براهین عقلیه و نقلیه او را... ساکت می‌ساختیم و از الزام او اکثر مردم ماوراءالنهر و خراسان به مذهب حقّ علیه اثنی عشریه اذعان می‌نمودند.^{۸۵}

گفته شده است که برخوردهای دیگر نیز از سوی پیرامونیان شاه با محقق پیش آمد و او با دل‌آزردگی ایران را به قصد نجف ترک گفت. بعدها شاه طهماسب از او دلجویی و با صدور فرمان مشهور خود، زمینه‌های منفی را برطرف کرد.

این چالشها در زمانهای بعدی افزایش یافت. در ابتدای کار، گاهی برخی درباریان از پابندی به احکام شریعت تن می‌زدند و شاه بیدرنگ آنها را سیاست می‌کرد. مثلاً شاه اسماعیل در شهر هرات «بعضی از اعیان ملازمان را که مرتکب شرب شراب شده بودند، سرنگون ساخته معروض تیغ سیاست» کرد.^{۸۶} یا شاه عباس برای آنکه سران و سرداران قزلباش در شرابخواری و عیاشی زیاده‌روی نکنند، یکی دو تن از ایشان را برای ترساندن دیگران سیاست می‌کرد؛ برای مثال دستور داد محمدبیگ شاملو، داروغه فراشخانه را بر خر نشاندد و زبان و چشم قلندر بیگ

۸۵ جهانگشای خاقان، ص ۳۹۴-۳۹۵.

۸۶ جهانگشای خاقان، ص ۳۹۲-۳۹۳.

استاجلو را بریده و کردند.^{۸۷} اما بعدها که شاهان خود نیز به جمع درباریان پیوستند و تن‌پروری و عشرت‌طلبی را سیره خود ساختند و ایران و ایرانی را به سرایش سقوط کشاندند، کار مشکل شد. شرب خمر علنی شاهان، بی‌بندوباری بیش از حد درباریان، گشوده شدن پیاله‌فروشی و رواج کارهای ناپسند اخلاقی چون قماربازی در آن روزگار مسئله‌ای نبود که علما و متدینین از آن آسان درگذرند. حضور غیرمسلمانان در پایتخت، چه هیئتهای نمایندگی سیاسی و چه ارامنه و چه دسته‌های تبلیغی مذهب مسیحی نیز خود پیامدهای خاصی داشت. از یک‌سو شاهان با انگیزه‌های مختلف به این جماعتها آزادیهای اعطا می‌کردند که مآلاً با مقتضیات شهر و کشور اسلامی ناسازگار می‌افتاد و از سوی دیگر فعالیتهای تبلیغی به‌منظور درآوردن ایرانیان به کیش مسیحی جریان داشت.

اینها همه موجب رنجیدگی خاطر علما و گهگاه تلاش برای پیشگیری از این امور بود. برای کسی که با تعالیم قرآن و حدیث آشناست و از جنبه‌های گوناگون احکام اسلامی باخبر است، البته این حساسیت علما قابل فهم است. در هر صورت، با پیگیری و پشتکار همین عالمان بارها از سوی شاهان صفوی فرمانهای امر به معروف و نهی از منکر صادر شد و چند بار باده‌نوشی قدغن گشت. شاه طهماسب در ۹۳۹ و ۹۴۱ در چند فرمان به شهرهای مختلف اعلان کرد که در «کلیه ممالک محروسه، شرابخانه و بنگخانه و معجونخانه... و قمارخانه و کبوتربازی نباشد».^{۸۸} شاه عباس اول در ۱۰۲۹ شرابخواری را منع کرد که فقط هشت ماه دوام

۸۷ نصرالله فلسفی، زندگانی شاه‌عباس اول، ج ۳، ص ۹۲۵؛ درباره برخی کیفرهای خشن و برخوردهای سختگیرانه شاه‌عباس با درباریان و دولتیان مرتکب کارهای منکر به ص ۹۱۳-۹۳۰ همان کتاب مراجعه شود.

۸۸ عبدالحسین نوایی، شاه‌طهماسب صفوی، ص ۵۱۳-۵۱۴. همچنین در نامه سلطان سلیمان عثمانی به شاه‌طهماسب از او خواسته شده که در رفع شربت‌خانه‌ها و منع ارباب فسق بکوشد (ر.ک. ص ۳۲۵-۳۲۸).

آورد.^{۸۹} شاه عباس دوم به نوشته منتظم ناصری، یک بار در ۱۰۵۲ و بار دیگر در ۱۰۶۴ فرمان منع شرابخواری صادر کرد.^{۹۰} در عهد شاه سلیمان صفوی نیز به سال ۱۰۹۶ بر اثر مساعی آقا حسین خوانساری و به انشای او حکم منع شراب اعلان شد^{۹۱} و سرانجام در آغاز سلطنت شاه حسین صفوی به درخواست محمدباقر مجلسی شرابخواری ممنوع شد.

در باره آخرین حکم در فصل سوم به تفصیل سخن خواهیم گفت و فقط این نکته را یادآوری می‌کنیم که هر اندازه شاهان صفوی بر اثر اغوای پیرامونیان و خواجه‌سرایان، از سیره سلف خود فاصله می‌گرفتند و به دینداری و رعایت شعائر بی‌علاقه می‌شدند، فقها و علمای شیعه نیز از مصاحبت با آنان و آمیختگی با حکومتیان ابا می‌کردند و مردم را نیز از پیوستن به دستگاه حکومت باز می‌داشتند.

عین‌الحیوة محمدباقر مجلسی شرحی است بر وصیت پیامبر (ص) به ابوذر به زبان فارسی: مخاطبان آثار فارسی مجلسی مردم عادی بودند. او در این کتاب، چنانکه پیشتر اشاره کردیم، فصلی را در «بیان مفاسد قرب پادشاهان» آورده است.^{۹۲} ابتدا هشت مفسده را برمی‌شمرد و سپس می‌افزاید که «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.

مجلسی با مردم روزگار خود سخن می‌گفته و به آنچه در زمانه خودش می‌گذشته، توجه داشته است و در این بیان از شاهانی دیگر سخن نمی‌گفته است. در چند صفحه پیش از این، می‌نویسد:

۸۹. ذبیح‌الله صفا، تاریخ ادبیات، ج ۵، بخش ۱، ص ۱۱۱-۱۱۲ (به نقل از پیتر و دلاواله سیاح معروف ایتالیایی).

۹۰. زندگینامه علامه مجلسی، ج اول، ص ۱۳۷ (نقل از منتظم ناصری).

۹۱. همان‌جا. ۹۲. عین‌الحیوة، ص ۵۰۲-۵۰۴.

بدان که پادشاهانی که بر دین حق باشند، ایشان را بر رعیت حقوق بسیار هست... خصوصاً در هنگامی که به عدالت سلوک نمایند.^{۹۳}

بنابراین او در توصیه پیشین خود نیز به همین شاهان نظر دارد و از مشکلات رفتاری آنها باخبر است، از این رو تقریب به ایشان را خوش نمی دارد.

این تنها مجلسی نبود، بلکه همه عالمان دین تا آنجا با فرمانروایان ارتباط می داشتند که این ارتباط را از دیدگاههای دینی سودمند بینند. لکهارت با آنکه مجلسی را نکو دیده، به این نکته تصریح دارد که اقدامات او برخاسته از «انگیزه های دینی و نه حرص و آز» بود.^{۹۴}

۶) نظر رایج و مقبول نزد بیشتر فقیهان شیعه درباره نماز جمعه، عدم وجوب آن در عصر غیبت بود. فقهای پیش از صفویه غالباً حکم صریح وجوب نماز جمعه را که در قرآن آمده با استناد به فهم خود از احادیث، ناظر به دوران حضور و بسط ید امام معصوم می دانستند. برای مثال، محقق حلی وجوب عینی نماز جمعه را مشروط به وجود «سلطان عادل» یا امام منصوب از جانب او دانسته است.^{۹۵} علامه حلی نیز قریب به این مضمون را آورده است.^{۹۶} فرزندش فخرالمحققین در این باره توضیح داده که به نظر برخی از فقها اقامه نماز جمعه در دوران غیبت در صورت امکان، جایز است، ولی برخی دیگر، مانند سید مرتضی با نفی وجوب، جواز اقامه جمعه را نیز نفی کرده اند.^{۹۷} البته در همان روزگار شماری از فقها به نظریه وجوب عینی در عصر غیبت در صورتی که فقیه جامع الشرایط آن را اقامه کند، گرایش داشتند. شهید اول از این گروه بود و

۹۳. عین الحیوة، ص ۴۹۹.

۹۴. انقراض سلسله صفویه، ص ۳۸.

۹۵. محمد حسن نجفی، جواهر الکلام، ج ۱۱، ص ۱۵۱.

۹۶. فخرالمحققین، ایضاح الفوائد، ج ۱، ص ۱۱۸.

۹۷. ایضاح الفوائد، ج ۱، ص ۱۱۹.

اجازة عمومی امامان را به فقها شامل اقامة جمعه نیز می دانست.^{۹۸} شهید ثانی نیز به همین رأی تمایل داشت و تا آنجا پیش رفت که نوشت:

اگر ادعای اجماع بر عدم وجوب عینی نماز جمعه در عصر غیبت نبود، نظریه وجوب عینی — با فرض تشکیل نماز همراه با سایر شروط — به غایت قوت داشت.^{۹۹}

تأسیس حکومت صفوی از چند نظر موجب بازنگری در این حکم شد:

یکی اینکه در شهرهای بزرگ، برخی علما با اختیاراتی که سلطان رسماً اعلان کرده بود، حضور یافتند و هیچکس و هیچ مقام یارای رویارویی یا بی اعتنایی به ایشان را نداشت.

دوم اینکه در بسیاری از شهرها مردم تازه شیعه شده بودند و برای آنها دشوار بود که با پذیرش مذهب جدید، حکم صریح قرآن را کنار بگذارند. به تعبیر دیگر آنها به این سنت خو گرفته بودند و طبعاً نمی توانستند به آسانی آن را ترک گویند.

سوم اینکه نماز جمعه در میان پیروان مذاهب دیگر همواره برپا می شد و آنها به استناد دستور صریح قرآن و فعل قطعی رسول خدا در وجوب آن تردید نداشتند. طبعاً برگزار نشدن این نماز از سوی شیعیان، بهانه ای برای تبلیغ منفی به دست مخالفان می داد.

حسین بن عبدالصمد عاملی در رساله فی صلاة الجمعة به همین

۹۸. شهید ثانی، الروضة البهیة فی شرح اللمعة الدمشقیة، ج ۱، ص ۲۹۹.

۹۹. الروضة البهیة، ج ۱، ص ۳۰۱؛ در اینکه آیا شهید ثانی تحت تأثیر پیدایش حکومت نوپای صفوی به این دیدگاه رسید، یا گرایش کلی او نسبت به تقریب به مذاهب دیگر در این رویکرد فتوایی نقش داشت، نمی توان اظهار نظر کرد. اما چنانچه صاحب جواهر اظهار کرده، آرای شهید ثانی در نویسندگان بعد، از جمله در شاگرد و ملازمش، حسین بن عبدالصمد حارثی، تأثیر گذاشته است (ر.ک. جواهر الکلام، ج ۱۱، ص ۱۷۸: «وَلَقَدْ وَقَفْتُ عَلَى جُمْلَةٍ مِنَ الرِّسَالِ الْمَصْنُوعَةِ فِي الْمَسْئَلَةِ نَسَجُوا فِيهَا عَلَى مَنَوالِ هَذِهِ الرِّسَالَةِ»).

نکات توجه داشت و معتقد بود که با برپایی حکومت مقتدر علوی حسینی طهماسبی، منعی در برابر برگذاری نماز جمعه وجود ندارد و بنابراین امثال امر خدا و رسول و امامان واجب است.^{۱۰۰} وی خود در زمانی که شیخ الاسلام هرات بود، نماز جمعه اقامه می‌کرد.^{۱۰۱}

و چنین بود که یکی از مهمترین مباحث فقهی در عصر صفوی، مسئله نماز جمعه شد و کمتر فقیهی را می‌توان یافت که در آن باره بحث نکرده یا رساله ننوشته باشد. فاضل ارجمند، آقای رسول جعفریان نام بسیاری از این رساله‌ها را با توضیح محتوایی شماری از آنها گرد آورده است.^{۱۰۲} نکته درخور دقت این است که بیشتر موافقان وجوب نماز جمعه از علمای اخباری و بیشتر مخالفان وجوب یا مدعیان حرمت از پیروان مسلک اصولی بوده‌اند، به طوری که برخی مؤلفان و پژوهشگران یکی از وجوه فارق اندیشه اخباری و اصولی را همین امر می‌دانند. این نظر، البته دقیق نیست، اخباریان مخالف با وجوب نماز جمعه و اصولیین موافق با آن کم نبوده‌اند.^{۱۰۳}

از آن مهمتر، مشکلی دیگر نیز در این میان وجود داشت، برخی کسان و گاهی برخی از عالمان بزرگ در استدلال بر عدم وجوب نماز جمعه در عصر غیبت یا حرمت آن، آگاهانه یا ناآگاهانه، به حربه‌های روانی متوسل می‌شدند و کار را برای معتقدان به وجوب یا جواز نماز جمعه دشوار می‌کردند. آنان می‌گفتند که گرایش به برگذاری نماز جمعه از انگیزه‌های زیاست‌طلبانه و دنیادوستی نشأت می‌گیرد. حتی شیخ

۱۰۰. این رساله را آقابزرگ طهرانی در الذریعه (ج ۱۵، ص ۷۰) شناسانده و مطلب یادشده را از آن نقل کرده است.
۱۰۱. ریاض العلماء، ج ۱، ص ۱۱۵.

۱۰۲. دین و سیاست در عصر صفوی، ص ۱۲۱-۱۸۰؛ در الذریعه شیخ آقابزرگ طهرانی (ج ۱۵، ص ۸۲-۸۳) نیز بسیاری از این رساله‌ها شناسانده شده است.

۱۰۳. ملاخلیل قزوینی، اخباری و مخالف وجوب نماز جمعه در عهد غیبت بود؛ در برابر، شهید ثانی و حسین بن عبدالصمد عاملی به وجوب عینی آن نظر می‌دادند.

محمد حسن نجفی در کتاب ارجمند جواهر الکلام با آنکه بنای کار خود را استدلال قرار داده و نمی‌بایست به خطابیات روی آورده باشد، در این بحث، گویا عنان قلم را از کف داده و پس از رد استدلالی دلایل و شواهد قائلان به وجوب عینی نماز جمعه، از وجود چنین انگیزه‌ای در ایشان خبر داده و برخی رقابتهای ناصواب برخی از ارباب عمایم را شاهدهی بر ادعای خود آورده است.^{۱۰۴}

در اینکه افراد از نظر انگیزه‌های درونی یکسان نیستند و چه‌بسا در طلب دنیا به سراغ علم دین و کارهای دینی بروند، جای تردید نیست، اما با کدام ابزار سنجش می‌توان وجود چنین انگیزه‌ای و اندازه آن را سنجید. نسبت دادن دنیاگرایی به حامیان نظریه وجوب نماز جمعه به همان اندازه درست یا نادرست است که نسبت دادن عافیت‌طلبی و مسئولیت‌گریزی به مخالفان این نظریه؛ و پرواضح است که هیچ‌کدام، دست‌کم در دوران کوتاه زندگی افراد، اثبات‌پذیر یا ابطال‌پذیر نیست. اما مطرح کردن چنین احتمالاتی، البته تأثیر منفی روانی خود را می‌گذارد. بسیار کسان از بیم آنکه به دنیاطلبی متهم شوند، راه انزوا می‌گزینند و دیگرانی نیز، که ظرفیت کافی برای حضور و فعالیت اجتماعی را ندارند، برای دور ماندن از نسبت «عافیت‌طلبی» باری ناخواسته و بیش از توان خود را بر دوش می‌کشند. در این میانه تنها آدمهایی انگشت‌شمار می‌مانند که راه را به اراده خویش برمی‌گزینند.

بگذریم و این نکته را در این مقام گوشزد کنیم که از قضا در میان عالمان بزرگ عهد صفوی و شیخ الاسلامهای سرشناس آن روزگار، مخالفان وجوب نماز جمعه کم نبوده‌اند. محقق کرکی نخستین

۱۰۴. جواهر الکلام، ج ۱۱، ص ۱۷۸-۱۷۹ (مؤلف، پس از این بیانات، این جمله را به حق گفته است که وَمَا أَتَرَى نَفْسًا، إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ إِلَّا نَازِحٌ مِّنْ رَبِّي - اشاره به آیه ۵۳ سوره یوسف).

شیخ الاسلام رسمی آن روزگار نظریه و جوب عینی را نپذیرفت، آقاحسین خوانساری شیخ الاسلام عهد شاه سلیمان با برگزاری نماز جمعه مخالف بود، شیخ علی نقی کمره‌ای شیخ الاسلام شیراز و سپس اصفهان از همین شمار بود. از همه جالبتر، نکته‌ای است که محمدباقر مجلسی به آن اشاره کرده است. مجلسی این شبهه را دریافته و احتمالاً خود نیز در شمار متهمان ردیف اول قرار داشته است. حال او پس از نقل دلائل فقهی و حدیثی شهید ثانی بر وجوب عینی اقامه نماز جمعه می‌نویسد:

[شهید] از مبرزترین فقه‌های متأخر و حتی متقدمان است که به سعادت شهادت نایل آمد، در حالیکه او به اغراض [دنیاطلبانه] متهم نبود، چرا که در منطقه زیست وی امکان برگزاری نماز جمعه برای علمای شیعه وجود نداشت.^{۱۰۵}

این دفاعیه مجلسی، از نگرشها و ذهنیتهای حاکم بر آن دوران نیز خبر می‌دهد، که درخور تأمل است.

(۷) حرکت دیگری که در دوره صفویان آغاز شد، بازگشت به متون حدیثی و تدریس آنها به عنوان کتاب درسی بود که بر اثر آن شروح و حواشی فراوان برای منابع حدیثی پرداخته شد. این حرکت و آنچه در فقره بعد خواهد آمد، ظاهراً پیوند مستقیم با حکومت صفوی نداشت، ولی از آن نظر که بستر شکوفایی و بالندگی آن در پرتو این حکومت فراهم شد، لازم است لااقل اشارتی کوتاه به آن داشته باشیم.

شیخ آقابزرگ تهرانی به مناسبت معرفی جوامع چهارگانه حدیثی، شروح و حواشی و تعلیقات بسیاری را که بر آنها نگاشته شده، نام می‌برد و توضیحات سودمندی می‌دهد. نکته درخور دقت این است که تمام این آثار از قرن دهم به بعد پرداخته شده‌اند و دور نمی‌نماید که همین اقدام نیز

نمادی از واکنش در برابر گرایش اصولی باشد، هرچند نمی‌توان آن را دقیقاً با رویکرد اخباریان به حدیث، برابر دانست. زیرا اولاً در میان این شارحان کسانی بوده‌اند که به همان مسلک رایج فقهی پایبند بوده‌اند؛ ثانیاً در میان شارحان این کتب، مردمانی به دور از جریان اخباری و اصولی وجود داشته‌اند. احتمال دیگر این است که گرایش به اخباریگری در رهیافت بسیاری از عالمان نسبت به خواندن و فهم احادیث مؤثر بوده است، و از آن مهم‌تر، فراهم شدن شرایط جدید، یعنی آزادی تألیف و تدریس این کتب، در این حرکت نقش اساسی داشته است.

در هر صورت، بنا بر آنچه علامه تهرانی آورده، بر کتاب کافی شروح و حواشی فراوان نوشته شد، برخی از آنها فقط شامل قسمتی که اصطلاحاً «اصول کافی»^{۱۰۶} نام گرفته، می‌شود، برخی دیگر به مباحث فقهی کافی

۱۰۶. محمدن یعقوب کلینی در طول بیست سال جامعی حدیثی شامل ۳۰ کتاب به نام کافی تألیف کرد. این کتاب با این انگیزه که در همه مباحث دینی راهگشا باشد، فراهم آمد و بنابراین دربرگیرنده مسائل اعتقادی، اخلاقی، فقهی و قرآن‌شناسی است. کافی به دلایلی که مؤلف توضیح داده با بحث عقل و جهل شروع می‌شود و به اقتضای اهمیت اعتقادات، کتاب التوحید و کتاب الحجّة سومین و چهارمین بخش آنند. مؤلفانی که کافی را شناسانده‌اند، غالباً همین تعبیر را دارند که کافی شامل ۳۰ کتاب است (از جمله ر.ک. رجال نجاشی، ص ۳۷۷). کسانی هم که از این کتاب نقل حدیث می‌کرده‌اند، یا بنا بر سنت قدیم، نام مؤلف را می‌آوردند (مانند ابن بابویه در من لایحضره الفقیه و توحید و شیخ طوسی در استبصار و تهذیب) یا در دوره‌های بعد نام کتاب را می‌نوشتند (مانند محمدباقر مجلسی در بحارالانوار)، ولی هیچ‌گاه عنوان «اصول» برای بخشی از آن به کار نمی‌رفت.

این اصطلاح در دوره شرح‌نویسی ابداع شد؛ برخی دانشمندان مایل بودند بر کتابها و مباحث اعتقادی کافی شرح بنویسند و این مباحث را «اصول» (در برابر فروع) نامیدند، از آن‌رو که مباحث کلامی را «اصول دین» می‌گویند. برای نمونه، از صدرالمآلهین باید یاد کرد که در آغاز شرح خود بر کافی ضمن اشاره به جایگاه بلند این کتاب نوشت که کار را با شرح اصولی آغاز می‌کند که فروع از آن استنباط می‌شوند (شرح اصول کافی، چاپ سنگی، ص ۳-۴). این شرح که تا بخشی از «کتاب الحجّة» بیشتر ادامه نیافت، شرح اصول کافی نام گرفت. به نظر می‌رسد از آن‌پس بود که عنوان «اصول کافی» بر بخشهایی از کتاب کافی اطلاق شد، در حالیکه این اطلاق چندان دقیق نبود؛ زیرا مباحث اخلاق، برخی احکام فقهی و مسایل مربوط به قرآن همه در این بخش قرار دارد، همچنانکه برخی مباحث مربوط به عقاید، طبق تقسیم‌بندی مؤلف در بخشی واقع است که امروزه آن را «فروع کافی» می‌خوانند.

پرداخته و برخی دیگر همه آن را در بر دارد. این شروح غالباً به زبان عربی و گاهی به زبان فارسی نوشته شده‌اند. از شارحان معروف می‌توان میرداماد (مؤلف الرواشح)، ملا صالح مازندرانی، صدرالمتألهین شیرازی (صاحب شرح بر اصول کافی)، ملا محمد امین استرآبادی، ملا رفیعا گیلانی، ملا خلیل قزوینی (مؤلف دو شرح فارسی و عربی بر کافی که دومی ناتمام ماند)، میرزا رفیعا نائینی و محمدباقر مجلسی را نام برد که همه به قرن یازدهم تعلق دارند و فقط محمدباقر مجلسی در آغاز قرن دوازدهم درگذشته است.^{۱۰۷}

از شروح من لایحضره الفقیه، دو شرح فارسی و عربی محمدتقی مجلسی حائز اهمیت است. شرح فارسی لوامع صاحبقرانی و شرح عربی روضة المتقین نام دارد و مجلسی اساس این اقدام را از برکات استادش شیخ بهایی و بسیاری از نکات ارجمند شرح خود را برگرفته از افادات استادش ملا عبدالله شوشتری دانسته است. بر من لایحضره الفقیه چندین حاشیه نیز از سوی بزرگانی چون شیخ بهایی و میرعلاءالدین حسین معروف به خلیفه سلطان (متوفی ۱۰۶۴) نگاشته شد.^{۱۰۸}

تهذیب و استبصار نیز حواشی و شروح بسیار دارد و کسانی چون میرداماد، ملا محمد امین استرآبادی، ملا محمد طاهر قمی، ملا عبدالله شوشتری، محمدتقی مجلسی، شیخ عبداللطیف عاملی، سید ماجد بحرانی، محمد صالح خاتون آبادی، محمد بن حسن بن زین الدین، حمیده بنت ملا محمد رویدشتی، علی بن سلیمان بحرانی (ملقب به ام‌الحديث)، ملا عزیزالله مجلسی (برادر بزرگتر محمدباقر مجلسی)، ملا عبدالله برادر دیگر مجلسی و قاضی نورالله شوشتری این آثار گرانبها را فراهم آوردند.^{۱۰۹}

۱۰۷. رجوع شود به الذریعه، ج ۶، ص ۱۷۹-۱۸۴ و ج ۱۳، ص ۹۴-۱۰۰ و ج ۱۴، ص ۲۶-۲۸.

۱۰۸. الذریعه، ج ۶، ص ۲۲۳-۲۲۵ و ج ۱۴، ص ۹۳-۹۴.

۱۰۹. الذریعه، ج ۲، ص ۱۴-۱۶ و ج ۶، ص ۱۷-۱۹ و ۵۱-۵۳ و ج ۱۳، ص ۸۲-۸۷ و ۱۵۵-۱۵۹.

به این ترتیب، آشکارا معلوم می‌شود که گرایش به حدیث، دست کم در نیمه دوم روزگار صفویان گرایشی غالب و مقبول بوده است.

۸) مسلک اخباری، به صورت واکنشی در برابر حرکت فقهی مجتهدان شیعه، با نگارش کتاب الفوائد المدنیّه به توسط ملامحمدامین استرآبادی (متوفی ۱۰۳۳) در مکه نضج گرفت. استرآبادی در نجف درس خوانده بود و اساتیدش حسن بن زین الدین صاحب معالم و سیدمحمد صاحب مدارک بودند و بنابراین به مکتب «جبل عامل» تعلّق داشت. اما از این مکتب فاصله گرفت و به نوشته صاحب حدائق باب طعن بر مجتهدان شیعه را گشود.^{۱۱۰} درباره انگیزه‌ها و عواملی که استرآبادی را به این اقدام سوق داد، پژوهشهایی صورت گرفته و نیز آثاری درباره دیدگاههای او، از همان روزگار تألیف نوشته شده است.^{۱۱۱} شاید بهترین معرف از این مسلک را علی حسین الجابری ارائه کرده که آن را از سنخ دیدگاه سلفیّه اهل سنت خوانده و طبعاً از این نظر، اخباریگری را باید، نهضتی با رویکرد بازگشت به حدیث عترت نبوی تلقی کرد.

استرآبادی در دیدگاه خود فقط ناظر به اصول فقه نبود، بلکه همه

۱۱۰. لؤلؤة البحرين، ص ۱۱۷.

۱۱۱. از جمله کتابهای گذشتگان می‌توان از الفوائد المکیّه تألیف سید نورالدین علی بن السید علی عاملی (برادر صاحب مدارک) متوفی ۱۰۶۸، منیة الممارسین عبدالله بن صالح سماهیجی (متوفی ۱۱۳۵ در بحرین)، الاجتهاد والاخبار والفوائد الحاثریه وحید بهبهانی (متوفی ۱۲۰۵) یادکرد، کتاب منیة الممارسین دفاعیه‌ای از نظریه اخباری است و کتابهای دیگر در نقد آرای اخباریان. در سالهای اخیر چند پژوهش سودمند و جدی درباره این نظریه انجام شده است، مانند الفکر السلفی عند الشیعة الامامیه تألیف علی حسین الجابری و مصادر الاستنباط بین الاصولیین والاخباریین تألیف محمد عبدالحسن محسن الغراوی. برخی محققان غربی نیز در این باب مطالعاتی کرده‌اند، از جمله می‌توان به کارهای اندروژ. نیومن اشاره کرد. او در مقاله‌ای با عنوان «ماهیت منازعات اخباری و اصولی در پایان عهد صفوی در ایران» ضمن ترجمه مسئله هفتم از منیة الممارسین لاهیجی - که در آن وجوه اختلاف اخباریان و مجتهدان را برشمرده - به تحلیل آرای ایشان پرداخته است. مقاله در «بولتن مدرسه عالی مطالعات شرقی و افریقایی دانشگاه لندن» سال ۱۹۹۲ چاپ شده است.

شاخه‌های علوم دینی را در نظر داشت. برای مثال در فوائد مدنیّه نوشت اگر علمای شیعه در تدوین سه شاخه فقه، اصول فقه و کلام به سراغ حدیث عترت نمی‌رفتند، قطعاً برای ایشان بهتر بود.^{۱۱۲} اما باز تاب مثبت و منفی نسبت به حرکت اخباری بیشتر در حوزه فقه و اصول بروز کرد و چندین رساله در بیان وجوه افتراق اخباری و اصولی نگاشته شد.

اخباریگری، هرچند در سده چهارم طرفداران بسیار داشت؛ هرگز به عنوان یک جریان جدا از حرکت علمی شیعه نام برده نمی‌شد؛^{۱۱۳} اما استرآبادی تقسیم علمای فرقه ناجیه به اخباری و مجتهد را انجام داد و تا بدانجا پیش رفت که برخی دانشمندان شیعه را مایه ویرانی دین دانست.^{۱۱۴} این نظریه از همان روزگار طرفدارانی یافت و دانشمندانی به آن سخت علاقه‌مند شدند؛ و این در حالی بود که افرادی زیاد به نقد و پاسخ اشکالات مطرح شده از سوی استرآبادی پرداختند. جماعتی اندک نیز اساس این اندیشه را با دیده قبول نگریستند، اما تندروی استرآبادی را نپسندیدند. یوسف بحرانی، آخرین فقیه نامبردار این نحله، این جماعت را اخباریان میان‌رو (طریقاً و سطی) نامیده و خود را در این زمره قرار داده است.^{۱۱۵}

با انتشار نظریه اخباری، در شهرهای ایران، عراق و بحرین، کسان زیادی از علمای بزرگ - اگر نگوییم به آن پیوستند - با نگاه مثبت آن را ارزیابی کردند. مثلاً ملامحسن فیض کاشانی آشکارا روش اخباری پیش گرفت و مانند استرآبادی زبان انتقاد از علمای سلف، شیخ طوسی و اتباع

۱۱۲. الفوائد المدنیّه، ص ۳۰.

۱۱۳. پس از پیدایش مسلک اخباری، از جریان «فقهی-حدیثی» متقدّمان که کلینی و صدوق سرشناس‌ترین افراد آن هستند، گاهی با عنوان الاخباریه القدیمة یاد می‌شود (ر.ک. مصادر الاستنباط، ص ۵۴).

۱۱۴. الفوائد المدنیّه، ص ۱۸۰ و ۲۵۳ و ۲۵۶.

۱۱۵. الحدائق الناضره، ج ۱، مقدمه دوم.

او، را گشود.^{۱۱۶} محمد بن حسن حرّ عاملی در مشهد، ملا محمد طاهر قمی در قم، زین الدین بن محمد بن حسن ساکن مکه و عبدالله بن صالح سماهیجی در بحرین و بهبهان در دفاع از این نظریه کتاب نوشتند. اما برخی دیگر، از استرآبادی به دلیل کوشش او در راه احیای حدیث و نیز برخورد انتقادی با آرای مجتهدان پیشین تقدیر کردند، هر چند روش نوشتاری وی را نپسندیدند. محمد تقی مجلسی در شرح فارسی و عربی خود بر من لایحضره الفقیه صریحاً اقدام استرآبادی را تأیید و از اینکه «فاضل متبحر مولانا محمد امین استرآبادی (رحمه الله) مشغول مقابله و مطالعه اخبار معصومین صلوات الله علیهم شد» و «طریقه اصحاب حضرات ائمه معصومین را دانست» اظهار خوشوقتی کرد. او همچنین به بازتاب نهضت اخباری در حوزه های علمی اشاره کرده و نوشت که استرآبادی کتاب فوائد مدنیّه خود را به این بلاد فرستاده و اکثر اهل نجف و عتبات عالیات طریقه او را مستحسن دانستند و رجوع به اخبار نموده اند.^{۱۱۷} البته در جای دیگر به تندروی او در دیدگاه اخباری خود اشاره کرد و کلامش را «مشمّل بر چند مناقضه» خواند.^{۱۱۸}

گزارشهای دیگر نیز از قوّت گرفتن اندیشه اخباری در حوزه های علمی، خصوصاً حوزه کربلا، خبر می دهد که تا ظهور وحید بهبهانی در اواخر قرن دوازدهم ادامه یافت. وحید به مدد توانایی علمی خود و با توجه به آگاهی از مبانی مجتهدان و آرای اخباریان در مقام اصلاح حرکت علمی حوزه ها برآمد. مشی اعتدالی عالم اخباری معاصر او، شیخ یوسف بحرانی، نیز در این ماجرا مؤثر افتاد و بار دیگر از تضارب دو نظریه، رأیی صواب پدید آمد. وحید، برخلاف آنچه گاهی گفته می شود، علم اصول و

۱۱۶. کتاب سفینه النجاة او به نوشته شیخ یوسف بحرانی آکنده از نکوش مجتهدان و عالمان شیعه است (لؤلؤة البحرین، ص ۱۲۱).

۱۱۷. لوامع صاحبقرانی، ج ۱، ص ۴۷. ۱۱۸. روضة المتقین، ج ۱، ص ۲۱.

روش مجتهدان سلف را به همان شیوه پیشین زنده نکرد، بلکه با وارد کردن عناصر سودمند نظریه اخباری در قالبهای علمی حرکت مجتهدان، بر قدر و حرمت اندیشه اجتهاد افزود.^{۱۱۹}

اما آنچه در این اشاره کوتاه، ناگزیر باید گفته شود و در مقامی دیگر نیز به آن خواهیم پرداخت، نقش روش اعتدالی محمدباقر مجلسی در این چالش علمی است. یوسف بحرانی در گزارش سیر تحولات علمی خود، در مقدمه حدائق، به این نکته اشاره کرده که وی سالیانی چند، از اخباریان سرسخت بوده و مجتهدان را به شدت انکار می کرده است؛ اما پس از تأملات فراوان راه اعتدال پیش گرفته و هر گونه دسته بندی میان علمای شیعه را ناصواب می خواند. وی محمدباقر مجلسی را از پیشگامان این روش اعتدالی می شمرد و گویی رهیافت خود را در این جریان نیز مرهون او می داند.^{۱۲۰} و این در حالی است که محققان تاریخ فقه شیعه، نسبت به نقش مثبت این روش اعتدالی بحرانی در پیروزی وحید بهبهانی بر جریان اخباریگری اجماع نظر دارند.^{۱۲۱}

مجلسی از یک سو استرآبادی را «رئیس المحدثین» می خواند^{۱۲۲} و از سوی دیگر نکوهشهای تند او و همگنانش را در حق علمای سلف بر نمی تابد. در بحارالانوار به مناسبت شرح یک حدیث از نهج البلاغه توضیح می دهد که عالمان دین گاهی در تلاش برای رفع ناسازگاری بین احادیث اختلاف نظر پیدا می کنند، ولی این اختلاف نظر چون از روی کوتاهی در تتبع و تعمق نیست، بخشودنی است و خارج از انتظار نمی باشد. سپس می نویسد:

۱۱۹. برای مطالعات افزونتر درباره تاریخ و تحولات اخباریگری، از جمله ر. ک. دانشنامه جهان اسلام، جزوه ششم، ص ۹۷۲-۹۷۶، مقاله «بحرانی، یوسف» (از نگارنده این سطور) و تاریخ فقه و فقه، بخش دوم، فصل پنجم (از انتشارات دانشگاه پیام نور)، تألیف نگارنده.

۱۲۰. حدائق الناصره، ج ۱، مقدمه دوم.

۱۲۱. دانشنامه جهان اسلام، جزوه ششم، ص ۹۷۵.

۱۲۲. بحار، ج ۱، ص ۲۰.

اگر نیک بنگری، با این بیان، بسیاری از تشنیعاتی که برخی از متأخران بر عالمان بزرگ نیک سیرت روا داشته‌اند، برطرف می‌گردد.^{۱۲۳}

مواردی دیگر از اندیشه و رفتار علمی اعتدالی مجلسی را در فصلهای دیگر خواهیم آورد.

۹) گرایش به برداشت معانی باطنی از بیانات دینی از قدیم در میان عالمان شیعه وجود داشت و نقل احادیث فراوان در تبیین جنبه‌های باطنی دین در این رهیافت بی‌تأثیر نبود. از جمله، این حدیث که قرآن را دارای یک معنای ظاهری و هفت معنای تودرتو معرفی می‌کند.^{۱۲۴} همچنین در برخی روایات شیعه در توضیح حدیث مشهور نبوی: «إِنَّ الْقُرْآنَ نَزَلَ عَلَى سَبْعَةِ أَحْرُفٍ» بیان شده که مراد از هفت حرف در این حدیث، هفت معنا (بطن) است.^{۱۲۵} البته درباره حدیث نبوی یادشده، مناقشاتی از نظر سند و نیز اظهاراتی از نظر تبیین مقصود در مآخذ امامیه وارد شده است.^{۱۲۶} گذشته از این، در چند حدیث به آیه ۸۹ سوره نحل: «وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ»^{۱۲۷} در اثبات احتوای الفاظ قرآن بر معانی باطنی استناد شده است. در آن احادیث آمده که این آیه از شمول قرآن بر همه حقایق خبر می‌دهد و حال آنکه ظاهر الفاظ قرآن این شمول را افاده نمی‌کند.^{۱۲۸} البته در احادیث امامان این نکته نیز آمده که بیان معانی باطنی و استخراج حقایق مراد از الفاظ قرآن کریم از علوم اختصاصی ائمه است

۱۲۳. بحار، ج ۲، ص ۲۸۴.

۱۲۴. بحار، ج ۸۹، صفحات ۹۷-۹۸ و ۳۷۷؛ تفسیر صافی، ج ۱، صفحات ۲۹-۳۹ و ۵۹.

۱۲۵. خصال، ج ۱، ص ۲۵۸؛ بصائر الدرجات، ص ۹۶، و به نقل از این دو در بحار، ج ۸۹، ص ۸۳ و ۹۸.

۱۲۶. تفسیر صافی، ج ۱، ص ۵۹-۶۱؛ البیان، ص ۱۸۷-۲۱۱.

۱۲۷. و این کتاب را که روشنگر هر چیزی است، بر تو نازل کردیم.

۱۲۸. کافی، ج ۱، ص ۲۲۹؛ بحار، ج ۸۹، ص ۸۵-۹۰.

و مستقیماً در دسترس همه مردم نیست.^{۱۲۹} کلینی به همین مناسبت، این حدیث را از امام صادق (ع) روایت کرده است:

هیچ موضوعی وجود ندارد که دو نفر درباره آن اختلاف نظر داشته باشند، مگر آنکه اصل (حکم) آن در کتاب خدا هست، اما عقل مردم به آن نمی‌رسد.^{۱۳۰}

همچنین در احادیث، آیه ۷ سوره آل عمران و آیه ۴۹ سوره عنکبوت ناظر به همین نکته دانسته شده است که قرآن معانی باطنی دارد و استنباط آن باطن بر عهده امامان است. عناوین برخی از آثار منسوب به اصحاب و تابعان امامان نشان می‌دهد که نظریه معنای باطنی داشتن قرآن در میان شیعیان رواج داشته است. از آن جمله است تفسیر الباطن تألیف علی بن حسان بن کثیر هاشمی و تفسیر الباطن از محمد بن اُرمه.^{۱۳۱}

با این همه از همان عصر امامان درباره حدود و ضوابط فهم باطنی متون دینی پرسشها و مناقشه‌هایی وجود داشت و خصوصاً پیدایش گرایشهای غلوآمیز و باطنی در میان برخی شیعیان سبب شد که پیشوایان شیعه شماری از مبانی مربوط به این مباحث را تبیین کنند. اگرچه از مجموعه روایات موجود در مآخذ معتبر حدیثی نمی‌توان به تبیین جامع و مانع در این باب دست یافت.

مثلاً در برخی احادیث آمده که مراد از معانی باطنی قرآن تمام آن چیزهایی است که از ظاهر لفظ بر نمی‌آید، مانند حقایق آسمانها و زمین، رویدادهای آینده، جزئیات دقیق بهشت و دوزخ و برخی احکام.^{۱۳۲} اما در این احادیث توضیح داده نشده که نسبت این معانی باطنی با معنای ظاهری

۱۲۹. کافی، ج ۱، ص ۲۲۹؛ بحار، ج ۸۹، ص ۸۵-۹۰.

۱۳۰. کافی، همان، ص ۲۸۸؛ بحار، همان جا.

۱۳۱. رجال نجاشی، شماره‌های ۶۶۰ و ۸۹۱.

۱۳۲. بحار، ج ۸۹، ص ۸۲-۹۸.

لفظ چیست و آیا این معنا می‌تواند کاملاً بی‌تناسب با معنای واژگانی الفاظ یا سیاق عبارات باشد؟ در بیانهای حدیثی ناظر به جنبه باطنی قرآن موارد متعددی دیده می‌شود که اساساً با بافت کلام همخوانی ندارد، گاهی با معنای اصلی واژه مخالف است و گاهی معنایی استعاری یا مجازی را برای لفظ یا عبارات آیه افاده می‌کند.^{۱۳۳} این نکته را از یاد نبریم که بنا بر احادیث شیعه، ارائه معانی باطنی فقط در اختیار امامان است و بنابراین راه برداشت باطنی در پیش روی هر کسی گشوده نشده است. از این نظر نیازی به آن ضوابط نیست و مشکلی وجود ندارد. مشکل در ملاکهای ردّ و قبول روایات حاوی معانی باطنی است.

ذکر یک نمونه در این مقام بی‌مناسبت نیست و پرتوی بر روش علمی مجلسی نیز می‌افکند. محمد بن یعقوب کلینی در کتاب کافی حدیثی را در تأویل آیه‌های ۱۴ و ۱۵ لقمان روایت کرده است. طبق این حدیث، اصبع بن ثباته از امیر مؤمنان علیه‌السلام تفسیر قسمت آخر آیه چهاردهم را می‌پرسد: «أَنْ أَشْكُرُ لِي وَلِوَالِدَيْكَ». امام به او پاسخ می‌دهند که مراد از «وَالِدَيْنِ» در این آیه (گذشته از مقصود ظاهری آن) پدران علمی هستند که مردم به فرمانبرداری از ایشان خوانده شده‌اند: «هُمَا اللَّذَانِ وَلَذا الْعِلْمَ وَوَرَّانَا الْحُكْمَ وَأَمَرَ النَّاسَ بِطَاعَتِهِمَا».^{۱۳۴}

این تأویل به خودی خود تأویلی پذیرفتنی است و کاربرد مجازی «والد» برای معلّم کاملاً درست است. از این رو کلینی نیز ظاهراً روایت را با دیده قبول نگریسته و نسبت آن را به حضرت علی (ع) پذیرفته است. اما مشکل هنگامی بروز می‌کند که قسمت ابتدای آیه را می‌خوانیم. در آنجا سخن از دشواریهایی است که مادر در زمان بارداری با آن روبه‌رو

۱۳۳. برای نمونه رک. بحار، ج ۲۳، ص ۲۵۴-۲۵۵، ۳۵۶-۳۵۷، ج ۲۴، ص ۲۶۲ و ۳۵۶، ج ۳۶، ص ۱۳۱ و ۳۹۴، ج ۴۸، ص ۲۶۴ و ج ۷۹، ص ۱۹۹.
۱۳۴. کافی، ج ۱، ص ۴۲۸.

می‌شود و طبعاً با برداشت باطنی پیش گفته سازگار نیست. این ناهماهنگی چندان آشکار است که مجلسی را نسبت به حدیث دچار تردید کرده و می‌نویسد: «این قسمت آیه با آن تأویل سازگار نیست: یَأْبَىٰ عَنْ هَذَا التَّأْوِيلِ». او هر چند کوشیده، به تعبیر خود، با تکلف در توجیه حدیث مطالبی بگوید، اما سرانجام همچنان با دغدغه خاطر نوشته است: کوتاه‌سخن، این حدیث از تأویلات غریب است، و اگر نسبت صدور آن را به آن بزرگواران قبول کنیم، باید آن را از معانی باطنی بدانیم که با ظاهر لفظ بسیار فاصله دارد. ۱۳۵

دیگر اینکه همه روایات از نظر وثاقت و صحت یکسان نیستند. راویان اخبار نیز در یک مرتبه قرار ندارند و گاه به غلو و درهم آمیختن درست و نادرست (تخلیط) نسبت داده می‌شوند. از این رو بزرگان شیعه در ردّ و قبول روایات مبین معانی باطنی و نیز کتابهای حاوی این گونه روایات، هیچ‌گاه اتفاق نظر نداشته‌اند و برخی از آنها تصریح کرده‌اند که ساخته‌های فرقه‌ای، بویژه گرایشهای غلوآمیز به این کتابها و روایات راه یافته و پذیرش همه آنها ممکن نیست. بیشتر محدثان شیعه نیز در تدوین جوامع حدیثی همین نکته را در مدّ نظر داشته‌اند و به همین سبب در متون معتبر حدیثی، همه این قبیل روایات را نمی‌توان یافت.

برای مثال، نجاشی درباره کتابهای محمد بن اوزمه و علی بن حسان هاشمی، که از آنها یاد کردیم، چنین نظر می‌دهد: «إِنَّهُ مَخْلُطٌ» یا «تَخْلِيطٌ کُلُّهُ». همچنین است اشارات مجلسی درباره کتابهای حافظ برسی یا اظهار نظر او نسبت به برخی روایات که در فصلهای آینده، مواردی از آنها را خواهیم آورد و در اینجا فقط به یک نمونه بسنده می‌کنیم.

در چند حدیث آمده که مراد باطنی از «السَّنْعُ المَثَانِي» در آیه ۸۷

سوره حجر،^{۱۳۶} امامان شیعه هستند. این در حالی است که شماره ائمه در اعتقاد امامیه دوازده تاست. مجلسی این احادیث را در بحار نقل کرده^{۱۳۷} و با توجه به همین مشکل در تبیین و رفع تهافت آنها کوشیده است. از جمله آنکه احتمال داده که چون بیشتر آموزه‌ها و تعالیم شیعی را هفت تن از امامان منتشر کرده‌اند، اختصاصاً مورد اشاره باطنی قرآن قرار گرفته‌اند. اما از همه این توضیحات با اطمینان خاطر نگذشته و سرانجام گفته است که دور نمی‌نماید این روایات از روایاتی باشد که جماعت «واقفه»^{۱۳۸} بر ساخته‌اند.

از سوی دیگر، نزدیکی مضمون و تشابه بسیاری از تعبیرات عرفانی با عبارات حدیثی سبب دشواری تمایز میان این دو شد و نبود شاخصهای قطعی برای تشخیص موارد خلاف — و البته برخی عوامل و انگیزه‌های دیگر — آمیختگی‌هایی ناخواسته و ناگزیر را پدید آورد. انتشار کتابهایی چون مصباح الشریعه و انتساب آن به امام صادق (ع)، نگارش آثاری چون مشارق انوار الیقین، الفین و عوالی اللثالی از سوی مؤلفانی چون حافظ برسی و ابن ابی جمهور احسایی، و پیدایش شخصیت‌هایی از شیعیان چون عبدالرزاق کاشانی و سید حیدر آملی که رسماً از آرای عرفا، و در صدر آنها از عرفان محیی‌الدین ابن عربی، دفاع می‌کردند، راه را بر این‌گونه آمیختگی‌ها هموارتر و جداسازی منقولات عرفانی از روایات امامان را دشوارتر کرد. حتی بزرگانی از عالمان شیعه تمایلات عرفانی یافتند یا دست کم مطالبی گفتند که از گرایش عرفانی آنها خبر می‌داد. از این شمار بودند: شهید ثانی، حسین بن عبدالصمد عاملی، فرزندش

۱۳۶. وَلَقَدْ أَتَيْنَاكَ سَبْعًا مِنَ الْمَثَانِي وَالْقُرْآنَ الْعَظِيمِ (== به راستی، به تو «سبع المثنائی» و قرآن بزرگ را عطا کردیم). غالباً مراد از سبع المثنائی را سوره فاتحه‌الکتاب می‌دانند.

۱۳۷. بحار، ج ۲۴، ص ۱۱۴-۱۱۸.

۱۳۸. نسبت این روایات به «واقفه» از آن روست که آنها شیعیان هفت امامی بودند و امام هفتم را آخرین امام می‌پنداشته‌اند.

شیخ بهایی و محمد تقی مجلسی.^{۱۳۹}

این سیر با برآمدن فیلسوف نامدار قرن یازدهم، صدرالمتألهین شیرازی گام در مرحله‌ای نو گذاشت. صدرالمتألهین با عرضه منظومه فلسفی خود بر اساس نظریه «همخوانی ذاتی دین و فلسفه و عرفان» دعوی ناسازگاری برخی تعالیم دینی با کشفهای عرفانی و قواعد فلسفی را نادرست خواند.^{۱۴۰} او در این مجال با تألیف متون مهم فلسفی اسفار، شواهد ربوبیه و مبدأ و معاد و نیز شرح اصول کافی در اثبات نظریه خود کوششی سترگ کرد و عملاً بسیاری از عناصر عرفانی را بر مجموعه تلقیهای دینی افزود. شاگرد برجسته او، ملا محسن فیض کاشانی نیز، هرچند در پایان کار راهی جز راه استاد را برگزید، همین نگاه عرفانی را پذیرفت و آثاری از این دست پرداخت.^{۱۴۱}

این تحولات در عصر صفوی روی داد و مناقشات و مباحثاتی فراوان در پی آورد که در جایی دیگر باید به آن پرداخته شود. اما این نکته را نباید از نظر دور برداریم که پیدایش گرایش عرفانی در میان عالمان شیعه و تألیف آثار گرانسنگ در این باب، پیوند مستقیم با جریانهای صوفیانه که صفویان در آغاز به آن تعلق داشتند، ندارد. اینها بیشتر با دیدگاههای غلوآمیز درباره مشایخ عرفانی (بوژه صفی الدین اردبیلی) و احیاناً رهاکردن برخی ظواهر و احکام شریعت شناخته می‌شوند، و حال آنکه آن عالمان در مقام تبیین مبانی و تعالیم باطنی دین بوده و هرگز با ظاهر

۱۳۹. در آثار صوفیان - از جمله در طرائق الحقایق - پافشاری جدی بر انتساب این اشخاص به تصوّف دیده می‌شود.

۱۴۰. برخی گفته‌های صدرالمتألهین در این موضوع را استاد گرانقدر، حضرت آقای حسن زاده آملی در رساله قرآن و عرفان و برهان از هم جدایی ندارند (ص ۱۵-۱۸) آورده‌اند.

۱۴۱. یوسف بحرانی در لؤلؤة البحرین (ص ۱۲۱-۱۲۲) در یادکرد فیض اشاره می‌کند که او بر اثر شاگردی نزد صدرالمتألهین، گرایش صوفیانه یافت و از این رو کتابهای اعتقادی و کلامی او بر پایه آرای صوفیه و فلاسفه نگاشته شده است.

شریعت سر ستیز نداشته‌اند. ملاصدرا هر چند از علمای ظاهر دل آزرده شد و زمانی نسبتاً طولانی را در قریه کُهِک قم به انزوا گذراند، هیچ‌گاه رها کردن دین را تأیید نمی‌کرد و «جهله صوفیه» را به باد انتقاد تند می‌گرفت. پیش از او، محیی‌الدین ابن عربی نیز بر لزوم پایبندی به آداب شرع تأکید و از کسانی که با تأویل ظواهر دینی از التزام به احکام شریعت تن می‌زنند، به شدت انتقاد کرده بود. سفارش قاطع او به رهروان طریق عرفان این بود:

وَالزَّمْ طَرِيقَةَ الْإِيمَانِ وَالْعَمَلِ بِمَا فُرِضَ عَلَيْكَ، وَادْكُرْ رَبَّكَ بِالْعُدُوِّ
وَالْأَصَالِ بِالذِّكْرِ الَّذِي شَرَعَهُ لَكَ.^{۱۴۲}

بنابراین اگر برپایی حکومت صفوی بستری مناسب برای گسترش حرکت عرفانی شیعه در ایران بوده است، هیچ‌گاه نمی‌توانیم رشد گرایش به عرفان نظری را که در اشخاصی چون صدر المتألهین متجلی شد، به آنان نسبت دهیم.^{۱۴۳}

در همین جا به این نکته نیز توجه داشته باشیم که برخوردهای محدثان و فقها و غیر ایشان با این حرکتها از دیدگاهی علمی صورت می‌گرفته و آنها با این باور که بسیاری از گفته‌ها و بیانات آن عارفان از منظر تعالیم دینی پذیرفتنی نیست، بر ایشان انتقاد می‌کرده‌اند. از این گذشته، بارواج سنتها و آیینهای صوفیانه نیز موافق نبودند؛ هرچند این دو مقوله را از یکدیگر جدا می‌کردند. در فصل «مقام علمی و دیدگاههای مجلسی» در این باب سخن خواهیم گفت.

۱۰) حضور و فعالیت مبلّغان مذهبی مسیحی، چه آنان که در این کار انگیزه و مأموریت سیاسی داشتند و چه آنان که با هدف اشاعه تعالیم

۱۴۲. فتوحات مکیه، ج ۳، ص ۸۲

۱۴۳. درباره این موضوع کتاب محققانه و پرتنوع الصلة بین التصوف والتشیع نگاشته کامل مصطفی شیبی نکات سودمندی دارد.

فرقه‌ای خود دست به کار تبلیغ می‌زدند؛ پیوستن جماعتی از گرجیان به دربار صفوی و حیازت مناصب رسمی نظامی و دولتی؛ و نیز سکنی‌گزیدن پیروان دین مسیحی، چه اروپاییان و چه ارامنه، در اصفهان عملاً آثاری دینی و اجتماعی در پی آورد. تا آن روزگار آگاهی بیشتر مردم از مسیحیت و آیینها و مذاهب دیگر (هندوئیسم، یهودیت و حتی زردشتی) بیش از اندازه ناچیز بود. علما نیز تا آن زمان نیاز چندانی به گفتگو یا مناظره با عالمان و مبلغان مسیحی نداشتند و بنابراین به همان داده‌های مشهور، که در قرآن نیز به برخی از آنها اشاره شده است، بسنده کرده بودند. اما اینک با واقعیت جدیدی روبه‌رو می‌شدند:

اولاً مردم به سبب مراوده قهری با شهروندان غیرمسلمان، پرسشهایی چه از دیدگاه کلامی و چه از نظر فقهی پیش می‌کشیدند. ثانیاً آزادی رفتار اجتماعی غیرمسلمانان در جامعه دینی ملزوماتی داشت که بعضاً پذیرفتنی نبود، بویژه آنکه دامنه این ملزومات گاهی مسلمانان را نیز شامل می‌شد. فی‌المثل دایرکردن مراکز فروش شراب یا ممنوع نبودن دادوستد شراب — که از نظر فقه اسلامی به شدت تحریم شده و حرمت خمر از قطعی‌ترین موارد اتفاق نظر همه مذاهب اسلامی است — از سوی پیروان سایر مذاهب، نمی‌توانست پذیرفته شود و خصوصاً مردم متدین در برابر این‌گونه رفتارهای اجتماعی واکنشهایی تند نشان می‌دادند و علما نیز هیچ‌گاه راضی به رواج چنین کارهایی نبودند. ثالثاً گاهی در میان مسلمانان، گرایشهای ظاهری و باطنی به ادیان دیگر، و البته بیشتر به مسیحیت، پیدا می‌شد؛ همچنان که در جهت عکس نیز نمونه‌های بسیاری از گرویدن یا گراییدن عیسویان به اسلام گزارش شده است. دغدغه عالم دین در این مقام، البته طبیعی است؛ کسی که حقایق دین خود را باور دارد و خویشتن را در کسوت تبلیغ و ارائه و دفاع دینی درآورده، در واقع، وظیفه پیشگیری از هر گونه گریز از مذهب را نیز بر

عهده گرفته است. اینکه او باید چه راهی را در این موارد برگزیند و تسامح یا سختگیری داشته باشد، بحثی است دیگر؛ اما در اینکه عالم دینی باید همکیشان خود را در پایبندی به دین تشویق و زمینه‌های دین‌گریزی آنان را برطرف کند، تردید نیست. رابعاً فعالیت تبلیغ مسیحیت، تنها از رهگذر ارائه تعالیم مسیحی صورت نمی‌پذیرفت، بلکه با نفی بسیاری از دیدگاه‌های دینی مسلمانان همراه بود. در اینجا نیز عالم دین ناگزیر از رویارویی می‌شد و بر خود فرض می‌دید که شبهات را پاسخ گوید.

از این رو، در عصر صفوی حرکت‌های اجتماعی و احیاناً سیاسی و نیز اقدامات علمی و کلامی از سوی علما و مؤمنان و حکومتیان در برابر پیروان مذاهب دیگر روی داد. در چند و چون این حرکت‌ها و اقدامات و آثار مثبت و منفی آنها پژوهش عالمانه انجام شده و غالباً به جنبه‌های منفی آن، از دیدگاهی خاص، نگریسته شده است، که در این نوشته مجال پرداختن به آنها نیست.

مجلسی چه کرد

محمدباقر مجلسی، چنانکه از گزارش احوال او دانسته شد، بیشترین وقت خود را به تدریس، پژوهش، تألیف و ارشاد خلق گذراند و تنها دو دهه پایانی عمر خویش را با منصب قضا و سمت شیخ الاسلامی بسر آورد. پیشتر از اثری انتقادی به نام *حديقة الشیعه* نگاشته *عبدالحی* رضوی یاد کردیم.^۱ در آن رساله از مجلسی به دلیل داشتن منصب امامت جمعه و جماعت که به پذیرش منصب قضا از سوی او انجامید، به تندی انتقاد شده است؛ اما همو گزارش کرده که مجلسی پس از قبول منصب قضا به مسجد رفت، بر منبر نشست و پس از گریه بسیار حدیث مشهوری را که حکایت از دشواری و خطر خیزی کار قضاوت دارد، بر خواند و گفت:

مردم، من در کار خود متحیرم، با اینکه کار پدرم و خودم ترویج دین و تعلیم مسائل اصول و فروع بوده و بیشتر اهالی اطراف و نواحی به تعلیم من و پدرم به شرع و مسائل حلال و حرام آگاه شده‌اند، پس چگونه شد که عاقبت کار من به قضاوت انجامید.^۲

۱. این رساله غیر از کتاب معروف *حديقة الشیعه* است.

۲. گزارشی از رساله یادشده در کتاب دین و سیاست در دوره صفوی (ص ۳۷۷-۳۵۳) آمده است. عبارت منقول را در صفحه ۳۵۱ ببینید.

این گزارش با آنچه استاد ذبیح‌الله صفا به نقل از دست‌نوشته مجلسی بر حاشیه نسخه‌ای از تهذیب الاحکام شیخ طوسی آورده است، از این نظر سازگار است. بنا بر آن یادداشتها مجلسی با توجه به گرایش مردم به «صوفیان بدعت‌گذار و حکیمان زندیق» رسالت اجتماعی خود را در آن دیده که آثار و اخبار امامان را در میان مردم پراکند.^۳ در اینکه آیا این تلقی مجلسی از ناسازگاری آرای عرفانی و حکمی با تعالیم دینی، تلقی درستی بوده یا نه، و در اینکه او در این تعبیر به چه کسانی نظر داشته است، بعدها سخن خواهیم گفت؛ اما آنچه اینک مطرح است، افکندن پرتوی هرچند نارسا بر جهت‌گیری اصلی مجلسی در فعالیتهای اجتماعی است. مجلسی بیش از آنکه به تصدی مناصب رسمی دینی شائق باشد، کوشش در تبیین و اشاعه تعالیم دین را وجهه نظر خود قرار می‌داده است. با عنایت به همین نکته است که می‌توان دریافت چرا مجلسی، در مسجد خویش به منبر می‌رفت و یا آثاری به فارسی برای مخاطبان غیرعالم می‌نگاشت. سید نعمت‌الله جزایری، دانشمند معاصر و دستیار او به مناسبتی در شرح تهذیب خود از روش مجلسی در تشویق مردم به پایبندی به سنتها و آداب دینی سخن گفته است.^۴ نواده مجلسی، میرمحمد حسین خاتون‌آبادی نیز به مجالس موعظه و نیایش او، در اوقات عبادت و شبهای احیاء اشاره کرده و از رونق افتادن آن مراسم پربرکت را در روزگار تألیف کتاب، یعنی پنج سال بعد از درگذشت مجلسی، مایه رنجش خاطر دانسته است.^۵

ظاهراً پایبندکردن مردم به آداب دینی و تشویق آنان به برگذاری جلسات دعا و عبادت، کار نادرستی نیست؛ از آن بالاتر، فواید ارجمند فردی و اجتماعی دارد. البته این‌گونه کارها را نمی‌توان جانشین وظایف و

۳. تاریخ ادبیات، ج ۵، بخش یکم، ص ۲۰۹.

۴. بحار، ص ۲۸.

۵. بحار، ج ۱۰۲، ص ۱۴۹.

نهادهای ضروری دیگر اجتماع کرد و اگر کسانی چنین بپندارند، بر خطا رفته‌اند. عالم دینی، بیش از هر کار رسالت خود را در روشنگری دینی، آشنا کردن مردم با دین و فراهم ساختن زمینه دینداری می‌داند؛ همچنانکه هر صنفی برای خود رسالتی ویژه می‌شناسد. اگر نهادهای اجتماعی هر یک در جای خود برقرار باشند، طبعاً از حاصل انجام وظیفه درست هر صنف، کار اجتماع نیز به سامان خواهد بود و اگر این قوام فروپاشد و شرایط بحران پدید آید، البته هیچ صنفی نمی‌تواند به کار خویش بپردازد. و اینک شگفتا از برخی مؤلفان که در این مقام نیز مجلسی را از نکوهش بی‌امان بی‌نصیب نگذاشته‌اند. استاد صفا گزارشهای یادشده را با برخی تعبیرات افزوده آورده است:

از اصلاحات بزرگ او در عهد شاه سلیمان یکی آن بود که فرمان داد تا مردم در اقامت نماز جمعه و تشکیل مجلسهای عبادات و عزا و شبهای احیا شرکت کنند... و در همان مواقع که کشورشان آماده سقوط و درافتادن در معرض قتل و غارت و شورش و طغیان می‌شد، غافل از همه فتنه‌های روزگار وقت را به شب‌زنده‌داریها و گریه و زاریها می‌گذراندند.^۶

راستی آیا ترویج مراسم دینی در زمانی بسیار دور از حادثه‌ای تلخ و دردآور باید اینچنین مورد بی‌مهری قرار گیرد؟ اگر شاهان صفوی بر اثر بی‌کفایتی و خزیدن به خلوت حرم نتوانستند شوکت و عظمت حکومتی را که نیاکانشان برپا کرده بودند، پاس بدارند، چرا باید عالمی را که نزدیک به چهل سال پیش از فروپاشی این حکومت، به رسالت دینی خویش پرداخت، محاکمه کنیم؟ اساساً در ذهن و اندیشه علمای دین آن روزگار، و حتی در ذهن مردم، این نبود که امور مملکداری را نیز باید بر عهده گیرند؛ آنچه عالم دینی بر عهده داشت، آشنا کردن مردم و حاکمان با وظایف

۶. تاریخ ادبیات، ج ۵، بخش ۱، ص ۱۸۲.

دینیشان و در مرحله بعد، امر به معروف و نهی از منکر بود و مجلسی، مگر جز این کار دیگری می‌کرد؟

سقوط صفویان در دهه چهارم قرن دوازدهم، البته سنگینی و فشار خود را بر قلب و اندیشه هر مسلمان ایرانی گذاشته و حتی غیرایرانیان نیز از خواندن آن فجایع آزردہ خاطر می‌شوند؛ اما چرا به جای جُستن علل اصلی، به مقولاتی دیگر پردازیم؟ درباره اینکه مجلسی کدام نقش و جایگاه سیاسی را در روزگار خود ایفا می‌کرد، بحث خواهیم کرد؛ ولی قدر مسلم این است که تشویق مردم به دینداری و پرداختن به مراسم عبادی در شہای قدر در آخرین سالهای قرن یازدهم به هیچ‌روی عامل سستی و انقراض حکومت صفوی و بی‌دفاع شدن ایران در سال ۱۱۳۵ نبوده است.

از دوران شیخ الاسلامی مجلسی، گذشته از اقدامات متداول چون قضاوت، رسیدگی به امور حسبیّه و نظارت بر وضعیّت دینی جامعه، یکی دو گزارش رسمی در دست است که مهمترین آنها شرکت در مراسم تاجگذاری سلطان حسین صفوی و شکستن بت هندوان در یکی از محلّه‌های اصفهان است. همین حضور و دخالت اجتماعی او همراه با کارهای دیگری که نکرد، مجلسی را آماج انتقادهای فراوان، از خودی و بیگانه، ساخت.

به‌طور کلی عناصر بارز فعالیت‌های علمی، دینی، اجتماعی و احیاناً سیاسی مجلسی عبارت‌اند از:

— فارسی‌نگاری کتابهای دینی و برگردان فارسی متون دینی از

عربی.

— تألیف جامع حدیثی بحارالانوار.

— اقدامات اجتماعی-دینی، بویژه در دوران شیخ الاسلامی.^۷

۷. نیز رجوع شود به بحار، ج ۱۰۲، ص ۲۷-۲۸.

در بارهٔ بحارالانوار فصلی را به استقلال گشوده‌ایم، اما دو موضوع دیگر را در این فصل بررسی می‌کنیم:

فارسی‌نگاری مجلسی

رسمی شدن مذهب شیعه در ایران، که زبان رسمی آنها فارسی بود (و هست)، تدوین آثاری به زبان فارسی در جنبه‌های گوناگون را اقتضا می‌کرد. این در حالی بود که زبان رسمی و دارج در حوزه‌های علمی اسلامی زبان عربی بود و غالباً نشانهٔ علمیت و توانایی مؤلف به شمار می‌رفت؛ همچنانکه رسم همهٔ روزگاران در همهٔ حوزه‌های علمی بوده و هست. در قرنهای نخست دورهٔ اسلامی نیز همین ماجرا پیش آمد و فارسی‌نگاری برای دانشمندان، نه نقطهٔ قوت، بلکه نشانهٔ کم‌دانشی بود. بگذریم که گهگاه برخی از بلندمرتبه‌گان با سنت شکنی خود این سیطرهٔ ذهنی و واقعی را درهم می‌شکستند. ابوریحان بیرونی و ابن سینا از این شمار بودند. در دوره‌های بعد نیز کمابیش از این اقدامات صورت می‌گرفت و فی‌المثل، بزرگمردی چون خواجه نصیرالدین طوسی کتابی در منطق به فارسی نوشت به نام اساس الاقتباس.

در مقولات دینی، البته، کار از مباحث علمی محض دشوارتر بود، چرا که زبان اصلی دین اسلام، زبان عربی است. قرآن یگانه مرجع مقبول نزد همهٔ پیروان همهٔ مذاهب اسلامی به زبان عربی نازل شده است. سخنان رسول (و در مذهب شیعه: احادیث امامان) برای مخاطبانی عرب زبان بیان شده و طبعاً به همان زبان است. از این رو زبان عربی، زبان مشترک همهٔ ملت‌های پیوسته به اسلام بود و این خود به گسترش و رشد زبان عربی انجامید. به علاوه، دانشمندان مایل بودند با عربی نویسی آثار خود، امکان استفادهٔ شمار بیشتری از مسلمانان را فراهم آورند.

اما این گرایش به عربی نویسی — با آنکه در جای خود یقیناً سودمند

و حق بود^۸ - گاهی اثر سوء بر جای می گذاشت. آن هنگام که عالمی از روی نگرانی نسبت به حرمت و احتشام علمی خود، نوشتن به زبان مردمش را وا گذارد، بندگان مؤمن خدا که زبان سرزمین خود را می فهمند و با آن زبان زندگی می کنند، چگونه بر مفاهیم دینی واقف شوند؟ هر چند در روزگار ما بیشتر این بناهای ناصواب فرو شکسته و عالمان دین با حفظ قداست زبان دینی - علمی عربی در ارائه مطالب دینی در قالبهای شیرین زبان فارسی اهتمام ورزیده اند؛ نباید از نظر دور داشت که گسستن این رشته های بر خویش تنیده، در روزگاری به دست محمدباقر مجلسی و برخی همگنانش صورت پذیرفت.

پیش از مجلسی، کسانی دیگر نیز در این راه گام برداشتند و آثاری پرداختند؛ اما وسعت و تأثیر نوشته های فارسی مجلسی به مراتب بیش از آنها بوده است. نخستین کسی که در عهد شاه اسماعیل صفوی و به درخواست او کتاب فقهی به زبان فارسی نوشت، کمال الدین حسین بن شرف الدین اردبیلی معروف به الهی بود. کتاب وی خلاصه الفقه نام داشت که گاهی از آن به شرعیات یاد می شود. همو کتابی دیگر به فارسی درباره امامت برای طهماسب صفوی تألیف کرد.^۹

بهاء الدین محمد بن حسین عاملی به درخواست شاه عباس اول، نگارش کتاب فقهی جامع عباسی را در بیست باب آغاز کرد که با درگذشت او به سال ۱۰۳۱ بخش زیادی از آن ناتمام ماند و محمد بن

۸. برخی نویسندگان بر اینکه در حوزه های علمی شیعه شهرهای فارسی زبان، عالمان به زبان عربی می نویسند، انتقاد دارند. به نظر می رسد این مقوله را باید تفصیل داد، زبان علمی حوزه ها عربی است و بنابراین نگارش آثار تخصصی علمی (فقه، اصول، کلام و...) به زبان عربی - و البته زبان «عربی» نه جایگزینی کلمات عربی در برابر واژه های فارسی - کاری مستحسن است. اما این امر ضروری نیست و فارسی نویسی مباحث علمی نیز باید جدی تلقی شود. امروزه مباحث علمی دینی از انحصار حوزه ها درآمده و دیگرانی نیز به آگاهی از این مباحث مایلند و دلیلی ندارد که آگاهی آنان از این مباحث به آموزش زبان عربی وابسته شود.

۹. افندی، ریاض العلماء، ج ۲، ص ۹۸-۱۰۱.

نظام‌بن حسین ساوجی آن‌را به پایان برد.^{۱۰} محمدتقی مجلسی پس از تألیف شرح عربی من لایحضره الفقیه، به درخواست شاه‌عباس دوم آن‌را به فارسی برگرداند. وی در مقدمه این شرح که آن‌را لوامع صاحبقرانی نامیده است، به این نکته که «اکثر ساکنان این دیار» فارسی‌زبانند و «هر یک از ایشان را تتبع و تعلّم لغت عرب ممکن نیست» اشاره کرده است.^{۱۱} ملاخلیل بن غازی قزوینی نیز پس از نگارش شرح عربی خود بر کتاب کافی، به درخواست شاه‌عباس دوم به تألیف شرح فارسی پرداخت. این شرح، صافی نام دارد.^{۱۲} از فارسی‌نویسان دیگر این عهد باید از ملامحمد طاهر قمی، ملامحسن فیض کاشانی و آقاجمال خوانساری را یاد کنیم که هر کدام از دانشمندان بنام آن روزگار بودند.^{۱۳}

اما محمدباقر مجلسی این راه را با جدیت ادامه داد و آثاری به فارسی در زمینه‌های گوناگون فراهم آورد. از مقدمه‌هایی که بر این آثار نوشته به روشنی دانسته می‌شود که وی:

۱۰. الذریعه، ج ۳، ص ۳۴۰ و ج ۵، ص ۶۲-۶۳.

۱۱. لوامع صاحبقرانی، ج ۱، ص ۱۱ (وی نه تنها به اهمیت و ضرورت فارسی‌نویسی اشاره کرده، بلکه افزوده است که «چون غرض کلی، انتفاع عموم خلایق است، فارسی آن‌را قریب به فهم ایراد نموده متوجه عبارات مغلق و استعارات مشکل نکردم»).

۱۲. الذریعه، ج ۱۵، ص ۵۴؛ ملاخلیل ابتدا کتاب شافی را در شرح کافی به عربی نگاشت، ولی هنوز آن‌را به پایان نبرده بود که شاه‌عباس دوم از وی خواست شرح فارسی بنویسد. شرح فارسی را در فاصله سالهای ۱۰۶۴ تا ۱۰۸۴ نگاشت که یک دوره کامل است.

۱۳. برای آشنایی بیشتر با آثار مذهبی فارسی این دوره، ر.ک. تاریخ ادبیات، ج ۵، بخش ۳، ص ۱۴۶۲-۱۴۸۱. گفتنی است که بیشتر نویسندگان این آثار، نگاشته‌های خود را به شاهان عصر خود تقدیم می‌کرده‌اند و ظاهراً غرض آنها به نتیجه بهتر رساندن حاصل کارشان بوده است؛ بویژه آنکه شاهان صفوی، نسبت به تدوین آثار فارسی تشویق و اهتمام جدی داشتند. در واقع، باید آنان را از عوامل مؤثر در نگارش این آثار دانست. اما نمی‌توان گفت که دانشمندان، کتابهای خود را به امر این سلاطین می‌نوشتند. افندی به مناسبت معرّفی کتاب دفع المناواة می‌نویسد: «از مقدمه آن دانسته می‌شود که مؤلف، آن‌را به نام شاه‌طهماسب یا شاه‌عباس اول نگاشته است. اما در این باب مشکلی وجود ندارد، زیرا امثال این‌گونه تعبیرها در آغاز کتابها کاری شایع و رایج بوده است» (ریاض‌العلماء، ج ۲، ص ۶۷).

اولاً مخاطبان خود را در این نگاشته‌ها مردم شیعه ناآشنا یا کم‌اطلاع از مطالب دینی می‌داند و به هیچ‌روی با عالمان دین سخن نمی‌گوید. زبان اهل علم، زبانی دیگر است و اصطلاحات و تعبیرات خاص خود را دارد. بنابراین او ساده‌نویسی را هرگز از یاد نمی‌برد و به مباحث استدلالی و برهانی فقط در حد ضرورت اشاره می‌کند.^{۱۴} تأکید بر این نکته از آن‌روست که یادآوری شود شناخت مجلسی، فقط از دریچه این آثار، کاری نادرست است و قضاوت درباره مقام علمی او از این منظر قضاوتی شتابزده به‌شمار می‌رود. او در این کتابها در مقام ابراز توانایی علمی خود و تفصیل استدلالی همه مباحث نبوده، بلکه می‌خواسته است «کافه مؤمنان و عامه شیعیان» را که «به اعتبار عدم انس به لغت عرب» از فهم احادیث و مطالب علمی محرومند، «بهره فاضل و نصیب کامل» برساند.^{۱۵}

ثانیاً مجلسی با اعتقاد به این اصل که ارائه دستاوردهای پیشینیان در عرصه‌های دینی و نیز برگردان مآخذ حدیثی و دینی به زبان فارسی، از بهترین روشهای آگاهی‌رساندن به خلق خدا و ارشاد آنان است، به ترجمه آثار بسیاری دست زد. این آثار در زمینه‌های کلام، فقه، اخلاق، تاریخ زندگی پیامبر و امامان شیعه و نیز برخی مسائل اجتماعی بوده و مجلسی در آغاز بسیاری از آنها انگیزه خود را از تألیف یا ترجمه بازگو کرده است. برای نمونه در مقدمه‌ای بر ترجمه خطبه امام رضا(ع) درباره توحید، که آن را به دلیل احتوا مطالب عمیق «از معجزات غریبه» امام می‌شمارد، می‌نویسد:

۱۴. ادوارد براون در تاریخ ادبیات فارسی، از آغاز صفویان تا عصر حاضر (ص ۲۷۹ و ۲۹۲) تصریح می‌کند که مجلسی «به فارسی با زبانی ساده و قابل فهم چیز می‌نوشته» و انشای کتابهای او «به طور کلی خیلی ساده و درست و عاری از صنایع بدیعه است». از قضا مجلسی گاهی در مقدمه آثارش به همین نکته توجه داده است. در آغاز عین‌الحیوة (ص ۲) می‌نویسد: «و مقید بر نیکی عبارات و حسن استعارات نگردیده، به عبارات قریبه به فهم، مضامین آنرا ادا کنیم».

۱۵. ر.ک. عین‌الحیوة، ص ۳.

بعضی از محرمان دقایق معانی... این بی بضاعت را مأمور ساخته که آن خطبه را به لغت فارسی ترجمه نمایم، تا اکثر طوایف انام از آن مانده بهره توانند یافت.^{۱۶}

همین نکته را در ترجمه قصیده تائیه دعبل خزاعی تکرار کرده است که به توصیه شاه سلطان حسین صفوی «قصیده مذکور را... به لغت فارسی قریب به فهم ترجمه» می کند تا «کافه شیعیان و عامه مؤمنان از برکات آنها بهره مند گردند».^{۱۷} درباره محتوای آثار در فصل «آثار و شاگردان مجلسی» سخن خواهیم گفت.

ثالثاً مجلسی مسائل و نیازهای زمان خود را همواره مطمح نظر قرار می داد و با توجه به نفوذ معنوی و اجتماعی خود، رسالت دینی امر به معروف و نهی از منکر را از یاد نمی برد. او ترجمه عهدنامه مالک اشتر همراه با چند نامه دیگر از امامان به برخی والیان را با این هدف صورت داد و در دیباچه نوشت:

این رساله ای است در ترجمه بعضی از احادیث شریفه که در کیفیت سلوک و لات عدل با کافه عباد، که ودایع رب الاربابند، وارد شده، برای تنبیه ارباب غفلت و اصلاح اصحاب دولت، که [اصلاح] همگنان منوط به صلاح ایشان است و فساد ایشان مورث اخلال نظام بنی نوع انسان که زبده مکنونات و اشرف مخلوقاتند.^{۱۸}

در عین الحیوة نیز که آن را در ۱۰۷۳ تألیف کرده، فصلی را به «احوال سلاطین و معاشرت نمودن با ایشان و عدل و جور ایشان» اختصاص داده است. در «جدول اول» این فصل، که «ینبوع سوم» نام دارد، ابتدا از «عدل ملوک و امرا» سخن می گوید که از «اعظم مصالح ناس است» و این «عدل و

۱۶. محمدباقر مجلسی، بیست و پنج رساله فارسی، ص ۴.

۱۷. بیست و پنج رساله فارسی، ص ۵۴-۵۵.

۱۸. بیست و پنج رساله فارسی، ص ۱۳۵.

صلاح، موجب صلاح جمیع عباد و معموری بلاد است؛» همچنان که «فسق و فجور ایشان موجب اختلال نظام امور اکثر عالمیان» است. سپس چند حدیث هشداردهنده روایت می‌کند و آنگاه این نکته را باز می‌گوید که اطاعت امر سلطان در همه امور لازم نیست، زیرا «و جوب اطاعت مخصوص خدا و رسول و اولوالامر است که ائمه معصومین علیهم السلام اند» و توضیح می‌دهد که جواز و وجوب فرمانبری از رسول و اولوالامر از آن رو در شریعت مطرح شده که «ایشان معصوم و مطهرند از بدیها و مردم را امر به معصیت نمی‌کنند».

این «جدول» را با نقل احادیث مهمی در فرجام کار ظالمان به پایان می‌برد و آنگاه «جدول» دوم را آغاز می‌کند. موضوع این جدول «کیفیت معاشرت ارباب حکم است با رعایا و بیان حقی چند که رعایا بر ایشان دارند». این بخش را نیز با برشماری وظایف حاکمان و وجوب رعایت اخلاق مالی و انسانی در اداره امور به پایان می‌برد و برای تفصیل بیشتر به عهدنامه مالک اشتر و نامه‌های مشابه ارجاع می‌دهد.^{۱۹}

مجلسی به منزلت علمی و اجتماعی خویش واقف بود و نیز از آنچه در دربار می‌گذشت یا صاحبان مناصب انجام می‌دادند، اطلاع داشت و خصوصاً می‌دانست که شاهان صفوی از قتل و حبس و زجر پروایی ندارند؛ بنابراین از خطرات این‌گونه اندرزنامه‌نویسیها و موعظه‌های هشداردهنده غافل نبود و نیز به تأثیر کلام خود اطمینان داشت و درست از همین دیدگاه بود که آثار فارسی خود را تألیف کرده بود.

در هر صورت، آثار فارسی مجلسی، احتمالاً به دلیل سادگی و روانی ادبی و علمی و چه بسا به دلیل کثرت دست‌پروردگان و شاگردانش، در همان روزگار تألیف منتشر شد و به بلاد فارسی زبان رفت و نام او را در میان توده شیعه جاودانه کرد. هر چند به اقتضای آنکه «دشمن طاوس آمد

پُر او» درست به دلیل همین نام‌آوری بود که بعدها از سوی بسیاری از مؤلفان و محققان مورد بی‌مهری واقع شد. میر محمد صالح خاتون‌آبادی، داماد و شاگرد او، اندکی پس از درگذشت مجلسی دربارهٔ تأثیر نگاشته‌های فارسی وی می‌نویسد:

این نوشته‌ها مایهٔ راهیابی بیشتر مردم عوام (در برابر اهل علم) شده و کمتر خانه‌ای در شهرهای شیعه‌نشین وجود دارد که نگاشته‌ای از آثار فارسی مجلسی در آن نباشد.^{۲۰}

از میزان تأثیر این آثار گزارشهایی نیز نقل کرده‌اند که به نظر می‌آید برخی از آنها ساختگی است و یا دست‌کم اغراق به آن راه یافته است. ذکر نمونهٔ زیر از قصص‌العلمای تنکابنی بی‌مناسبت نیست:

معروف است که چون آن بزرگوار کتاب حق‌الیقین را نوشت و آن کتاب انتشار یافت و به ولایت شامات رسید، هفتاد هزار نفر از سنیان شیعه شدند.^{۲۱}

تنکابنی، که خود نسبت به برخی از داستانها و گزارشهای مربوط به مجلسی تردید کرده و آنها را بر ساختهٔ کسان دانسته، در بارهٔ این گزارش سخنی نگفته و گویا آن را پذیرفته است. مشکل اصلی این روایت، گذشته از رقم شگفت‌انگیز آن، منطقهٔ جغرافیایی شامات است که در آن روزگار به فارسی سخن نمی‌گفته‌اند؛ اما از آن مشکل‌تر و شگفت‌آورتر، روایت لکهارت از همین ماجرا و به‌ظن قوی بر اساس همین مأخذ است. او می‌نویسد:

به قراری که به‌وی منتسب است دست‌کم ۷۰۰۰۰ نفر از آنان [سنیان] را به قبول تشیع واداشت.^{۲۲}

۲۱. تنکابنی، قصص‌العلماء، ص ۲۰۵.

۲۰. بحار، ج ۱۰۲، ص ۲۸.

۲۲. انقراض سلسلهٔ صفویه، ص ۸۱.

جایگزین کردن عبارت تنکابنی با این عبارت، ظاهراً از آن رو صورت گرفته که مؤید نظریه لکهارت و مؤلف مقدم بر او، ادوارد براون، باشد.^{۲۳} سخن لکهارت در اینجا و در جاهای دیگر این است که محمدباقر مجلسی «نسبت به اهل تسنن از روی عناد خلاف می‌ورزید» و «به احتمال قوی عده‌ای کثیر بر اثر اعمال و فشار و زور [از سوی وی] از طریقه خویش دست کشیده بودند».^{۲۴} با چنین دیدگاهی، البته این تغییر عبارت باید صورت گیرد، و گرنه کتابی که در ۱۱۰۹ (یک سال پیش از رحلت مجلسی) پرداخته شده،^{۲۵} چگونه به این سرعت می‌توان از آن «مدد اجباری» گرفت. یک احتمال نیز وجود دارد. لکهارت، آن گزارش را از نظر شماره درست می‌دانسته، ولی از نظر چگونگی تأثیرگذاری آن تردید کرده بوده است، زیرا بلافاصله می‌نویسد:

هرچند بدون شک تألیفات متعدد محمدباقر موجب تغییر کیش و آیین جمعی از این گروه شد، اما به احتمال قوی عده‌ای کثیر بر اثر اعمال فشار و زور از طریقه خویش دست کشیده بودند.

درباره گزارشها و اظهارات نسبت به اقدامات اجتماعی-دینی مجلسی در همین فصل بحث خواهیم کرد، اما این نمونه را به‌انگیزه اشاره به تأثیرگذاری آثار فارسی مجلسی آوردیم.

مجلسی و فعالیتهای اجتماعی

لکهارت در گزارش جلوس شاه سلطان حسین بر سریر ملک می‌نویسد که او در مراسم تاجگذاری اجازه نداد «کسی از صوفیان به رسم معمول،

۲۳. لکهارت درباره مجلسی، اطلاعات خود را از تاریخ ادبیات ادوارد براون و سازمان اداری صفویان مینورسکی گرفته است. ۲۴. انقراض سلسله صفویه، همان جا.

۲۵. کتابشناسی مجلسی، ص ۲۱۶ (غالباً نویسندگان، این کتاب را آخرین کار مجلسی قلمداد کرده‌اند)؛ استاد صفا در تاریخ ادبیات، ج ۵، بخش سوم، ص ۱۴۷۸ معرفی کوتاه و فشرده خوبی از این کتاب ارائه کرده است.

شمشیر سلطنت را زیب پیکر وی سازد و در عوض انجام آن را از شیخ الاسلام خواست». این شیخ الاسلام، محمدباقر مجلسی بود و شاه از او پرسید که در ازای این خدمت چه انتظاری دارد؟

مجلسی چند خواسته داشت: شاه باده‌نوشی و جنگ طوایف و دستجات کبوتربازی را با صدور فرمان ممنوع سازد. شاه به طیب خاطر پذیرفت و فوراً فرمان لازم را صادر کرد.^{۲۶}

مراد از جنگ طوایف، همان است که کروسینسکی و ادوارد براون شرح داده‌اند. به‌نوشته براون شاه عباس اصل «تفرقه بینداز و حکومت کن» را کاملاً مراعات می‌کرد و عمداً در تمام شهرهای بزرگ دو دسته ترتیب داد که علی‌الظاهر و به‌طور مصنوعی با یکدیگر بنای ضدیت گذاشته بودند. این دو حزب هرچند وقت یک بار با یکدیگر جدال می‌کردند و «گاهی آتش قتال چنان بالا می‌گرفت و خونریزی به‌پایه‌ای می‌رسید که شاه مجبور می‌شد» برای خاموش کردن فتنه لشکر گسیل کند. کروسینسکی به یک مورد از این نزاعهای طایفی که در سال ۱۱۲۵ روی داده، اشاره کرده است.^{۲۷} نویسندگانی دیگر، این منازعات را همان جنگهای حیدری-نعمتی می‌دانند که در زمان صفویان آغاز شد و تا سالها بعد ادامه یافت. نصرالله فلسفی «تماشای جنگهای حیدری و نعمتی» را از جمله «تفریحات شاه عباس» می‌داند. شاه هرگاه به قزوین می‌رفته، طرفداران این دو فرقه را به جنگ برمی‌انگیخته است. وی یک مورد را که در سال ۱۰۰۳ در حضور شاه روی داده، به نقل از منجم‌باشی شاه عباس آورده است.^{۲۸} در مآخذ دیگر، از جمله دائرةالمعارف فارسی نیز شروع منازعات طایفی حیدری-نعمتی از عهد صفوی دانسته شده است.^{۲۹}

۲۶. انقراض سلسله صفویه، ص ۴۴.

۲۷. تاریخ ادبیات فارسی، از آغاز عهد صفویه تا عصر حاضر، ص ۱۱۴-۱۱۵.

۲۸. زندگانی شاه عباس اول، ج ۲، ص ۳۲۸.

۲۹. دائرةالمعارف فارسی، ج ۱، ص ۸۷۱-۸۷۲.

گذشته از این، نصرالله فلسفی به جنگ سنگ و شمشیر مردم ابیورد نیز اشاره کرده که تماشای آن «از تفریحات شاه عباس» بود و شاه هرگاه به خراسان می‌رفت و از ابیورد می‌گذشت، دستور می‌داد که جنگ مزبور را برپا کنند.^{۳۰}

این خواسته‌های مجلسی، البته به سائقه دینی و اخلاقی بود. نبردهای خیابانی، دستجات، کاری نبود که برای کسی خوشایند باشد. شاه عباس صفوی ظاهراً به انگیزه سیاسی به این کار دامن می‌زد، ولی زیانهای بیشمار مترتب بر آن، آنقدر زیاد بود که اقدام در برچیده شدنش از مصداقهای بارز نهی از منکر به شمار می‌رفت. مؤلفان و پژوهشگران غربی، این خواسته مجلسی را مثبت ارزیابی کرده‌اند و گویا نادرستی چنین سرگرمیهایی آنقدر بدیهی بوده است که کسی از اقدام برای برچیده شدنش برنیاشوبد و مجلسی را به خاطر این خواسته خشک و متعصب نخواند. لکهارت که درخواست منع کبوتربازی را «مداخله فصول متشرعین» خوانده و منع باده‌گساری را موجب برانگیختن «تنفر و خشم عمومی» تلقی کرده، در جانب‌داری از «فرمان منع جنگ طوائف» اظهار کرده که «جا داشت... (از این امر) با آب و تاب فراوان بحث شود».^{۳۱} اما درخواست دوم مجلسی، هرچند با دیده قبول نگریسته و فرمان منع شرابخواری در کوی و برزن و بازار رسماً اعلان شد، چندان دوام نیاورد و درباریان را خوش نیفتاد. تمهیدات به کار گرفتند و آب را از سرچشمه گل‌آلود کردند، شاه را با ترفندهای گوناگون به شراب‌آلودند و عملاً او را به جای پرداختن به تدبیر ملک روانه اندرون ساختند، تا او به عیش و عشرت پردازد و اینان، چونان گذشته، بر جان و مال مردم و بر میراث گرانبار ایران زمین سلطه یابند و بی‌هیچ واهمه‌ای در نابودی

۳۰. زندگانی شاه عباس اول، ج ۲، ص ۳۲۸.

۳۱. انقراض سلسله صفویه، ص ۴۵.

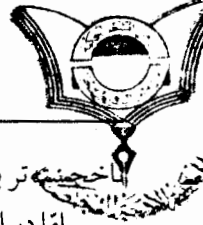
اقتداری که بر دست اسلاف همین سلطان سست عنصر فراهم آمده بود، بکوشند.

ماجرای فریفتن شاه را، از راه بیمار جلوه دادن مریم بیگم، عمه پدرش که سخت مورد علاقه وی بود، کرو سینسکی به تفصیل آورده است: «شاه حسین به زهد و تقوا میلی تمام داشت... شرب خمر را مؤکد به عقوبت عظیم قدغن کرده در شهر اصفهان و محله جلفا شرابها بر خاک ریختند... و قدغن کردند که سوای ملوک ارامنه، قطره ای شراب به کسی نفروشند... عاقبت والده شاه (درست آن عمه مادر شاه است) را برای این کار واسطه کرده و او تمارض کرد. اطبا را تطمیع کردند که تجویز کنند که دوی این درد شراب است. بالجمله شراب پیدا کرده... به شاه مشفقانه پند دادند... که به طریق اسلاف باید بود...»^{۳۲} لکهارت به نقل از متن کامل سفرنامه کرو سینسکی این نکته را آورده که «شاه ابتدا خود را موافق احکام قرآن از نوشیدن باده معذور می شمرد، اما (مریم بیگم) پاسخ داد مقامی که به شاه تفویض شده، وی را برتر از کلیه قوانین قرار داده است».^{۳۳}

دوران حسین صفوی از این نظر که دوران مذلت و خواری و فقر و انحطاط و سقوط ایران زمین بود، از تلخترین دورانهای کشور ماست. دریغا از آنچه بر دست او و خواجگان حرمش بر مردم این سرزمین روا آمد. نگارنده نه مورخ است و نه آگاهی لازم از چندوچون رویدادهای تاریخی آن روزگار را دارد؛ اما کمتر اثر تاریخی یا سفرنامه های نمایندگان و مقامات سیاسی و مذهبی خارجی راجع به این دوره را خوانده است که در آن از زبونی و بی کفایتی آخرین شاه صفوی سخن نرفته باشد. حوادث تلخ داخلی و خارجی این دوران چندان رنج آور است که حتی گزارش آن وقایع نیز لطفی ندارد. لکهارت، به حق ادعا کرده که «انتخابی از این

۳۲. سفرنامه کرو سینسکی، ص ۲۳-۲۴.

۳۳. انقراض سلسله صفویه، ص ۴۶.



با خنجر تر برای سلطنت مشکل می توانست صورت گیرد.^{۳۴}

اما در اینکه فروپاشی حکومت صفوی و سر در فرو نهادن آبادانی و استقلال ایران برآیند کدامین مؤلفه ها بود، اختلاف نظر به چشم می خورد. مینورسکی، کروسینسکی، براون و لکه هارت هر یک از عواملی سخن گفته اند؛ در میان مؤلفان ایرانی نیز رضاقلی خان هدایت از گذشتگان و استاد ذبیح الله صفادر معاصران را می توان یاد کرد.^{۳۵}

برخی زوال صفویان را تا روزگار شاه عباس به عقب می رانند و رویکرد او به فرستادن شاهزادگان به اندرون و بالتبع بی خبر ماندن آنها از آداب ملکداری و بالیدن ایشان تحت نفوذ و سیطره خواجه سرایان را یکی از مقدمات جدی این حرکت رو به زوال و نهایتاً سقوط می دانند، برخی به درهم شکستن اقتدار نظامیان قزلباش اشاره می کنند، و غالباً گرایش رفتاری شاهان صفوی به خوشگذرانی و عیش و عشرت را عاملی مهم می شمارند. شاهان نخستین صفوی نیز چندان از این امور اجتناب نداشتند،^{۳۶} اما بی بندوباری سلاطینی چون شاه سلیمان و شاه سلطان حسین، از حد گذشته بود.^{۳۷}

در این میان، کسانی نیز برای حضور ملایان و اقدامات قشری آنها نقشی بیشتر قائلند و اینان، غالباً مجلسی را سردمدار این ماجرا می شمرند. سر جان ملکم در وصف حسین صفوی گفته که او «پادشاهی ملایم طبع بود و در مراعات ظاهر مذهب» جدیت داشت، اما «این محاسن

۳۴. انقراض سلسله صفویه، ص ۴۳.

۳۵. ر.ک. سازمان اداری حکومت صفوی، ص ۳۶-۳۸؛ سفرنامه کروسینسکی، ص ۲۳-۲۶؛ تاریخ ادبیات؛ انقراض سلسله صفویه، ص ۱۹-۳۹؛ رضاقلیخان هدایت، روضه الصفای ناصری؛ تاریخ ادبیات، ج ۵، بخش ۱، ص ۳۲-۳۸.

۳۶. در مورد شاه طهماسب استثنای وجود دارد که رسماً در آغاز جوانی از شراب دوری کرد و تا پایان عمر بر پیمان خود باقی ماند.

۳۷. لکه هارت، گزارش افراط شاه سلیمان و شاه حسین را در باده گساری به نقل از سفرنامه ها و گزارشها آورده است (ر.ک. انقراض سلسله صفویه، ص ۳۶ و ۳۸ و ۴۷).

وی... بیشتر سبب خرابی مملکت شد». مآلاها به مناصب عالیه سر بلند شدند و هر کجا مدرسه‌ای بود مانند حریم «کعبه محترم شد و اینها همه به دستور یکی از مآلهای متعصب که مآلا محمدباقر مجلسی نام داشت، بود».^{۳۸}

ادوارد براون ضمن اشاره به «نشو و نما» و قدرت یافتن مجتهدان در عهد صفوی اظهار کرده که «اقتدار و نفوذ این طبقه چندان برای عالم روحانی یا مصالح ملی نافع نبود». وی سپس محمدباقر مجلسی را که «شخصی مهیب و هول‌انگیز بود» برترین چهره این گروه می‌شناساند و می‌افزاید که برخلاف نظر مریدان و معتقدانش، آنان که «دماغ تحقیق و قوه انتقاد دارند» پیشامدهای تلخ پایان صفویه را تا درجه‌ای مربوط به سختگیریهایی او می‌دانند.^{۳۹} آقای ذبیح‌الله صفا نیز با این تعبیر که «یکی از چند علت خرابی کار آن پادشاه ناتوان، غلبه این مرد متعصب (محمدباقر مجلسی) سخت‌کش و یارانش بود»^{۴۰} به سبک همان حضرات داوری کرده است. موضوع نوشتار ما اقتضا می‌کند که این ادعا را محک‌زنیم و از چند و چون آن پرس و جو کنیم.

از قدغن شراب آغاز کنیم.

برای کسانی که با آموزه‌های اسلام آشنا نیستند، پافشاری شدید قرآن بر دوری از باده‌نوشی محلّ تردید و ابهام نیست. در حرمت شرابخواری، اگر از نظر مراحل اعلان حکم بین مفسران و مورخان و فقیهان اتفاق نظر نباشد، در اصل حکم و شدت و تأکید آن کمترین اختلافی نیست.^{۴۱} نگاهی گذرا به کتابهای الاحکام السلطانیه نشان می‌دهد که از مهمترین وظایف

۳۸. سر جان ملکم، تاریخ ایران، ج ۱، ص ۲۸۲.

۳۹. ادوارد براون، تاریخ ادبیات فارسی، ص ۱۱۵.

۴۰. ذبیح‌الله صفا، تاریخ ادبیات، ج ۵، بخش ۱، ص ۱۸۱.

۴۱. درباره موضوع خمر در قرآن و حدیث و فقه رک. مقاله «باده» در دانشنامه جهان اسلام، حرف ب، جزوه دوم.

محتسبان، ممانعت از شرب خمر در علن و تنبیه متجاوزان بوده است. این حکم، حتی اگر بر ذائقه برخی خوش نمی آمد، به لحاظ آثار سودمند اجتماعی آن مطلوبیت داشت. سیاست نامه نویسان نیز جنبه های اخلاقی این موضوع را در مد نظر داشتند و به شاهان توصیه می کردند که لااقل در شرب خمر راه افراط نپویند و جز با ندیمان بر بساط خمر ننشینند، از آن رو که شراب مستی می آورد و در حال مستی، رفتاری ناصواب سر می زند.

بیشتر شاهان صفوی، مانند بسیاری از سلاطین دیگر، از این حکم شرعی سر برمی تافتند و البته، گاه نیز توبه می کردند؛ چنانکه توبه شاه طهماسب و پایبندی جدی او نسبت به محرمات شرع در کتابهای تاریخ ذکر شده است. گاهی نیز به توصیه پزشک لب از باده می شستند، از ناگزیری توبه می کردند و حتی رسماً دستور منع شرابخواری می دادند.^{۴۲} پیشتر نیز اشاره کردیم که صفویان در آغاز راه بر التزام به حفظ شعائر و آداب اجتماعی دینی اصرار داشتند و گاهی پیرامونیانشان را که حریم اجتماع را شکسته بودند، به سختی ادب می کردند.^{۴۳} در اینجا سخن در ستودن کار شاهان صفوی نیست؛ سخن در این است که شاهان آغازین صفوی، به هر دلیل و با هر انگیزه، با رواج آشکار «باده پیمایی» مخالف بودند، و این البته درخور تقدیر است.

صریحتر بگوییم: سختگیری درباره برخی رفتارهای غیراخلاقی، هرچند ممکن است به ایجاد شبکه پنهانی و دوچهرگی برخی مردم بینجامد؛ نمی تواند دستاویزی برای آزادکردن و امکان دادن به بروز و

۴۲. برای مثال، در سبب تحریم شرابخواری برای همه مسلمانان که به دستور شاه عباس در سال ۱۰۲۹ هنگام اقامت در مازندران اعلان شد، برخی اطرافیان او می گفته اند که شاه بر اثر افراط در میگساری به سختی بیمار شده بود و پزشکان او را از آن تلخوش بازداشته بودند (نصرالله فلسفی، زندگانی شاه عباس اول، ج ۲، ص ۲۶۶).

۴۳. مواردی از این تأدیبها را نصرالله فلسفی در زندگانی شاه عباس اول آورده است.

ظهور آن رفتارها باشد. «بسته شدن در میخانه» این نگرانی را دارد که «در خانه زهد و ریا» گشوده شود، ولی برای پیشگیری از این نمی توان «آن» را وانهاد. گناه، اگر در خفا صورت پذیرد، البته بهتر از آن است که آشکارا انجام گیرد و حرمت «پیوند مدنی» را در هم بشکند.

آنچه در دین حرام شده، برخاسته از واقعیت عالم خارج است و از مصالح و مفاسد حقیقی خبر می دهد و طبعاً در حفظ «پیوند اجتماعی» — که بخشی از حقیقت زندگی انسان است — نقش جدی دارد. در شریعت به مسئله خمر تا آنجا اهمیت داده شده که برای پرهیز از آن، حتی به انگیزه ملاحظات طبی، ثواب و پاداش اخروی وعده داده اند.^{۴۴} بنابراین برای عالم دینی که منکر بودن باده نوشی را از نص قرآن دریافته و در احادیث نبوی و ولوی به انحای گوناگون از حرمت این «ام الخبائث» خبر گرفته، مقابله با رواج باده نوشی، البته کاری بجاست. اگر شاهان، به وسوسه پیرامونیان یا به القای شیطان، در خلوت خویش به این حکم واقعی نمی نهند، چرا از وا داشتن آنها به قدغن شراب در علن دریغ کنند؟ عالم دینی نهی از منکر را در همه سطوح به کار می گیرد، با مردم مؤمن از پلیدی آن سخن می گوید، صاحبان قدرت را به ممانعت از ترویج باده نوشی فرا می خواند، در تشویق آنان به پیروی از احکام شریعت می کوشد و مرتکبان شرب خمر را تعزیر می کند.

گمان من این است که این گونه اقدامات نه تنها ناصواب نبود، که درخور تقدیر نیز هست. مردم مسلمان از اینکه مجلسی، یا پیش از او عالمان دیگر، از زمامداران وقت می خواستند که احکام اجتماعی دین حرمت نهاده شود، به یقین دلشاد بوده اند، و برخلاف آنچه لکهارت

۴۴. کلینی، کافی، ج ۶، ص ۴۳۰ از امام صادق (ع): مَنْ تَرَكَ الْخَمْرَ لَغَيْرِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ سَقَاهُ اللَّهُ مِنَ الرَّحِيقِ الْمَخْتُومِ ... صِيَانَةً لِنَفْسِهِ.

نوشته،^{۴۵} مردم نبودند که قدغن شراب را برنیتافتند، درباریان و دولتیان بودند که با ترفندهای پلید خود شاه را از راهی که تازه در آن گام نهاده بود، بازگرداندند. بنا به گزارشی که همین نویسنده از پرماتن گودرو آورده، شاه با قاطعیت فرمان منع شرابخواری را صادر کرد و پیش از همه دستور داد «غرابه‌های فراوان شراب را که در سردابهای قصر سلطنتی ذخیره شده بودند به خارج آورده در انتظار عام بشکنند».^{۴۶} سر جان ملکم نیز از همین اقدام جدی شاه صفوی در آغاز کار، با اندکی تعریض و احیاناً تحریف گزارش داده است.^{۴۷}

مانمی‌گوییم که مقابله با باده‌نوشی علنی تنها علاج دردهای بیشمار سرزمین ایران بود، اما می‌گوییم که این مقابله در زنجیره خدمات ملی و احیای روح عزت و استقلال مردم مسلمان این مرز و بوم قرار داشت. پیشگیری از باده‌نوشی، اگر استمرار می‌یافت و شاه هشیار می‌ماند، همراه با اقدامات دیگری که زمامداران و رجال دولت باید می‌کردند و نکردند، البته می‌توانست راه دراز آهنگ استقلال و عظمت مردم مسلمان ایران را هموار کند. اما نه آن قدغن دوام آورد و نه شاه و درباریان به وظایف خویش پرداختند، و شد آنچه شد.^{۴۸}

باری، تفکیک نکردن مقامات از یکدیگر و گناه کسی را بر دوش کسی دیگر افکندن، به همان اندازه ناصواب است که هر کس به جای

۴۵. عبارت لکهارت این است «اجرای بی‌چون و چرای فرمان منع باده‌گساری تنفر و خشم عمومی بالاخص محافل درباری را برانگیخت» (انقراض سلسله صفویه، ص ۴۵).

۴۶. انقراض سلسله صفویه، ص ۴۴.

۴۷. تاریخ ایران، ج ۱، ص ۲۸۳: «چند روز بعد از جلوس، سلطان حسین به‌اغرای وی (مجلسی) حکم کرد جمیع شرابها و گلابهایی که متعلق به پدرش بود بریزند و ظروف آنها را نیز بشکنند» گزارش کروسینسکی (ص ۲۴) نیز از همین قاطعیت در اقدام حکایت می‌کند.

۴۸. لکهارت، این نکته را به‌حق دریافته که درباریان شاه از نفوذ عالمانی چون مجلسی خشنود نبودند و پیروزی آنان در «الغای فرمان منع باده‌نوشی دست ردی علیه محمدباقر به حساب می‌آمد» (ص ۸۳).

پرداختن به کار خویش در کار دیگران دست بُرد.^{۴۹} عالم دینی در گام نخست به اشاعه و ارائه احکام دین و ترویج شریعت سید المرسلین می‌اندیشد و در انجام دادن این رسالت، هیچ کوششی را فرو نمی‌گذارد. پرداختن او به کارهای اجتماعی نیز از رهگذر همین رسالت معنا پیدا می‌کند، که گاه در قالب امر به معروف و نهی از منکر در همه شکلها و مراتب آن، و گاه در قالب تصدّی مناصب رسمی — چه آنها که بر اساس مبانی فقه باید بر دست عالم دین انجام گیرد و چه آنها که هر انسان مؤمن کاردانی با آگاهی از حدود و ثغور کار می‌تواند آن را تصدّی کند — تجلّی می‌یابد. حتّی اگر او به بالاترین اقدامات سیاسی دست زند، یا به لحاظ تجربه تاریخی در راه برپایی حکومت گام بردارد، اساس کار همان است که گفته شد. اینها مصداقهای کلی «تبلیغ رسالت» هستند و درست به همین دلیل، گاهی میانه عالمان اختلاف نظر روی می‌دهد. در تشخیص مصداق و تعیین روش، آگاهیهای افزون از متون رسمی و درسی لازم است؛ زمان آگاهی و موقعیت‌شناسی مهمترین لوازم این کارند.

به مجلسی بازگردیم.

در یک محله اصفهان جمعی از «هنود» صنمخانه برپا کرده بودند، هنوز یک ماه بیشتر از شیخ الاسلامی مجلسی نگذشته بود که دستور شکستن آن بتها را داد. هندیان برای پیشگیری از این اقدام دست به دامن سلیمان شدند، ولی سودی نبخشید و بتها شکسته شد.^{۵۰}

۴۹. در گزارشهای تاریخی نوشته‌اند که شاه حسین صفوی، لابد برای ترویج علوم دینی، در مدرسه چهارباغ حجره داشت و گاه به آنجا می‌آمد و در درس میر محمدباقر خاتون آبادی شرکت می‌جست. ای‌کاش، او این کار را نمی‌کرد و جایگاه سیاسی خود را می‌شناخت و به جای خواندن فقه، به مسائل فقهی پایبند می‌ماند و ای‌کاش، کسانی که این بروز و ظهور را نشانه ترویج و اعتلای دین می‌دانستند و چه بسا شاه را تشویق می‌کردند، راههای درست ترویج دین را می‌شناختند و از «هجوم لوایس» در امان می‌ماندند.

۵۰. وقایع، ص ۵۴۰؛ بحار، ج ۱۰۲، ص ۲۰ (مسجلی در چهارم جمادی الاولی ۱۰۹۸ شیخ الاسلام شد و در جمادی الاخره این سال به شکستن بتها دستور داد).

کار دیگر مجلسی را قلع و قمع صوفیان نوشته‌اند. ادوارد براون در معرّفی او آورده که «صوفیه را با خشونت کامل قتل عام می‌کرده» است.^{۵۱} لکهارت می‌نویسد که مجلسی «صوفیان را... دشمن می‌داشت».^{۵۲} آقای ذبیح‌الله صفا در شمار کارهای مشهور او «کشتار صوفیان» را ذکر کرده و او را از «دشمنان بی‌امان صوفیان» خوانده است.^{۵۳} سر جان ملکم نیز مدّعی شده که به سبب مجلسی «جميع طوائف و فرق مذهب اسلام صدمه خوردند» و در حق متصوّفه «حکم شد که هر جا خانقاهی از ایشان بود خراب کنند و اکابر ایشان یا به اخراج بلد یا به جلای وطن در اطراف عالم پراکنده شدند».^{۵۴}

این کشتارها و تبعیدها را مجلسی کی و چگونه صورت داد؟ در مآخذ یادشده اشاره‌ای نشده و فقط سر جان ملکم از محمّدعلی حزین نام می‌برد که به هندوستان رفت. برخی دیگر نیز از ملا محمّد صادق اردستانی نام برده‌اند که به حکم مجلسی از اصفهان رانده شد. حزین لاهیجی در سال ۱۱۰۳ در اصفهان به دنیا آمد، پدرش از مهاجران به این شهر بود و نسب به شیخ زاهد گیلانی، مرشد و پدر همسر صفی‌الدین اردبیلی می‌رساند. حزین در دوران آشوب و آشفتگی اصفهان نشو و نما یافت و چنانکه در شرح حال خودنگاشتش به نام تاریخ حزین آورده، در حمله افغانها از اصفهان بیرون شد و پس از سفر به شهرهای مختلف در هندوستان اقامت کرد. وی در ۱۱۸۱ در بنارس درگذشت. بنابراین، به یقین سر جان ملکم خطا کرده است: در زمان درگذشت مجلسی، حزین هفت ساله بوده و اخراج او نیز بر دست مهاجمان افغان صورت گرفته است. از قضا او در همین کتابش در شمار «برخی از افاضل که در صغر سن» در اصفهان ملاقات کرده، از محمّدباقر مجلسی نام می‌برد:

۵۱. تاریخ ادبیات فارسی، ص ۲۷۹. ۵۲. انقراض سلسله صفویه، ص ۸۱.

۵۳. تاریخ ادبیات، ج ۵، بخش ۱، ص ۱۸۱ و ۲۰۶.

۵۴. تاریخ ایران، ج اول، ص ۲۸۳.

از آن جمله، فاضل مرحوم مولانا محمدباقر مجلسی اصفهانی است که شیخ الاسلام و از مشاهیر محدثین و فقهای امامیه بود. مؤلفات مشهوره دارد و سه چهار نوبت ایشان را دیده‌ام.^{۵۵}

اما ملا محمد صادق اردستانی: حاج زین‌العابدین شیروانی به مناسبت بر شماری اسباب اختلال دولت و زوال سلطنت صفوی، از آزار و اهانت سلطان حسین نسبت به صوفیان سخن گفته و از جمله اشاره کرده است که:

عارف ربانی مولانا محمد صادق اردستانی قدس سره را که وحید زمان و فرید دوران بود، بعد از اذیت و آزار بسیار حکم بر اخراج آن زبده‌اخیار نمود و طفل صغیر آن جناب در اثنای راه از شدت برودت هوا وفات یافت.^{۵۶}

معصومعلیشاه نایب‌الصدر نیز عیناً گفته شیروانی را آورده و سپس افزوده است که این اردستانی در سال ۱۱۳۴ درگذشت. آنگاه داستانی افواهی را به انگیزه بیان کرامتی از اردستانی می‌آورد:

گویند در سنه مذکوره (سال ۱۱۳۴) که محمودبن میرویس غلجایی اصفهان را غارت نمود، ملا زعفرانی مراد وی بود، مکرر می‌گفت که چرا وی را این همه آزار کردید؟ ماهر وقت قصد آمدن به ایران می‌نمودیم، در عالم واقعه شیری مانع بود و شبی دیدم که آن شیر از اصفهان بیرون رفت و دیگر مانعی نیست، فوراً سوار شدیم و آمدیم، تحقیق نمودیم. همان شب بود که مولانا را از شهر بیرون بردند.^{۵۷}

برای کسانی که برای عالم ظاهری، حقیقتی باطنی می‌شناسند و در ورای محسوسات از روابط نامحسوس خبر می‌گیرند، قبول چنین

۵۶. بستان‌السیاحه، ص ۶۶ (ذیل اردبیل).

۵۵. تاریخ حزین، ص ۱۶.

۵۷. طرایق‌الحقایق، ج ۳، ص ۱۶۵.

کرامتی دشوار نیست؛ اما اگر این گزارش درست باشد، رانده شدن محمد صادق اردستانی نمی تواند بر دست محمدباقر مجلسی روی داده باشد. مجلسی در ۱۱۱۰ درگذشت و به نوشته اعتضادالسلطنه، یک سال بعد از آن میرویس برای تظلم خواهی از قندهار به اصفهان آمد و پاسخ نگرفت.^{۵۸} و سرانجام حمله افغان به اصفهان در ۱۱۳۴ اتفاق افتاد. به علاوه، شیروانی و نایب الصدر هر دو از مجلسی به خاطر انتقاد از صوفیان دل آزرده اند و حتی شیروانی چند سطر پیش از یادکرد اردستانی، با تعریض، مجلسی را به خاطر «مذمت صوفیان» به محاکمه می کشد و انگیزه او را در این کار «دنیاداری» یا «عناد و لجاج» می داند.^{۵۹} در این صورت اگر به راستی مجلسی دستور اخراج اردستانی را صادر کرده بود، بعید به نظر می آید، این دو نویسنده از نسبت دادن آن به وی حذر یا غفلت کرده باشند.

در این میان مرحوم عبدالکریم گزی اصفهانی، که از قضا مجلسی را با تکریم بسیار یاد کرده، به مناسبت شناساندن مدفن اردستانی می نویسد: معروف است که او را مجلسی از اصفهان بیرون کرده، به ملاحظه و گمان صوفی بودن، و بعدها پشیمان شده، و در برگشتن در تخت فولاد منزل کرده و وارد شهر نشده.^{۶۰}

از مجموع این گزارشها می توان استظهار کرد که ماجرای اخراج اردستانی از اصفهان، به هر دلیل و انگیزه ای بوده باشد، کار مجلسی نیست و احتمالاً رویارویی صریح این دانشمند با گرایشهای صوفیانه و تقارب

۵۸. تاریخ منظم ناصری، ج ۲، ص ۹۹۹-۱۰۰۰.

۵۹. بستان السیاحه، ص ۶۶.

۶۰. تذکره القیور، ص ۲۳. مدرس خیابانی نیز در ریحانه الادب (ج ۱، ص ۱) اخراج اردستانی را به مجلسی نسبت داده و آنرا از صاحب روضات نقل کرده است. با توجه به آنکه در روضات الجنات از اردستانی سخن به میان نیامده، احتمال می رود که مرحوم خیابانی در مأخذ نقل خود اشتباه کرده است.

زمانی او و اردستانی، مایه چنین انتسابی شده است.^{۶۱} از این گذشته، محمدعلی حزین شاگرد اردستانی بوده و سالها در «خدمت سلطان‌المحققین، افضل‌الحکماء الراسخین مکمل علوم السوالف واللواحق، محیی‌الحکمة ابو‌الفضل مولانا محمد صادق اردستانی علیه‌الرحمة... به استفاده مشغول» بوده است و تا هنگام رحلت وی که به سال ۱۱۳۴ هنگام محاصره اصفهان روی داد، از محضر این استاد بهره می‌برده است.^{۶۲} حزین، حتی به تبعید اردستانی نیز اشاره ندارد.

باری، مجلسی با صوفیان مخالف بود. مبانی نظری این مخالفت را در فصل دیدگاه‌های مجلسی بازخواهیم گفت، اما سخن در این است که روش او، چنانکه پیشتر از یادداشتش بر حاشیه تهذیب نقل کردیم مقابله علمی و نشر کتاب بود. بحرانی در لؤلؤة‌البحرین، او را مقابله‌کننده با «صوفیان بدعتگذار» می‌خواند^{۶۳} و در شرح احوال ملامحسن فیض کاشانی می‌نویسد که در روزگار او در ایران، گرایش جدی به تصوف وجود داشت، تا آنکه محمدباقر مجلسی برآمد و تمام تلاش خود را در راه برچیدن بساط آنان به کار گرفت.^{۶۴} نگاشته‌های مجلسی در این باب،

۶۱. استاد محترم حکمت اسلامی، حضرت آقای آشتیانی در مقدمه الشواهد الربوبیه از اردستانی و کرامات و مقامات علمی او سخن گفته و به برخی از آنچه آوردیم اشاره کرده‌اند؛ از جمله می‌نویسند: «نظیر این کار را مجلسی دوم نسبت به ملامحمد صادق اردستانی انجام داد، با این فرق که در هنگام تبعید مرحوم اردستانی و خانواده‌اش، طفل صغیر وی از شدت سرما تلف می‌شود. شرح تبعید این روحانی جلیل‌القدر و مصیبتی که از ناحیه شیخ‌الاسلام زمان، علامه مجلسی و شاه سلطان حسین به این حکیم الهی وارد شده، رقت‌انگیز و دلخراش است. «لیس هذا اول قارورة کسرت فی الاسلام» (الشواهد الربوبیه، ص صدونه- صدوده). ای کاش می‌توانستیم به‌مآخذ اطلاعات حضرت ایشان دست یابیم و با ایشان همصدا شویم و شگفتا که همین مطلب را بار دیگر در منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران (ج ۴، ص ۲ حکمت صادقیه) بدون ارائه سند تکرار کرده‌اند!

۶۲. تاریخ حزین، ص ۴۷-۴۸.

۶۳. لؤلؤة‌البحرین، ص ۵۵ (و به نقل از او در روضات‌الجئات، ج ۲، ص ۷۸ و در مقاله عبدالهادی حائری در دائرةالمعارف اسلام، ج ۷، ص ۱۰۸۷).

۶۴. دائرةالمعارف اسلام، ص ۱۲۲-۱۲۳.

چه آنها که خطاب به عموم است و چه آنها که به نقد آرای ایشان پرداخته، از روش برخورد او با صوفیان خبر می‌دهد و هیچ‌گاه از آنها رایحه تعذیب و قتل و تبعید به مشام نمی‌رسد. حتی لکهارت که بر «ظاهر بینی و تصلّب و تعصّب» مجلسی و «دشمنی او با صوفیان» تصریح کرده، نسبت به برخوردهای وی با آنها مدرکی نیافته است. از این رو پس از گزارش دو خواسته مجلسی در مراسم تاجگذاری شاه حسین صفوی، می‌نویسد: همچنین وی (شاه صفوی) را اغوا کرده بودند که فرمانی دیگر برای اخراج کلیّه صوفیان از پایتخت صادر کند.^{۶۵}

کامل مصطفی شیبی نیز که از محمدباقر مجلسی و مخالفت آشکارش با گرایشهای صوفیانه سخن گفته، اقدامات عملی بر ضد صوفیان را به مجلسی نسبت نداده است. وی می‌نویسد: از جنبه‌های عملی نیز حکومت، صوفیان را تحت فشار و پیگرد قرار داد و تمامی را از پایتخت تبعید کرد، برپا کردن حلقه‌های ذکر ممنوع و همه مراسم صوفیانه قدغن شد. از جمله به منظور زدودن آثار تصوّف، حکومت حتی مردم را از «یاهو» گفتن منع کرد و شاگردان مجلسی در سرتاسر اصفهان به راه افتادند و حتی در دکان کوزه‌گران، خمره‌ها را می‌شکستند به این بهانه که اگر در آن دمیده شود، طنین «یاهو» می‌دهد.^{۶۶}

دور نمی‌نماید که گفته شود نشر آثار ضدّ صوفی دانشمندان شیعه در آن روزگار، در این اقدامات شاه صفوی نقش داشته است، اما نمی‌توان آنان را سبب و مباشر قتل و تبعید صوفیان دانست. از این گذشته، چنانکه

۶۵. انقراض سلسله صفویه، ص ۸۱ و ۴۴.

۶۶. این مطلب را شیبی از فوایدالصفویه آورده است. فوایدالصفویه را نویسنده‌ای به نام ابوالحسن قزوینی در سال ۱۲۱۱ در هند تألیف و آن را به یکی از بازماندگان صوفیان اهدا کرد. در ص ۷۸-۷۹ کتاب به دوران شاه حسین صفوی و نفوذ محمدباقر مجلسی بروی اشاره دارد و برخی صوفی ستیزیهای شاه را برمی‌شمرد. اما مشکل این گزارش آن است که وی مجلسی را استاد شاه خوانده و حال آنکه استاد شاه، محمدباقر خاتّه نآبادی، نه ده است.

پیشتر گفتیم، ستیز با صوفیان در عهد صفوی دامنه‌ای گسترده‌تر از آن داشت که تنها محمدباقر مجلسی به آن پرداخته باشد. مسئله تصوف در این عهد، هم از جنبه‌های نظری مطرح بود، هم از بعد اجتماعی و رفتارهای دینی و هم از بُعد سیاسی. برخورد شاهان صفوی با صوفیان در مقوله سوم می‌گنجید و به رقابتهای درباریان با بازماندگان صوفیان و مریدان شاهان صفوی بازمی‌گشت، که در طول زمان آرام آرام حوزه نفوذ ایشان تنگتر شده بود و حتی در زمان شاه حسین صفوی، به مشاغل پست و فرودست روی آورده بودند. اما عالمان شیعه، به درست یا نادرست، از زاویه آموزه‌های دینی به تصوف می‌نگریستند و مجلسی در این زمره بود. در شمار اقدامات مجلسی از رفتار آزاردهنده او با اقلیتهای دینی نیز سخن به میان آورده‌اند. لکهارت در او «نسبت به زردشتیان ایران، سبعیتی خاص» را سراغ گرفته و ادعا کرده که «تعذیب این مردم نگویند» در دوره شاه سلطان حسین، حدت یافته بوده است.^{۶۷} به گفته او «احیا کنندگان طریقه تشیع پس از جلوس» این شاه «هم خود را به جانب یهودیان و زردشتیان معطوف ساخته و بسیاری از افراد هر یک از این دو جماعت مذهبی را به قبول اسلام واداشتند».^{۶۸} درباره مسیحیان، لحن لکهارت نرم‌تر است و از رأفت و آزادمنشی شاه نسبت به ایشان سخن می‌گوید که البته به سبب سست‌نهادی، او را «هرگز یارای آن نبود که از انجام امیال مردی صاحب‌عزم همچون محمدباقر» سر باز زند.^{۶۹}

آنچه لکهارت بدان استناد جسته، گزارشی است از اسقف اعظم آنقوره که در سال ۱۶۹۹ میلادی برای مذاکره درباره تجدید امتیازات هیئتهای کاتولیک به ایران آمده بود. مجلسی در رمضان ۱۱۱۰ درگذشت و این تاریخ با ۲۰ مارس ۱۶۹۹ مطابقت می‌کند. بنابراین اگر «اعمال

^{۶۷} انقراض سلسله صفویه، ص ۸۴^{۶۸} انقراض سلسله صفویه، ص ۸۵^{۶۹} انقراض سلسله صفویه، ص ۸۸

وحشتناکی» که در پی فرمان شاه صفوی برای گرویدن زرتشتیان به اسلام صادر شده بود، در زمان مجلسی روی داده باشد، باید به نخستین ماههای سال ۱۶۹۹ مربوط شود. نگارنده از چند و چون ماجرا آگاه نیست، اما می‌داند که از نظر فقه اسلامی، پیروان ادیان دیگر، اگر شرایط ذمه را بپذیرند، در سرزمین اسلامی آزادانه می‌زیند و با شناختی که از «دانش دینی» مجلسی دارد، نمی‌تواند نسبت چنین اجباری را به او بپذیرد.

یکی از رساله‌های فقهی مجلسی رساله‌ای است به نام صواعق الیهود. این رساله در بیان احکام جزیه گرفتن از اهل کتاب است. در آغاز می‌نویسد: «حق تعالی جزیه را برای اهل کتاب مقرر فرموده» و چند سطر بعد توضیح می‌دهد که اهل کتاب عبارتند از «یهود... و نصارا و گبران». به اعتقاد او پیروان این ادیان «هرگاه مدّتی در میان مسلمانان بمانند... و شرایع حقّه و عبادات کامله اهل اسلام را مشاهده نمایند، اگر تعصب نورزند، زود علم به حقیقت دین اسلام بهم می‌رسانند». از نکات درخور توجه در پایان رساله این جمله است: «(زاممداران) ایشان را بر مسلمانان مسلط نگردانند و مسلمانان را نیز تأکید کنند که به عبث اهانت به ایشان نرسانند».^{۷۰}

اساساً درباره وضعیّت اقلیتهای دینی در ایران عصر صفوی، باید جوانب گوناگون را در نظر داشت. نصرالله فلسفی در گزارش تفصیلی خود از رفتار شاه عباس صفوی با پیروان ادیان دیگر نکات مهمی را بازگفته است. خوش رفتاری یا سختگیری شاه نسبت به اینان، بیشتر ناشی از شرایط سیاسی بود؛ گاهی شاه در می‌یافت که برخی از رهبران فرقه‌های مذهبی برای بیگانگان جاسوسی می‌کنند و طبعاً با آنان به خشونت رفتار می‌کرد؛ همچنان که نسبت به یهودیان نیز این امر را همواره در نظر داشت. وی با نقل گزارشی از برخورد شاه با برخی عیسویان خیانتکار می‌نویسد:

۷۰. رساله صواعق الیهود، چاپ شده در بیست و پنج رساله فارسی، ص ۵۱۵-۵۲۲.

با کشیشان و مبلغان عیسوی و میهمانان بیگانه خود نیز، اگر اقدامی برخلاف قوانین ایران می‌کردند، یا به کاری که با اصول سیاست وی سازگار نبود می‌پرداختند، به سختی رفتار می‌کرد.^{۷۱}

از قضا لکهارت با آنکه مجلسی و اخلاف و همگنان او را در بدرفتاری با پیروان سایر ادیان صاحب نقش دانسته، خود اعتراف می‌کند که رفتار شاه نسبت به مسیحیان کاتولیک غالباً به‌اشارة اسقف اعظم فرقه ارتدکس یا یکی از کشیشان او صورت می‌گرفت.^{۷۲} همو درباره یهودیان نیز پس از متهم کردن مجلسی به سختگیری بر یهودیان به‌یاد داستانی افتاده که براون از تنکابنی نقل می‌کند و از آن داستان نتیجه می‌گیرد که «معلوم نیست محمدباقر مجلسی تا چه میزان مسئول تعذیب یهودیان بوده است».^{۷۳}

داستان مورد استناد او، خوابی است که به‌نوشته تنکابنی در «السنه و افواه معروف است. شخصی آخوند ملامحمدباقر را در خواب دید و از او پرسید که احوال شما چگونه است؟» جواب مجلسی این بوده که هیچ‌یک از اعمال من برایم سودمند نبود، مگر اینکه «روزی به یک نفر یهودی یک دانه سیب دادم». تنکابنی این داستان را از رساله اغلاط مشهوره سیدمحمد مجاهد نقل کرده و از قول او آورده که «این خواب غلط» و ساختگی است و بنا بر «قواعد عقلیه و نقلیه» رؤیای کاذبه است.^{۷۴} باید گفت اصل ادعای

۷۱. زندگانی شاه عباس اول، ج ۳، ص ۹۳۱-۹۷۲.

۷۲. انقراض سلسله صفویه، ص ۸۹. ۷۳. انقراض سلسله صفویه، ص ۸۵.

۷۴. قصص العلماء، ص ۲۰۶؛ تاریخ ادبیات ایران، ص ۲۷۹ (براون از این داستان نتیجه گرفته که مجلسی به‌رغم تعصب و خشونت دارای اخلاق پسندیده نیز بوده است. ولی او برای آشنایی با خصال ستوده محمدباقر مجلسی نیازی به این داستان افواهی نداشته و شرح حال‌نویسان مجلسی - از جمله جزیری که براون به تفصیل از او سخن می‌گوید - در این باب مطالب بسیار گفته‌اند. شاید این داستان برای براون از آنرو جالب توجه است که رفتار مجلسی با یک غیرمسلمان را نشان می‌دهد).

لکهارت نیز درست مانند همین داستان، بی اساس و نامستند است. بنابراین بهتر آن است که احتمال این نویسنده را که مجلسی «بنا به انگیزه‌های دینی و نه حرص و آز، موجبات تشدید، زجر و تعذیب (اقلیتهای مذهبی) را فراهم آورده باشد»^{۷۵} واگذاریم و از این بحث درگذریم. فقط اشاره می‌کنیم که از برخی گزارشها برمی‌آید که مجلسی با غیرمسلمانان ساکن اصفهان روابط دوستانه یا دست‌کم غیرخصمانه داشته است. او مطالب برخی فقرات تورات را به عبری نزد یکی از پزشکان یهودی یا مسیحی اصفهان خوانده بود و آن پزشک، مورد وثوق وی بود.^{۷۶}

آخرین کار مجلسی که در این نوشتار به آن می‌پردازیم «دخالت در کار مُلک» بود. آقای صفا می‌نویسد: «نفوذ قاطع ملامحمدباقر مجلسی... در امور کشوری عهد شاه سلیمان و شاه سلطان حسین معروف است. وی... از ضعف شاه سلطان حسین و ملامنشی او برای دخالت در کار مُلک بهره گرفت و... پادشاهی سلطان حسین موقوف بر وجود او بود». ایشان سپس «غلبه این مرد متعصب سخت‌گوش» را «یکی از چند علت خرابی کار آن پادشاه ناتوان» دانسته است.^{۷۷} مرحوم عبدالهادی حائری نیز بر این نظر رفته که «در چهار سال پایانی منصب (شیخ الاسلامی) او در دوران سلطان حسین، در واقع این مجلسی بود که حکومت ایران را اداره می‌کرد» و در پرتو قدرت فراگیر و نافذ خود در سراسر مملکت، سیاست مذهبی خشنی را در برابر سنیان برگزید که به یورش افغانها به خاک ایران انجامید.^{۷۸} به نظر می‌رسد که مقصود ایشان و استاد صفا درباره «آزار و خشونت نسبت به اهل سنت» چیزی جز نگارش آثاری در امامت از سوی

۷۵. انقراض سلسله صفویه، ص ۳۸. ۷۶. بحار، ج ۱۰۷، ص ۱۷۳.

۷۷. تاریخ ادبیات، ج ۵، بخش ۱، ص ۱۸۱.

۷۸. دائرةالمعارف اسلام (لیدن)، ج ۵، ص ۱۰۸۷.

مجلسی نیست. مجلسی به دفاعی سرسختانه از مذهب شیعه پرداخته بود و طبعاً از پایه گذاران جریان دینی خلافت به شدت انتقاد می کرد. این موضوعی است که در فصل «دیدگاههای مجلسی» به آن می پردازیم، اما اینکه او در مقام عمل نیز کار خاصی انجام داد و یا شاه را به اتخاذ سیاستی ویژه بر ضد اهل سنت واداشت، ظاهراً از ردیف همان نسبتهایی است که درباره اقلیتهای دینی به او داده اند.

شاه، هرچند در آغاز به خواسته های مجلسی روی خوش نشان داد، ولی با لغو فرمان منع میگزساری عملاً از او فاصله گرفت. مجلسی شیخ الاسلام بود و اشاره کردیم که او رسیدگی به امور حسبه، قضاوت، افتاء و کارهایی از این دست را صورت می داد، و اگر با شاه مراوده داشت، در مقام ارشاد و امر به معروف و نهی از منکر بود که درباریان را خوش نمی آمد. اساساً نسبت دادن پیوند استوار با شاه صفوی درباره مجلسی (و کمتر عالم دینی) درست نیست؛ کسی که از «مفاسد قرب پادشاهان» سخن می گوید و آن را «موجب خسران دنیا و عقبی» می شمرد و به برخی رفتارهای ناصواب ایشان اشاره می کند؛ خود نیز به این توصیه پایبند است.^{۷۹} کسانی که بر مجلسی خرده گرفته اند و از موضع گیریهای سیاسی و اجتماعی او انتقاد کرده اند، نسبت به تقوا و پایبندی دینی او تردید نداشته اند، تا به وی نسبت دوگانگی گفتار و کردار داده شود.

به اثرگذاری اقدامات مجلسی بر حمله افغانه به ایران نیز اشاره ای داشته باشیم. عبدالهادی حائری در این ادعا از حامد الگار پیروی کرده و نگارنده نمی داند آیا آقای الگار در این نظر، شواهد و دلایل ارائه کرده یا

۷۹. عین الحیوة، ص ۵۰۲. پژوهش در چند و چون روابط علما با دربار صفوی، از پژوهشهای بایسته تاریخ ایران و تاریخ مذهبی شیعه است و می تواند پرتوی بر رفتارها و اندیشه های سیاسی عالمان شیعه بیفکند. اما مسلماً سهم آنان در فروافتادن حکومت صفوی و از نو در معرض تاخت و تاز بیگانگان و فرمانروایان خودکامه قرارگرفتن ایران زمین، آن گونه که برخی پنداشته اند، نیست.

صرفاً به استنباط ظنی روی آورده است. منابع تاریخی جز این می‌گویند و ماجرارا به گونه‌ای دیگر تصویر می‌کنند. تفصیل حوادث را کروسینسکی، لکه‌هارت، ویلم فور و دیگران آورده‌اند^{۸۰} و نیازی به شرح آن در این نوشته نیست. آنچه به بحث ما ارتباط دارد، مقدمات شورش افغانها و سپس اقدام آنان برای درهم شکستن صفویان است.

در اینکه دوگانگی مذهبی و تندرویهای برخی پیروان تشیع و تسنن در برپاشدن آن غائله نقش داشته است، نمی‌توان تردید کرد؛ می‌رویس که از رجال زیرک و ذی نفوذ افغان بود، در زمان سلطان حسین، به دستور گرگین خان والی ارمنی قندهار به اصفهان اعزام شد. وی در مدت اقامت خود به سست بنیادی دولت صفوی پی برد، از پراکندگی رجال دولت باخبر شد و با قدرت پشت پرده خواجهگان حرم آشنا شد. و چنین بود که دانست می‌تواند طرح بازپس گرفتن قندهار را محقق سازد. اما برای این اقدام نیاز به فتوای علما داشت. به این منظور به بهانه سفر حج از شاه اجازه خواست و راهی شد. با فقهای مکه و مدینه دیدار کرد، از ظلم و تعدی شیعیان گفت و برخی رفتارهای ایشان را برشمرد. سپس اجازه خواست که از روی «غیرت دینی» با شیعیان مقابله کند. پاسخ مثبت بود، جوابها را گرفت و به ایران بازگشت. آنگاه با زیرکی شاه و پیرامونیان را فریفت و به قندهار بازگشت. افغانه را گرد آورد و «فتاوی علمای حجاز» و «هند و ماوراءالنهر» را که با خود آورده بود، نشان داد. مشاهده آن فتاوی، افغانه را به غیرت آورد و «دل به جهاد و قتال نهادند».

در واقع، می‌رویس از اختلاف مذهبی بهره برد و با آگاهی از ضعف حکومت مرکزی مردم را شوراند و حکومت قندهار را بازپس گرفت. به نوشته لکه‌هارت، نشانه‌ای از اینکه او «فکر عزیمت به اصفهان و

۸۰. انقراض سلسله صفویه، ص ۹۲-۱۱۸ و ۱۲۶-۱۹۶؛ سفرنامه کروسینسکی، ص ۳۰-۶۷؛ برافتادن صفویان و برآمدن محمود افغان، ترجمه ابوالقاسم سزی.

بر انداختن شاه را» در دل پرورانده باشد، وجود ندارد.^{۸۱} این فکر بعدها با رو به ضعف نهادن جدی حکومت صفوی و توان یابی محمود افغان بروز کرد و سوکمندانه تحقق یافت. به این ترتیب، اگر در جستجوی عوامل محرک افغانها برای حمله به ایران باشیم، نزدیکترین عامل همان از هم پاشیدگی حکومت صفویان است و عامل دوم تحریکات مذهبی و فتاوی دال بر کفر شیعیان.

این در حالی بود که علمای شیعه، و از جمله مجلسی، هرگز چنین فتوایی برای مخالفان «مذهب حق» صادر نمی کردند. نمونه اعتراض محقق کرکی به شاه اسماعیل صفوی را پیشتر آوردیم. تنها نکته ای که می ماند حضور آثار مجلسی در بیشتر شهرهاست؛ در آثار مجلسی، چنانکه اشاره شد، به صراحت درباره نادرستی «جریان خلافت» سخن گفته شده و مباحثی مطرح شده، که شاید برای یک فرد سنی خوشایند نباشد. اما این مطالب صرفاً می توانسته، برای پذیرش آن فتاوا زمینه ای مناسب باشد، اما هیچ گاه مستقیماً مایه حرکت و شورش افغانها نمی شده است.

از آن بالاتر، فاصله زمانی وفات مجلسی تا سقوط صفویان بیش از بیست سال بود و این دوره، همان مقطع شکل گیری مقدماتی کارهای میرویس بود. در این دوره بسیاری از حوادث روی داد، نشانه های ضعف آشکار شد و سیاستهای نابجا اتخاذ گشت. از این سیاستهای غلط باید به دستورهای شاه که در آزار سنیان صادر کرده بود، اشاره کرد. این دستورها مردم داغستان، بلوچستان و افغانستان را می شوراند.^{۸۲} برخلاف آنچه آقای براون گفته و احتمالاً دیگران به تبع او همان سخن را تکرار کرده اند، این مجلسی نبود که اسباب درهم شکستن دولت صفوی و اقتدار

۸۱ انقراض سلسله صفویه، ص ۱۰۷-۱۰۸.

۸۲ تاریخ ادبیات در ایران، ج ۵، بخش ۱، ص ۲۷.

ایران را ایجاد کرد.^{۸۳} آنان که «دماغ تحقیق دارند» به حق گفته‌اند که با درگذشت مجلسی، بر اثر نفوذ خواجه‌سرایان، پراکندگی درباریان و سست‌نهادی شاه‌کار مُلکداری رو به ضعف و پریشانی نهاد و «رخنه در مملکت افتاد».^{۸۴}

به نظر ما یکی از دلایل این نسبت‌ها به مجلسی، همان خطایی است که مینورسکی، و به تبع او دیگران درباره مجلسی کردند. او محمدباقر مجلسی را با میر محمدباقر خاتون‌آبادی اشتباه کرده و نوه مجلسی، میر محمد حسین خاتون‌آبادی را با ملاحسین مَلاَباشی جایگزین کرده و داد سخن داده است.

کوتاه سخن؛ مجلسی عالمی دینی بود که عرصه نشر تعالیم شیعی، ترویج آداب و سنت‌های دینی، بازگفتن دیدگاه‌های خود درباره نحله‌ها و فرقه‌های منحرف از دین، سامان‌دادن یکی از بزرگترین جوامع حدیثی شیعه و امر به معروف و نهی از منکر را میدان فعالیت خود قرار داد؛ به علاوه، برخی مناصب رسمی دین را که بنا بر آموزه‌های دینی بر دوش فقیه گذاشته شده، در بخش پایان عمر خود تصدی کرد.

۸۳. تاریخ ادبیات فارسی، ص ۱۱۵؛ تاریخ ادبیات، ج ۵، بخش ۱، ص ۱۸۱؛ انقراض سلسله صفویه، ص ۸۲.

۸۴. بحار، ج ۱۰۲، ص ۱۷؛ قصص العلماء، ص ۲۰۵.

آثار و شاگردان مجلسی

محمدباقر مجلسی، نویسنده‌ای پرکار و کثیرالتألیف بود. بسیاری از نگاشته‌های او با توجه به مشاغل اجتماعی و رسمی و نیز با در نظر گرفتن بنیه ضعیف وی، اعجاب‌انگیز خواننده شده است. میرمحمد حسین خاتون‌آبادی، دخترزاده مجلسی که سالها نزد او درس خوانده و در برخی سفرها همراهش بوده است و استاد از وی خواسته بود که برخی تألیفات ناتمامش را به پایان برساند، رساله‌ای «در بیان عدد تألیفات و تصنیفات فاضل کامل علامه، رئیس العلماء والمحدثین، الوحيد فی عصره و زمانه، مولانا محمدباقر مجلسی» تألیف کرد. تاریخ نگارش رساله بعد از وفات مجلسی بوده و مؤلف در سال ۱۱۵۱ هجری (۴۰ سال پس از مجلسی) درگذشته است.

او در مقدمه رساله توضیح داده که نگاشته‌های مجلسی را با ذکر شماره سطرهای هر یک (عدد ابیات) در دو فصل و یک خاتمه می‌شناساند. فصل اول درباره تصانیف عربی است که ۱۰ تاست و فصل دوم درباره کتابهای فارسی است که ۴۹ تاست. سپس در خاتمه جمع کل سطرهای آثار او را نوشته و آن را بر دوران عمر مجلسی تقسیم کرده که

اندکی بیش از پنجاه و سه سطر برای هر روز می‌شود، آنگاه با حذف دوران پیش از بلوغ عدد شصت و هفت سطر در روز را به دست آورده است. برای هر سطر به طور متوسط پنجاه کلمه در نظر می‌گیرند.

رسالة خاتون آبادی مبنای کار مؤلفان بعدی شده است. محدث نوری تمام آن را در فیض قدسی ترجمه کرده است، آقا احمد بهبهانی در مرآت عیناً آن را آورده و صاحب روضات الجنات نیز همان را نقل کرده است. مرحوم سید عبدالحجّه بلاغی نیز در گلزار بلاغی از آن بهره برده است. از چاپ آن در سالهای اخیر نیز می‌توان به دو مورد اشاره کرد:

(۱) در پایان کتاب بیست و پنج رسالة فارسی از علامه مجلسی.^۱

(۲) در ابتدای کتابشناسی مجلسی.^۲

پیش از گشت و گذاری در این فهرست، ناگزیر از اشاره به نوشته تنکابنی درباره آثار مجلسی هستیم. او بی آنکه سندی برای ادعای خود ارائه دهد، اظهار کرده که شماره متوسط سطرهای تألیفی مجلسی در هر روز هزار سطر می‌شده و هر سطر پنجاه کلمه (حرف) است. طبعاً با در نظر گرفتن «ایام مرض و سفر و تدریس» و موانع دیگر، حجم کار تألیفی او بسیار زیاد بوده و «از اکثر ناس ممکن الصدور نیست».^۳ محدث نوری ضمن اشاره به این گفته تنکابنی، آن را نادرست خوانده است، از آن رو که اولاً خاتون آبادی همه آثار وی را بر شمرده و مقدار آن را نوشته است و ثانیاً اگر ادعای یادشده درست باشد، باید تمام آثار موجود

۱. این کتاب حاوی ۲۵ رسالة فارسی مجلسی در مباحث گوناگون است که به تحقیق سید مهدی رجایی توسط کتابخانه آیت الله مرعشی قم در سال ۱۴۱۲ ق. چاپ شده است. برای این رساله ر.ک. ص ۶۳۳-۶۴۲.

۲. ر.ک. کتابشناسی مجلسی، ص ۴۱-۵۱. این کتاب، فهرستی توصیفی از آثار مجلسی را همراه با شناساندن جای شماری از نسخه‌های آن آثار، اطلاعاتی درباره چاپ و یا چاپهای آنها و برخی آگاهیهای دیگر در بر دارد. ر.ک. برای مطالعه بیشتر در انتهای کتاب.

۳. قصص العلماء، ص ۲۰۵-۲۰۶.

مجلسی در طول چهار سال از عمر او فراهم شده باشد و در این صورت این پرسش پیش می‌آید که آثار ۶۹ سال دیگر از عمر او کجاست! (ج ۱۰۲، ص ۱۶۳)

لارنس لکه‌هارت به‌استناد نوشته تنکابنی نوشته است که «محمدباقر مجلسی از زمره پرکارترین مصنفان بود و تنکابنی حاصل کار روزانه او را ۱۰۰۰ سطر یا ۵۰۰۰۰ کلمه دانسته است». او به‌حق گفته که این عدد مبالغه‌آمیز به‌نظر می‌رسد و حتی اگر یک‌دهم آن نیز بود، ۳۰۰۰ کلمه کار متوسط روزانه آنتونی ترولوپ (Anthony Trolop) در برابر آن ناچیز جلوه می‌کرد.^۴ آنتونی ترولوپ داستان‌نویس انگلیسی (۱۸۰۵-۱۸۲۲ م) بود که به‌پرکاری شهرت داشت و روزی چند ساعت مستمر به‌نوشتن می‌پرداخت و در هر ربع ساعت ۲۵۰ کلمه می‌نوشت.^۵

تنکابنی خطای دیگری نیز کرده که نمی‌توان آن را نادیده گرفت. بنا بر روایت محدث نوری، روزی در محفل علمی محمدباقر مجلسی سخن از نوشته‌های بسیار علامه حلی به‌میان آمد و حاضران همه از این پرکاری اظهار شگفتی کردند. کسی در آن محفل بود و گفت که نگاشته‌های استاد ما نیز کمتر از نوشته‌های علامه حلی نیست؛ اما مجلسی بیدرنگ پاسخ داد که نوشته‌های مرا با تألیفات علامه حلی چه قیاس؟ من مطالبی را به‌هم پیوند زده‌ام و او آثاری آکنده از مباحث تحقیقی و علمی فراهم آورده است. محدث نوری، این پاسخ مجلسی را نشانه فروتنی وی دانسته، و گفته که برای آشنایان با آثار مجلسی، احتوای نوشته‌های او بر نکته‌سنجیها و تتبعات فراوان پوشیده نیست (ج ۱۰۲، ص ۲۹-۳۰).

این روایت، در قصص‌العلما به‌این صورت جابجا شده است که محمدباقر مجلسی اظهار کرد «تألیفات ما نیز کمتر از» تألیفات علامه حلی نیست، یکی از شاگردان در پاسخ او گفت که سخن شما صدق است، ولی

۴. انقراض صفویه، ص ۸۲.

۵. انقراض صفویه، ص ۵۹۸-۵۹۹.

تألیفات علامه همه از روی فکر و تحقیق و نوشته‌های شما تألیف و جمع است. مجلسی پاسخ او را پذیرفت.^۶ به نظر می‌رسد که تنکابنی در روایت خود دقت نکرده، وگرنه مجلسی کسی نبود که از تقدیر و بزرگداشت علما برنجد و در مقام مقایسه خویش با آنها برآید.^۷ ساحت او از این منافسات حقیر، البته به دور است.

پیش از این از اهتمام مجلسی برای نشر تعالیم شیعی به زبان فارسی سخن گفتیم و این نکته را بیفزاییم که حجم کار تألیفی مجلسی به زبان فارسی بنا بر رساله خاتون‌آبادی اندکی بیش از ۲۰۰,۰۰۰ سطر است که نسبت به کل تألیفات او کمتر از $\frac{۱}{۶}$ می‌شود. بیشترین حجم به بحارالانوار اختصاص دارد که مجلدات پاکتویس شده آن بیش از ۶۰۰,۰۰۰ سطر بوده و تقریباً $\frac{۱}{۴}$ مجموعه نگاشته‌های مجلسی است. او این کتابش را گاهی «کتاب کبیر» نامیده است.^۸ در رتبه بعد حواشی وی بر کتابهای چهارگانه حدیثی و کتابهای فقهی است که «تخمیناً چهارصد هزار سطر» می‌شود، سپس مرآة العقول را باید نام برد که صد هزار سطر است. اما از آثار فارسی، بیشترین حجم را حیات‌القلوب در سه مجلد شامل ۶۵,۰۰۰ سطر دارد، سپس حق‌الیقین و عین‌الحیوة که هر یک ۲۱,۰۰۰ سطر هستند؛ رساله‌های دیگر غالباً کم حجم‌اند.

ماده اصلی کتابهای مجلسی حدیث و موضوع آنها کلام، فقه، اخلاق و تاریخ است. مخاطبان آثار مجلسی را نیز باید در رده‌بندی آثار او در نظر گرفت، بسیاری از آثار فارسی مجلسی برای عموم نگاشته شده‌اند. اگر از بحارالانوار که جداگانه به آن خواهیم پرداخت، بگذریم،

۶. قصص العلماء، ص ۲۰۶.

۷. درباره شمار تألیفات علامه حلی و نادرستی انتساب نگارش روزی هزار سطر به او افندی در ریاض العلماء اشاراتی کرده است (ر.ک. ریاض العلماء، ذیل نام علامه حلی؛ بحار، ج ۱۰۲، ص ۱۸).

۸. برای نمونه ر.ک. کتاب‌الاربعین، ص ۲۱ و ۴۳۲ و ۵۸۱.

چند اثر مهم دیگر مجلسی در شرح حدیث است: *مرآة العقول*، شرح اربعین و ملاذ الاختیار به عربی و عین الحیوة به فارسی.

مرآة العقول از بهترین شرحهایی است که بر کتاب کافی نگاشته شده است. مؤلف در آغاز به تلقی خود از جایگاه حدیث در دین، و بالاتر از آن، آبشخور راستین علم اشاره می‌کند. او به یقین دریافته که خدا مردم را به آرا و اهواء و انگذاشته و از آنان خواسته که از رسول و اهل بیت او پیروی کنند؛ اهل بیت رسول را قرین قرآن خوانده و دانش قرآن را نزد آنان به ودیعت نهاده است. آنگاه با پرده‌نشین شدن خورشید امامت، مردم را به کتابها و رساله‌هایی که راویان ثقه از زبان امامان روایت و کتابت کرده‌اند، ارجاع داده است.

بر این اساس، مجلسی با تمام همت به احیای آثار از یادرفته حدیثی پرداخته و در «اخذ معارف» فقط به منابع حدیثی اتکا کرده است و در این راه از سرزنشها نهراسیده است. سپس توضیح می‌دهد که در درازای زمان به مناسبت مذاکرات علمی با شاگردان و طالبان علوم دینی، حواشی فراوانی بر کتابهای حدیثی پرداخته بوده است. نگرانی نسبت به از بین رفتن یا فراموش شدن آنها در گذر زمان، او را واداشته که این یادداشتها را یکجا جمع کند و برای تحقق این نیت از کتاب کافی آغاز کرده است؛ چرا که کافی بزرگترین، جامعترین و دقیقترین کتاب حدیثی فرقه ناجیه است.^۹ به علاوه، چنانکه میر محمد صالح خاتون آبادی، داماد مجلسی، در *حذائق المقرّین* گفته، از چهار جامع متقدم حدیثی، مجلسی بر من لایحضره الفقیه با توجه به آنکه پدرش بر این کتاب شرح نوشته بود، شرح جدیدی ننوشت. شرح نویسی بر استبصار را نیز به او سپرد و خود متکفل شرح نویسی بر کافی و تهذیب شد.^{۱۰}

روش کار، بنا بر آنچه در مقدمه کتاب آورده، ابتدا بحث کوتاه

۹. *مرآة العقول*، ج ۱، ص ۳-۱.

۱۰. بحار، ج ۱۰۲، ص ۲۷.

اسنادی درباره حدیث است، از آن رو که سند برای هر خبر نقش مبنایی دارد. او احادیث کافی را از نظر سند طبق تقسیم‌بندی متأخران، رده‌بندی می‌کند: مجهول، مرفوع، حسن، ضعیف، صحیح، مرسل و موثق. بعد از بررسی سندی، به شرح معنای حدیث می‌پردازد و نکات دقیق را بر سبیل اشاره باز می‌گوید. در این شرح، از مطالب و فوایدی که حاشیه‌نویسان کافی نوشته‌اند و مباحث ارجمندی که از مشایخ خود بهره برده است، پیوسته استفاده می‌کند، بدون آنکه نام آنها را بیاورد یا گفته‌هایشان را رد کند.

اقدام مجلسی به تألیف *مرآة العقول* در همان سالهایی بوده که بحار را تألیف می‌کرده و در بیشتر بابهای مشابه، مطالب بحار را در شرح احادیث هم مضمون آورده و گاه به آن ارجاع داده است.^{۱۱} با این همه نکات نو و بدیع در آن اندک نیست و بویژه، شرح بخشهای فقهی کافی بمراتب مفصلتر و پرنکته‌تر از قسمتهای فقهی بحار است. این شرح ابتدا از آخرین کتاب کافی، «الروضة» شروع شد که در سال ۱۰۷۶ پایان گرفت، سپس شرح سایر بخشها تا ۱۱۰۲ به طول انجامید.^{۱۲}

به نوشته میر محمد حسین خاتون‌آبادی و ملا عبدالله افندی، این شرح ناتمام ماند،^{۱۳} پدر او میر محمد صالح نیز در *حدائق المقرئین* گفته که مجلسی هنگام وفات از او خواسته بوده است مرآة را به پایان برساند و او این کار را در دست انجام داشته است (ج ۱۰۲، ص ۱۲۷). اگر ادعای این سه نفر مقرون به صحت باشد، به نظر می‌رسد که آرزوی مؤلف نسبت به اتمام آن برآورده نشده باشد. او در پایان مقدمه نوشته بود که تألیف مرآة را به خواهش فرزندش محمد صادق صورت داده و امیدوار است که اگر

۱۱. برای نمونه ر.ک. *مرآة العقول*، ج ۱، ص ۲۳۵.

۱۲. *الذریعة*، ج ۲۰، ص ۲۷۹-۲۸۰.

۱۳. بیست و پنج رساله فارسی، ص ۶۳۶؛ *تعلیقة امل الامل*، ص ۲۴۹.

پیش از به آخر رسیدن کار، پیک اجل در رسد، او اتمام کار را بر عهده گیرد.^{۱۴} اما چنانکه آقابزرگ تهرانی اشاره کرده، نسخه کامل مرآة یافت شده^{۱۵} و ظاهراً گزارشگران یادشده از آن بی اطلاع بودند.

آقای سیدحسین نصر درباره مرآةالعقول نوشته‌اند که مجلسی در این کتاب به مباحث عقلی نیز پرداخته است.^{۱۶} اشاره ایشان به مجلدات اولیه کتاب است که شامل مباحث کلامی است. این گزارش را نمی‌توان نادرست خواند، اما سبک ورود مجلسی به مباحث عقلی در این کتاب، متفاوت از سایر آثارش، بویژه بحارالانوار نیست و حتی در بحار بیش از مرآة به نقل و نقد و تأیید مباحث عقلی پرداخته است. بنابراین ذکر انحصاری مرآةالعقول با این وصف، دقیق نیست.

کتاب مرآةالعقول یک بار به صورت سنگی در چهار جلد و بار دیگر به صورت حروفی تصحیح و در ۲۶ جلد چاپ شده است.^{۱۷} شرح اربعین حاصل مذاکرات علمی مجلسی در سفر به مشهد رضوی در سال ۱۰۸۹ است. در این سفر طالبان فضل و کمال از او درخواست کردند که برای ایشان مجلس شرح و بحث احادیث ترتیب دهد، شماری از اخبار پیچیده را تفسیر و نکات فقهی و اعتقادی و غیر آن را از آنها استنباط کند. سپس اظهار تمایل کردند که آن مذاکرات را برای ایشان بنگارد.

مجلسی با آنکه در حال سفر بود و بسیاری از مآخذی را که باید به آنها مراجعه می‌کرد، در اختیار نداشت، نپذیرفتن این خواهش را نمی‌یارسد، و از این رو در برخی شبها به تدوین شروح برخی احادیث پرداخت، آنگاه این اقدام را به فال نیک گرفت و آرزوی دیرین خود را از رهگذر آن محقق ساخت. آن آرزو این بود که چهل حدیث از احادیثی را

۱۴. محمدصادق در زمان حیات پدر درگذشت (ر.ک. رساله تذکرة الانساب در کتابشناسی مجلسی، ص ۲۳).
۱۵. الذریعة، ج ۲۰، ص ۲۸۰.

۱۶. تاریخ فلسفه در اسلام، ج ۲، ص ۴۶۵.

۱۷. الذریعة، ج ۲۰، ص ۲۸۰؛ کتابشناسی مجلسی، ص ۲۸۷.

که مردم در کارهای دینی خود به آن نیازمندند، در مجموعه‌ای تدوین کند. و چنین بود که شرح اربعین فراهم آمد.

انگیزه مجلسی در آرزوی یادشده، «تأسی به سلف صالح» در اجرای مضمون حدیثی نبوی بود که به تواتر یا استفاضه^{۱۸} در جوامع حدیثی عامه و خاصه آمده است. مجلسی شرح اربعین را با همین حدیث آغاز می‌کند و آن را با ذکر یکی از طرق روایی خود می‌آورد. در «کتاب العلم» بحار نیز یک باب را به صورتهای گوناگون حدیث همراه با شرح آن اختصاص داده است.^{۱۹} صورت مشهور حدیث چنین است:

مَنْ حَفِظَ عَلَى أُمَّتِي أَرْبَعِينَ حَدِيثًا يَنْتَفِعُونَ بِهَا بَعَثَهُ اللَّهُ تَعَالَى يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَقِيهًا عَالِمًا.

چکیده برداشت مجلسی از حدیث این است که اگر کسی چهل گفتار پیامبر را درباره مبانی اعتقادی و امهات عبادات و خصال ستوده اخلاقی به خاطر امت او حفظ کند، خدا به او توفیق می‌دهد که با تأمل و اندیشیدن در این احادیث و به کار بستن مضامین آنها در زمره فقیهان و عالمان امت قرار گیرد. او همچنین درباره مراتب حفظ حدیث و مراد از «فقیه» در بیانهای دینی توضیح داده است.^{۲۰}

۱۸. خبر «مستفیض» خبری را گویند که راویان آن در همه طبقات بیش از دو یا سه نفر باشند. اصطلاح «مشهور» نیز برای آن به کار می‌رود (الدرايه، شهيد ثانی، ص ۶).

۱۹. بحار، ج ۱، ص ۱۵۳-۱۵۸ (حدیث شماره ۷ و شرح آن همان است که در شرح اربعین آورده است).

۲۰. اینکه استاد ذبیح‌الله صفا به مناسبت معرفی کتابهای «اربعینات» نوشته‌اند: «این عمل عالمان شرع مبتنی است بر یک حدیث ضعیف که از پیامبر روایت شده است، بدین نحو که هر کس از امت من چهل حدیث را که به امر دین مربوط است، حفظ کند، خداوند در روز رستاخیز، او را در شمار فقیهان و عالمان برمی‌انگیزاند... و منظور اصلی آن بود که هر مؤمن بتواند دست کم چهل حدیث بازگفته از پیامبر را به یاد بسپارد تا در روز رستاخیز با عالمان امت محشور گردد» (تاریخ ادبیات، ج ۵، بخش ۱، ص ۲۵۵)، دقیق نیست. ایشان بر پایه کدام پژوهش و با چه شاخصهایی حکم به «ضعف حدیث» کرده‌اند؟ و دیگر اینکه معنای مراد از حدیث را درست بیان نکرده‌اند؛ سخن از «حفظ حدیث» (در مراتب گوناگون آن) برای امت است، نه آنکه هر

بر پایه همین شرح و تلقی از این حدیث، مجلسی روایات مهمی را در مباحث اعتقادی، فقهی و مواعظ اخلاقی از کتابهای معتبر حدیثی چون کافی، امالی و توحید صدوق و خرائج و جرائح راوندی گزیده و آنها را که در موارد زیادی از «غوامض اخبار» یا «متشابهات» هستند، به تفصیل شرح و بیان کرده است. از جمله حدیث معروف آفرینش عقل که شرح آن عیناً در بحار و مرآة العقول آمده است، حدیث امام صادق در استدلال بر یگانگی خدا که با اندکی تفاوت در بحار آن را شرح کرده است؛ احادیثی درباره رؤیت خدا، علم و صفات خدا، آفرینش اسماء الهی و مباحثی متعلق به معرفت الله. مجلسی ذیل این روایات، در «تشبیه اصول ایمانی» پیروان مذهب امامیه تلاش بسیار کرده است، از جمله فصلی طولانی را به نظریه بداء اختصاص داده و بابی را در نفی صفات زائد بر ذات گشوده و با استناد به نقل و عقل در این مقام سخن گفته است.

در مباحث نبوت و امامت، به موضوع عصمت پیامبران، اثبات نبوت خاصه، اثبات امامت امیر مؤمنان و به طور کلی نظریه شیعه امامیه در این باره، ایمان ابوطالب، معراج رسول اکرم (ص) و رجعت پرداخته و بویژه در مقوله عصمت و رجعت به تفصیل بحث کرده است. آنچه او در عصمت پیامبران و امامان آورده، ذیل روایتی است از امام رضا علیه السلام در تفسیر آیاتی از قرآن که موهم صدور گناه یا سهو از پیامبران است. این روایت را مجلسی در بحار نیز آورده، اما شرح تفصیلی او در این کتاب دیده می شود؛ بویژه آنکه در توضیح حکمت «اعتراف امامان به گناه» که در دعاها دیده می شود، نکاتی ظریف آورده است.

در مباحث فقهی، چند حدیث مهم را، که بعضاً از آنها قواعدی فقهی استنباط می شود، در مباحث عبادات و مقدمات آنها آورده و به بررسی آرای فقیهان در این مسائل پرداخته است. این قسمت از کتاب

که ۱۰ حدیث آخر را شامل می‌شود، از نگاشته‌های فقهی استدلالی مجلسی است و از آن می‌توان روش او در مباحث فقهی و پژوهشهای رجالی و اسنادی روایات را بازشناخت. چند روایت اخلاقی در موضوع زهد و مواعظ نیز آورده و آنها را شرح داده است. مجلسی با آنکه در این کتاب، مطالب و یافته‌های نو فراوان آورده، در مواردی یادآوری کرده که تفصیل مباحث را باید در بحار و مرآة العقول مطالعه کرد. شرح اربعین تا کنون دو بار چاپ شده است،^{۲۱} ولی هنوز چاپ انتقادی آن همراه با تتبع در مآخذ منقولات صورت نگرفته است.

ملاذ الاخیار فی فهم تهذیب الاخبار شرحی است بر تهذیب الاحکام شیخ طوسی^{۲۲} که مجلسی آن را به خواهش فرزندش محمد صادق تألیف کرده است. مطالب کتاب را در سالهای تدریس تهذیب به صورت حاشیه و تعلیقه فراهم می‌ساخته و این حاشیه‌ها برای طالبان علوم دینی از مبتدی و متوسط و پیشرفته، سودمند بوده است. مجلسی در اقدام به این کار نکته دیگری را نیز در نظر داشته که نگرانی نسبت به از بین رفتن یا دگرگون شدن یادداشت‌هایش بر اثر رویدادهای گوناگون بوده است.^{۲۳}

به‌نوشته میر محمد حسین خاتون‌آبادی، این شرح تا کتاب الصوم بیشتر ادامه نیافته است،^{۲۴} محدث بحرانی نیز در لؤلؤة البحرین همین را گفته، ولی محدث نوری در فیض قدسی اظهار کرده که علاوه بر این قسمت، مجلسی شرح کتاب الطلاق تا پایان تهذیب را نیز نوشته بوده و نوری نسخه‌ای از آن را در اختیار داشته است (ج ۱۰۲، ص ۴۶). اما در جستجوهای بعدی، نسخه‌هایی کامل از آن یافت شد و چاپ کامل آن بر

۲۱. کابشناسی مجلسی، ص ۸۰-۸۱؛ کتاب الاربعین، ص ۲-۱.

۲۲. مقایسه کنید با تاریخ فلسفه در اسلام، ج ۲، ص ۴۶۴.

۲۳. ملاذ الاخیار، ج ۱، ص ۴.

۲۴. بیست و پنج رساله فارسی، ص ۶۳۶؛ کابشناسی مجلسی، ص ۴۴.

اساس همین نسخه‌ها صورت گرفت.^{۲۵} البته نظر ترجیحی همان است که ملا عبدالله افندی، شاگرد و همکار مجلسی، نوشته است. بنابراین نظریه، شرح تهذیب مجلسی به پایان نرسید، ولی او تعلیقاتی تا پایان کتاب نگاشته بود.

مؤلف در این شرح، مانند شرح کافی، ابتدا به بررسی سند حدیث می‌پردازد و سپس متن حدیث را از دیدگاه فقهی شرح می‌دهد و از حواشی پدرش و استاد او، ملا عبدالله شوشتری و محقق اردبیلی و دیگران بهره می‌گیرد.^{۲۶} چنانکه آقابزرگ تهرانی یادآوری کرده و مطالعه کتاب نیز نشان می‌دهد، بسیاری از احادیث را، احتمالاً به دلیل روشن بودن مضمون، بدون شرح رها کرده است.^{۲۷} با این همه، کار فقهی مجلسی را در این کتاب نمی‌توان همدیف پژوهشهای علمی یا فقهی او در مرآة و بحار و شرح اربعین دانست. سبب این امر را خود او در مقدمه بازگفته است: این کتاب، به سبب اشتغالات بسیار و پراکندگی احوال، آن گونه که می‌خواستم ترتیب و بهم پیوستگی نیافت... اما نباید به خاطر عدم تحقق کامل یک خواسته، تحقق ناقص آن را نیز وانهاد.^{۲۸}

مجلسی این کتاب را نیز در سالهای آخر عمر نوشته بود. چند نوشته دیگر عربی مجلسی، درباره مسائل فقهی، رجال و عقاید است.^{۲۹}

از آثار فارسی مجلسی، چنانچه اشاره شد، عین الحیوة، شرحی است بر وصیت پیامبر (ص) به ابوذر که در مکارم الاخلاق طبرسی و تنبیه الخاطر و رام بن ابی فراس آمده و به تعبیر مجلسی «هر مضمونی از آن در اخبار

۲۵. ملاذ الاخیار، ج ۱ (مقدمه مصحح، ص ۴۱-۴۵)؛ الذریعه، ج ۲۲، ص ۱۹۰-۱۹۱.

۲۶. ملاذ الاخیار، مقدمه مصحح، ص ۴۳.

۲۷. الذریعه، ج ۲۲، ص ۱۹۲. ۲۸. ملاذ الاخیار، ج ۱، ص ۵.

۲۹. بیست و پنج رساله فارسی، ص ۶۳۶-۶۳۷.

بسیار وارد است.^{۳۰} خود او نیز صورت کامل آن را در بحار از مکارم الاخلاق نقل کرده است (ج ۷۴، ص ۷۳-۹۱).

موضوع اصلی کتاب، مواعظ و زهد است، اما مؤلف به مناسبت شرح فقرات حدیث، امهات مباحث اعتقادی، عبادی و اخلاقی را توضیح داده است. به برخی از مطالب آن در قسمتهایی از این کتاب اشاره کرده ایم. از جمله فصول مهم آن ترجمه کامل داستان بلوهر و یوذاسف در بحث «مذمت دنیا» به روایت ابن بابویه در اکمال الدین است. این داستان را مجلسی از آن رو که «مشمول بر حکم شریفه انبیاء و مواعظ لطیفه حکماست» و «بر فوائد بی نظیر مشتمل است»، آورده و راضی نشده که «به سبب طول قصه» خوانندگان کتاب خود را «از برکات محروم» کند.^{۳۱} انتقاد تفصیلی او از آموزه ها و آیینهای صوفیانه در سه جای کتاب، نشانه حساسیت او به مقوله تصوف است، که در فصل ششم گزارشی از آن را خواهیم آورد.

عین الحیوة تاکنون دو بار چاپ شده و بخش بلوهر و یوذاسف آن نیز یک بار جدا چاپ شده است.^{۳۲} کتاب دیگری از مجلسی با نام مشکوة الانوار در دست است که به نوشته میر محمد حسین خاتون آبادی مختصر همین عین الحیوة است، اما، همانطور که محقق فاضل و متبّع آن کتاب، یادآوری کرده، بهتر است مشکوة الانوار را گزیده (منتخب) عین الحیوة بدانیم.^{۳۳} به این ترتیب، هم تشکیک برخی مؤلفان نسبت به انتساب مشکوة الانوار موجود به مجلسی برطرف می شود و هم احتمال تألیف دو کتاب هم نام از سوی مجلسی متفی می گردد.^{۳۴} عین الحیوة در سال ۱۰۷۳ تألیف شد.

۳۰. عین الحیوة، ص ۱۹.

۳۱. عین الحیوة، ص ۲۷۶-۳۴۱.

۳۲. کاتبشناسی مجلسی، ص ۲۷۳-۲۷۴.

۳۳. مشکوة الانوار، مقدمه مصحح، ص ۱۷-۱۸.

۳۴. همان جا؛ کاتبشناسی مجلسی، ص ۲۸۸.

حیات القلوب اثر فارسی دیگری در تاریخ زندگی پیامبران سلف، پیامبر اسلام و امامان شیعه است که آن را در سالهای ۱۰۸۵ تا ۱۰۸۷ تألیف کرد. مجلد آخر کتاب ناقص مانده بود که آن را آقارضی مجلسی نواده ملاعبدالله برادر محمدباقر مجلسی کامل کرد.^{۳۵} مجلسی کتاب فارسی دیگری نیز به نام جلاء العیون در زندگانی امامان شیعه به سال ۱۰۸۹ تألیف کرد.^{۳۶}

حقّ الیقین کتابی است در عقاید که به نوشته خاتون آبادی، آخرین کار تألیفی مجلسی بوده و آن را در شعبان ۱۱۰۹ به پایان برده است.^{۳۷} رجعت نیز از آثار مشهور کلامی اوست. مجلسی در آداب و سنن، ادعیه و زیارات نیز چند کتاب فارسی نوشت که معروفترین آنها حلیۃ المتقین، زادالمعاد و تحفة الزائر است. در همین مقوله مقباس المصابیح و مفاتیح الغیب درخور ذکرند.

آثار مجلسی از همان عهد تألیف با اقبال فراوان روبه‌رو شد و نسخه‌های فراوان از آنها برجای ماند. سپس بارها به چاپ رسید، مؤلفان متأخر شماری از آنها را تلخیص کردند و برخی از آنها به زبانهای عربی و اردو برگردانده شد. از جمله محدّث نامور، سید عبدالله شبّر، دو کتاب جلاء العیون و حقّ الیقین را به عربی ترجمه کرد؛ سید محمدباقر هندی، هر دو کتاب را به اردو برگرداند؛ سید مقبول احمد در سال ۱۳۳۸ قمری حلیۃ المتقین را به اردو ترجمه کرد؛ ریاض القلوب برگردان اردوی حیاة القلوب است که محمد واجد علی شاه آن را صورت داده است. از گزیده‌های جلاء العیون می‌توان جلاء الابصار و از گزیده‌های حلیۃ المتقین می‌توان منتخب حلیۃ المتقین را نام برد. مؤلفان کتابشناسی مجلسی اطلاعات سودمندی در این باره، ذیل عنوان هر کتاب به دست داده‌اند.

۳۵. کتابشناسی مجلسی، ص ۲۳۲.

۳۶. کتابشناسی مجلسی، ص ۴۷ و ۲۰۲.

۳۷. بیست و پنج رساله فارسی، ص ۶۴۱، کتابشناسی مجلسی، ص ۲۱۶.

مجلسی، رساله‌های متعدد فقهی فارسی در مباحث عبادی، احکام جزایی، حقوق سیاسی و غیر آن نگاشت، مانند رساله اعمال حج و عمره (دو رساله کوچک و بزرگ)، رساله مال نواصب، رساله کفارات، آداب تیراندازی، آداب نماز، صواعق الیهود (درباره چگونگی جزیه یهودان و حلیت و حرمت آن)، رساله شکایات نماز، رساله رضاع و رساله دیات. سبب تألیف بیشتر این رساله‌ها جایگاه فقهی و فتوایی مجلسی بوده است.

کار مهم دیگر مجلسی در فارسی‌نویسی، ترجمه رساله‌ها و آثار اعتقادی و دعایی به منظور نشر فرهنگ شیعی در میان مردم بود، تا «کافه شیعیان و عموم مؤمنان از برکات آنها بهره‌مند گردند». در فصل سوم از این موضوع سخن گفتیم. از این ترجمه‌ها می‌توان ترجمه توحید مفضل، زیارت جامعه، دعای کمیل، دعای سَمات، حدیث توحید امام رضا (ع) و ترجمه قصیده تائیه دُغیل خُزاعی را نام برد که این کار اخیر را به درخواست شاه‌سلطان حسین صفوی انجام داد. او قصد داشته چند شاعر شیعی مذهب دیگر، از جمله فرزדق و سید حمیری را نیز ترجمه کند که امکان آن را نیافته است.^{۳۸}



مجلسی شاگردان بسیاری پرورد. به نوشته نویسنده دانشمند تلامذه العلامه المجلسی، از مواهب بزرگ محمدباقر مجلسی، در کنار ویژگیهای دیگر او، اقبال طالبان علوم دینی به درس آموزی نزد وی و حضور در حلقه تدریسش بود. شاگرد و همکار نامور مجلسی، سید نعمت‌الله جزایری، شماره شاگردان وی را از هزار تا بیشتر دانسته است^{۳۹} و این خود

۳۸. بیست و پنج رساله فارسی، ص ۵۴-۵۵. بیشتر این رساله‌ها که حجم چندانی ندارند، ضمن همین مأخذ چاپ شده‌اند.
۳۹. انوار نعمانیه، ج ۳، ص ۳۶۲.

اهتمام عالمان آن روزگار در استفاده از افادات مجلسی را نشان می‌دهد.^{۴۰} از اجازه‌های متعدّد وی به عالمان و متعلّمان دانسته می‌شود که او در شاخه‌های گوناگون ادب، تفسیر، کلام، فقه و بیش از همه حدیث تدریس می‌کرده و حوزه درسی وی از سال ۱۰۷۰ تا پایان عمر مجلسی، به مدت چهل سال، مبرزترین حلقه علمی اصفهان به‌شمار می‌رفته است.^{۴۱} این خصوصیت را نیز در بررسی زندگی مجلسی می‌توان سراغ گرفت که او از میان حاضران در جلسات درسش، کسانی را که آمادگی داشتند، برای همکاری در فعالیت تألیفی خود، از جمله استتساخ منابع و گردآوری کتابها، فرا می‌خواند و نیز شاگردان علاقه‌مند را تشویق می‌کرد و حتی تسهیلاتی در جهت آسایش و تحصیل آنها فراهم می‌ساخت. سید نعمت‌الله جزایری در انوار نعمانیه گزارش تفصیلی رفتن خود به اصفهان و زیستن در سایه حمایت مجلسی را آورده است.^{۴۲} همواره سلوک دوستانه، صمیمانه و در عین حال محترمانه مجلسی با شاگردانش اشاراتی کرده است.

چند تن از مؤلفان، در آثار خود به برشماری شاگردان مجلسی پرداخته‌اند. پیش از همه محدّث نوری در فیض قدسی، بخش دوم از فصل سوم را به همین موضوع اختصاص داده و ۴۹ نفر از زبندگان تلامیذ او را شناسانده است. از این شمارند: سید نعمت‌الله جزایری، میر محمد صالح خاتون‌آبادی، میر محمد حسین خاتون‌آبادی، ملا محمد علی اردبیلی، ملا عبدالله افندی، میرزا محمد مشهدی و ملا عبدالله بحرانی (ج ۱۰۲، ص ۸۲-۱۰۴). مرحوم سید مصلح‌الدین مهدوی نیز در زندگینامه علامه مجلسی، با استقصایی درخور تقدیر، نام ۱۸۰ تن از شاگردان مجلسی را آورده است.^{۴۳}

۴۰. در عبارت آقای نصر که «در درس او بیش از هزار طلبه حاضر می‌شدند» (تاریخ فلسفه در اسلام، ج ۲، ص ۴۶۴) اندکی مسامحه وجود دارد.

۴۱. تلامذة العلامة المجلسی، ص ۴-۳.

۴۲. انوار نعمانیه، ج ۳، ص ۳۶۲. ۴۳. زندگینامه علامه مجلسی، ج ۲، ص ۱۱۶-۱.

شیخ آقابزرگ تهرانی نیز در مجلدات قرن یازدهم و دوازدهم از طبقات اعلام الشیعه بیش از صد نفر از شاگردان مجلسی را شناسانده است. آخرین پژوهش را در این باب، آقای سید احمد اشکوری با تألیف تلامذة العلامة المجلسی والمجازون منه انجام داده است. ایشان از راه بررسی اجازات مجلسی به افراد مختلف، که آنها را در دفتری با عنوان اجازات الحدیث گرد آورده است، و نیز مطالعه در شرح حالها بر نام ۲۱۱ تن از شاگردان مجلسی دست یافته و آنها را همراه با ۶۳ نفر دیگر که احتمال شاگردی آنها نزد مجلسی می‌رفته، در کتاب خود معرفی کرده است. نگاهی به این پژوهشها نشان می‌دهد که این شاگردان از شهرها و ممالک مختلف ایران و خارج از ایران بوده‌اند و به‌انگیزه تحصیل علوم دینی به اصفهان می‌رفته‌اند. ذکر نام یکایک شاگردان مجلسی در اینجا یا شناساندن جایگاه علمی آنها، با توجه به پژوهشهای یادشده، ضرورت ندارد.

بحار الانوار

در میان آثار مجلسی، بحار الانوار جایگاهی ویژه دارد و جاودانگی مجلسی بیشتر مرهون همین کار اوست؛ اگر ادعا کنیم که بحار معرّف تواناییها، گستره و دیدگاههای علمی مجلسی است، گزاف نگفته‌ایم: چند کتاب فارسی مجلسی، در واقع برگردان بخشهایی از همین اثر است و بسیاری از مطالبی که در نوشته‌های دیگر او دیده می‌شود، در موضوعات وابسته آن مطالب، در این اثر نیز آمده است. آنان که مجلسی را می‌ستایند، به این کتاب می‌بالند، اگرچه گاهی بیشترین آشنائیشان با بحار الانوار همین نام کتاب است، و آنان که مجلسی را می‌نکوهند، نیز غالباً این کتاب را ملاک داوری قرار می‌دهند. در این گروه نیز آشنایان با محتوای بحار اندک نیستند. از این رو شناخت توصیفی و تحلیلی بحار الانوار برای شناخت محمدباقر مجلسی امری ضرور است و مجلسی منهای بحار با واقعیت این مرد فاصله بسیار دارد. نوشته‌های فارسی مجلسی با آنکه پس از روزگار او همچنان خوانده می‌شد و هنوز نیز برخی از آنها مطالعه می‌شود؛ هیچ‌کدام به اندازه این دریای پر بار نفوذ و اثر نداشته است. نگارنده، چند سال پیش گزارش فشرده‌ای از این اثر فراهم ساخت

و برخی نکات را بازگفت؛^۱ و اینک در این نوشتار، تفصیلی از همان گزارش را تقدیم می‌کند.

نام کامل کتاب این است: بحارالانوار الجامعة لدرر اخبار الائمة الاطهار (= دریاهای نور، آکنده از گوهرهای احادیث امامان پاک). این کتاب از بزرگترین و نامورترین جوامع حدیثی شیعه است که به لحاظ تنوع مباحث، آن را باید از مقوله آثار دائرةالمعارفی دانست.^۲ این کتاب به سبب ذکر مأخذ روایتهای منقول از امامان شیعه، جستارهای گوناگون کلامی، تاریخی، فقهی، تفسیری، اخلاقی، حدیثی و لغوی مؤلف، تبویب نسبتاً کامل موضوعی، شرح و بیان بسیاری از روایات و نیز احتوای آن بر شماری از نسخه‌های نایاب کتابهای مؤلفان پیشین شیعه و با توجه به اعتبار علمی مجلسی، همواره مورد توجه بوده است.

بحارالانوار، به رغم حجم زیادش، از همان روزگار تألیف نسخه‌های فراوان یافت و با استقبال بسیار روبه‌رو شد؛ از اواخر قرن سیزدهم نیز با رواج صنعت چاپ، همه یا بخشهایی از آن بارها به چاپ رسید؛ دانشمندانی چند به ترجمه یا تلخیص برخی از مجلدات آن همت گماشتند؛ برخی در مقام نگارش «ذیل» برای آن برآمدند؛ کسانی برای آن فهرست ساختند و شماری دیگر در نقد و ایضاح آرای مؤلف حاشیه نوشتند و دیگری در باره خود کتاب نکاتی را مطرح کردند.

۱. آن گزارش پس از زمانی نسبتاً طولانی، سرانجام در دانشنامه جهان اسلام، جزوه ششم (حرف ب) چاپ شد.

۲. جوامع مهم حدیثی شیعه در دو مقطع زمانی تألیف شده‌اند؛ نخست چهار جامع کافی - من لایحضره الفقیه - استبصار و تهذیب که در قرن چهارم و نیمه اول قرن پنجم بر دست «محمّدون ثلاثة اول» فراهم شد. از این چهار جامع حدیثی، کافی به چند حوزه از مسائل دینی پرداخته و سه‌تای دیگر صرفاً فقهی هستند. دوم سه جامع وسایل الشیعه، وافی و بحارالانوار که در قرن یازدهم بر دست «محمّدون ثلاثة آخر» تدوین شد: نخستین در فقه و دوتای دیگر شامل مباحث دیگر نیز هستند (در باره این کتابها رک. الذریعه، ذیل نام کتابها؛ علم الحدیث آقای شانه‌چی، مستدرک الوسایل، جلد سوم؛ بسیاری مأخذ دیگر).

تکلیف تألیف

مجلسی در مقدمه بحار الانوار فلسفه اقدام به تألیف بحار را بیان کرده است. نخست آنکه به اعتقاد او دانش سودمند تنها از آبشخور «وحی» به دست می‌آید و این دانش در قرآن و احادیث عترت نهفته است. دوم آنکه بسیاری از نوشته‌های اصحاب امامیه دور از دسترس مانده و یا مفقود شده است و جستن و فراهم آوردن آنها در یکجا ضروری است. سوم آنکه نسبت به آینده نیز نگرانی وجود دارد و بیم آن می‌رود که بار دیگر این نوشته‌ها پراکنده و ناپدید شوند. گزارش موضوع نخست را به فصل «دیدگاه‌های مجلسی» و امی‌گذاریم و دو موضوع دیگر را از بحار الانوار می‌خوانیم:

بعد از احاطه به کتابهای متداول و مشهور به جستجوی اصول معتبر مهجور پرداختم. مهجور ماندن این اصول ناشی از چند عامل بوده است: حاکمان مخالف با شیعه بر سرزمین اسلامی سلطه داشتند، دانشهای باطل در میان مردم رواج یافته بود، کتابهای مشهور حدیثی، به دلیل جامعیت و سودمندی بیشتر عملاً جانشین آن آثار شده بودند و متأخران به بازنویسی و استنساخ آن آثار رغبت نداشتند.

نقش عوامل سیاسی در شکل‌گیری و سیر تاریخی حدیث و انشهای شیعی برای پژوهشگران علوم اسلامی و تاریخ پوشیده نیست. گزارش تضییقات زمامداران و والیان بر امامان شیعه و پیروان ایشان، در نایب آمده است. داستان زندانی شدن محمد بن ابی عمیر در روزگار بارون و شسته شدن نسخه‌های فراوانی که از آثار اصحاب امامیه فراهم ورده بود، با آب باران مشهور است، به آتش کشیده شدن کتابهای کتابخانه سیخ طوسی در سال ۴۴۸، زندگی مخفیانه برخی از اصحاب و هاجرتهای ناخواسته ایشان و رویدادهایی از این دست، که در تاریخ

پرفراز و فرود شیعه کم نبوده‌اند؛ البتّه به نابودی و پراکندن میراث مکتوب امامیان انجامید.^۳

مراد مجلسی از دانشهای باطل، ظاهراً به دیدگاه او درباره علوم برمی‌گردد و در فصل مربوط، به آن می‌پردازیم. اما بی‌علاقگی به نسخه‌برداری از کتابهای گذشتگان را می‌توان رویدادی طبیعی دانست. نگارش کتابهای کافی و امثال آن از روی آثار پیشین صورت پذیرفت و هدف از آن، گردآوری یکجای احادیث و موضوع‌بندی آنها بود. برای مثال، پیش از کلینی دست کم چهار نسل از مؤلفان آثار امامیه می‌زیسته‌اند و او یا بر آثار همه آنها دست یافته بود یا آثار متأخر را در اختیار داشت، سپس بر آن شد که کتابهای پراکنده را یک جا گرد آورد.^۴ طبعاً با تألیف این کتابها طالبان علم احساس نیاز به نوشته‌های پیشین نمی‌کردند و اهتمامی در نگاهداری آنها نمی‌ورزیدند. این روش عملاً در کاهش نسخه‌ها، مهجور ماندن آنها و از بین رفتنشان تسریع کرد.^۵ اما با گذشت زمان، دانسته شد که اولاً هر مؤلفی بر اساس مبانی اندیشگی و اطلاعات حدیث و رجال شناختی خویش به گزینش و پذیرش احادیث می‌پردازد و بس محتمل است که شماری از روایات به جوامع حدیثی راه نیافته باشند و ثانیاً احتمال خطا و سهو در نقل روایات وجود دارد. توجه مجلسی به گردآوری آن آثار از این نظر باید با دقت بیشتری مورد توجه قرار گیرد. برخی عالمان گذشته نیز در گردآوری این آثار کوششی ارجمند داشتند،

۳. در این باره به کتابهای تاریخ حدیث مراجعه شود. داستان ابن ابی عمیر را نجاشی در رجال خود آورده است (رجال نجاشی، ص ۳۲۶). نمونه ابن ابی عمیر از این نظر حائز اهمیت است که او از پرکارترین و بادقت‌ترین عالمان شیعه در عهد امامان بود؛ با کوششی پیگیر از نگاهشته‌های مؤلفان سلف خود نسخه برمی‌داشت و در ثبت و ضبط روایات، دقتی کم‌نظیر داشت.

۴. درباره مراحل نگارش جوامع حدیثی شیعه در قرن چهارم ر.ک. مقاله «پیشینه مکتوب منابع حدیثی شیعه امامیه» از نگارنده؛ عرضه شده در کنگره کتاب و کتابخانه در تمدن اسلامی، مشهد، آستان قدس رضوی، تابستان ۱۳۷۴.

۵. الذریعه، ج ۲، ص ۱۳۱ (ذیل «اصل»).

که از آن جمله باید سیدین طاوس را نام برد؛^۶ اما وسعت کار و پیگیری مجلسی در این باب به مراتب از آنان بیشتر و مؤثرتر بود. او برای دستیابی به نسخه‌های کتاب در «شرق و غرب» به جستجو پرداخت، هر کس را که گمان می‌برد کتابی یا رساله‌ای نزد اوست، به سراغش می‌رفت و با پافشاری بسیار از وی مدد می‌طلبید، او با گسیل کردن کسانی به بلاد اسلامی کار جستجو را پیش برد، هرچند در این راه با مشکلاتی روبه‌رو شد، که از همه مهمتر بخل ورزی برخی صاحبان نسخ بود.

با این همه با پشتکار مجلسی و همکاری گروهی از فضلا بسیاری از اصول و مآخذ معتبر، که در روزگاران پیشین محلّ مراجعه دانشمندان بوده، فراهم آمد. برخی همکاران او شناخته شده‌اند، از جمله: ملا عبدالله افندی مؤلف ریاض العلماء، ملا ذوالفقار اصفهانی،^۷ سید نعمت‌الله جزایری^۸ و ملا عبدالله بحرانی.^۹ در آغاز ظاهراً نظر مجلسی این بود که کار در همین مرحله پایان یابد و تنها اقدامی که کرد تصحیح و تنقیح و ترویج آنها بود (بحار، ج ۱، ص ۴). سپس بر آن شد که کار فهرست‌نویسی برای ده کتاب حدیثی را انجام دهد. این کتابهای حدیثی، از نگاشته‌های معتبری بودند که به روش موضوعی (از نظر محتوا) تنظیم نشده بودند، مانند قرب الأُسناد حمیری، خصال و معانی الاخبار شیخ صدوق. هدف مجلسی آن بود که با تدوین فهرست مشترک برای این ده کتاب، طالبان علوم و عالمان

۶. اتان کلبُرج با تألیف متبّعانه کتابخانه ابن طاوس (ترجمه آقایان سیدعلی قرائی و رسول جعفریان) مشخصات بسیاری از کتابهای موجود در کتابخانه او را بازشناسی کرده است.

۷. سیداحمد حسینی، تلامذة العلامة المجلسی، ص ۲۴.

۸. انوارالنعمانیة، ج ۳، ص ۳۶۲.

۹. روضات الجنّات، ج ۴، ص ۲۵۴. این ملا عبدالله صاحب کتاب بزرگ عوالم العلوم است که چندین مجلد آن چاپ شده است. درباره او نوشته‌اند که در موضوع‌بندی مطالب بسیار توانا بود؛ کتابش نیز مؤید این گفته می‌باشد. دور نمی‌نماید که او در همین زمینه به مجلسی کمک رسانده باشد. البته درباره عوالم العلوم برخی اظهار نظرهای منفی مطرح شده که باید پیگیری گردد.

دینی به آسانی از اخبار راجع به هر موضوع و مآخذ آنها آگاه شوند و نیز مستندات بسیاری از اقوال و فتاوی فقها و علمای سلف معلوم گردد. به نظر مجلسی از راه تدوین این فهرست، یک نکته دیگر نیز آشکار می‌گشت و آن اینکه گمان برخی افراد، که علمای گذشته به قیاس روی آورده بودند، ابطال می‌شد.

من چون دریافتم که برخی نگاشته‌های حدیثی علمای ما - رضی الله عنهم - به گونه‌ای که دستیابی به مطالب آن آسان باشد، نظام نیافته... و از این رو برخی بر عالمان نیک‌نهاد گذشته مآخذه می‌گیرند که آنان در مباحث فقهی بر طریقت امامان شیعه راه نسپرده و به قیاس و امثال آن روی کرده‌اند؛ بر آن شدم که برای این اخبار فهرستی بسازم.^{۱۰}

این فهرست موضوعی را مجلسی در سال ۱۰۷۰ نگاشت.^{۱۱} خود او در برخی از اجازاتش به این فهرست اشاره کرده و مرحوم شیخ آقابزرگ تهرانی نیز نسخه‌ای از آن را دیده است.^{۱۲}

دغدغه خاطر مجلسی از اینکه مبدا نسخه‌های فراهم آمده بار دیگر از میان برود یا پراکنده و فراموش شود، او را به تألیف بحارالانوار سوق داد. به علاوه، در منابع نویافته نکات بسیاری یافت می‌شد که در کتابهای رایج و مشهور دیده نمی‌شد و فقط برخی از آن نکات در بابهای گوناگون پراکنده بود و این پراکندگی، احاطه بر همه اخبار مرتبط با یک موضوع را غالباً ناممکن می‌ساخت و چنین بود که کار وارد مرحله‌ای نو شد و مجلسی تصمیم گرفت همه اخبار و احادیث و موضوعات این منابع را در مجموعه‌ای موضوعی گردآوری و تدوین کند.

۱۰. از این فهرست، نسخه‌ای به خط مؤلف موجود بوده که چاپ عکسی آن در بحارالانوار چاپ جدید، ج ۱۰۳ آمده است. عبارت یادشده، ترجمه بخشی از مقدمه آن است.

۱۱. رک. صفحه پایانی نسخه عکسی.

۱۲. الذریعه، ج ۱۶، ص ۳۷۷-۳۷۸.

با اقدام به تألیف بحار، نیاز به آن فهرست منتفی شد،^{۱۳} ولی از راه مقایسه موضوع بندی آن فهرست و موضوعات بحار الانوار، دور نیست اگر آن کار را «طرح مقدماتی بحار الانوار» بنامیم. البته بین دو کتاب پاره ای اختلافهای موضوعی وجود دارد که از راه مقایسه فهرست بحار و فهرست این رساله به دست می آید. برای مثال در این فهرست، کتاب السماء والعالم، بخش ششم است و در بحار الانوار بخش چهاردهم؛ احوال صحابیان رسول الله در این فهرست به استقلال مطرح شده (بخش نهم) و در بحار به صورت قسمتی از احوال پیامبر اسلام (ص) در کتاب ششم و ... (بحار، ص ۷).

طرح اولیه بحار، آن گونه که مجلسی در نظر داشته، در ۲۵ مجلد بوده، ولی چون او مجلد پانزدهم را با در نظر گرفتن حجم زیاد آن به دو مجلد تقسیم کرده، این اثر ۲۶ مجلد شده است. هر مجلد به یک موضوع اختصاص دارد و بیشتر موضوعات تقسیمات فرعی نیز دارند، ضمن آنکه مطالب هر موضوع شامل چندین باب می شود. در بحار الانوار برخی عناوین هست که در کتابهای حدیثی پیش از آن به صورت مستقل وجود نداشته و مجلسی آنها را از امتیازات تألیف خود شمرده است؛ مانند «كتاب العدل والمعاد»، «كتاب السماء والعالم» و «تاریخ انبیاء و امامان علیهم السلام».

هر باب به تناسب موضوع آن با آیاتی از قرآن کریم آغاز می شود، این آیات یا صریحاً و یا به مدد قراین گوناگون تاریخی، حدیثی و تفسیری به موضوع ارتباط می یابد. برای نمونه در بحث «پیدایش جهان و آغاز آفرینش آن» آیاتی رامی آورد که از مراحل آفرینش آسمانها و زمین سخن گفته است (بحار، ج ۵۴، ص ۲-۴). اما در مبحث راجع به قیامت، بابی را در ذکر مرتبت و منزلت بلند پیامبر و خاندان او گشوده و در آغاز این باب آیه

۱۳. بحار الانوار، ج ۱۰۳، مقدمه نسخه عکسی.

چهارم و پنجم سوره ضحی را آورده که این آیه با توجه به احادیث شیعی به موضوع ارتباط می‌یابد (ج ۷، ص ۳۲۶). به این ترتیب، مجلسی با این کار فهرستی موضوعی از آیات و مطالب قرآنی نیز در اختیار می‌گذارد. وی پس از آوردن آیات، پیش از پرداختن به روایت احادیث، اقوال مفسران را در حد لزوم نقل می‌کند، که معمولاً به آرای امین الاسلام طبرسی از مفسران شیعه و امام فخر رازی از مفسران عامه نظر دارد. آنگاه احادیث ناظر بر هر عنوان را با ذکر سند به ترتیب شماره آورده است. گاه فقط بخشی از یک حدیث را نقل کرده و صورت کامل آن را در بابی مناسبتر آورده است. در این موارد، گاه به محل اصلی نقل حدیث در بحار اشاره کرده و همچنین در صورت لزوم برای تبیین معنای حدیث توضیحاتی داده است. هرچند در برخی موارد، ارجاعات او دقیق نبوده و مراجعه‌کننده راه به جایی نمی‌برد. این مورد، از مواردی است که در چاپ انتقادی بحار باید به آن توجه شود.^{۱۴}

با توجه به فهرست مورد اشاره، آغاز تألیف بحار بعد از سال ۱۰۷۰ هجری بوده و به‌ظن قوی، تدوین نهایی مجلدات آن بعد از سال ۱۰۷۵ صورت گرفته و در این کار همواره به ترتیب پیش نرفته است. تاریخ اتمام بسیاری از مجلدات در پایان هر مجلد ذکر شده است؛ مثلاً مجلدات دوم، پنجم، یازدهم و دوازدهم را در سال ۱۰۷۷، مجلد سیزدهم را در ۱۰۷۸، مجلد نهم و دهم را در ۱۰۷۹، مجلد سوم و چهارم را در ۱۰۸۰، مجلد هفتم را در ۱۰۸۶ و مجلد هشتم را در ۱۰۹۱ به پایان برده است.^{۱۵} مجلد

۱۴. برای مثال رجوع شود به بحار، ج ۸۶، ص ۳۲. مجلسی در اینجا پس از شرح یک حدیث، می‌گوید که تفصیل مطلب را در کتاب الایمان والکفر آورده‌ایم و حال آنکه در آن کتاب، حدیث را بدون شرح و انهاده است.

۱۵. ر.ک. بحارالانوار، ج ۴، ص ۳۲۲، ج ۱۴، ص ۵۲۲، ج ۴۸، ص ۲۹۱، ج ۵۰، ص ۳۳۹، ج ۵۳، ص ۱۹۸، ج ۴۵، ص ۴۰۹، ج ۴۲، ص ۳۳۹، ج ۸، ص ۳۷۶، ج ۱۰، ص ۴۵۴، ج ۲۷، ص ۳۴۷ و ج ۳۴، ص ۴۵۳؛ محدث نوری اظهار کرده که تألیف کتابهای بحار از یکم تا سیزدهم به ترتیب

بیست و دوم، کتاب المزار را در سال ۱۰۸۱ در نجف در بازگشت از سفر حج به پایان برد، مجلد هجدهم، کتاب الصلاة، را در سال ۱۰۹۴ و ۱۰۹۷ و مجلد چهاردهم، السماء والعالم، را در ۱۱۰۴ تألیف کرد.^{۱۶}

به نوشته محدث نوری، از مجلد پانزدهم (و به تعبیر درست تر: پانزدهم و شانزدهم) تا پایان کتاب (بجز مجلد های هجدهم و بیست و دوم) در زمان مجلسی از صورت مسوده در نیامد و مؤلف فقط بر مقدار کمی از اخبار مجلد پانزدهم و شانزدهم شرح نوشت (ج ۱۰۲، ص ۴۴). با این همه خود او از محمد باقر خوانساری^{۱۷} و او از حدائق المقرئین نقل کرده است که فقط هشت مجلد بحار به صورت مسوده و بدون بیان و توضیح باقی مانده که مؤلف به اتمام آن وصیت کرده بود (ج ۱۰۲، ص ۲۷-۲۸).

همچنین از او نقل کرده که تعداد سطر های مجلدات پاکنویس شده بحار نزدیک به ۷۰۰,۰۰۰ سطر است که این رقم با احتساب شماره سطر های دو مجلد پانزدهم و شانزدهم (کتاب الایمان و الکفر، کتاب العشره) درست است. محدث نوری و شیخ آقابزرگ تهرانی تعداد بابها و شماره سطر های هر مجلد را نوشته اند.^{۱۸} سید عبدالله جزایری در الاجازة الکبیره از سید نصر الله حائری نقل کرده که ملا عبدالله افندی (مؤلف ریاض العلماء) مجلدات آخر بحار الانوار را بعد از وفات علامه مجلسی از روی نسخه های مسوده او نوشته است.^{۱۹} محدث نوری نیز قرینه ای دال بر صحت این ادعا آورده است (ج ۱۰۲، ص ۴۵-۴۶). نسخه ای از مجلد شانزدهم (کتاب الآداب و السنن بنا بر تقسیم اولیه

→ صورت گرفته که به نظر سهر می آید (بحار الانوار، ج ۱۰۲، ص ۴۰).

۱۶. ر.ک. بحار، ج ۹۹، ص ۳۰۲، ج ۸۸، ص ۳۸۸ و ج ۶۳، ص ۵۵۴.

۱۷. روضات الجنات، ج ۲، ص ۸۵.

۱۸. بحار، ص ۳۷-۴۴؛ الذریعه، ذیل بحار الانوار.

۱۹. الاجازة الکبیره، ص ۸۴.

کتاب) بعد از چاپهای آغازین بحارالانوار در اوایل قرن چهاردهم، به همت میرزا محمد طهرانی، پیدا شده که کتابت آن در زمان مؤلف، یا با فاصله کمی از زمان او انجام شده است.^{۲۰}

از آنجا که مجلسی دو کتاب «المزار» و «الصلاة» را مطابق تقسیم اولیه خود شماره کرده بود، رقم شانزده تکرار شده و شماره مجلدات بعد از ۲۲ نیز گاهی به ترتیب قدیم و گاهی به ترتیب واقعی مشخص شده است. از جمله شیخ حرّ عاملی در معرفی مجلسی، بحارالانوار را با همان ترتیب اولیه ذکر کرده است.^{۲۱}

مجلسی دو طرح دیگر نیز در ذهن داشته که نتوانسته آن دو را به انجام برساند:

الف) نوشتن شرحی کامل و ابتکاری بر بحارالانوار:

در نظر دارم - اگر اجل مهلت دهد و لطف الهی مدد رساند - بر این کتاب شرحی شامل مطالبی که در نگاشته‌های علمای گذشته وجود ندارد، بنگارم و به تفصیل از آنها بحث کنم (ج ۱، ص ۵).

ب) نگارش «مستدرک البحار».

او در این باره می‌گوید که به عللی، روایات شماری از منابع تازه یاب را کاملاً نقل نکرده است؛ و نیز احتمال می‌دهد که در آینده شمار دیگری از کتابهای قدیم یافت شود و الحاق آنها به همین کتاب سبب آشفته‌گی و اختلاف نسخه‌های موجود شود. از این رو تدوین مستدرک برای کتاب ترجیح دارد.^{۲۲}

۲۰. الذریعه، ج ۳، ص ۲۳ (درباره این نسخه ر.ک. مقدمه محمدباقر بهبودی در آغاز جلد ۷۶ بحارالانوار).

۲۱. امل‌الآمل، ج ۲، ص ۲۴۸ (شیخ حرّ در ۱۱۰۴ درگذشت و احتمالاً از تجدید نظر مؤلف بی‌خبر بوده است).

۲۲. بحار، ص ۴۶؛ عنوان مستدرک‌البحار را مجلسی خود بر این طرح گذاشته بود (سمیناه بمستدرک البحار). نکته درخور توجه از این عبارت مجلسی آن است که نسخه‌های بحار در

دیگر آنکه مجلسی در تألیف بحار که آنرا در نیمه دوم عمرش آغاز کرد، از همکاری بعضی فضلا و حمایت مالی حکومت صفوی و تسهیلات و امکاناتی که آنان در گردآوری منابع برایش فراهم ساخته بودند، برخوردار بود. سید عبدالله جزایری از نیای خود سید نعمت الله جزایری روایت کرده که مجلسی در زمان جستجو برای کتابهای قدما به منظور تألیف بحار از کسانی شنید که نسخه‌ای از مدینه العلم 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. او همچنین آورده که سلطان چند ملک شخصی خود را برای هزینه‌های بحار وقف کرد تا از درآمد آن حق الزحمه نسخه‌برداران پرداخت شود.^{۲۳} اما به شهادت نسخه‌های موجود و قرائن دیگر کار اصلی را مجلسی شخصاً انجام می‌داد. یافتن آیه‌های مناسب با هر باب، نوشتن تفسیر آنها، انتخاب شایسته روایات و نگارش شرح بر آنها کار خود او بود. فقط چند نفر که برخی از آنها ناشناخته‌اند، در نقل احادیث بلند یا قطعاتی از ادعیه یا استنساخ چند رساله و قسمتهایی از برخی کتابها به او کمک می‌کردند. در نامه‌ای که یکی از شاگردان و همکاران مجلسی، درباره بحار و به درخواست او نگاشته و مجلسی این نامه را تماماً در جلد پایانی بحار آورده است، بر این نکته تصریح شده است. او می‌نویسد:

افزودن رساله التفضیل به بحار الانوار در باب مناسب با آن کار دشواری نیست، چرا که یکی از طالبان علوم دینی که شما برای این کارها در نظر گرفته‌اید، به آسانی از عهده برمی‌آید؛ برخلاف

→ همان زمان تألیف به شهرهای مختلف رسیده بود. مجلسی می‌نویسد: «إذ اللاحاق فی هذا الكتاب بصیر سبباً لتغییر کثیر من النسخ المتفرقة فی البلاد». الاجازة الکبيرة، ص ۱۹۷-۱۹۸.

مواردی که شما مطالب یک رساله (یا کتاب) را در ابواب گوناگون مناسب، پخش می‌کنید.^{۲۴}

محدث نوری در اشاره به همین موضوع از کسانی که بر مجلسی به خاطر مددگیری از دیگران خرده گرفته و چه بسا تألیف بحار را فقط کار او نمی‌دانسته‌اند، انتقاد کرده و اظهار داشته که این گونه کمکها صرفاً جنبی بوده است، درست مانند آنکه هر فقیهی در تألیف یک اثر فقهی از کتابهای چهارگانه حدیث بهره می‌گیرد. در عین حال نباید از این نکته غافل بود که فراهم آمدن بحار نمونه ارزنده‌ای از کار گروهی با نظارت و مدیریت و هدایت یک شخص بوده است که با توجه به تاریخ تألیف آن، اقدامی ابتکاری و مهم به شمار می‌رود.

پیش از مجلسی هیچ نمونه‌ای از این دست نداریم و بعد از او نیز تا دوره‌های اخیر نمی‌توانیم نمونه‌ای را سراغ دهیم. در سالهای اخیر، طرح تدوین جامع احادیث الشیعه از سوی فقیه توانای شیعه، مرحوم آیت‌الله بروجردی با سبکی مشابه، در حوزه فقه، آغاز شد، که البته، ادامه راه به گونه‌ای دیگر انجام گرفت.^{۲۵}

۲۴. الاجازة الکبيرة، ص ۷۳؛ بحار، ج ۱۰۲، ص ۳۰-۳۴؛ همان، ج ۱۰۷، ص ۱۶۸ (متن کامل نامه از ص ۱۶۵ تا ۱۷۹ آمده است). آقای بهبودی این نامه را به ملا عبدالله افندی نسبت داده (بحار، ج ۱۰۷، ص ۱۶۵)، ولی آقای سیداحمد حسینی در تلامذة العلامة المجلسی (ص ۲۴) نویسنده نامه را ملاذوالفقار می‌داند. در هر صورت، هر کدام از این دو نفر، از همکاران جدی مجلسی و بر روش کار او واقف بودند و بنابراین، شهادت ایشان پذیرفتنی است. این شهادت آشکارا نشان می‌دهد که مجلسی بیشتر کار تدوین را شخصاً صورت می‌داده است.

۲۵. رسائل اخوان الصفا و نامه دانشوران ناصری دو نمونه کار گروهی است، اما هیئت مؤلفان این دو اثر، افرادی هم‌رتبه بوده‌اند، برخلاف بحار که کار تألیف را یک فرد با یاری افرادی در سطوح پایینتر انجام داده است.

عناوین موضوعات و شماره بابهای

بحار الانوار به ترتیب مجلدات

گفته شد که بحار از ۲۶ مجلد تشکیل شده است، به قرار زیر:

کتاب العقل والعلم والجهل در ۴۰ باب؛

کتاب التوحید در ۳۱ باب؛

کتاب العدل والمعاد در ۹۵ باب؛

کتاب الاحتجاجات والمناظرات در ۸۳ باب (شامل احتجاجات

قرآن، پیامبر اسلام، امامان شیعه، اصحاب امامان و برخی علمای امامیه در دوران غیبت، در برابر کفار و مشرکان و مخالفان)؛

کتاب قصص الانبیاء در ۸۳ باب؛

کتاب تاریخ نبینا و احواله در ۷۲ باب؛

کتاب الامامه در ۱۵۰ باب؛

کتاب الفتن و ماجری بعد النبی صلی الله علیه و آله در ۶۲ باب؛

تاریخ ائمه در ۲۹۷ باب (از مجلد نهم تا سیزدهم که جلد اخیر را کتاب الغیبه نامیده است)؛

کتاب السماء والعالم در ۲۱۰ باب؛

کتاب الایمان والکفر در ۱۰۸ باب (در آغاز این کتاب گفته است که

بابهای مربوط به «العشره» را در کتاب مستقل دیگری شامل ۱۸۰ باب خواهد آورد)؛

کتاب الآداب والسنن والاوامر والنواهی والکبائر والمعاصی در

۱۳۱ باب؛

کتاب الروضة در ۷۳ باب (شامل مواعظ و کلمات قصار و خطبهها)؛

کتاب الطهارة والصلوة در ۲۲۱ باب؛

کتاب القرآن والدعاء در ۲۶۱ باب؛

کتاب الزکاة والصوم در ۱۲۲ باب (مباحث مربوط به خمس،

اعتکاف و اعمال السنه را نیز در این مجلد آورده است)؛
 کتاب الحج در ۸۴ باب (شامل مباحث حج، جهاد، مرابطه
 - مرزبانی - و امر به معروف و نهی از منکر)؛
 کتاب المزار در ۶۴ باب؛
 کتاب العقود والایقاعات در ۱۳۰ باب؛
 کتاب الاحکام در ۴۸ باب؛
 کتاب الاجازات (شامل اسانید و طرق مؤلف و نیز اجازات علما
 به شاگردان و معاصرانشان).

مجلسی موضوع بندی کتاب را بر اساس عناوین و ترتیب
 موضوعات کتابهای حدیث، کلام، فقه، تاریخ و برخی آثار علمی (مانند
 کتابهای طبّی و حیوان شناسی) انجام داده است.^{۲۶} و با در نظر گرفتن این نکته
 که ماده اساس در این اثر، حدیث است، افقهای جدید برای تحقیق
 گشوده است. برای مثال، مباحث کلامی احباط و تکفیر و ارزاق و آجال که
 در مجلد عدل و معاد آورده یا آنچه در ابواب گوناگون «سما و عالم» آمده
 و احادیث آنها نقل و بررسی شده، امکان دستیابی به دیدگاههای کلامی
 مبتنی بر منابع مطالعه دینی (قرآن و خصوصاً حدیث) را فراهم آورده
 است. به علاوه، در بسیاری از موارد، با نقل آرای کلامی زمینه بررسی
 انتقادی و مقایسه تطبیقی آنها را با آموزه ها و بیانات دینی فراهم آورده
 است.

در مقدمه بحار الانوار می نویسد:

از فواید درخور ذکر کتاب، احتوای آن بر ابوابی است پرفایده و
 سودمند که بیشتر مؤلفان امامیه آنها را وانهاد و برای آن کتاب یا
 باب مستقلی نگشوده اند؛ مانند کتاب عدل و معاد، تاریخ زندگی

۲۶. برای نمونه می توان باب بندی آن را در مباحث مشابه با کتاب کافی مقایسه کرد؛ یا مباحث
 کتاب العدل والمعاد را با کتابهای کلامی سنجد.

پیامبران و امامان، و کتاب سماء و عالم که مباحثی درباره عناصر و موالید را در بر دارد. این نکته برای خوانندگان بحار الانوار پوشیده نمی ماند (بحار، ج ۱، ص ۵).

گردآوری احادیث ناظر بر یک موضوع در یک جا در فهم مرادات آنها مؤثر بوده و تعارض احتمالی بین نقلهای مختلف را نیز نشان داده است. برای نمونه در یک حدیث که صدوق در علل الشرایع روایت کرده، عبارت «لَا تَطُفْ بِقَبْرِ» آمده است؛ مجلسی با آوردن دو حدیث دیگر در همان مقوله به فهم مقصود این عبارت کمک کرده و نشان داده است که معنای واژه در اینجا «طواف» (گردش بر گرد قبر) نیست (بحار، ج ۹۷، ص ۱۲۶-۱۲۸).

نمونه دیگر، حدیثی است که صدوق در کتاب توحید به صورت مُسند از امام صادق (ع) روایت می کند. او این حدیث را با یک واسطه از محمد بن یعقوب کلینی (یا دقیقتر: کافی) نقل می کند. در این حدیث عبارتی هست که بین نسخه های کافی و نقل صدوق در توحید اختلاف به چشم می خورد. بنا بر نقل صدوق، امام در پاسخ ابوبصیر گفته اند: خدا بر اساس علم پیشین خود، معصیت کاران را بر انجام دادن گناه توانا کرده و در عین حال، آنان را از توانایی پذیرش (اوامر خود) باز نداشته (و اختیار را از ایشان نگرفته) است؛ زیرا علم او باید راست باشد. لذا آن معصیت کاران با آنچه در علم پیشین خدا نسبت به ایشان وجود دارد هماهنگ شده اند، اگرچه می توانند کارهایی را انجام دهند که از معصیت رهایی یابند.^{۲۷}

در این عبارت — که با مسلمات مذهب امامیه همخوانی دارد —

۲۷. توحید، ص ۳۵۴ عبارت حدیث این است: وَ وَهَبَ لِأَهْلِ مَعْصِيَتِهِ الْقُوَّةَ عَلَى مَعْصِيَتِهِمْ وَلَمْ يَنْعَهُمْ إِطَاعَةَ الْقَوْلِ مِنْهُ، لِأَنَّهُ عَلِمَهُ أَوَّلَى بِحَقِيقَةِ التَّضَدِّيقِ، فَوَافَقُوا مَا سَبَقَ لَهُمْ فِي عِلْمِهِ، وَإِنْ قَدَّرُوا أَنْ يَأْتُوا خِلَالَ تَنْجِيهِهِ عَنْ مَعْصِيَتِهِ.

تشویش دیده می‌شود. جمله «زیرا علم او باید راست باشد» با صدر و ذیل آن مطابقت ندارد. در حالی که در نقل کافی آمده است:
 آنان را از توانایی پذیرش (اوامر خود) بازداشت... و نمی‌توانستند
 کاری انجام دهند که از عذاب خدا رهایی یابند.^{۲۸}

در نقل کافی اضطراب و تشویش نیست، جملات مجموعاً معنای محصلی را افاده می‌کنند، ولی فهم حدیث مشکل می‌شود و حدیث در شمار تشابهات قرار می‌گیرد، زیرا ظاهراً دلالت بر جبر می‌کند و حال آنکه جبر صریحاً در قرآن و در احادیث امامان (علیهم‌السلام) نفی شده و هیچ متکلم و محدث امامی این عقیده را ندارد. پیروان مذهب شیعه را «اهل‌العدل» خوانده‌اند، از این‌رو که بندگان را بر انجام دادن گناه مجبور نمی‌دانند. کنار هم قرار گرفتن این دو روایت در بحار، تعارض بین آن دو را نشان داده است و از آن جالبتر کوشش مجلسی در تبیین حدیث و نیز نظر او درباره منشأ اختلاف نقل است.

مجلسی، معتقد است که حدیث به همان‌گونه که کلینی روایت کرده، درست است؛ اما «بازگرفتن توانایی از اهل معصیت» به معنای «سلب قدرت از ایشان» نیست؛ بلکه معنای مراد از آن، «در اختیار نگذاشتن بیشترین توان از راه لطف و هدایتهای ویژه» بوده است. به عبارت دیگر، از نظر مجلسی، قدرت «در انسانها ذو مراتب است و همه از مرتبه نخست برخوردارند تا کمترین شائبه جبر پیش نیاید».

اما ماجرای دوگانگی روایت صدوق و کلینی. آیا می‌توان گفت که حدیث به هر دو صورت نقل شده بوده است؟ آیا نسخه کافی مورد استناد صدوق با نسخه‌های دیگر اختلاف داشته است؟ اگر حدیث به صورت نقل صدوق از امام صادر شده باشد، چرا در عبارت آن یکدستی دیده

۲۸. کافی، ج ۱، ص ۱۵۳. در عبارت کافی به جای «لَمْ يَمْنَعَهُمْ» کلمه «مَنْعَهُمْ» و به جای «وَإِنْ قَدَرُوا» کلمه «وَلَمْ يَقْدِرُوا» آمده است.

نمی‌شود؟ آیا صدوق با توجه به مشکلی که در روایت کلینی وجود دارد، احتمال تحریف در آن داده و آن را تصحیح قیاسی کرده است؟ مجلسی احتمال اخیر را درست می‌داند و می‌نویسد:

در روایت صدوق تغییراتی شگفت به چشم می‌خورد و موجب بدگمانی در حق صدوق می‌شود. او این تغییرات را در حدیث صورت داده تا آن را با مذاهب اهل عدل (امامیان) سازگار کند.^{۲۹}

اساساً شرح و بیان مجلسی در این مقولات، یکی از نمونه‌های خوب و موفق همین‌گونه تحقیقات است.

موضوع‌بندی مجلسی از نظر روش و تناسب مطالب با یکدیگر، هرچند درخور تقدیر است؛ ولی در برخی کتابهای بحار الانوار عناوینی دیده می‌شود که بستگی مستقیم با موضوع ندارد و در آثار مشابه دیگر، ذیل موضوع دیگری مطرح شده است. از آن جمله است:

— ابوابی از علوم حدیثی و قواعد فقهی و اصولی مذکور در کتاب العلم؛

— ابطال التناسخ مذکور در کتاب التوحید؛

— مباحث کلامی اجل، وعد و وعید، حبط و تکفیر، احکام مربوط به تکلیف، علل احکام و شرایع و فلسفه آفرینش انسان، مذکور در «ابواب العدل»؛

— طاعون و فرار از آن، مذکور در «ابواب الموت»؛

— داستان برخی اشخاص و اقوام و سلاطین مذکور در کتاب «قصص الانبیاء»؛

— وقایع دوران حکومت امیر مؤمنان علی علیه السلام و احکام فقهی بُغاة مذکور در «کتاب الفتن» (مجلد هشتم)؛

— ابوابی چون علم نجوم و احکام فقهی آن، سعد و نحس ایام،

۲۹. بحار الانوار، ج ۵، ص ۱۵۶-۱۵۷؛ و عیناً در مرآة العقول، ج ۲، ص ۱۰۲-۱۰۳.

سحر، رؤیا، حکم فقهی مداوا با چیزهای حرام، حقوق حیوانات (حقّ الدابة علی صاحبها)، احکام صید و ذباحت، آداب خوردن و آشامیدن و احکام آشامیدنیها مذکور در «السماء والعالم»؛

— مباحث فقهی مربوط به حدود در کتاب «الآداب والسنن».

احتمال می‌رود که مجلسی موضوع بندی بحار الانوار را، بویژه در تقسیمات فرعی، با دو محدودیت انجام می‌داده است، یکی قالب ریزی نخستین خود که بیست و پنج شاخه اصلی را شامل می‌شود و دیگری، حجم مطالب هر شاخه. برای مثال، وقتی حجم مطالب مجلد پانزدهم را فزون از حدّ یافته، نیمی از آن را جدا کرده و مجلدی خاص را به آن اختصاص داده است و یا مباحث جهاد و امر به معروف و نهی از منکر را از آن رو در بحث حج آورده که محتوای این بحث در بحار الانوار زیاد نبوده است.^{۳۰} با این همه، با در نظر گرفتن عناوین نو و ابتکاری و با توجه به گستره کار مجلسی، باید بحار را از بهترین آثار حدیثی به لحاظ موضوع بندی دانست.

منابع بحار الانوار

هدف اصلی مجلسی، چنانکه نقل شد، گردآوری و تدوین موضوعی اخبار شیعه امامیه بود و با این انگیزه شمار زیادی از اصول، کتابها و رسایل معتبر یا منسوب به امامان شیعه و اصحاب ایشان و علمای امامیه را مبنا قرار داد. چند منبع از مؤلفان غیر امامی یا مورد شک را نیز در شمار همین منابع پذیرفت. مجموعه این منابع را «منابع متن» می‌نامیم. اما در

۳۰. در بسیاری از کتابهای علوم مختلف، از این گونه مراعات محدودیت به چشم می‌خورد و نامربوط بودن برخی مباحث به جایی که در آنجا مطرح شده‌اند، امری شایع است. مثلاً فقهای گذشته، مبحث بلوغ را در موضوع «حجّ» می‌آوردند و احکام نفقه را در کتاب نکاح. شیخ حر عاملی بخش قابل توجهی از وسائل الشیعه را به احادیث اخلاقی اختصاص داده و آنها را زیر عنوان «جهاد النفس» در کتاب جهاد آورده است، و قیس علی هذا.

شرح و بررسی اخبار و آیات، منابع فراوانی از قبیل کتابهای لغت، تاریخ، کلام، فلسفه، کتابهای حدیثی عامه و شروح آنها را به کار گرفت. این منابع را «منابع شرح» می‌نامیم. او فصل اول مقدمه را به معرفی این دو نوع مأخذ اختصاص داده و در فصل دوم، میزان اعتماد خود را به منابع متن بازگفته است.^{۳۱}

الف) منابع متن

مجلسی 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. مانند کتاب سلیم بن قیس هلالی، رساله توحید مفضل، کتابهای شیخ صدوق، المقالات والفرق سعدبن عبدالله قمی، کتابهای کلامی خواجه نصیرالدین طوسی و کتابهای فقهی محقق کرکی. همچنین در آخر فصل سوم مقدمه بحار تصریح کرده که قصد نقل احادیث منابع متواتر، مانند کتابهای چهارگانه شیعه را، مگر به ضرورت، ندارد؛ زیرا ممکن است به مهجور و منسوخ شدن آن کتابها بینجامد و این روا نیست.^{۳۲} البته از نامه‌ای که پیش از این نیز به آن اشاره کردیم و مجلسی نویسنده آن را با عنوان «یکی از شاگردان وارسته ما» (بعض از کباء تلامذتنا)^{۳۳} شناسانده، دانسته می‌شود که برخی از کسان به وارد کردن احادیث کتابهای چهارگانه معتقد بوده‌اند، از آن رو که بسیاری از احادیث آنها در جای مناسب خود نیامده و سبب دیریاب شدن آنها شده است. وی از شهید اول یاد می‌کند که بارها در ذکرئ درباره برخی احکام اظهار کرده که در این موضوع روایتی وجود ندارد، و حال آنکه آن

۳۱. بحار، ج ۱، ص ۶ و ۲۴.

۳۲. بحار، ص ۴۸. تکمیل کنندگان بحار نیز درباره کتابهای متداول و مشهور رجال و فهرست شبیه این نکته را بازگفته‌اند. ← بحار الانوار، ج ۱۰۲، ص ۱۹۳-۱۹۹.

۳۳. بحار، ج ۱۰۷، ص ۱۶۵ (گفتیم که این شخص را ملا عبدالله افندی یا ملا ذوالفقار دانسته‌اند).

روایت در جایی نامناسب آمده است. از طرفی، گردآوریهای جدید حدیث، مانند وافی و وسایل الشیعه نیز پاسخگوی همه پرسشها نیست (بحار، ج ۱۰۷، ص ۱۷۸).

این نامه را نویسنده به خواهش مجلسی تنظیم کرده و هدف از آن تدوین فهرستی از کتابهایی است که بهتر است به مجموعه منابع بحار افزوده شود، زیرا در برخی جاها به آنها ارجاع و یا مطالب آنها نقل شده است. به این ترتیب، منابع نوع اول مجموعاً بالغ بر چهارصد تاست. محدث نوری نزدیک به ۵۰ کتاب، مانند اثبات الوصیه، تفسیر ابوالفتوح رازی، الايضاح فضل بن شاذان نیشابوری و انسان العیون فی سیره الامین المأمون (معروف به سیره حلبی) تألیف برهان الدین حلبی را نام برده که یا در مقدمه نام برده شده اند ولی در متن از آنها مطلبی نقل نشده و یا بعداً یافته شده اند و باید در تألیف مستدرک البحار به کار آیند.^{۳۴}

مجلسی در صحت انتساب این کتابها به مؤلفان آنها بحث کرده و نیز میزان اعتماد خود را بر نسخه های فراهم شده از آن کتب و چگونگی نقل مطلب از آنها را بیان کرده است (بحار، ج ۱، ص ۲۶-۴۶). آنگاه در فصل سوم، علائم اختصاری (الرموز) کتابهایی را که چندین بار از آنها نقل مطلب کرده، بر شمرده است.^{۳۵} بحثهای او درباره مؤلفان برخی کتابها مانند قرب الاسناد، روضة الواعظین، عیون المعجزات، فقه الرضا، دعائم الاسلام، طب الاثمة، جامع الاخبار و مصباح الشریعة؛ مقدار مطابقت محتوایی برخی از آنها با عقاید شیعی مانند مشارق الانوار و الفتن حافظ رجب برسی، تنبیه الخاطر و رام بن عیسی و عوالی اللثالی (یا غوالی اللثالی) ابن ابی جمهور

۳۴. بحار، ج ۱۰۲، ص ۷۵-۶۰؛ او اظهار کرده که «اگر سرگرم نگارش مستدرک الوسایل نبودم، آرزو داشتم که از پیشگامان این میدان باشم؛ اما گمان نمی کنم اجل مهلتم دهد به آن خواسته نایل آییم».

۳۵. بحار، ص ۴۸-۴۶. در پایان این فصل اشاره کرده که در مباحث فقهی به جای علائم اختصاری برای کتابها نام کامل آنها را خواهد آورد.

احسائی؛ روش نقل احادیث از نظر اسناد و ارسال و ضعف یا قوت طرق در برخی دیگر مانند تحف العقول، وقعة صفین و تفسیر فرات؛ بی‌نیازی از برخی کتابها به دلیل اخذ مطلب از منابع مقدم و معتبر مانند ربیع الشیعه و کتابهای قاضی نورالله شوشتری؛ یادآوری روش خود در نقل روایات از کتابهایی چون مشارق الانوار و عوالی اللثالی؛ و نیز تحقیق در مذهب شماری از مؤلفان چون قاضی نعمان مصری و ابواسحاق ثقفی (مؤلف الغارات)، اطلاعات سودمند رجالی و کتابشناختی به دست می‌دهد.

برای آشنایی بیشتر چند نمونه را می‌آوریم:

دعائم الاسلام را برخی به شیخ صدوق نسبت می‌دهد و از تعبیر مجلسی برمی‌آید که بیشتر اهل علم روزگار او چنین می‌پنداشته‌اند. او گوشتزد می‌کند که نویسنده این کتاب قاضی نعمان مصری است، سپس درباره نویسنده مدعی می‌شود که ابتدا مذهب مالکی داشته و بعداً شیعه امامی شده است.^{۳۶} درباره مصباح الشریعه 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،^{۳۷} تردید خود را مطرح می‌کند و عدم مشابهت مطالب و روش آن با سایر کلمات امامان را قرینه‌ای بر سلب این نسبت می‌گیرد و اشاره می‌کند که شیخ طوسی نیز به همه روایات کتاب وثوق کامل نداشته است.^{۳۸} کتاب قُربُ الأَسناد با آنکه به ابو جعفر محمد بن عبدالله حمیری منسوب بوده، مجلسی گمان قوی دارد که این کتاب تألیف

۳۶. بحار، ج ۱، ص ۳۸؛ محدث نوری نیز در خاتمه مستدرک الوسائل با ارائه قرائن و شواهدی چند کوشیده است امامی بودن او را اثبات کند؛ اما حق آن است که وی شیعه اسماعیلی بوده و در عهد فاطمیان قضاوت مصر را داشته است. البته کتاب او از منابع مقبول نزد فقهای امامیه بوده و هست.

۳۷. بحار، ص ۱۵ (وی می‌گوید که این کتاب روش راه رفتن به سوی خدا را باز می‌گوید و اسراری لطیف را در بر دارد).

۳۸. بحار، ص ۳۲ (به اعتقاد مجلسی، مصباح الشریعه از آثار صوفیان و مشتمل بر بسیاری از اصطلاحات ایشان است).

پدر اوست (بحار، ص ۷). شیخ آقابزرگ تهرانی نیز شواهدی بر درستی این نظر مجلسی ارائه کرده است.^{۳۹}

مشارق الانوار حافظ بُرسی را حاوی مطالب غلوآمیز و آمیخته‌ای از درست و نادرست می‌داند و به‌خاطر وجود این مطالب در کتاب، نسبت به مؤلف نیز احتمال خلط کردن مباحث و گرفتار بودن به غلو در حق امامان را می‌دهد؛ از این رو فقط مطالبی را از آن نقل می‌کند که باروایات موجود در مآخذ معتبر شیعه (الاصول المعتبرة) سازگار است (بحار، ص ۱۰). درباره تحف العقول اشاره می‌کند که این کتاب، چون شامل مواعظ و مسلمات اخلاقی است، مرویات آن به‌سند نیاز ندارد؛ به‌علاوه، پیوند و انتظام مطالب کتاب، از مرتبت والای مؤلف آن خبر می‌دهد.^{۴۰} این نظر را درباره طب الائمه، که آن را برخلاف شهرتش هم‌رتبه کتابهای معتبر نمی‌داند، نیز مطرح کرده و توضیح می‌دهد که اصولاً در دعاها و روایات طبّی، برخلاف احکام فقهی، به‌سند قوی نیاز نیست.^{۴۱}

در شمار منابع متن، چند منبع غیرشیعی را نیز نام برده و علل نقل مطلب از آنها را بازگو کرده است؛ مثلاً درباره شهاب الاخبار قاضی قضاعی می‌گوید هرچند نویسنده آن از اهل سنت است، بیشتر فقره‌های موجود در آن در کتابها و احادیث امامی دیده می‌شود و از این رو علمای ما بر آن اعتماد کرده و برخی آن را شرح کرده‌اند (بحار، ص ۴۲). همین‌طور است کتاب طبّ التّبی که می‌گوید: هرچند بیشتر احادیث آن از طرق غیرشیعی روایت شده، در میان علمای ما متداول است. سپس به آداب المتعلّمین خواجه نصیرالدین طوسی استشهاد می‌کند که «متعلّم باید

۳۹. الذریعه، ج ۱۷، ص ۶۸-۶۷.

۴۰. بحار، ص ۲۹؛ بحث درباره سند این کتاب و عدم صلاحیت استناد استنباطات فقهی به احادیث آن را در مصباح الفقاهه، ج ۱، ص ۸ را ببینید.

۴۱. بحار، ص ۳۰. این دیدگاه مجلسی، که در کتابهای اصول فقه نیز بابی با عنوان «تسامح در أدلّه سنن» به آن اختصاص یافته، از برخی جنبه‌ها تأمل برانگیز است.

اندکی طبّ بدانند و به احادیث وارد شده در کتاب طبّ النبی نگاشته
ابوالعباس مستغفری تبرک جوید».^{۴۲}

اشارات دیگر او به موثق بودن نسخه‌های مورد استناد و استفاده
است. بسیاری از آنچه او گرد آورده، نسخه‌های یافته شده (و جاده‌ای)^{۴۳}
بوده‌اند و مجلسی با توجه به این مشکل، قرائنی بر صحت انتساب ارائه
می‌کند؛ مانند قدمت نسخه‌ها، وجود نشانه‌های دالّ بر خوانده شدن آنها
نزد مشایخ، وجود اجازاتی از مؤلف یا دیگران در این نسخه‌ها و بالاخره
کتابت نسخه به خطّ مؤلف یا علمای مشهور هر یک می‌تواند قرینه‌ای بر
درستی انتساب این نسخه‌ها به مؤلفان‌شان باشد. از این شمار است:
اکمال‌الدین صدوق؛^{۴۴} قرب الاسناد حمیری؛^{۴۵} امالی شیخ طوسی؛^{۴۶} تحف
العقول ابن شعبه حرّانی (بحار، ص ۴۳)؛ المستدرک ابن بطریق؛^{۴۷} اصل زید
زرّاد (بحار، ص ۴۳) و الغارات ثقفی (بحار، ص ۳۷).

این نکته نیز شایان دقت است که تعدادی از کتابهای مأخذ بحار، تنها
به یاری این تألیف حفظ شده‌اند و برخی دیگر نیز، اگرچه نسخه‌های
متعددی از آنها موجود بوده، مجلسی غالباً نسخه‌های معتبر و متقدم را در
اختیار داشته است. محدّث متتبّع، حاج میرزا حسین نوری (متوفی
۱۳۲۰) در تدوین مستدرک الوسائل با آنکه بر بسیاری از منابع حدیثی

۴۲. بحار، ص ۴۲ (از یاد نبریم که پژوهشگران اثبات کرده‌اند که آداب المتعلّمین از خواجه
نصیر نیست).

۴۳. درباره این اصطلاح ر. ک. فصل ۶، مقام علمی و دیدگاههای مجلسی، (فقره مجلسی و
حدیث).

۴۴. بحار، ج ۱، ص ۲۶. «ما این کتاب را از روی نسخه‌ای قدیمی نزدیک به روزگار مؤلف
نوشتیم».

۴۵. بحار، ج ۱، ص ۲۶: «قرب الاسناد را از روی یک نسخه قدیمی نوشتیم که آن نسخه از روی
خطّ ابن‌ادریس حلی نوشته شده بود».

۴۶. بحار، ج ۱، ص ۲۷: «هرچند کتاب امالی به شهرت کتابهای دیگر شیخ نیست، اما ما یک
نسخه بسیار قدیمی از آن یافتیم که اجازه‌های بزرگان بر روی آن دیده می‌شد».

۴۷. همان‌جا: «نسخه‌ای قدیمی از آن در اختیار ماست که به ظنّ قوی به خطّ مؤلف است».

دست یافته بود، در معرفی مآخذ خود، از چند کتاب نام برده که مطالب آنها را به دلیل دست نیافتن بر خود آنها از بحارالانوار نقل کرده است؛^{۴۸} همچنان که محدث معاصر مجلسی، شیخ حرّ عاملی در وسایل الشیعه و اثبات الهداة به منقولات او اعتماد کرده و در موارد دسترسی نداشتن به برخی از کتب، از بحار نقل کرده است.^{۴۹}

در نامه شاگرد مجلسی به او یادآوری شده که استاد علاوه بر کتابها و رساله‌های قدما، احادیث زیادی را از خط بزرگانی چون ابن علقمی، شیخ بهایی و شهید اول نقل کرده است، نویسنده نامه از آنها به «الاحادیث الوجداتیات» یاد می‌کند، و نیز احادیثی را به طریق اجازه (الاحادیث الاجازیات) و سماع (الاحادیث المسموعة) از پدر خود و دیگران آورده است (بحار، ج ۱۰۷، ص ۱۷۳).

ب) منابع شرح

مجلسی بعد از اتمام برخی مجلدات بر آن شد که تفسیر آیات هر باب را بنویسد و این کار را جز در مورد دو مجلد اول به انجام رسانید. به همین سبب، شماری از مجلدات به دو صورت با تفسیر و بی تفسیر منتشر شده است.^{۵۰} این قسمت را در هر باب با عنوان «التفسیر» مشخص کرده و چنانکه گفته آمد، عمدتاً از مجمع البیان طبرسی و مفاتیح الغیب امام فخر رازی بهره جسته است. البته به تفاسیر دیگری از جمله انوار التنزیل بیضاوی، الدرّ المثور سیوطی، معالم التنزیل بغوی و کشاف زمخشری نیز رجوع کرده است.

۴۸. مستدرک الوسائل، ج ۳، ص ۲۹۱؛ الذریعه، ج ۳، ص ۲۶ (آقابزرگ تهرانی می‌نویسد: با آنکه استاد علامه ما، محدث نوری کتابخانه‌ای نفیس فراهم ساخته بود، بر شماری از مآخذ به هیچ روی دست نیافت و ناگزیر در تألیف مستدرک الوسائل به بحارالانوار مراجعه کرد).

۴۹. اثبات الهداة، ج ۳، ص ۵۸۱-۵۸۶؛ مقدمه محمدباقر بهبودی بر بحار، ص ۲۳.

۵۰. بحار، ج ۱۰۲ (الفیض القدسی)، ص ۳۷.

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، بررسی آرای فقهی، نقل اخبار از منابع حدیثی عامه در تأیید یا توضیح حدیث می‌شود، از مآخذ اصلی هر موضوع استفاده کرده است. این مطالب در فصول یا فقراتی با عنوان ایضاح، تنویر، تذنیب، تذیل، تکمله، فذلکه، غریبه، اقول و بیش از همه با عنوان «بیان» مشخص شده است.

این منابع را مؤلف در فصل اول مقدمه بحار (ج ۱، ص ۲۴-۲۵) نام برده و نام برخی نیز با مراجعه به متن معلوم می‌شود. از آن جمله است:

— صحاح اللغة جوهری، قاموس اللغة فیروزآبادی، معجم مقایس اللغة ابن فارس، تهذیب اللغة از هری، مجمع الامثال میدانی و کتاب العین خلیل بن احمد فراهیدی در ادبیات؛

— صحاح سنه اهل سنت، جامع الاصول ابن اثیر، مسند احمد بن حنبل، مطالب السؤل ابن حجر، شرح ابن حجر (فتح الباری)، شرح قسطلانی و شرح کرمانی بر صحیح بخاری، شرح نووی و شرح آبی بر صحیح مسلم، شفای قاضی عیاض و شرح آن در مسائل حدیثی و شرح آنها؛

— الکامل فی التاریخ ابن اثیر، تاریخ طبری، مقاتل الطالبیین ابوالفرج اصفهانی، المتظم ابن جوزی، عرایس المجالس ثعالبی (معروف به قصص الانبیاء) و شرح نهج البلاغه ابن ابی الحدید در مباحث تاریخی؛

— وفيات الاعیان ابن خلکان، اغانی ابوالفرج اصفهانی و الاستیعاب فی معرفة الاصحاب در تراجم اشخاص؛

— شفای ابن سینا، مبدأ و معاد از همو، التحصیل بهمنیار، قسبات میرداماد و المعبر ابوالبرکات بغدادی^{۵۱} در فلسفه؛

۵۱. مطالب معتبر را به واسطه شرح المقاصد تفتازانی آورده است.

— شرح المواقف جرجانی، شرح المقاصد تفتازانی؛ المحصل فخر رازی؛ نقد المحصل خواجه نصیر طوسی و شرح العقاید محقق دوانی در کلام.

— احیاء علوم الدین غزالی در اخلاق؛^{۵۲}

— قانون ابن سینا، قانون مسعودی ابوریحان بیرونی، شرح تذکره بیرجندی، الجامع ابن البیطار (معروف به مفردات ابن بیطار)، علل الاشیاء بلیناس، حیاة الحیوان دَمیری، عجایب المخلوقات قزوینی و کتاب النبات ابوحنیفه دینوری در بابهای مختلف مجلد «السَّماء والعالم»؛
— ترجمه عربی تورات و انجیل و نیز فقراتی از تورات عبری^{۵۳} در

۵۲. مجلسی در توضیح موضوعات اخلاقی، مانند بیشتر علمای اخلاق، متأثر از غزالی بوده و گاه چند صفحه از نوشته‌های او را عیناً یا با اندکی تغییر آورده است؛ هرچند غالباً نام او را ذکر نکرده و از وی با عنوان «بعض المحققین» یاد کرده است. برای نمونه ر.ک. ج ۶۸، ص ۲۶۶-۲۷۷ (قال الغزالی: حقیقة التفكير...) نقل به مضمون از احیاء العلوم، ج ۴، ص ۴۱۲-۴۱۳؛ ج ۶۹، ص ۲۶۶-۲۷۷ (قال بعض المحققین: اعلم ان الزیاء مشتق من الرؤية...) برابر با احیاء العلوم، ج ۳، ص ۲۹۰-۳۰۲؛ همان جلد، ص ۳۰۸-۳۰۹ (قال بعض المحققین: اعلم ان العجب انما يكون بوصف هو كمال...) برابر با احیاء العلوم، ج ۳، ص ۳۶۰؛ ج ۷۰، ص ۲۵-۳۶ (تنمة مهمة: قال بعض المحققین: اعلم ان معرفة ذم الدنيا لا يكفيك مالم تعرف الدنيا المذمومة...) برابر با احیاء، ج ۳، ص ۲۱۴-۲۲۵ (و نیز آن را با برداشت ناقص و تقریباً نارسای تنبیه الخاطر ورام ابن ابي فراس در همین بحث بسنجید. ورام مطالب غزالی را به صورت فشرده و بدون ذکر مأخذ در بحث «دنیا و آخرت» آورده است. ضمناً در پایان همین بحث، مجلسی بر مبنای کلامی خود ناگزیر از تغییری اندک در عبارت شده است. غزالی از «فرقة ناجیه» سخن می‌گوید و آن را فرقه‌ای می‌داند که گام در راهی نهاده که رسول و اصحابش بر آن راه بوده‌اند و بار دیگر توصیه می‌کند که باید از پیامبر و صحابیان او پیروی کرد. مجلسی این دیدگاه را باور ندارد و برای صحابه «حجیت» نمی‌شناسد. در برابر، از نظر او پیروی از امامان تنها راه نجات است و بنابراین به جای «وهم الصحابة» عبارت «أئمة الهدی» را جایگزین کرده است). برای نمونه دیگر ر.ک. ج ۷۰، ص ۱۴۸-۱۵۰ (قال بعض المحققین: معنى الجاه ملك القلوب) برابر با احیاء، ج ۳، ص ۲۷۸-۲۷۹.

۵۳. در نامه ملاذوالفقار به مجلسی آمده است: شما فقراتی از ترجمه تورات و انجیل را در جاهایی از مجلد پنجم آورده‌اید... و نیز برخی از فقرات تورات عبری را در یکی از جزءهای مجلد ششم آورده‌اید، که آن را از فردی ثقة نقل کرده‌اید. گمان می‌کنم این فرد ثقة یکی از دو پزشک، عبدالله یا مسیح، بوده‌اند (بحار، ج ۱۰۷، ص ۱۷۲-۱۷۳).

تاریخ انبیا و تاریخ پیامبر اسلام (ص). مؤلف بحار الانوار بعد از ذکر نام کتابها افزوده است که در مجلد پایانی کتاب درباره این کتابها و مؤلفان آنها و احوالشان به تفصیل سخن خواهد گفت، ولی چنین کاری نکرده است. البته گاهی به مناسبت، در جاهای مختلف به برخی نکات اشاره دارد. برای نمونه به مناسبت بحث تفسیری درباره آیه ۴۰ سوره مؤمن، پس از بیان رأی متکلمان و مفسران، می نویسد:

یضاوی (در این باب) هر دو نظر را آورده و نظر دوم را ترجیح داده است؛ چرا که او غالباً دنباله رو زمخشری است (بحار، ج ۶، ص ۲۱۴).

در جای دیگر در داستان اصحاب رس روایتی را از قصص الانبیاء راوندی می آورد که آن را از صدوق نقل کرده است؛ سپس مطلبی طولانی را در همین موضوع از عرایس المجالس ثعالبی نقل می کند. در میانه این مطلب، ثعالبی گفته: «قال بعض العلماء» و سپس آنچه را آورده تفصیلی است از همان روایت راوندی. مجلسی سپس در توضیح این نقل تفصیلی می گوید که احتمالاً آنچه ثعالبی با عنوان «قال بعض العلماء» آورده، همان روایت راوندی است؛ زیرا اولاً ثعالبی در کتاب خود، بسیاری از روایات منابع شیعی را با همین شیوه وارد کرده و ثانیاً روش راوندی در کتابش این است که روایات را کوتاه کند، ما گاهی دیده ایم که او خبری را از شیخ صدوق نقل کرده و سه چهارم آن را نیاورده است (بحار، ج ۱۴، ص ۱۵۹). مثال دیگر: روایتی را از نهج البلاغه نقل و به دو نکته درباره روش شریف رضی اشاره می کند، یکی اینکه او گاهی بخشهایی از یک حدیث را نمی آورد و دیگر اینکه آنچه او در این کتاب گرد آورده، روایاتی است که نزد شیعه و اهل سنت شهرت و مقبولیت دارد (بحار، ج ۵۵، ص ۲۵۸ و ۲۶۶). این دو نکته در شناخت نهج البلاغه نقش بنیادین دارد. نمونه دیگر، اظهار نظر او درباره ابن ابی الحدید است.

ابن ابی الحدید، از معتزلیان علاقه‌مند به‌امیر مؤمنان است و از استاد امامی خود، احمد بن طاووس اثر گرفته بوده است؛ اما در شرح نهج البلاغه، هر جا به تعبیراتی بر می‌خورد که صراحت در نظریه امامت شیعی دارد، از قبول آن تن می‌زند و در تأویل عبارت می‌کوشد. مجلسی، این خصوصیت را در او، با مطالعه آثارش دریافته و می‌نویسد: «شیوه ابن ابی الحدید این است که حق را بیان می‌کند، سپس از آن می‌گریزد».^{۵۴}

مجلسی، همچنین در اجازات خود، اطلاعات سودمندی نسبت به کتابهایی که غالباً منابع بحارالانوار هستند، داده است. مثلاً در اجازه‌ای که در مشهد رضوی برای یکی از شاگردانش نگاشته و در آن از گستره اجازه و روایت خویش خبر داده^{۵۵} تصریح کرده که طرق اجازه او به مؤلفان کتابها بسیار است و در این اجازه به قویترین و مؤثقتترین طریق بسنده می‌کند. او با این بیان، از وضعیت کتابهای مختلف و انتساب آنها به مؤلفانشان خبر داده و در مقام تصحیح برخی ذهنیتها - که از قضا امروزه نیز طرفدارانی دارد - برآمده است. از این گذشته، او صورت اجازه‌های بزرگانی از عالمان معاصرش را که برای او نوشته‌اند آورده است؛ مانند ملامحمد طاهر قمی که اجازه نقل تمام مرویات خود را، اعم از قرائت و سماع و اجازه، به‌وی داده است. در این اجازه که به بزرگان علمای شیعه می‌پیوندد، نام کسانی چون ابن قولویه، علامه حلی، فخرالمحققین، شهید ثانی و صاحب معالم حسن بن زین الدین دیده می‌شود (بحار، ص ۱۲۹-۱۳۱). اجازه شیخ حرّ عاملی، ملامحسن فیض کاشانی و میرزا محمد استرآبادی نیز در شمار این اجازات آمده است (بحار، ص ۱۰۴ و ۱۲۴ و ۱۲۵-۱۲۸).

۵۴. بحار، ج ۳۲، ص ۳۷: «یأتی بالحق ثمّ عنه یحید».

۵۵. بحار، ج ۱۰۷، ص ۱۵۶: «به او اجازه دادم از من همه آنچه اجازه و روایتش برای من درست است، روایت کند؛ یعنی آثاری که در عالم اسلام نگاشته شده، چه نگاشته‌های امامیان و چه نگاشته‌های عامه، این آثار شامل همه شاخه‌های علوم از تفسیر، حدیث، ادعیه، کلام، اصول، فقه، تجوید، منطق، صرف، نحو، لغت، معانی و بیان می‌شود».

در مواردی دیگر، مجلسی سلسله اسنادی خود را به برخی از آثار مهم نقل کرده یا مشخصات نسخه مورد استفاده خود را آورده است. مثلاً درباره صحیفه سجاده ابتدا طریق اجازه‌ای خود را باز می‌گوید و سپس مشخصات نسخه «و جاده‌ای» را ذکر می‌کند و می‌گوید که این نسخه به خط نیای شیخ بهایی است و او از روی نسخه محمد بن مکی نگاشته و به همین ترتیب تا نسخه ابن ادریس حلی پیش می‌رود (بحار، ص ۱۶۴).

روش نقل مطالب

پایبندی مجلسی به ذکر مآخذ مطالب متن و شرح در سراسر کتاب بحار الانوار مشهود است و حتی در نقل شنیده‌های خود از معاصران و اساتید نیز این شیوه را ترک نگفته است. مثلاً در شرح عبارتی از یک حدیث می‌گوید: «یکی از معاصران ما در این باب چنین پاسخ گفت (وقد أجاب بعض من عاصرناه)».

به طور کلی مجلسی از معاصرانش به ندرت نام می‌برد^{۵۶} و غالباً ایشان را با اوصاف «بعض المعاصرين»، «بعض الازكياء»، «بعض المحققين من المعاصرين»، «بعض الافاضل المدققين ممن كان في عصرنا» و «بعض من عاصرناه» یاد می‌کند؛ همچنانکه نام برخی از قدمارا نیز به عللی، مگر به ندرت، نمی‌برد. به نمونه غزالی پیش از این اشاره کردیم (بحار، ج ۲، ص ۲۸۴). از موارد دیگر می‌توان ملامحمد امین استرآبادی را ذکر کرد که او را «بعض المتأخرين» نامیده و خرده‌گیری وی را بر فقها ناصواب دانسته است (بحار، ج ۲، ص ۲۸۴). در مبحث بدا به مناسبت، توضیحی را از وافی ملامحسن فیض کاشانی آورده و او را

۵۶. در باب «نوروز و تعیین آن» روایتی را از «بهاء الدین علی بن عبد الحمید نسابه» نقل کرده است. این فرد در زمان تألیف بحار زنده بوده و مجلسی درباره او نوشته: «دامت فضائله» (بحار، ج ۵۶، ص ۱۱۹).

«بعض الافاضل» خوانده است (بحار، ج ۴، ص ۱۲۸). ملّارفعاً نائینی را «بعض المحققین» نامیده (بحار، ص ۱۲۹) و از یکی از معاصرانش که شرح پدر مجلسی بر یک حدیث را برای او تقریر کرده «بعض الافاضل الکرّام» یاد کرده است (بحار، ص ۵۶).

در باره احادیث متن، مجلسی گذشته از ذکر مأخذ، سند حدیث را برای اجتناب از «ارسال» آورده^{۵۷} و اختلافات سند و متن را در مأخذهای مختلف نشان داده و گاهی نظر ترجیحی یا اصلاحی خود را اظهار کرده است (بحار، ج ۱، ص ۴۶). در آغاز فصل سوم مقدمه می نویسد:

اگر در سند حدیث (در دو مأخذ) اختلاف دیده شود، حدیث را از یکی از دو کتاب می آوریم و بعد از آن به کتاب دیگر اشاره کرده و موضوع را روشن می کنیم. همچنانکه اگر در متن حدیث اختلافی باشد که معنا را تغییر دهد، آن را باز می گوئیم (بحار، ج ۱، ص ۴۶).

در یک حدیث که شیخ صدوق آن را در توحید روایت کرده، این عبارت دیده می شود:

(از امام صادق علیه السلام) پرسیدم: آیا خداوندگان را بر گناهان واداشته است (و آنها مجبورند)؟ امام پاسخ داد: خدا قاهرتر از آن است که این کار را انجام دهد.^{۵۸}

این عبارت را می توان با اندکی تکلف توضیح داد، چنانکه مجلسی نیز همین راه را رفته است؛ اما او پس از توضیح و تبیین معنای حدیث اظهار می کند که ظاهراً در این روایت، تصحیف روی داده و به جای

۵۷. مجلسی از نسخه برداران تفسیر عیاشی به خاطر حذف سند احادیث آن انتقاد کرده است. تفسیر عیاشی از مهمترین مأخذ تفسیر ماثور نزد شیعه امامیه است و رجال نویسان این کتاب را به عیاشی نسبت داده اند. مجلسی می گوید دو نسخه قدیمی از این کتاب را دیده که نسخه نویسان به انگیزه کاستن حجم و مختصر نویسی، اسناد احادیث آن را حذف کرده و در آغاز نسخه عذری آورده اند که از خود جرم سنگین تر است (بحار، ج ۱، ص ۲۸).
۵۸. توحید، ص ۲۶۲.

«أرف» (مهر بانتر)، کلمه «أقهر» ثبت شده است.^{۵۹} در جای دیگر روایتی را از تفسیر عیاشی نقل می‌کند و سپس با آوردن توضیح طبرسی در تفسیر مجمع البیان نتیجه می‌گیرد که در نسخه تفسیر عیاشی که او در اختیار داشته، افتادگی وجود دارد.^{۶۰}

با این همه به منظور احتراز از طولانی شدن روایات، برای راویان و گاهی برای یک سند پربسامد، نامهای اختصاری در نظر گرفته و آنها را در فصل چهارم مقدمه کاملاً توضیح داده است. می‌نویسد:

بیشتر مؤلفان تمام افراد یک سند را به کمال و با تطویل می‌آورند و برخی در برابر آنها، سند را حذف می‌کنند که پیامد آن فروافتادن حدیث از رتبه سند خواهد بود و مراجعه کننده نمی‌تواند احادیث را از نظر قوت و ضعف سند باز شناسد... بنابراین ما تمام سند را با رعایت اختصار می‌آوریم؛ یعنی نسبت به راویان مشهور به نام خودشان یا نامشان همراه با لقب یا همراه با نام پدر و... بسنده می‌کنیم. در مورد سندهایی که پیوسته در بیشتر بابها می‌آیند، تمام سند را با یک رمز و نشانه مختصر می‌کنیم (بحار، ج ۱، ص ۴۸-۶۱).

وی سپس موارد اختصار سند و نام راویان را ذکر کرده است. البته در مباحث فقهی، این روش را کنار گذاشته و به دلیل اهمیت و نیاز به سند در آن مباحث، تمام سند را به همان صورت اصلی و کامل آورده است (بحار، ج ۱، ص ۴۸). او همچنین شماری از روایات را از نظر سند و متن بررسی کرده و غریب بودن مضمون یا ضعف سند یا ناسازگاری محتوای آن با مقبولات و مسلمات دینی و غیره را یادآوری کرده است. مثلاً حدیثی را از کتاب صفات الشیعه شیخ صدوق نقل کرده و در پایان بعد از

۵۹. بحار، ج ۵، ص ۵۳ (این توضیح مجلسی را با روایتی دیگر در توحید، ص ۳۶۰ بسنجید).

۶۰. بحار، ج ۱۴، ص ۱۹۳. به دو مورد دیگر در ج ۷، ص ۱۳۱ و ۱۹۲ نیز رجوع شود.

توضیحات، گفته است: «متن این خبر تحریف شده بود و افتادگی داشت و ما ناگزیر قسمتهایی از آن را نیاوردیم».^{۶۱} یک بار روایتی را از قصص الانبیاء راوندی نقل می‌کند و توضیح می‌دهد که این گونه داستانها به وهب بن منبه برمی‌گردد و قابل اعتماد نیست (بحار، ج ۱۴، ص ۳۷۰). در بحث آفرینش عالم، روایتی را از کتاب الاخبار المسلسلات نقل می‌کند و سپس می‌نویسد:

این حدیث (از نظر مضمون) ضعیف و مخالف با قول مشهور و سایر احادیث است؛ بنابراین نباید بر آن اعتماد کرد (ج ۵۴، ص ۱۰۴).

از یک کتاب «وِجاده‌ای» نگاشته یکی از قدما روایتی طولانی را می‌آورد که آن را به شیخ صدوق نسبت داده است. پس از پایان یافتن حدیث و توضیح کوتاه مجلسی درباره مطالب آن، این جمله را می‌خوانیم:

این خبر بسیار «غریب» (شگفت و دور از ذهن) است و من به آن اعتماد نمی‌کنم، چرا که از یک «اصل» معتبر گرفته نشده، اگرچه به صدوق منسوب است (ج ۵۴، ص ۳۴۱).

به همین سبک در پایان بحث «عوالم» (جهانها) می‌نویسد:

بیشتر اخبار موجود در این باره، مطالبی غریب و شگفت دارند و برخی از آنها (از نظر سند) نامعتبرند، مانند روایات کتاب بُرسی و کتاب جامع الاخبار^{۶۲}... شماری از آنها نیز معتبرند و از کتابهای

۶۱. بحار، ج ۷، ص ۲۲۱ (نیز وعده می‌دهد که این حدیث را تماماً همراه با شرح مطالب آن در باب «صفات الشیعه» بیاورد، از این رو در جلد ۶۵، ص ۱۷۰-۱۷۶ صورت کامل حدیث را با شرح عبارات آن آورده و بار دیگر در پایان گفته است که «این حدیث به غایت اشکال داشت و من آن را در هیچ کتاب دیگری نیافتم تا از روی آن تصحیح کنم. همچنین در آن تصحیف و حذف عبارات به چشم می‌خورد».

۶۲. جامع الاخبار را چنانکه مجلسی نیز اشاره کرده، به شیخ صدوق نسبت می‌دهد و این خطا

«اصول» قدما گزیده شده‌اند. البته آنچه در این احادیث آمده از قدرت خدا دور نیست (ج ۵۴، ص ۳۴۹).

از آن بسالتر، در مواردی حتی از نقل روایات نیز، به دلیل اعتمادداشتن بر آنها احتراز کرده است:

در یکی از کتابهای قدیمی، اخباری طولانی در موضوع ملاحم یافتیم، ولی به دلیل اعتمادداشتن به سند آنها از نقاشان صرف نظر کردم، اگرچه بعضی از این احادیث از امام صادق (ع) و بعضی از آنها از دانیال روایت شده بود.^{۶۳}

به این ترتیب، مجلسی با جدیت و دقت در مستندسازی روایات، امکان بررسی انتقادی و دستیابی به منابع اصلی، و احیاناً مقایسه اصل با فرع را فراهم ساخت.^{۶۴} در فصل ۶ نتایجی دیگر از این روش را باز خواهیم گفت و اینک اشاره می‌کنیم که کار و روش مجلسی گواه روشنی بود بر اینکه عالمان شیعه هرگز قصد «بازگفتن روایات مجعول» یا «بازبستن مطالب دروغین به امامان» را نداشته‌اند. نقل روایات گوناگون، مقدمه بررسی انتقادی آنها بوده است.

بحار الانوار از نگاه دیگران

درباره بحار الانوار، همچون مؤلف آن اظهار نظرهای موافق و مخالف بسیار شده است. بارها اشاره شد که این کتاب از همان زمان تألیف مورد

→ بوده است. مجلسی توضیح می‌دهد که مؤلف این کتاب کسی است که با پنج واسطه از صدوق روایت می‌کند و احتمال می‌دهد این کتاب نگاشته ابوالحسن علی بن سعد خیاط واعظ باشد (ج ۱، ص ۱۳-۱۴) و در جای دیگر درباره اعتبار محتوایی آن تذکار می‌دهد که این کتاب هم‌ردیف عوالی الثانی و امثال آن است (ج ۱، ص ۳۱).
 ۶۳. بحار، ج ۵۵، ص ۳۳۵. در ج ۵۷، ص ۱۲۱ دو روایت از جامع الاخبار و درالمشور سیوطی نقل کرده و آنها را از نظر سند و محتوا ضعیف خوانده است.
 ۶۴. مصححان چاپ ۱۱۰ جلدی بحار به‌شمار زیادی از مآخذ آن مراجعه کرده‌اند.

توجه و غالباً مقبول بود، ولی از اشاره مجلسی در مقدمه کتاب می توان دریافت که در همان روزگار نیز کسانی نسبت به این اثر نگاهی منفی داشتند (ج ۱، ص ۵). تعبیرات و تصریحات بسیاری از مؤلفان نشانه تقدیر از این کتاب عظیم است که دست کم از نظر اشمال بر بیشتر یا تمام مرویات شیعه امامیه نظیر ندارد و در میان شیعه، جامع حدیثی دیگری همدیف آن نوشته نشده و در حقیقت، دائرةالمعارف شیعه یا فرهنگنامه تشیع است.^{۶۵}

به نظر شیخ حرّ عاملی موضوع بندی نیکو و نیز شرح مشکلات اخبار از خصوصیات بارز این اثر بزرگ است.^{۶۶} محدّث نوری در یک اثر دیگر خود بر این نکته که مجلسی در بحار به شرح و بیان احادیث، و چه بسا تهذیب و تحقیق درباره آنها پرداخته، توجه داده و گفته است که بسیاری از نکات آن در کتابهای دیگر یافت نمی شود.^{۶۷} در الذریعه نیز این ادعا آمده است. از همه مهمتر، عبارت شاگرد و همکار مجلسی در نامه ای است که برای او فرستاده است:

از ویژگیهای کتاب بحار الانوار این است که آوازه و اعتبارش رو به تزايد است و هر چه زمان می گذرد، قدر و بزرگیش بیشتر آشکار می شود... و مضامین آن حتی در عالم برزخ و آخرت و در بهشت سودمند خواهد بود و آنان که گذشته از لذتهای جسمانی به لذتهای روحانی توجه دارند، از این کتاب در آنجا نیز بهره می برند.^{۶۸}

۶۵. جامع الرواة، ج ۲، ص ۵۵۰-۵۵۲؛ کشف الحجب والاستار، ص ۷۶-۸۱؛ بحار الانوار (فیض قدسی)، ج ۱۰۲، ص ۲۸؛ الذریعه، ج ۳، ص ۱۶؛ اسلام و رجعت، ص ۵۵؛ مهر تابان، ص ۳۵؛ تاریخ ادبیات در ایران، ج ۵، بخش ۱، ص ۲۶۰.

۶۶. امل الأمل، ج ۲، ص ۲۴۸.

۶۷. دارالسلام، ج ۲، ص ۲۳۷. مواردی از بررسیهای حدیثی مجلسی را در صفحات پیشین آوردیم.

۶۸. بحار، ج ۱۰۷، ص ۱۷۹ (او به تلویح گفته که کتابهای وافی و وسایل الشیعه به هیچ روی همربّه بحار نیست و سودمندی آنرا ندارد).

گویا همین ویژگیها و نیز احاطه مؤلف بر حدیث و توانایی او در شناخت صحیح از سقیم، سبب شد که کتاب بحار الانوار منزلت برتری داشته باشد و حتی برخی اخباریان از اعتبار همه روایات آن سخن بگویند.^{۶۹} عبدالعزیز دهلوی با مشاهده موقعیت مجلسی و خصوصاً بحار الانوار او بود که در سخن اغراق آمیز خود گفت:

از روایات سابقه، آنچه او بر محک امتحان زده و کامل العیار خوانده، نزد ایشان (= عالمان امامیه) حکم وحی دارد.^{۷۰}

این سخن، البته دور از واقع است و در میان شیعه، هیچ کس و هیچ کتابی «حجیت مطلق» نداشته و بزرگداشت اشخاص یا آثار ایشان به منزله پذیرش مطلق آرا و گفته هایشان نیست.

از این گذشته، برخی از علما از جهاتی نسبت به بحار الانوار انتقاد داشته اند. مهمترین این جهات دو موضوع است: یکی وجود روایات ضعیف و چه بسا نادرست در این جامع حدیثی؛ و دیگری وجود برخی شرح های حدیثی در آن که مشکل آفرین است. از جمله سید محسن امین عاملی معتقد بود که این کتاب با توجه به فراهم آمدن از روایات غث و سمین نیاز به تهذیب دارد و «بیان» های مجلسی بر سبیل «استعجال» (شتاب زده) نوشته شده و از این رو کم فایده شده است. علامه طباطبایی (ره) با تأکید بر اینکه مجلسی در فن حدیث و روایات صاحب بصیرت و اجتهاد بوده، گفته است که وی به سبب وقوف نداشتن بر مسائل عمیق فلسفی در بعضی از بیانات خود دچار اشتباه شده و از ارزش و اعتبار کتابش کاسته است.^{۷۱} ایشان در یکی از حواشی خود بر بحار الانوار^{۷۲} مدعی شده است که مجلسی چون بر مباحث فلسفی احاطه کافی نداشته، در

۶۹. الحدائق الناضرة، ج ۱، ص ۲۵؛ عبارت ملاذوالفقار در نامه به مجلسی نیز مُوهم این معناست

(بحار، ج ۱۰۷، ص ۱۷۹).^{۷۰} تحفة الثنا عشریة، ص ۱۰۸.

۷۱. اعیان الشیعه، ج ۹، ص ۱۸۳. ۷۲. مهر تابان، ص ۳۵.

شرح برخی اخبار غامض دچار خطا شده است.^{۷۳}

کسانی نیز اظهار کرده‌اند که هدف اصلی مجلسی از تألیف بحار، حفظ آثار شیعه و گردآوری آنها در یک مجموعه موضوعی بوده است. به گفته اینان بحار چونان «کتابخانه‌ای جامع» است و طبعاً همه گونه اثری در آن یافت می‌شود.^{۷۴} این اظهار نظر در واقع با هدف دفاع از بحارالانوار و انتقاد از دو دیدگاه افراطی و تفریطی بوده است؛ دیدگاهی که نظر به تأیید کامل آن دارد و دیدگاهی که آن را بی‌ارزش می‌خواند. عبدالوهاب فرید نیز شبیه همین نظر را مطرح کرده و گفته است که مجلسی در مقام جمع و تدوین همه احادیث و آثار ائمه شیعه بوده و در این کار قصد انتخاب نداشته است.^{۷۵}

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 به روشنی دانسته می‌شود که هدف نهایی او این نبوده است. او می‌خواست کتابی فراهم سازد که «همه گونه‌های علوم و حکمتها و اسرار را شامل باشد و از تمامی کتابهای حدیث بی‌نیاز کند» (ج ۱، ص ۵). بار دیگر به‌نامۀ مورد بحث باز می‌گردیم و نظر همکار نزدیک مجلسی را درباره همین موضوع می‌خوانیم. این نظر می‌تواند معرّف دیدگاه مجلسی نیز باشد:

قطعاً گردآوری احادیث بر شرح و بیان آنها مقدم است تا آنکه هر کس در این کتاب می‌نگرد، درباره نویسنده آن احتمال کوتاهی، ناتوانی و تتبع ناقص ندهد... برای طالبان علوم دینی، این نعمتی بزرگ است که تمام اخبار رسیده در یک موضوع علمی یا عملی دینی را یکجا و در یک کتاب در اختیار داشته باشند، زیرا از این

۷۳. بحارالانوار، ج ۱، ص ۱۰۰ و ۱۰۴ (پاورقی).

۷۴. الکلام بجر الکلام، ج ۱، ص ۳۲-۳۴؛ کشف اسرار، ص ۳۱۹-۳۲۰.

۷۵. اسلام و رجعت، ص ۵۵.

رهگذر است که وضعیّت خبر از نظر متواتر یا آحادی بودن آن معلوم می‌شود. این کار فواید دیگر نیز دارد... شما وعده شرح تفصیلی این کتاب را داده بودید و در موارد زیادی به آن احاله کرده‌اید... اینک اگر شرح را آغاز کنید و آن را سقایة الخمر من الشراب الطهور بنامید، چه احسان بزرگی کرده‌اید... (ج ۱۰۷، ص ۱۷۷-۱۷۸).

از مجموع این اظهار نظرها می‌توان گفت:
— اقدام مجلسی در گردآوری آثار در یک مجموعه غالباً با نگاه مثبت ارزیابی شده است.

— باب‌بندی، انتخاب موضوعات و نیز جایگزینی احادیث در محلّ مناسب، کمتر مورد انتقاد واقع شده و یا اصلاً از دید انتقادی به آن ننگریسته‌اند.

— به وجود احادیث بی‌اعتبار و ضعیف در بحار الانوار انتقاد کرده‌اند.
— شرحها و توضیحات مجلسی را گاه تا حدّ «عامیانه بودن» تنزّل داده و او را به خاطر این شرحها نکوهیده‌اند.

اگر بپذیریم که دستیابی به آموزه‌های مسلم اسلام شیعی مستلزم وقوف بر مآخذ این آموزه‌هاست، قطعاً گام‌گذاری مجلسی را در این کار باید اقدامی بزرگ بشماریم. درباره موضوع‌بندی کار او نیز از دو زاویه می‌توان نگریست: تبویب حدیث و تقسیمات علوم. اگر کار او با کارهای مشابه زمان خودش سنجیده شود، بی‌تردید او یکی از بهترین تقسیم‌بندیها را صورت داده است، بویژه اینکه او این تقسیم‌بندی را برای مجموعه معارف بشری انجام نداده و فقط به قرآن و حدیث نظر داشته است.

درباره احادیث ضعیف، پیش از این سخن گفتیم؛ مجلسی با توجّه به هدف آغازین خود باید این راه را می‌رفت؛ به علاوه او خود در بسیاری

از موارد نسبت به روایات اظهار نظر کرده و نکات پرارجی را بازگفته است. از آن بالاتر، اگر مجلسی تنها به نقل آنچه درست و صحیح می‌دانست، بسنده می‌کرد، در پایان راه فقط مجموعه‌ای حاوی نظر خویش را تدوین کرده بود و باز باید کسانی یافت می‌شدند و همین بحار را از سر می‌گرفتند.^{۷۶}

موضوع شرح‌ها و «بیان»‌های مجلسی را به استقلال بررسی می‌کنیم.

اقتباس‌های گوناگون از بحارالانوار

به‌نوشته آقابزرگ تهرانی، بحارالانوار همچنانکه مؤلف آن پیش‌بینی کرده بود،^{۷۷} آبشخوری مبارک برای همه کسانی شد که بعد از او در جستجوی دانش‌های خاندان نبوی بودند. هر کس در مقام تدوین جامع حدیثی برمی‌آمد، از این خوان گسترده بهره می‌گرفت. کتابهایی مانند جامع المعارف والاحکام، حدائق الجنان، معارج الاحکام با استفاده از بحار تألیف شد.^{۷۸} 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 گرانسنگ مجلسی بهره فراوان برد.^{۷۹} حتی مجلسی خود نیز در تألیفات

۷۶. شیخ صدوق در توحید (ص ۱۱۹) اظهار می‌کند که روایاتی در دست داشته که بزرگان و مشایخ امامیه آنها را در مصنفات خود آورده بودند و از نظری نیز صحیح است؛ اما او این روایات را و می‌نهد و از نقل آنها اجتناب می‌کند، زیرا نگران است که برخی مردم نادان با خواندن مطالب آنها به تکذیب روی کنند و سر از کفر درآورند.
این سخن صدوق، البته برای توده مؤمنان درست است، اما آیا محروم کردن عالمان از آن روایات، مجموعاً به مصلحت بوده است؟

۷۷. بحارالانوار، ج ۱، ص ۵: «و اینک ای برادران دینی... بر این خوان گسترده من شتابان روی آورید و آن را با دست‌های ایمان و یقین در آغوش بگیرید... مؤده باد شما را ای برادرانم به کتابی پر بار و آکنده از نکته‌های لطیف».

۷۸. الذریعه، ج ۳، ص ۲۶.

۷۹. الذریعه، ص ۲۷؛ فهرست کتابخانه مجلس شورای ملی، ج ۴، ص ۴۴-۴۶ و ج ۱۰، ص ۷۶۴.

متأخرش از همین کتاب خویش استفاده کرد و برای مثال می‌توان کتاب حیات القلوب را ترجمه‌ای از مجلدات پنجم تا هفتم بحار دانست.^{۸۰} از آن گذشته بر چند مجلد بحار شرح و حاشیه نوشته شد، برخی از آنها تلخیص شد، شماری از مجلدات را به فارسی و اردو ترجمه کردند، ملحقاتی برای برخی از مجلدات آن فراهم آمد، کسانی در مقام تدوین مستدرک بحار برآمدند و فهرستهایی نیز برای این کتاب تألیف شد. محدث نوری در فیض قدسی، آقابزرگ تهرانی در الذریعه، مصلح‌الدین مهدوی در زندگینامه علامه مجلسی و نیز نویسندگان کاتبشناسی مجلسی بیشتر این آثار را شناسانده‌اند.^{۸۱} شماره این آثار با در نظر گرفتن برخی فهرستها که در سالهای اخیر تنظیم شده از شصت شماره می‌گذرد. از آن جمله است:

— الشافی الجامع بین البحار والوافی نوشته ملا محمد رضا تبریزی از دانشمندان نیمه دوم قرن دوازدهم؛
 — دُرُرُ البحار نگاشته برادرزاده فیض کاشانی که گزیده‌ای از احادیث بحار را با حذف اسانید آنها فراهم ساخته و البته، فقط تا پایان مبحث معاد پیش رفته است؛
 — حدیقة الازهار فی تلخیص البحار؛

— مستدرک الوافی که تلخیصی از بحار الانوار است.
 محدث نوری کتاب جنة المأوی را به عنوان ذیل بر مجلد سیزدهم بحار نوشت؛ مرحوم میرزا محمد طهرانی به نوشته آقابزرگ تهرانی، طرحی به منظور نگارش مستدرک برای تمام بحار الانوار در افکنده بود شامل ۲۶ مجلد با همان ترتیب بحار. تهرانی درباره مجلد آخر آن که شامل

۸۰. اتان کلبرگ در مقاله «بحار الانوار» (ایرانیکا، ج ۱۷، ص ۹۲).

۸۱. بحار، ج ۱۰۲، ص ۵۵۵؛ الذریعه، ج ۳، ص ۲۶-۲۷، ج ۴، ص ۸۲-۸۳، ج ۶، ص ۲۷، ج ۲۱، ص ۴-۷؛ زندگینامه علامه مجلسی، ج ۲، ص ۲۷۴-۳۱۶؛ کاتبشناسی مجلسی، ص ۸۷-۱۶۲.

اجازات می‌شود، اظهار کرده که از نفاست و ارزش بالایی برخوردار است.^{۸۲} بسیاری از مجلّدات بحار را در گذشته و در سالهای اخیر ترجمه کردند، از جمله: عین‌الیقین ترجمه مجلّد اوّل، جامع‌المعارف ترجمه مجلّد دوم، مجاری الانهار ترجمه مجلّد هشتم و محن‌الابرار ترجمه مجلّد دهم.

در این میان مجلّد سیزدهم آن چند بار ترجمه شد: یک بار در سده سیزدهم بر دست ملا محمد حسن ارومیه‌ای، بار دیگر بر دست میرزا علی‌اکبر ارومیه‌ای و بار سوم توسط دانشمند محترم آقای علی دوانی همراه با توضیحات و افزوده‌های سودمند.

از مشهورترین و کارآمدترین کتابهای وابسته به بحار باید سفینه البحار و مدینه الحکم والآثار نگاشته محدّث قمی را نام برد که فهرستی موضوعی برای بحار فراهم آورده است. محدّث قمی در هر موضوع، نمونه‌ای از احادیث یا مطالب آن موضوع را از بحار نقل کرده و از این رو برخی نویسندگان آن را تلخیص بحار پنداشته‌اند.^{۸۳} ناگفته نماند که مؤلف در برخی موارد مطالبی آورده که در بحار نیست.^{۸۴} سفینه البحار بر اساس چاپ قدیم تنظیم شده است و نشانیهای آن که با حروف ابجدی مشخص شده، برای چاپ جدید کارآیی، جز به تکلف، ندارد. از این رو شادروان سیدجواد مصطفوی با نگارش التطبيق این مشکل را برطرف کرد و صفحات چاپ سنگی بحار را با چاپ ۱۱۰ جلدی مطابقت داد. دانشمند فقید، مرحوم حاج شیخ علی نمازی نیز کاستیهای سفینه البحار را با عنوان مستدرک سفینه البحار جبران کرد که چندین مجلّد شد.^{۸۵}

۸۲ الذریعه، ج ۱، ص ۱۲۹.

۸۳ تاریخ فلسفه در اسلام، به کوشش میان محمد شریف، جلد دوم، ص ۴۶۴ (مقاله آقای سیدحسین نصر).

۸۴ برای نمونه ر.ک. ذیل واژه «صوف».

۸۵ مرحوم علامه سیدمحمد حسین طباطبایی نیز بر بحارالانوار، و غالباً بر شرحهای حدیثی مجلسی، حواشی چندی نوشته است. قرار بود این حواشی در چاپ جدید بحار در جای جای

اما در اینجا بجاست به سه تلاش ارزنده اخیر اشاره شود:

(۱) مرحوم کاظم مرادخانی، که تضلّعی شگفت در احادیث و از جمله در بحار الانوار داشت، به منظور تسهیل در دستیابی به مطالب بحار الانوار دو فهرست فراهم آورده بود، که پس از درگذشت آن فقید به همت دوستانش چاپ شد. این دو فهرست عبارتند از: المعجم المفهرس لألفاظ عناوین ابواب بحار الانوار و معجم آیات بحار الانوار که با عنوان بحار الانوار فی تفسیر المأثور للقرآن در دو جلد چاپ شده است. در کتاب نخست، مؤلف کلید واژه های عناوین و ابواب بحار را استقصا و آنها را بر اساس ریشه کلمه تنظیم الفبایی کرده است. در کتاب دوم تمامی آیات قرآن که در بحار آمده بر اساس ترتیب قرآن فهرست شده و در هر دو کتاب، نشانیهای آنها بر اساس چاپ ۱۱۰ جلدی مشخص گشته است.

(۲) تدوین معجم الفاظ بحار الانوار که از سوی دو مؤسسه، به طور جداگانه، فراهم آمده و منتشر شده است. درباره این هر دو اثر بررسیهای انتقادی صورت گرفته، ولی قطعاً در تسهیل دستیابی به احادیث بحار نقش دارند.

(۳) تهیه معجم لفظی و موضوعی بحار الانوار با استفاده از امکانات رایانه ای به نام «مجموعه نور» که منبع اطلاعات کاملی درباره شماره احادیث، مکررات و چگونگی توزیع موضوعی آنهاست.

انتشار بحار الانوار

مجلدات اولیه بحار، همزمان با تدوین نهایی، استنساخ و منتشر شد.

→ آن ذکر شود و چنین نیز شد. اما بعدها از چاپ آن صرف نظر کردند (مهر تابان؛ کیهان اندیشه، شماره ۴۴، مهر و آبان ۱۳۷۱، مقاله «عقل و دین» از آقای کدیور). بد نیست در همین جا اشاره شود که چند نفر دیگر، از جمله مرحوم آیت الله سید محمد حجت کوهکمری، بررسیهای سودمندی درباره بحار انجام داده بودند، که به برخی از آنها در فصل «برای مطالعه بیشتر» اشاره خواهیم کرد.

مجلسی به همین دلیل گفته بود که مطالب تازه یاب را نباید به بحار افزود و به جای آن باید مستدرک نوشت (ج ۱، ص ۴۶). اما از مجلد پانزدهم به بعد، چنانکه گفته شد، پس از وفات مؤلف، ملا عبدالله افندی آنها را پاکنویس کرد و سالها بعد انتشار یافت. به همین سبب نسخه های مجلدات آخر مانند مجلد های اول رواج نیافت و حتی برخی از مجلدات تا اوایل قرن چهاردهم در اختیار نبود.

چاپ سنگی و کامل و مشهور کتاب در سالهای ۱۳۰۳ تا ۱۳۱۵ به همت حاج میرزا محمد حسن امین دارالضرب مشهور به کمپانی و پس از او فرزندش، حاج محمد حسین، با اشراف سید محمد خلیل اصفهانی و چند دستیار در تهران صورت گرفت. این همان چاپی است که به طبع کمپانی شهرت دارد. پیش از آن نیز مجلدات پراکنده ای به طبع رسیده بود، از جمله:

مجلد های اول و دوم در سال ۱۲۴۸ در هند، مجلد هشتم در سال ۱۲۷۵، مجلد هفتم در سال ۱۲۹۴، مجلد نهم در سال ۱۲۹۷، مجلد های اول و دوم و بیست و دوم در سال ۱۳۰۱ در تبریز چاپ شده بود.

چاپ دیگر کتاب بر اساس نسخه های خطی موجود، که بخشهای زیادی از آن به خط مؤلف بود، و با استفاده از چاپهای قبلی و از راه مراجعه به منابع، البته نه به طور کامل، در سالهای ۱۳۷۶ تا ۱۳۹۴ قمری (برابر با ۱۳۳۶ تا ۱۳۵۳ شمسی) به همت دو ناشر معروف تهران^{۸۶} و با همکاری چند تن از فضلا در ۱۱۰ جلد انجام گرفت. سه جلد از این مجلدات، فهرست کامل بحار است که آقای سید هدایت الله مسترحمی با عنوان هدایة الاخیار الی فهرس بحار الانوار تنظیم کرده است و در شماره های ۵۴ تا ۵۶ چاپ شده است.^{۸۷} به علاوه، ذیل محدث نوری بر جلد سیزدهم،

۸۶ دارالکتب الاسلامیه و المكتبة الاسلامیه.

۸۷ قرارداشتن این فهرست در جای مناسب، بسیاری از مراجعه کنندگان را حتی از وجود آن

جَنَّةُ الْمَأْوَى فِي مَنْ فَازَ بِلِقَاءِ الْحَبَّةِ عَلَيْهِ السَّلَامُ، را نیز به انتهای مجلد سیزدهم (مطابق با جلد ۵۳ چاپ جدید) افزودند. در پایان مجلد یازدهم که به زندگانی امام کاظم ختم شده است، و در چاپ جدید جلد ۴۸ می‌شود، بخشهایی از کتاب تحفة العالم سید جعفر آل بحر العلوم را افزوده‌اند، که درباره مدفن فرزندان امام کاظم و بقعه رضوی و برخی اطلاعات دیگر است.^{۸۸} شرح حال مجلسی نگاشته محدث نوری به نام الفیض القدسی نیز پیش از شروع مجلد «اجازات» بحار در این مجموعه چاپ شده است.^{۸۹}

از ویژگیهای دیگر چاپ ۱۱۰ جلدی بحار، یافته شدن نسخه‌ای از مجلد شانزدهم (مباحث آداب و سنن) بود که به همت میرزا محمد طهرانی و شیخ آقابزرگ تهرانی به دست آمد^{۹۰} و سپس چاپ شد. مصحح چاپ جدید بحار این نسخه را آورده و یادآوری کرده که این نسخه نیز ناقص است (ج ۷۶، ص ۵-و). تصویر عکسی نسخه‌ای از کتاب «فهرست مصنّفات الاصحاب» را نیز در آن آورده‌اند. این نسخه به خط مؤلف کتاب، علامه مجلسی بوده است. همچنین تصویر بخشی از اجازات بحار را به خط مجلسی و ملا عبدالله افندی در آن گراور کرده‌اند.^{۹۱}

→ بی‌خبر کرده بود. در تجدید چاپهای اخیر، این فهرست را به انتهای مجموعه انتقال دادند و به این ترتیب از مجلد ۵۷ به بعد (چاپ اول) در چاپهای بعدی سه شماره پیشتر آمده است. ۸۸ تحفة العالم فی شرح خطبة المعالم نگاشته سید جعفر آل بحر العلوم در دو جلد به شرح مقدمه کتاب معالم الدین حسن بن زین الدین پرداخته و نکات سودمند فراوان در آن گرد آمده است. آنچه در بحار نقل شده، در جلد دوم کتاب صفحات ۱۳-۲۰، ۲۳-۳۸ و ۵۰-۵۹ موجود است.

۸۹ در چاپ جدید در جلد ۱۰۲ و در چاپ نخست در جلد ۱۰۵. این کتاب و نیز جَنَّةُ الْمَأْوَى در مجموعه چاپ کمپانی نیز طبع شده بود.

۹۰ الذریعه، ج ۳، ص ۲۳.

۹۱ برای آگاهی بیشتر از چاپ جدید بحار و نامهای همکاران تصحیح و نکات دیگر به زندگینامه علامه مجلسی، جلد دوم مراجعه شود. مشخصات نسخه‌های چاپ قدیم و جدید

باری، چاپ اخیر با وجود کوشش و جدیت مصححان، به خاطر در دسترس نبودن چاپهای انتقادی مآخذ بحارالانوار کاملاً منقح نیست، اما در عین حال با استقبال فراوان روبرو و بارها تجدید طبع شده است. قسمتهایی از مجلد هشتم نیز که در چاپ اول، منتشر نشده بود، از نو تصحیح و اخیراً چاپ شده است (جلدهای ۳۲ تا ۳۴ درباره حوادث دران حکومت حضرت علی علیه السلام).

از اقدامات ارجمند دیگری که در همین سالها صورت پذیرفته، طرح چاپ مآخذ بحارالانوار است. با یافته شدن نسخه‌هایی از مآخذ بحار، اقدام به این کار به عنوان مقدمه‌ای برای چاپ مصحح و منقح بحار ضروری می‌نمود. این مآخذ با عنوان کلی «سلسلة مصادر بحارالانوار» منتشر می‌شود و افق‌هایی روشن در پیش روی پژوهشگران می‌گشاید. آنچه در آن نمی‌توان تردید کرد، ضرورت تجدید نظر کلی در چاپ بحارالانوار همراه با بررسیهای گوناگون درباره آن است.

مقام علمی و دیدگاههای مجلسی

در باره مقام و توان علمی محمدباقر مجلسی اظهار نظرهایی شده است. اگر از سخنان بی پایه و نامستند بگذریم، غالباً در حدیث شناسی او تردید نکرده اند و معمولاً اهل حکمت و عرفان او را نا آشنا به مباحث عرفانی و حکمی می دانند که از آن پرده رمزی نشنیده است و گاه مواردی از «بیان» های او را شاهد می آورند. برخی او را پیرو متکلمان اشعری و معتزلی می دانند که طبعاً مانند آنان یا در مباحث عقلی ممارست نکرده یا به داده های عقلی بی اعتناست.^۱ دیگرانی گام فراتر گذاشته و اظهارات مجلسی را در مسائل اعتقادی «عامیانه و قشری» می خوانند و می گویند که «ای کاش از اظهار نظر در این امور خودداری می کرد».^۲

به علاوه گفته می شود که مجلسی عالمی اخباری است و عده ای مخالفت او با اهل حکمت و عرفان را از همین دیدگاه تفسیر می کنند؛ با این همه در آثار فقیهان اصولی نشانه و تعبیر صریحی دال بر تردید نسبت به توانایی فقهی وی دیده نمی شود و جهت گیری اخباری او را - اگر

۱. ر.ک. کیهان اندیشه، مرداد و شهریور ۱۳۶۵، مقاله آقای آشتیانی، ص ۴۶.

۲. ر.ک. کیهان اندیشه، شماره ۴۴، مهر و آبان ۱۳۷۱، مقاله آقای کدیور، ص ۱۵.

بپذیریم - ناشی از عدم تعمق در مباحث اصولی ندانسته‌اند. اینک آنچه در این فصل می‌آید، جستارهایی است در آثار مجلسی، بویژه بحارالانوار او، تا هم از دیدگاههای او خبر گیریم، هم بر مرتبت علمی وی واقف شویم و هم تقدما را عیاری گیریم.

مجلسی و حدیث

وصف شیخ انصاری در کتاب فوائد الاصول از محمدباقر مجلسی، شاید بهترین معرّف جایگاه او در حدیث باشد. انصاری، به مناسبت بحث از حجّیت خبر واحد، به مطلبی از مجلسی استناد می‌کند و او را «محدّث آگاهی که در دریای نورانی اخبار امامان غواصی کرده» می‌خواند و گواهی‌اش را شاهد صدق ادّعای خود می‌شناسد.^۳

نگاه مجلسی به حدیث از چند سوست:

— جایگاه حدیث در دین

— ملاکهای قبول احادیث منسوب

— موازین فهم و تبیین حدیث

او چنانکه خود تصریح کرده، یگانه خاستگاه علم را قرآن و اخبار اهل بیت پیامبر می‌داند. و بنابر مقدمه او در بحارالانوار «علم را به تمامیت آن در کتاب خدا و در اخبار خاندان رسالت می‌توان یافت». مجلسی از اینکه سالیانی چند از زندگی خود را در فراگیری دانشهای دیگر سپری کرده، خشنود نیست، با آنکه آن دانشها در روزگار او رایج بوده و طالبان علم به آن اقبال داشته‌اند (بحار، ج ۱، ص ۳). او برای مانمی‌گوید که به کدام علمها نظر دارد و کدامین دانشها را آموخته بوده که سپس آنها را وانهاده است. در گزارش فعالیت علمی خود می‌نویسد:

۳. فوائد الاصول، ص ۱۶۰.

من در آغاز جوانی به فراگیری همه گونه های علوم حرص می ورزیدم و با شور و شوق به برچیدن میوه هایی که بر فراز شاخسارهای آن قرار داشت، می پرداختم. و از این رهگذر، به فضل خدا، دامنی پرگل فراهم آوردم و از هر چشمه ای جریه ای سیراب کننده نوشیدم... سپس به ثمرات و غایات علوم اندیشیدم و در انگیزه های دانش جویان تأمل کردم و (از خود پرسیدم) کدام عامل مایه تلاش آنان برای دستیابی به بالاترین مراتب علم می شود؟ و نیز به علومی که برای معاد سودمند است و آدمی را به «رشد» می رساند فکر کردم... و چنین بود که دریافتم دانشی که از چشمه روشن «وحی» و الهام گرفته نشود، سیراب کننده نیست و حکمت، آن هنگام که از رازدانان دین و پناهگاهان بندگان به دست نیاید، سودبخش نتواند بود (ج ۱، ص ۲).

این عبارت پرتوی اندک بر موضوع مورد نظر ما می افکند. مجلسی در جستجوی علمی است که برای «معاد» نافع باشد و «هدایت» را به ارمغان آورد. بنابراین از علم، مجموعه معارف بشر را در نظر ندارد و فقط به شاخه هایی خاص می اندیشد. در مقدمه مرآة العقول، قدری آشکارتر سخن گفته و دانشهای رقیب این علم را بازشناسانده است. در آنجا به کسانی اشاره کرده که «جهالت» را از پس مانده های کافران و اهل ضلال، هم آنان که با پیامبران در ستیزند و «دین» را باور ندارند، فرا گرفته و آن را حکمت نامیده اند؛ نیز از مردمی که به بدعت گذاران روی آورده اند و از فقر و فنا دم می زنند، بر پیروان شرایع خرده می گیرند و عقاید را تحریف می کنند، انتقاد کرده است.^۴ بنابراین، مقصود مجلسی از «رواج علوم باطل»^۵ نیز همین دو شاخه علم است.

اگر از این جهت بگذریم و بررسی آن را به ادامه همین فصل

۴. مرآة العقول، ج ۱، ص ۲-۱.

۵. بحار الانوار، ج ۱، ص ۳.

واگذاریم، جنبهٔ ایجابی سخن مجلسی این خواهد بود که دانش معاد و هدایت از آبخور وحی سرچشمه می‌گیرد و کسی که قصد دین‌شناسی یا دینداری دارد، باید به سراغ مأخذ و حیانی برود. از دید او هر آنچه با فرجام ابدی آدمی ارتباط دارد، تنها از طریق وحی دست‌یافتنی است و در این ادعا همهٔ اهل دیانت با او همراهند. هر کس دین را بپذیرد، با همین پیشینه به دین روی آورده و هر کس به مطالعه در دین روی می‌کند، قبول این اصل را نزد اهل دیانت، آشکار می‌بیند. عارفان و حکیمان مسلمان نیز از این بابت با مجلسی همراهینند. صدرالمآلهین در مقدمهٔ شرح اصول کافی، انگیزهٔ پرداختن به این کار را همین می‌داند که رستن از شرور نفس و بدن و کسب مراتب بلند عرفانی از راه مطالعهٔ علوم و حیانی، یعنی آیات و احادیث، حاصل می‌شود.^۶ نهایت اینکه، او حکمت و عرفانی را که خود مدافع آن است، رقیب دین نمی‌شناسد.

امانه مجلسی و نه دیگر عالمان روزگار او تکلیف دانشهای دیگر را — که ظاهراً در راه معاد به کار نمی‌آید و بیشتر با معاش مردم سروکار دارد یا فقط بر آگاهی انسان می‌افزاید — روشن نکرده‌اند. آیا کسانی می‌توانند در آن وادیها گام نهند؟ آیا باید این سرزمینها برای بشر شناخته شود؟ مرز دقیق این دو دسته دانش کدام است؟ پزشکی دانش دنیایی است یا دانش آخرتی؟ دانش نجوم در کدام رسته قرار دارد؟ ریاضی را باید آموخت یا نیازی به آن نیست؟ و... اساساً آیا میان یافته‌های این دو شاخهٔ اصلی علم دادوستد یا دست‌کم پیوند وجود دارد یا نه؟ در بحارالانوار موارد نه‌چندان اندکی دیده می‌شود که مجلسی به‌چنین تعارضهایی برخورد کرده و گاه به تکلف و زحمت افتاده است. او با گشودن مبحث «سما و عالم» و چند باب دیگر به حوزه‌هایی از علوم پرداخته که ظاهراً بالذات دانش دینی نیستند و حال آنکه بیانات فراوانی از طریق امامان در

۶. شرح اصول کافی، ج ۱، ص ۱۶۶.

این باب رسیده است.

کوشش مجلسی در شرح و توضیح این بیانات نشان می‌دهد که او برای این بیانات همان مقام را قائل است که برای روایات ابواب کلامی و فقهی و اخلاقی، او هیچ‌گاه این سخن را نمی‌گوید که گفتارهای امامان در این مقامات، از جایگاه دینی نبوده و به جنبه‌های دیگر بازگشت می‌کند و البته، کسی که با مجموعه احادیث شیعی آشناست، نمی‌تواند چنین سخنی بر زبان آورد.

بر این همه بیفزاییم که مجلسی در این موارد، بی‌آنکه پرسش اصلی ما را در نظر داشته باشد، غالباً دو راه را در پیش می‌گیرد؛ یا حدیث را به گونه‌ای بیان می‌کند که با مبانی علمی و تجربی سازگار افتد و یا اظهار می‌دارد که داده‌های حدیثی را نمی‌توان با ظن و گمان نفی یا تأویل کرد. برای مثال در باب روایات طبّی، این مشکل وجود دارد که برخی از توصیه‌های روایی برای درمان بیماریها، در تجربه موفق نبوده است.

شیخ صدوق، مفید و مجلسی، هر سه درباره این روایات توضیحاتی داده‌اند و هیچ‌کدام ادعا نکرده‌اند که مقوله طب از حوزه علم دین بیرون است. نظر صدوق آن بوده که برخی از این توصیه‌ها برای منطقه مکه یا مدینه صادر شده و در همه مناطق جغرافیایی به کار نمی‌آید، برخی از آنها باز ساخته اهل ضلال است که به نام امامان در آثار حدیثی وارد کرده‌اند، در برخی از آنها سهو و خطا روی داده و در برخی دیگر امام با توجه به اطلاعات مخاطب سخن گفته و طبعاً بعضی نکات را ذکر نکرده است.

مفید با این توجیهات صدوق مخالف نیست و خود نیز نکاتی را می‌افزاید، مجلسی نیز همین راه را می‌رود و اظهار می‌کند که در مواقعی، امام به منظور آزمودن مؤمنان مخلص از دیگران، برخی راهها را برای درمان بیماریها ارائه می‌کرده‌اند و طبعاً اثرگذاری آن نه به لحاظ خاصیت،

بلکه از بُعد معنوی بوده است (ج ۵۹، ص ۷۴-۷۶).

آنچه در این نمونه درخور تأمل است، کوششی است که هر سه دانشمند دینی برای رفع ناسازگاری داده‌های حدیثی با یافته‌های پزشکی به عمل می‌آورند. از این مثال شاید بتوان دریافت که عالمان دین، هرچند علم دین را در اصل، علم آخرت می‌دانسته‌اند؛ اما حوزه رجوع به رازدانان وحی را به مراتب فراتر از این تعریف می‌دیده‌اند. مفید، که به ظن قوی مجلسی نیز با او همراهی است، اساساً ادعا کرده که «دانش طب از رهگذر وحی به دست آمده و علما مبانی آن را از انبیاء آموخته‌اند».^۷

نمونه دیگر، توضیحاتی است که مجلسی در باب روایات «باران» می‌دهد. این روایات را او زیر عنوان «باب السحاب والمطر والشهاب» گرد آورده است. به سختی می‌توان از این روایات به نظر روشن و قطعی درباره باران رسید؛ همچنانکه مفسران نیز از مجموع تعبیرات قرآن به دیدگاه مشترکی دست نیافته‌اند. اما مجلسی، ذیل چند روایت که در آنها از وجود کوههای تگرگ در آسمان سخن گفته می‌شود، توضیح داده که این ادعا را با توجه به ظواهر این اخبار می‌توانیم بپذیریم و دلیل قاطع بر نفی آن نداریم (در این تعبیر، مجلسی با فخر رازی هم عقیده است). سپس به گزارشهایی که در کتابهای علمی آمده توجه می‌کند. طبق آن گزارشها کسانی بر قلّه کوههای بلند دیده‌اند که از باران و آب خبری نیست و حال آنکه همزمان در سطح زمین باران می‌باریده است. معمولاً این گزارشها را در تأیید نظریه معروف منشأ باران می‌آورده‌اند. در اینجا مجلسی در مقام سازش دادن میان آن مشاهدات و روایات برمی‌آید و سرانجام می‌گوید که چون گفته‌های دانشمندان با آنچه در «لسان شریعت» وارد شده،

۷. این نظر در آثار اسماعیلیه (مثلاً در اعلام النبوة ابوحاتم رازی) و آثار معتزلیان رایج بوده و در میان متکلمان شیعه نیز طرفداران بسیار داشته است. از برخی احادیث نیز می‌توان به همین نظر دست یافت.

همخوانی ندارد، از پرداختن به آن احتراز می‌کنیم.^۸
 اما مجلسی در همین جا سخن دیگری نیز می‌گوید که تا حدودی پاسخ پرسش ما را در بر دارد:
 اگر آگاهی از این امور برای انسانها سودی داشت، در شریعت نسبت به بیان آن اجمال نمی‌شد (ج ۵۶، ص ۳۹۶).

او به پیامد این ادعا نیندیشیده و به همین سبب در تبیین مباحثی از این دست، همواره در زحمت افتاده است. دیگران نیز در این مقام تلاش جدی نکردند و به نتایج روشنی نرسیدند.

از بحث دور شدیم و این نتیجه احتمالی را دریافتیم که از نظر مجلسی و بسیاری از اهل ایمان یا دین‌شناسان، غایت دین، تربیت مردم برای فرجام ابدی آنهاست، ولی دین همه آنچه را برای انسان سودمند باشد، در اختیار او می‌گذارد. منظومه دین برای راهبرد انسان، منظومه‌ای ناقص نیست و اگر در جایی سخنی گفته نیامده، نیازی به آن نبوده است. تحقیق در این باب را به وقتی دیگر موکول کنیم.

ملاحظات قبول احادیث منسوب

گفتیم که مجلسی حدیث‌شناس بود و این مهارت را در پرتو تضرع بسیار در آثار و مکتوبات حدیثی به دست آورده بود. نخستین حاصل سیر و سفر حدیثی او این بود که به هیچ‌روی تمام مرویات موجود در متون حدیثی را قطعی یا ظنی‌الصدور نمی‌دانست. از نفی شتابزده حدیث یا مبتنی بر آرای غیر قطعی احتراز داشت، اما چنین نبود که به سادگی تن به قبول هر حدیثی بدهد. کوشش او در دستیابی به نسخه‌های معتبر و قدیم به همین دلیل بود. مشخصات بسیاری از این نسخه‌ها را در مقدمات

۸ برای تفصیل بیشتر درباره این موضوع ر. ک. دانشنامه جهان اسلام، حرف ب، جزوه دوم، مقاله «باران» (از نگارنده).

بحارالانوار آورده است. تصریح مجلسی به وقوع اضافات، تحریف، تصحیف یا افتادگی در عبارات حدیث و نیز احتمالاتی که در مواردی نسبت به مجعول بودن برخی روایات می‌داد، از همین دیدگاه ناشی شده است. به مواردی از این جمله در صفحات پیش اشاره کرده‌ایم و ذیلاً نمونه دیگری را باز می‌خوانیم:

دعای عرفه امام حسین علیه‌السلام را سیدبن طاوس در کتاب اقبال آورده است، همو در مصباح الزائر نیز آن را نقل کرده و کفعمی نیز به نقل از وی در بلدالامین آورده است. بنابراین مأخذ دعا کتاب اقبال است و مجلسی نیز آن را از همین کتاب نقل می‌کند. قسمت آخر دعا، قطعه‌ای است که با جمله «الهی انا الفقیر فی غنای» آغاز می‌شود و همان است که در آن جمله مشهور «أَبْكَونُ لَغَيْرِكَ مِنَ الظُّهُورِ مَا لَيْسَ لَكَ...» آمده و معمولاً در برخی برهانهای توحیدی به آن استناد می‌شود.

مجلسی پس از اتمام دعا این توضیح را می‌دهد که ما دعا را به این صورت از روی اقبال آورده‌ایم، اما در بلدالامین و مصباح الزائر، که از اقبال گرفته‌اند، قطعه آخر وجود ندارد و در برخی از نسخه‌های قدیم اقبال نیز این قطعه دیده نمی‌شود. سپس می‌افزاید که این تعبیرات با سیاق عبارات دعایی امامان شیعه هماهنگ نیست و بیشتر با مذاق صوفیان سازگار است؛ از این رو یکی از فضلا معتقد است این قطعه را - که یک ورقه از نسخه مجلسی بوده است - بعضی از مشایخ صوفیه به آن افزوده‌اند. احتمال ضعیف دیگر این است که این ورقه را سیدبن طاوس اشتباهاً به کتاب افزوده باشد (ج ۹۵، ص ۲۲۷).

کسانی که با مناجات‌ها و منشآت ابن عطاءالله اسکندرانی، صوفی فرقه شاذلیه و دو مین شخصیت این فرقه آشنا باشند، از میزان نفوذ و حضور معنوی او در میان شاذلیان و حتی همه مردم مصر و الجزایر خبر دارند؛ منشآت او در میان ایشان مانند مناجاتهای خواجه عبدالله انصاری در میان

ایرانیان است. ابن عطاء اسکندرانی همعصر سیدبن طاوس بوده، ولی بعید می‌نماید با یکدیگر مراوده یا آشنایی می‌داشته‌اند. در هر صورت، مناجات‌ها و منشآت او نه تنها شیوع بسیار داشته، بلکه شرح‌های فراوان نیز بر آن نگاشته‌اند. مراجعه به این اثر نشان می‌دهد که از دو قطعه بهم پیوسته بلند منشآت که در قسمتهای پایانی کتاب آمده، همین قطعه مورد اشاره درست می‌شود.^۹

نمونه بالا از آن رو مهم است که مجلسی نه به استناد حکم ابن عطاء، بلکه بر اساس ذوق حدیث‌شناسی به این نتیجه رسیده بود. احاطه او بر حدیث در بعضی مواقع راهگشای رفع تعارض بین چند روایت است. روایات راجع به زندگی امام سجّاد (ع) معمولاً مادر آن حضرت را شهربانو دختر یزدگرد نوشته‌اند و بیشتر مؤلفان نیز آن را پذیرفته‌اند. این روایات از چند جهت مشکل دارند که در بررسی‌های محققان به آنها اشاره شده است.^{۱۰} از جمله مشکلات آن این است که ماجرای اسارت شهربانو دختر یزدگرد در دوران خلیفه دوم، عمر، گزارش شده که به همسری امام حسین (ع) درآمده است. امام سجّاد (ع) در سال ۳۸ زاده شد و در این صورت فاصله زمانی از دواج امام حسین (ع) با شهربانو و ولادت امام چهارم حدود بیست سال می‌شود که معقول نیست.

برخی مؤلفان بر اساس همین احتمالات، به مجعول بودن خبر نظر داده‌اند و آن را بر ساخته ایرانیان دانسته‌اند. این نظر را نمی‌توان قاطعانه نفی کرد، اما مجلسی در این موارد به سادگی تن به چنین فتوایی نمی‌دهد و می‌کوشد مشکلات را از پیش پا بردارد. در این باره، او به یک روایت دیگر استناد می‌کند که از امام رضا (ع) نقل شده و در آن آمده که ماجرای

۹. حکم ابن عطاء الله، ص ۴۴۸-۴۷۳ (سالها پیش به دلالت یکی از دوستان این نکته را شنیدم و در مقام تحقیق برآمدم، درستی آن سخن معلوم شد).

۱۰. استاد محترم جناب آقای دکتر شهیدی در زندگانی امام سجّاد (ع)، این مطلب را به خوبی تفصیل داده‌اند؛ هر چند نگارنده با تمام نتیجه‌ای که ایشان گرفته‌اند، موافق نیست.

همسری امام حسین (ع) با شهربانو به زمان خلیفه سوم، عثمان، برمی گردد. کسانی که با کتابهای گذشتگان آشنایند می دانند که خوانده شدن «عمر» به جای عثمان (به این صورت) بسیار اتفاق می افتاده است و مجلسی به همین احتمال اشاره می کند (ج ۴۶، ص ۷-۱۱). نظر او درست باشد یا نادرست، احاطه وی را بر آثار مکتوب نشان می دهد.

او به مشکلاتی که در تاریخ حدیث شیعه پیش آمده، توجه داشت و بنابراین نسبت به روشهای متأخران در تقسیم بندی حدیث از این نظر انتقاد داشت و حتی در مرآة العقول احادیث را بر اساس همان روش دسته بندی کرد. اما این روش را دقیق و کامل نمی دانست و در صورت وجود قرائن دیگر بر درستی انتساب یک روایت به امام از پذیرش آن تن نمی زد و عمل به آنها را روا می شمرد. در باب «آداب الروایه» بیان می کند که برای به دست آوردن حدیث راههای چندی هست، آن راهها را شرح می دهد و در پایان، راه «و جاده» را توضیح می دهد:

و جاده آن است که انسان احادیثی به خطِ راوی آن بیابد، یا در کتابی بیابد که برای آن فرد روایت شده است، خواه این یابنده با آن راوی (یا مروی له) همعصر باشد و خواه نباشد. در این موارد هنگام نقل مطالب آن کلمه «وَجَدْتُ» یا «قَرَأْتُ بِحَظِّ فُلَانٍ» را ذکر می کند... دلیل روابودن عمل به این گونه احادیث، روایتی است که پیش از این نقل کردیم (ج ۲، ص ۱۶۸).

وی سپس ادامه می دهد که برای کتابهای مشهوری که انتساب آنها به مؤلفانشان مسلم است، نیازی به اجازه نیست. در این مورد، دیگرانی نیز با او همراه بوده اند (ج ۱۰۷، ج ۷۶ و ۱۲۷). البته سخن او در باب رساله های و جاده ای این معنا را نمی دهد که هر چه را یافتند، بر آن اعتماد کنند. خود او گاهی می نویسد که در برخی نسخه های قدیمی روایتی یافته ولی چون به اسانید آن اعتماد ندارد، آن را نیاورده است (ج ۵۵، ص ۳۳۵).

پالایش منابع حدیثی شیعه از سایر روایات، در نظر مجلسی امری ضروری است و حتی درباره مسائل اخلاقی و استحبابی نیز باید به آن ملتزم بود. در بحث «تسامح در ادله سنن» که معمولاً آن را به حدیث «مَنْ بَلَغَهُ ثَوَابٌ مِنَ اللَّهِ عَلَى عَمَلٍ فَأَتَى بِهِ» مستند می‌کنند، پس از توضیح این نکته که چرا در این موارد می‌توان به اخبار ضعیف‌السند یا مجهول عمل کرد، از برخی اصحاب امامیه انتقاد می‌کند که در مسائل اخلاقی و استحبابی به روایات غیرامامی مراجعه کرده و آنها را در آثار خود آورده‌اند. این کار سبب می‌شود که ناخواسته، برخی بدعت‌های عبادی به حریم احکام فقهی راه یابد (ج ۲، ص ۲۵۶-۲۵۷). گلیایه مجلسی از ابن‌ابی‌جمهور احسائی از همین نظرگاه است که وی با آنکه اهل فضل بوده، در کتاب عوالی اللثالی اخباری را وارد کرده که راویان آنها افراد غیرامامی بوده‌اند (ج ۱، ص ۳۱). با این همه در مقدمه بحار تصریح کرده که خود او در مقام تأیید یا احتجاج، به روایات عامه استناد خواهد کرد (ج ۱، ص ۲۴).

موازن فهم و تبیین حدیث

مجلسی با این اعتقاد که فهم کامل همه آیات و احادیث برای ما ممکن نیست، بارها از کسانی که به تأویل احادیث به منظور هماهنگ کردن آنها با یافته‌های علمی و فلسفی پرداخته‌اند یا روایاتی را به خاطر ناسازگاری با مبانی علمی انکار کرده‌اند، انتقاد می‌کند.

برای مثال: شیخ مفید از شخصیت‌های مورد احترام مجلسی است و او همه جا مفید را با تکریم و بزرگداشت و استرحام یاد می‌کند، اما از او به دلیل برخی تأویلهای دل‌آزرده است. مفید در شرح و تصحیح عقاید صدوق درباره روایتی که خلقت ارواح را دوهزار سال پیش از آفرینش بدن‌ها ذکر کرده است (ج ۶، ص ۲۴۹) گفته است که اگر این روایت را - که

در مآخذ حدیثی عامه و خاصه نقل شده - (ج ۵۸، ص ۱۶۴، ج ۶، ص ۲۵۲) بپذیریم، باید آنرا تأویل کنیم. آنگاه ادعا کرده که مقصود از «ارواح» در این حدیث، فرشتگانند که خلقت آنها دوهزار سال پیش از آفرینش انسانها روی داده است. همو در جایی دیگر گفته که مراد از روح در این حدیث همان روح آدمی است که دوهزار سال پیش از آفرینش پیکر انسان، خلقت تقدیری (نه خلقت خارجی) آنها در علم خدا صورت پذیرفته و سپس بعد از آفرینش اجسام انسانی، خلقت خارجی آنها انجام شده است (ج ۵، ص ۲۶۶ و ج ۶، ص ۲۵۲). مسئله این است که مفید، نظریه تقدّم خلق ارواح بر اجساد را به اصحاب نظریه تناسخ نسبت می دهد و بنابراین می کوشد از ظاهر روایت فاصله بگیرد، ضمن آنکه قرائنی دیگر نیز بر نادرستی ظاهر حدیث می آورد.

مجلسی تصریح می کند که این گونه اخبار از متشابهات بوده و مضمون آنها غامض است و در این موارد روش درست آن است که کلیّت آنها را بپذیریم و از تأویل پرهیزیم (ج ۵، ص ۲۶۰-۲۶۱). دلیل او بر لزوم احتراز از تأویل، آن است که در این صورت، صدر و ذیل خبر ناسازگار می شود. به علاوه، برخلاف آنچه مفید ادعا کرده، شماره این اخبار بیش از آن است که به سادگی کنار گذاشته شود (ج ۵، ص ۲۶۷، ج ۶، ص ۲۵۵ و ج ۵۸، ص ۱۶۴). مجلسی معتقد است که اگر فقط یک حدیث در این باب نقل شده بود، نمی توانستیم آنرا برخلاف ظاهرش تأویل کنیم، چه رسد به آنکه احادیث این موضوع بشمارند (ج ۵، ص ۲۶۷، ج ۶، ص ۲۵۵ و ج ۵۸، ص ۱۴۴).

باری، مضمون پیچیده و گاهی غیر قابل فهم این روایات، چنان بوده که مفید نیز بی آنکه توجه داشته باشد، در تبیین آن در مانده و در دو جا دو بیان مختلف ارائه کرده و در عین حال در هر دو جا به شیوه ای سخن گفته که گویی معنای مراد حدیث همان است و بس. در یک جای دیگر نیز مفید

به تأویل روایاتی که درباره احوال قیامت است، پرداخته و مجلسی بر او انتقاد کرده که «تأویل احادیث و دور کردن آنها از معنای ظاهریشان، تنها به این دلیل که با ذهنیت ما ناسازگار است، به صواب نیست» (ج ۷، ص ۱۲۹-۱۳۰).

انتقاد مجلسی از سید مرتضی نیز از همین نگاه است. روایاتی درباره حضور پیامبر و امامان در کنار مؤمنان، هنگام مرگ، وارد شده است و به گفته مجلسی شماره آنها اندک نیست. فهم این روایات مشکل است و کسانی به همین دلیل آنها را انکار کرده اند. مجلسی چنین انکاری را نمی پسندد و آن را «طریقه نیکان» نمی داند. اینها مقولاتی ایمانی است و هر کس بر اساس تلقی خود از حقیقت عالم می تواند نسبت به آن باور داشته باشد یا آنها را باور نکند. اما انکار چرا؟ ما به همان دلیل که هر روز از دریچه هایی نو به عالم می نگریم و زوایایی پوشیده بر ایمان مکشوف می شود، در این موارد نیز می توانیم سکوت کنیم و از داوری سریع بپرهیزیم. اما سید مرتضی، که او نیز چون مفید تحت تأثیر گرایشهای عقلانی، گاهی تمایل به تأویل احادیث پیدا می کند، در این باره توضیح داده که مراد از حضور امامان در این روایات، یک استعاره است، نه آنکه واقعیتی روی دهد و کسانی در کنار محضر حاضر باشند. مجلسی این گونه شرحها را خوش نمی دارد و معتقد است که تأویلاتی از این دست در ردیف انکار آن احادیث است. سپس بنا بر روش همیشگی خود اظهار می کند در این گونه متشابهات، سزاوار آن است که ایمان اجمالی داشته باشیم و از پرداختن به جزئیات دوری کنیم.^{۱۱} او خود نیز با آنکه کوششی جدی در توضیح احادیث دارد، در این موارد از اظهار نظر چشم می پوشد. درباره یک حدیث که آن را از توحید صدوق نقل کرده و برخی مطالب را در تبیین آن گفته، می نویسد:

۱۱. بحار، ج ۶، ص ۲۰۱-۲۰۲؛ برای موارد دیگر ر.ک. ج ۵۴، ص ۳۶۳، ج ۵۷، ص ۱۴۹.

این حدیث از متشابهات و روایات پیچیده و پوشیده است، تا بدان جا که نسخه نویسان به دلیل نفهمیدن معانی آن نسبت به آن مرتکب تصحیف و تحریف شده اند. از این رو من در شرح حدیث به اجمال سخن گفته و آنچه بیان کرده ام احتمالاتی بیش نیست (ج ۵۵، ص ۳۳).

در واقع، مجلسی در باب تأویل احادیث، و نیز آیات قرآن،^{۱۲} هر گونه توضیحی را که با ظواهر تعبیرات ناسازگار باشد، نمی پذیرد. به عقیده او اگر باب تأویل را بدون رعایت ملاکهای فهم الفاظ پیش گیریم، دیگر حدی برای تأویل نمی توانیم شناخت. هر کس می تواند بر اساس مؤلفه های ذهنی خود در این راه پیش رود و آنگاه زبان تفاهم و تفهیم از بین می رود. از آن بالاتر، این گونه تأویلات سر از الحاد در می آورد و مجلسی دقیقاً به همین دلیل نگران است و می گوید:

أَوَّلُ الْأَلْحَادِ سُلُوكُ التَّأْوِيلِ مِنْ غَيْرِ دَلِيلٍ.

انتقاد مفید از صدوق درباره مراتب بهشتیان، دقیقاً به همین نکته راجع است و مجلسی نیز سخن مفید را استوار و متین می خواند. توضیح اینکه شیخ صدوق برخی از مراتب بهشتیان را چنین وصف می کند:

گروهی هم آوا با فرشتگان به تقدیس و تسبیح و تکبیر حق متنعّم اند؛ گروهی از خور دنیها، آشامیدنیها و سایر لذتها، هر گونه که بخواهند، کاملاً بهره مندند. هر گروه از آنچه در پی آن بوده و همّتش به آن تعلّق گرفته بوده و خدا را به خاطر آن بندگی می کرده، لذّت می برد.

وی سپس در تأیید نظر خود به حدیث معروف منقول از امام صادق استناد می کند که بنا بر آن پرستشگران خدا بر سه دسته اند: مزدوران،

۱۲. مجلسی بارها در بحار، پس از ذکر حدیثی در تأویل یک آیه، تصریح می کند که این تأویل با سیاق آیه سازگار نیست، ولی چون آن تأویل در یک روایت آمده، انکارش نمی کند.

بردگان و انسانهای آزاده.

مفید زبان به نکوهش صدوق گشوده و این ادعا را که گروهی از بهشتیان از نعمتهای جسمانی مستغنی اند و بهره‌مندی آنها فقط تسبیح و تقدیس است، قولی ناسازگار با مبانی و آموزه‌های اسلام می‌شناسد که صدوق، نادانسته آنها را از دین نصارا برگرفته است. وی سپس با ذکر مواردی از آیات قرآن در رد این گفتار می‌کوشد.

مجلسی کلام مفید را متین می‌خواند و استدلال صدوق را در گزینش این دیدگاه به استناد آن حدیث، ضعیف می‌داند و توضیح می‌دهد که اگر کسی خدا را نه به خاطر رسیدن به نعمتهای بهشتی عبادت کند، منطقاً لازم نیست از نعمتهای جسمانی بهشت بی‌بهره شود... بهره‌مندی از نعمتهای جسمانی ذو مراتب است و به تناسب افراد تفاوت می‌کند؛ کسانی چون بهائم در بهشت از مواهب آن بهره می‌برند و از لذت قرب و وصال و محبت حق محرومند و، کسانی دیگر از نعمتهای جسمانی بهشت از آن جهت استفاده می‌کنند که بهشت را دار کرامت می‌دانند، از هر گلی نکه‌ت لطف حق را می‌بویند و از هر میوه‌ای طعم محبت او را می‌چشند... پس دو بهشت داریم: جسمانی و روحانی که بهشت جسمانی قالبی برای بهشت روحانی است. حال هر کس در دنیا به عبادتی بی‌روح اشتغال داشته و حق محبت و اخلاص را در عبادت به جای نیآورده، در آخرت نیز فقط از بهشت جسمانی بهره‌مند است؛ اما هر کس در دنیا روح عبادت را دریافته و با آن انس گرفته و از آن لذت برده است، چنین کسی در بهشت جسمانی از نعمتهای روحانی لذت خواهد برد (ج ۸، ص ۲۰۱-۲۰۵).

باری، نمونه فوق از قطعه‌های زیبای عرفانی بحار است و نشان می‌دهد که مجلسی در برابر هر گونه گشودن باب تأویل مقاومت می‌کند؛ مخالفت او با مفیده به دلیل عقل‌گرایی او بوده و دفاع او از صدوق نه

به خاطر حدیث گرایی وی. او می‌داند که تأویل کنندگان احادیث، به انگیزه پذیرفتنی و قابل فهم کردن احادیث امامان گام در این راه نهاده‌اند، اما به خطراتش نیز توجه دارد. در همین فصل به موارد دیگری از نظر مجلسی در این باره اشاره خواهیم کرد.

از سوی دیگر، به نظر او انکار احادیث نیز تا آنجا که با مسلمات دینی و علمی و عقلی ناسازگار نباشد، روا نیست. برای نمونه سخنی را از سید مرتضی علم‌الهدی درباره روایتی می‌آورد. آن روایت درباره داستان ایوب پیامبر است و سید مرتضی با قاطعیت آن را نفی می‌کند. مجلسی پس از گزارش کامل سخنان او از انکار شدید و قاطع وی اظهار تعجب می‌کند، چرا که آن روایت را می‌توان به نحو مقبولی توضیح داد؛ این در حالی است که روایت مورد اشاره سید مرتضی از روایات عامه است که در مآخذ تفسیری وارد شده است (ج ۱۲، ص ۳۵۳-۳۵۵).

با این همه نمی‌توان گفت که مجلسی با هر گونه تأویلی مخالف است، خود او تصریح کرده که در صورت «ضرورت» راهی جز تأویل نمی‌ماند (ج ۸، ص ۷۱). ولی در بسیاری از جاهایی که متکلمان یا محدثان به تأویل روی آورده‌اند، ضرورت نداشته و آنها خود را به تکلف افکنده‌اند (ج ۷، ص ۲۵۳).

از اینها که بگذریم، مجلسی در شرح و بیان عبارات حدیث، از تعبیرات و دیدگاههای فلسفی و مفاهیم علمی همواره مدد می‌گیرد؛ این نکته خصوصاً در مباحث مجلد «سما و عالم» بیشتر مشهود است. برای نمونه بعد از آوردن روایاتی درباره آتش (نار)، نظر مشهور حکما و متکلمان را در این باب که عناصر بسیط عالم چهار تائید، نقل و آن را تأیید می‌کند. در احادیث، به صراحت از وجود چهار عنصر سخن به میان نیامده و همان گونه که مجلسی یادآوری کرده، در برخی روایات عنصر «ماء»، در برخی از آنها آب و آتش و در برخی دیگر آب و آتش و هوا عناصر اصلی

عالم معرّفی شده‌اند؛ اما او میان این روایات - که آنها را با همان دید مقبول طبیعت‌شناسان روزگار خود فهم کرده است - و آرای حکما و متکلمان ناسازگاری نمی‌بیند، از آن بالاتر به استناد شواهد حسّی و تجربی، وجود چهار عنصر بسیط را که مایه پیدایش مرکبات می‌شوند، پذیرفته است. وی در همین مقام فصلی از شغای ابن سینا را برای روشن شدن بحث نقل می‌کند (ج ۵۶، ص ۳۳۱).

وجود عالم مثال را نخستین بار شیخ اشراق مطرح کرد، اما اثبات برهانی آن را صدر المتألهین بر عهده گرفت؛ سپس برخی متکلمان در روایاتی قرائنی بر وجود عالم مثال یافتند. مجلسی یکی از این روایات را می‌آورد و به آنچه استدلال کرده‌اند اشاره می‌کند؛ آنگاه می‌گوید که تطبیق این روایت بر عالم مثال پذیرفتنی است. هرچند همه خصوصیات آن را نشان نمی‌دهد؛ با این همه ما وجود عالم مثال را انکار نمی‌کنیم و آن را به استناد احادیث معتبر می‌پذیریم. افزون بر آن، به اعتقاد مجلسی بعید نیست که حتی پیش از مرگ نیز عالم مثال وجود داشته باشد و روح آدمی در مواقعی، از جمله هنگام خواب، به آن عالم تعلق یابد (ج ۵۴، ص ۳۵۴-۳۵۵).

در توضیح آیه ۳۴ سبّا که در آن بنا بر تفاسیر سخن از «تسبیح کوهها» به میان آمده، مجلسی به یاد نظریه فلسفی صدر المتألهین می‌افتد که برای جمادات نیز، از آن رو که وجود دارند، شعور قائل است و می‌گوید با در نظر گرفتن این نظریه، دیگر برای توضیح آیه به تکلف نمی‌افتیم (ج ۱، ص ۳).

ذکر نمونه زیر نیز خالی از لطف نیست:

در یک حدیث که در غیبت شیخ طوسی از امام رضا(ع) روایت شده، سخن از دویست سال است. شارحان حدیث در توضیح این عدد مانده‌اند، زیرا در گذشت امام کاظم(ع) به سال ۱۸۳ روی داد. مجلسی برای

حلّ مشکل حدیث به قاعده «گرد کردن اعداد» تمسک می‌جوید و می‌گوید:

روش منجمان و ریاضیدانان این است که کسرهای بیش از نصف را با افزایش مقدار باقی‌مانده تکمیل می‌کنند و کسرهای کمتر از نصف را با کاستن مقدار لازم به صورت عدد صحیح درمی‌آورند.^{۱۳}

کوتاه‌سخن، مجلسی در فهم و تبیین حدیث، هیچ مخالفتی با بهره‌گیری از داده‌های علمی و مبانی عقلی ندارد و فقط تأویل تکلف‌آمیز احادیث را نمی‌پسندد و از آن‌سو دلیلی بر نفی و انکار شتابزده روایات نمی‌بیند. این روش تا حدودی مایه هماهنگی جهتگیریها و یکسانی تعبیرات و استقلال رأی مؤلف شده است.

آرای کلامی مجلسی

مجلسی از مدافعان قطعی آموزه‌های کلامی شیعه است؛ تلاش او در تبیین دیدگاههای کلامی امامیه، بویژه در مبحث امامت و نیز پاسخگویی به اعتراضات بر کمتر کسی پوشیده است. اما آنچه در این نوشته مطمح نظر است کوشش ارجمند مجلسی برای تطبیق این دیدگاهها با احادیث است. این امر در اکثر ابواب عقایدی بحار مشهود است و بویژه از این نظر اهمیت دارد که مستندبودن دیدگاههای کلامی شیعه را اثبات می‌کند.

نیاز به ذکر نیست که این سخنان به معنای مبتنی دانستن باورهای کلامی بر بیانات شرعی نیست، تا از آن دؤر لازم آید، بلکه اولاً آشنایی با روشها و بیانات موجود در قرآن و حدیث برای اثبات مسائل اعتقادی می‌تواند راهگشایی خوب برای کارهای کلامی باشد و ثانیاً بخش بزرگی از مسائل اعتقادی جز از راه مآخذ دینی به دست نمی‌آید و مقوله‌ای عقلی نیست.

۱۳. بحارالانوار، ج ۵۲، ص ۱۰۲ (در توضیح می‌گوییم که مجلسی فاصله ۱۵۰ تا ۲۰۰ را در نظر گرفته و چون عدد ۱۸۳ از ۱۷۵ بیشتر است، گردشده آن ۲۰۰ خواهد بود).

تحولات مختلفی که در روش بیان مسائل اعتقادی در طول تاریخ شیعه پدید آمد، عملاً شرایطی ایجاد کرد که بسیاری از مخالفان شیعه و نیز جمعی از معتقدان شیعه بر این عقیده رفتند که علمای شیعه آموزه‌های کلامی خود را در بسیاری از موارد از معتزلیان گرفته‌اند. عبدالرزاق لاهیجی در مقدمه شوارق الالهام به این موضوع اشاره کرده و پاسخ آن را به تفصیل داده است.^{۱۴} کار مجلسی نیز پاسخی عملی به همین پرسش یا انتقاد بود، انتقادی که نه تنها از سوی مخالفان شیعه، بلکه در حرکت اخباریگری نیز مطرح می‌شد.

اینک در این باب ذکر چند نمونه از کارهای مجلسی ضروری است: مجلسی در توضیح حدیثی از امام صادق در اثبات یگانگی خدا ابتدا دلایل توحید را ذکر می‌کند. هفتمین و آخرین دلیل مورد اشاره او «ادله سمعیه» است، بدین بیان که پیامبران با ارائه آیات و نشانه‌های روشن، راستگویی خود را اثبات کرده‌اند و اینک آنها یکتایی آفریدگار را مطرح می‌کنند. در بیشتر کتابهای کلامی از جمله کشف المراد، ارشاد الطالبین و ارجوزه فی الکلام (اثر ابن داود حلی) این دلیل آمده است و آنها توضیح داده‌اند که قبول یگانگی خدا از پیامبران مستلزم دُور نیست؛ زیرا آنچه بر پذیرش ادعای پیامبر تقدّم دارد، اثبات وجود خداست، نه یگانگی او.^{۱۵}

حتی برخی متکلمان ادعا کرده‌اند که «ادله سمعیه» از نظر قابلیت اثبات توحید حقّ متعال از همه دلایل توحید استوارتر و متین‌تر است.^{۱۶} مجلسی نیز همین نظر را دارد:

۱۴. در مقدمه بخش اول کتاب سه ارجوزه اثر ابن داود حلی نیز در این باره توضیحاتی آمده است.

۱۵. در نظر داریم که متکلمان، و حتی در بیشتر نظامهای فلسفی الهی، وجود خدا و یکتایی او در دو مرحله اثبات می‌شود. در قرآن و احادیث نیز دلایل یکتایی خدا مطرح شده است.

۱۶. فاضل مقداد در ارشاد الطالبین (ص ۲۵۱) می‌نویسد: «وَهُوَ أَقْوَى الْأَدْلَةِ فِي هَذَا الْبَابِ».

در مسئله توحید، تمسک جستن به دلایل سمعی مانعی ندارد، و دلیل مورد اعتماد در نظر من همین است (ج ۳، ص ۲۳۴).

با این همه، برخی از اساتید حکمت بر مجلسی به خاطر این نظر خرده گرفته‌اند و آن را سخیف دانسته‌اند. آقای آشتیانی در یک جا از فقیه نامور و صاحب‌رأی شیعه، مرحوم آیت‌الله بروجردی نقل کرده‌اند که مجلسی منکر وجود دلیل بر یگانگی خدا شده و ادعا کرده که ما در این مسئله ناگزیر از روی آوردن به دلایل نقلی هستیم،^{۱۷} و این قول را سخیف و آزاردهنده دانسته‌اند. ایشان یک بار دیگر نیز با شگفتی از این ادعای مجلسی یاد کرده و از برخی «اکابر» نقل کرده‌اند که «نَعُوذُ بِاللَّهِ مِنْ هَذِهِ الزَّلَّاتِ» (از این لغزشها به خدا پناه می‌بریم).^{۱۸} اما چنانکه گفته شد سخن مجلسی نه آن است که دلیل بر توحید نداریم. او مانند بیشتر متکلمان در شمار برهانهای یگانگی خدا دلیل نقلی را نیز ذکر می‌کند و آن را «معتمد» می‌داند، ولی سایر برهانها را نادرست نمی‌خواند. حتی در عین‌الحیوة تصریح کرده که «عقل حکم می‌کند که این چنین نظامی با این نَسَق به یک شخص منسوب می‌باشد».^{۱۹} بویژه آنکه در آیات و احادیث بر یگانگی خدا برهان اقامه شده است. بر نگارنده دانسته نیست که روایت استاد ارجمند حکمت از مرحوم آقای بروجردی تا چه اندازه دقیق بوده است، ولی احتمال اشتباه از هر کسی می‌رود. إِنَّ الْجَوَادَ قَدْ يَكْبُؤُا.^{۲۰}

در باب اراده خدا، متکلمان امامیه، ذاتی بودن اراده را باور دارند و آن را بر «علم به خیر و شر و آنچه برای آفریدگان اصلح است» تعریف می‌کنند. مجلسی با این نظریه به سراغ روایات رفته است. روایتی از امام رضا (ع) دلالت بر آن دارد که اراده صفت فعل خداست، چنانکه شیخ مفید

۱۷. کیهان اندیشه، شماره ۳، ص ۶۰.

۱۸. کیهان اندیشه، ص ۴۸.

۱۹. عین‌الحیوة، ص ۵۹.

۲۰. نیز رجوع شود به کیهان اندیشه، شماره ۶، ص ۶۸-۶۹ (مقاله آقای علی ملکی).

نیز به استناد همین روایت — که آن را مبنای دیدگاه خود قرار داده — صفت فعل بودن اراده را پذیرفته است. اما مجلسی به نظریه متکلمان گرایش دارد و می‌کوشد روایت را به گونه‌ای شرح دهد که با این نظریه همخوانی داشته باشد:

شاید مراد این حدیث و مشابهات آن که دلالت بر حادث بودن اراده دارد، آن است که... در خدای متعال بعد از علم (ذاتی) قدیم نسبت به مصلحت صدور فعل، جز احداث فعل هیچ امر دیگری دخالت ندارد... بنابراین معنا این می‌شود که خدا با صفات ذاتی کمال خود برای حدوث پدیده‌ها کافی است، بدون آنکه به پدید آمدن چیزی در ذات او همزمان با پدید آمدن آن فعل، نیاز باشد.

مرحوم طباطبایی بحق از این اصرار مجلسی به شگفت آمده و در حاشیه بحار نوشته است که بر فرض آنکه اراده ذاتی خدا طبق تعریف متکلمان درست باشد، این حدیث و به‌طور کلی روایات مربوط به اراده خدا نظر به اراده‌ای دارند که از صفات فعل و همان حقایق خارجی و موجودات عالم بیرون است (ج ۴، ص ۱۳۷-۱۳۹).

باری، در این بحث مجلسی برخلاف شیوه معمول خود، ظاهراً به سبب پابندی به آرای کلامی متکلمان امامیه، کوشش در تبیین (و دقیقتر بگوییم: تأویل) روایات امامان بر اساس آموزه‌های کلامی داشته است، و البته، این مورد از مجلسی درخور تأمل است. و از آن تأمل برانگیزتر، اعتراض نکوهش‌آمیز برخی اساتید بر مجلسی است که چرا اراده خدا را از صفات فعل می‌داند؟^{۲۱}

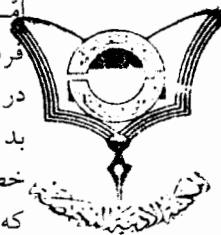
از سوی دیگر، در بسیاری از موارد که پذیرش دیدگاههای متکلمان امامیه مستلزم تأویل بدون دلیل حدیث یا مخالفت با شماری از احادیث باشد، از آن احتراز کرده و چه‌بسا آرای دانشمندان اهل سنت را ترجیح

داده است. برای نمونه می‌توان به مسئله «احباط و تکفیر» اشاره کرد که وی به استناد اخبار فراوان به نظریه عامه گرایش پیدا کرده و از دیدگاه کلام امامی فاصله گرفته است.^{۲۲}

مجلسی، اخباری میانه‌رو

شیخ یوسف بحرانی، فقیه نامور و پراثر اخباری و آخرین شخصیت بارز این نحل، در گزارش سیر دیدگاهی خود نسبت به اجتهاد و اخبار، آخرین رهیافت خود را میانه‌روی در نظریه اخباری می‌داند. که آن را از مجلسی آموخته است. این روش را او «طریق وسطی» نامیده است.^{۲۳} منشأ انتساب این عنوان به مجلسی، رساله‌ای است از او در پاسخ «سؤال مرد عزیزی» که درباره فلسفه، اجتهاد و اخبار و تصوف پرسیده بود.^{۲۴} نایب‌الصدر شیرازی در طرایق الحقایق بخش عمده‌ای از آن رساله را آورده است.^{۲۵} در آنجا می‌خوانیم:

اما مسئله دوم که طریقه مجتهدین و اخباریین را سؤال فرموده‌اند... مسلک حقیر در این باب وسط است. افراط و تفریط در جمیع امور مذموم است و بنده مسلک جماعتی را که گمانهای بد به فقهای امامیه می‌برند و ایشان را به قلت تدین متهم می‌دانند، خطا می‌دانم و ایشان اکابر دین بوده‌اند... همچنین مسلک گروهی که ایشان را پیشوا قرار می‌دهند و مخالف ایشان را در هیچ امر جایز نمی‌دانند و مقلد ایشان می‌شوند درست نمی‌دانم و عمل به اصول عقلیه که از کتاب و سنت مستنبط نباشد درست نمی‌دانم، و لکن



۲۲. بحارالانوار، ج ۵، ص ۳۳۲-۳۳۴، برای موارد دیگر ر.ک. ج ۱، ص ۸۵ و ۱۲۴، ج ۳، ص ۱۴۴، ۲۳۱-۲۳۴، ج ۴، ص ۲۸-۳۳، ۶۲ و ۱۳۷؛ ج ۵، ص ۴۳، ۲۲۳-۲۲۴ و ج ۶، ص ۱۱۰، ۳۲۶.
 ۲۳. الحدائق الناضرة، ج ۱، مقدمه دوم.
 ۲۴. کتابشناسی مجلسی، ص ۲۰۹.
 ۲۵. طرایق الحقایق، ج ۱، ص ۲۸۰-۲۸۴ (نویسنده فاضل، آقای جعفریان این رساله را در کیهان اندیشه چاپ کرده و درباره نسخه طرایق الحقایق نیز اطلاعاتی داده است).

اصول و قواعد کلیه که از عمومات کتاب و سنت معلوم می‌شود با عدم معارضه نصّ بخصوص، اینها را متّبع می‌دانم.

اگرچه برخی از مؤلفان احتمال منحول بودن این رساله را داده‌اند،^{۲۶} در اینکه رأی مجلسی در مسئله اجتهاد و اخبار همین است، تردید نمی‌توان کرد و در جای جای بحار می‌توان آن را دید. پیش از اشاره به چند مورد، بد نیست بگوییم که مجلسی در گرایش به این نظر قطعاً از پدرش — که او را به غایت احترام می‌گذازد — اثر پذیرفته بود. پدرش، محمد تقی مجلسی در لوا مع صاحبقرانی پس از یادکردی از ملا محمد امین استرآبادی می‌نویسد:

مجملاً طریق این ضعیف و سطی است، مابین افراط و تفریط.^{۲۷}

اخباریان و پیش از همه ایشان، استرآبادی در فوائد مدنیّه تدوین‌کنندگان دانش اصول فقه شیعه را به بددینی و فاصله گرفتن از سیره اصحاب امامیه نسبت می‌دهند. از سخنان او برمی‌آید که فقها و مجتهدان اصولی امامیه در بسیاری از احکام فقهی، مستند حدیثی برای آرای خود ندارند. مجلسی در مقدمه بحار یکی از فواید کتابش را رفع همین اشتباه می‌داند:

(با نگاهی به مآخذ نیافته) بر مدرک بسیاری از احکام دست یافتیم؛ در حالیکه غالب علما اعتراف داشتند که در این موارد، مستند حدیثی وجود ندارد (ج ۱، ص ۴).

در جای دیگر به مناسبت بحث از تعارض احادیث و کوشش برای رفع آنها اظهار می‌کند که گاهی در این باره بین علما اختلاف پیش می‌آید، در حالیکه نهایت تلاش را به کار گرفته‌اند. در این صورت کار آنان مشکلی ندارد، سپس می‌نویسد:

۲۶. ر.ک. تاریخ ادبیات، ج ۵، بخش ۱، ص ۲۱۰.

۲۷. لوا مع صاحبقرانی، ج ۱، ص ۴۷.

اگر خوب دقت کنی، با این بیان، بسیاری از تشنیعاتی که برخی متأخران در حق علمای نیک کردار و نامور مرتکب شده‌اند، بی‌اساس است (ج ۲، ص ۲۸۴).

او در این عبارت به استرلابی نظر دارد.

اما او منابع استنباط احکام فقهی را منحصر به قرآن و سنت می‌داند و از اصطلاحات غیرمبتنی بر حدیث احتراز می‌کند. در همین بحارالانوار، کتاب العلم، بابی را گشوده و در آن تعدادی حدیث که می‌توان از آنها برخی مسائل اصول فقه را به دست آورد، جمع کرده است (ج ۱، ص ۲۶۸-۲۸۳). قرار او این بود در این باب جستجوی کامل کند و در مجلد بیست و پنجم فصلی را به این امر اختصاص دهد که فرصت آن را نیافت (ج ۲، ص ۲۸۳).

وجوب نماز جمعه

مجلسی مانند بسیاری از فقهای زمان خود درباره نماز جمعه رساله نگاشت و علاوه بر آن در بحارالانوار نیز به تفصیل در این باب بحث کرد. نظر او در برابر کسانی که فتوی به حرمت اقامه نماز جمعه در عصر غیبت می‌دادند، یا در صورت اقامه آن توسط مجتهد جامع الشرایط، فتوا به وجوب تخییری می‌دادند یا وجوب آن را در عصر غیبت نفی می‌کردند، این بود که:

نماز جمعه در همه زمانها واجب عینی است و مشروط به حضور امام معصوم یا نایب خاص یا نایب عام او نمی‌باشد، بلکه همان عدالتی که در دیگر نمازها برای امام جماعت لازم است در اینجا کفایت می‌کند؛ به علاوه امام جمعه باید مسائل نماز را از روی اجتهاد یا تقلید بداند (ج ۸۶، ص ۱۴۶).

از نکات جالب توجه در بحثهای مجلسی پیرامون نماز جمعه، سه نمونه را باز می‌گوییم:

او پس از نقل مطالبی از رساله نماز جمعه شهید ثانی که در آن با شدت و قاطعیت شگفتی از وجوب نماز جمعه سخن گفته، می نویسد:

اهتمام این دانشمند وارسته که بزرگترین فقیه متأخر ما بود، برای نشان دادن اهمیت مسئله کافی است... این در حالی است که شهید ثانی را نمی توانند به اغراض دنیایی متهم کنند، زیرا برای او امکان اقامه نماز جمعه در منطقه زندگیش وجود نداشت (ج ۸۶ ص ۲۳۱).

این عبارت را از آن رو آوردیم که نشان می دهد مخالفان وجوب یا جواز نماز جمعه در حق موافقان آن چنین نسبتهایی را مطرح می کرده اند و خصوصاً مجلسی، به گفته سید نعمت الله جزایری، آماج بدگوییهای برخی افراد بود.^{۲۸}

در دعایی از صحیفه سجاده در وصف جمعه آمده است که «در این روز مسلمانان در سراسر زمین با یکدیگر اجتماع می کنند...». مجلسی می گوید قطعاً مقصود از «اجتماع مسلمانان» گردهم آمدن ایشان برای نماز جمعه است و بنابراین باید در همه زمانها چنین مصداقی یافت شود؛ زیرا دعاها صحیفه سجاده از دعاهایی است که امام سجاده (ع) آن را برای آنکه تا پایان جهان همواره (در مجالس دعا) خوانده شود، املا کرده اند (ج ۸۶ ص ۳۱۹).

مجلسی پس از نقد ادعای اجماع بر عدم وجوب نماز جمعه، به نکته دیگری اشاره می کند. همان گونه که هیچ کس نمی تواند درباره وجوب نماز عصر یا وجوب زکات کمترین احتمال را بدهد که این وجوب منوط به حضور امام یا به اجازه اوست، در مسئله نماز جمعه نیز چنین ادعایی نمی توان کرد (ج ۸۶ ص ۲۲۱). به عبارت دیگر: وقوع غیبت امام

۲۸. نوشته اند که تا جایی در قدح محمدباقر مجلسی پیش رفتند که دانش ادبی او را نیز انکار کردند.

عصر (ع) را نمی‌توان مخصّص حکم عامّ و جوب نماز جمعه دانست.^{۲۹}

فلسفه از نگاه مجلسی

در آغاز همین فصل گفتیم که مجلسی با فلسفه میانه خوشی ندارد و آن را رقیب منظومه معرفت دینی می‌داند. آیا او نمی‌توانسته فهم دقیقی از مباحث عمیق فلسفی داشته باشد، یا تلقّی وی از جایگاه فلسفه و دین تلقّی درستی نبوده، بحثی است که باید در جای خود به آن پرداخته شود. در این مجال فقط چند نمونه از نگاه مجلسی را نسبت به فلاسفه در بحارالانوار می‌آوریم.

انتقاد مجلسی از فلاسفه به این امر برمی‌گردد که در نظر او فیلسوفان به عقل بیش از اندازه اعتماد می‌کنند و برای یافته‌های ظنّی اعتباری افزون از قابلیت آن قائلند. به علاوه، با تکلف بسیار در تطبیق مسائل فلسفی بر تعبیرات دینی (و گاه بر عکس: منطبق کردن مطالب قرآن و حدیث بر دستاوردهای فلسفی) می‌کوشند و دیگر اینکه برخی آرای ایشان مستلزم انکار برخی ضروریات دینی می‌شود.

مجلسی معتقد است که بنا بر احادیث بسیار، امامان واسطه‌های بین خدا و خلق در رساندن فیض، از همه گونه‌های آن، هستند و دانش را باید از ایشان آموخت. از این رو فلاسفه چون از این راه نرفته و راه تفکر را پیش گرفته و بر آرای خود اعتماد کرده‌اند، حقایق برایشان پوشیده مانده و به خطا افتاده‌اند (ج ۱، ص ۱۰۳). این ادعا را او در توضیح مبحث عقل آورده و معانی مختلف عقل را ذکر می‌کند. این معانی نزدیک به معانی عقل در شرح اصول کافی صدرالمتهین است.^{۳۰}

مورد انتقاد مجلسی در این بحث، نظریه فلسفه در تعریف عقل

۲۹. در برخی رساله‌های نماز جمعه که در الذریعه معرفی شده، نیز همین استدلال دیده می‌شود.
۳۰. شرح اصول کافی، ج ۱، ص ۲۲۲-۲۲۹.

به معنای «جوهر مجرد از ماده» است، زیرا که مستلزم انکار ضروریات دینی می‌شود: حدوث عالم نفی می‌شود و جوهری مجرد بجز خدا وجود پیدا می‌کند و حال آنکه به نظر او، تنها خداست که مجرد است. سپس مدعی می‌شود که تمام آنچه فلاسفه به عقول مجرد نسبت می‌دهند، در احادیث برای ارواح پیامبر و امامان (ع) ثابت شده است، از جمله آنکه فلاسفه برای عقول، قدیم بودن را اثبات کرده‌اند و در احادیث، تقدّم آفرینش ارواح امامان مطرح شده است. این ادعای مجلسی چندان دقیق نیست؛ زیرا تقدّم در بستر زمان معنا دارد و «قدیم بودن» با زمان داشتن سازگار نیست.

مورد دیگر، علم خداست. به گفته مجلسی از ضروریات مذهب امامیه این است که خدا ازلاً و ابداً به همه چیز، خواه کلی و خواه جزئی، علم دارد و دگرگونی نیز در علم او حاصل نمی‌شود. وی سپس می‌نویسد: همه حکیمان در این باب با ما مخالفند و علم خدا به جزئیات را از او نفی می‌کنند (ج ۴، ص ۸۷).

آیا نظریه‌های فلسفی با مبادی که دارند می‌توانند این مشکل را حل کنند و علم خدا به جزئیات را اثبات کنند؟ سؤالی است که باید فلاسفه به آن پاسخ گویند.

نمونه دیگر انتقاد مجلسی به اهل فلسفه، موضوع معاد جسمانی است. اگر از کوشش صدر المتألهین برای اثبات جسمانی بودن معاد و واکنشهای گوناگون موافقان و پیروان و مخالفان وی در این باب بگذریم، غالب نظامهای فلسفی از برهانی کردن معاد جسمانی در مانده یا رسماً آنرا انکار کرده‌اند. ابن سینا در آثار مختلف فلسفی خود، از جمله شفا و اَضْحَوَیه به صراحت از غیر قابل اثبات بودن معاد جسمانی با دلایل فلسفی سخن گفته و در عین حال اظهار کرده که ما در این مقام به اعتماد شریعت و

برای «تصدیق خبر نبوت» آن را می‌پذیریم.^{۳۱}

مجلسی در این باب می‌گوید که اعتقاد به معاد جسمانی از ضروریات دین است و انکار آن ممکن نیست، تصریح آیات قرآن بر این موضوع تأویل‌ناپذیر است و احادیث در این باب به‌تواتر رسیده‌اند، به‌گونه‌ای که نمی‌توان آنها را انکار کرد. وی از فلاسفه غیرمسلمان (ملاحده الفلاسفه) که این معاد را بر پایه قاعده «امتناع اعاده معدوم» رد می‌کنند، انتقاد کرده و مدعی است که آنها برای اثبات این قاعده برهان نیاورده‌اند و فقط شبهه‌هایی را مطرح ساخته‌اند که هر کس با دیده بصیرت در آن بنگرد و تقلید متفلسفین را ترک کند ضعف این مطالب را می‌یابد (ج ۷، ص ۴۷). در جای دیگر توصیه می‌کند:

سزاوارتر آن است که بر پایه متواترات نصوص دینی و علم قطعی، وقوع معاد جسمانی را باور کنیم... و بیش از این گرد آن نگردیم؛ زیرا در این باره تکلیفی نداریم. و چه بسا اندیشیدن به این موضوع ما را به نتایجی غیر واقعی برساند که در این صورت عذری نداریم.^{۳۲}

مجلسی درباره فرشتگان اظهار می‌کند که بنا بر اجماع امامیه بلکه همه مسلمانان، فرشتگان وجود دارند و آنها اجسامی نورانی و لطیف‌اند و... سپس از برخی اهل فلسفه شکوه می‌کند که قائل به تجرد فرشتگانند و از آن بالاتر، این بیانات دینی را بر عقول عشره و نفوس فلکی و قوا و

۳۱. حضرت استاد، آقای سبحانی در کتاب الهیات (ج ۲، ص ۷۷۶) نسبت به این گفته ابن‌سینا توضیح داده و اظهار کرده‌اند که مقصود ابن‌سینا، معاد جسمانی به معنای ثواب و عقاب جسمانی است، نه حشر جسمانی که در آن اتفاق نظر هست. هم ایشان فرمودند که استاد بزرگ فلسفه حوزه علمیه قم، مرحوم علامه طباطبایی نسبت به مباحث معاد جسمانی اسفار صدرالمتألهین مناقشاتی داشتند و آن را درس نگفتند، از آن رو که معاد صدرالمتألهین «با ظواهر آیات قرآن تطبیق نمی‌کرد... و اگر بنا بود مرحوم طباطبایی آن را تدریس کند، ناگزیر از رد تمام آن قسمت اسفار می‌شد» (کیهان فرهنگی، سال ششم، آبان ۱۳۶۸، ص ۶).

۳۲. بحار، ص ۵۳؛ و نیز عین‌الحیوة، ص ۱۵۳.

طبیاع عالم تأویل می‌کنند. مجلسی با این تأویلات به شدت سر ناسازگاری دارد و گوید:

تأویل آیات بسیار و احادیث متواتر به استناد شبهه‌های نارسا و استبعادات و همی فاصله گرفتن از طریق حق است (ج ۵۶، ص ۲۰۳).

با تعبیر «جسم لطیف نورانی» نمی‌توان دقیقاً به مفهوم محصلی دست یافت و آگاهی از وجود فرشتگان و ویژگی‌های آنها نیازمند تجربه‌ای است که کمتر کسی به آن می‌رسد، اما آنچه مجلسی اظهار کرده، بجاست. مگر نظریه عقول و نفوس فلکی تا چه پایه قطعی و برهانی بوده است که دست به چنین تأویلاتی بزنیم؟ به علاوه، چه نیازی به این‌گونه دستکاری‌ها در داده‌های دینی داشته‌ایم و کدام مشکل را گشوده‌ایم؟

نگارنده با این دیدگاه مجلسی که اهل فلسفه (و به تعبیر او: متفلسفین) با انگیزه تخریب مبانی دین و تضييع باورهای مسلمانان به این روشها روی آوردند،^{۳۳} به هیچ‌روی موافق نیست و اساساً ارزیابی او از ورود فلسفه و علوم به عالم اسلام که از راه ترجمه متون علمی صورت پذیرفت، ارزیابی مثبت است؛ اما تطبیق‌های بی‌دلیل و بی‌ثمر را نمی‌پسندد و پافشاری مجلسی را بر مخالفت با این‌گونه تأویلهای حق می‌داند. مجلسی برخلاف آنچه برخی پنداشته‌اند، از وجود حقایق مجرد، غیر از خدا، نگران نیست؛ او از اینکه تعبیرات دینی برای تطبیق با یافته‌های علمی تأویل شوند، انتقاد می‌کند.

طرفه آنکه در بحث روح و نفس، مجلسی بار دیگر از مقوله تجرد سخن می‌گوید. ادعای او این است که نه بر تجرد نفس و نه بر مادی بودن آن دلیل عقلی اقامه نشده و ظواهر آیات و اخبار نیز از جسمانی بودن روح حکایت دارند؛ اما در برخی روایات تعبیراتی آمده که از آن می‌توان تجرد

۳۳. بحار، ج ۵۶، ص ۲۰۳؛ نیز رجوع شود به عین‌الحیوة، ص ۶۲.

را فهمید (ج ۵۸، ص ۳۵ و ۴۱). بنابراین، هرچند قائلان به تجرّد روح نمی‌توانند با قاطعیّت این داده‌های دینی را تأویل کنند، در طرف مقابل نمی‌توان معتقدان به تجرّد روح را تکفیر کرد و این کار تندروی و زورگویی است (ج ۵۸، ص ۱۰۴).

ادّعی استاد آشتیانی دایر بر اینکه مجلسی حکم به تکفیر قائلین به تجرّد غیرحقّ کرده است،^{۳۴} معلوم نیست مبتنی بر کدام مأخذ است. او تکفیر این جماعت را روا نمی‌داند، یکی از آن‌رو که در برخی احادیث، تعبیراتِ مُشعر بر تجرّد نفس دیده می‌شود و دیگر آنکه در میان مشاهیر و بزرگان دانشمندان امامیه کسانی قائل به تجرّد نفس بوده‌اند. روش مجلسی در بیشتر مباحث کلامی و فقهی و غیر آن از اعتدال نگاه علمی او خبر می‌دهد. این واقعیّت برای آشنایان با آثار علمی مجلسی پوشیده نیست.

ذکر این نکته شاید خالی از فایده نباشد که صدرالمتألّهین با دفاع مجدّانه و سرسختانه از نظریّه تجرّد روح اظهار می‌دارد که «جماعت منکرین تجرّد نفس و نشأه ارواح... و اکثر متکلمین و کافه اطباء و طباعین و اخوان جالینوس، فی الحقیقه... اهل دانش و بینش نیستند» و در حقیقت از «کافرانند، اگرچه به ظاهر، حکم اسلام بر ایشان جاری است». و باز تکرار می‌کند:

این جماعت به ظاهر مسلمانند و در حقیقت مُمائل کُفار.^{۳۵}

گذشته از اینکه در بیان صدرالمتألّهین نوعی مغالطه به چشم می‌خورد و نفی تجرّد روح منطقاً مستلزم انکار بقای نفس و طبعاً معاد نیست، در این نسبت دادن کفر تأمل بسیار باید کرد. کفر و ایمان در حوزه دین تعریف می‌شوند و شاخصهای جداسازی مؤمنان از کافران در

۳۴. کیهان اندیشه، شماره ۳، ص ۴۸.

۳۵. رساله نه اصل، ص ۵۱-۵۲.

چارچوب نظام اندیشگی و مقدّس دینی معنا پیدا می‌کند. از این رو قطعاً صدرالمتألّهین نیز در اینجا از جایگاه عالم دینی سخن گفته و چنین حکمی کرده است و قطعاً کلام خطابی و شعری نگفته است.

حال اگر چنین حکم‌کردنی رواست و کسانی به اعتبار یافته‌هایشان از داده‌های دینی، حقّ تکفیر مخالفان نظریه خویش را داشته باشند، چرا دیگران را به خاطر همین تکفیرها می‌نکوهند؟ بگذریم، که مجلسی از این شمار نبود و اساساً تا حدّ ممکن در جرگه مؤمنان، این‌گونه مرزبندی‌ها را نمی‌پسندید. جالب اینکه، مجلسی در مبحث نفس، برخی دلایل مخالفان تجرّد نفس را بازگفته و ضعف آنها را نشان می‌دهد. او در موارد دیگری نیز که بیان روایت را می‌توان با رأی فلسفی هماهنگ کرد، از پذیرش آن تن نمی‌زند.^{۳۶}

نکته دیگری که مجلسی ادعا کرده و در برابر، فلاسفه با آن مخالفند؛ سربر تافتن حکما از تعالیم پیامبران است. او مدّعی است که حکما (مقصود او فلاسفه قبل از اسلام است) اساساً به نبوّت پیامبران اعتقاد نداشتند و به ایشان ایمان نیاوردند. آنها پیامبران را هم مانند خودشان افرادی صاحب رأی و نظر می‌پنداشتند که گاهی درست می‌گویند و گاه بر خطا می‌روند. این حکما برخلاف آنچه پیروانشان گمان می‌کنند، علوم خود را از «مشکاة درخشان دانشهای پیامبران» نگرفتند.^{۳۷}

در برابر، کلام صدرالمتألّهین را می‌خوانیم که، از اسطوانه‌های بزرگ حکمت و مفاخر ارجمند فلسفه با همین وصف یاد می‌کند که آنان علوم خود را از «مشکاة درخشان دانشهای پیامبران» گرفتند. وی از حکمای متأخر انتقاد می‌کند که بر طریقت سلف خود نرفته‌اند و از آثار و

۳۶. از جمله رک. بحار، ج ۳، ص ۳۲۱، ج ۶، ص ۲۳۲ و ج ۶، ص ۸۰

۳۷. بحار، ج ۵۷، ص ۱۹۴ (موضوع نسبت دادن انکار انبیا به فلاسفه، از جمله افلاطون را ابن جوزی نیز در تلبیس ابلیس و سید نعمت‌الله جزایری در انوار نعمانیّه مطرح کرده‌اند!)

میراث پیامبران دور مانده و تنها به بحث و تکرار دل خوش کرده‌اند.^{۳۸} این موضوع نیز از مقولاتی است که امروزه باید از نو مطالعه گردد، زیرا در هر دو ادعا تجدید نظر لازم است. از همین مقوله است مطالعه جدی برای یافتن دیدگاه مجلسی درباره علوم مختلف و پیوند آنها با دین. این بررسی ما را در تحلیل منحنی حرکت علمی و فلسفی جامعه شیعی توانایی می‌بخشد و چه بسا برای آینده نیز راهگشا باشد.

نکته دیگری که در این جستار باید به آن اشاره کنیم این است که مجلسی هرچند در رویارویی با فلاسفه بیشتر به مباحث الهیات نظر دارد، از عبارات او در برخی جاهای بحارالانوار برمی‌آید که نسبت به دانشهای دیگری که در تقسیمات مرسوم، بخشی از فلسفه بودند، نیز نظر مثبت ندارد و در مواقع ناسازگاری داده‌های دینی با مبانی آن دانشها به آسانی از راه نفی قطعی بودن مباحث علوم، مسئله را پاسخ می‌دهد. مواردی که او مطرح کرده، از این رو درخور توجه است که برخی از آنها صرفاً فرضیه‌هایی علمی هستند، نه یافته‌های تجربی و ریاضی.^{۳۹}

از این گذشته، چنانکه پیشتر اشاره کردیم، به نظر مجلسی، انتقال دانشهای دیگر به جهان اسلام با انگیزه تخریب دین صورت گرفت و بانی آن زمامدارانی بودند که می‌خواستند مردم را از مباحث تعلیم دینی دور و آنها را از آموزگاران راستین دین جدا کنند. وی در اثبات ادعای خود نخست به شرح لامیه العجم صفدی استناد می‌کند:

هنگامی که مأمون با یکی از پادشاهان مسیحی معاهده صلح بست، از وی مجموعه کتابهای یونانی را درخواست کرد. پادشاه با نزدیکان خویش رایزنی کرد و همه آنها جز یک روحانی مسیحی مخالفت کردند. اما آن روحانی مسیحی گفت که این کتابها را روانه کنید، زیرا این علوم هیچ‌گاه در اختیار یک حکومت دینی قرار

۳۸. الشواهد الربوبیه، ص ۲۸۰.

۳۹. از جمله ر. ک. بحار، ج ۵۴، ص ۳۵۴.

نگرفته است، مگر آنکه آنرا به تباهی سوق داده و میان عالمانشان اختلاف افکنده است (ج ۵۷، ص ۱۹۷).

سپس از همین صفدی نقل می‌کند که پیش از مأمون، یحیی بن خالد برمکی، کار تعریب کليلة و دمنه از کتابهای ایرانیان و مجسطی از کتابهای یونانیان را انجام داد. همچنین به روایت مشهوری اشاره می‌کند که اولین تعریب کننده کتابهای یونانی خالد بن یزید بن معاویه بود که به کیمیا شیفتگی فراوان داشت.^{۴۰}

آنگاه مجلسی به ذکر شواهدی دیگر از گرایش خلفا و پیرامونیانشان به فلسفه می‌پردازد؛ از جمله آنکه سبب مخالفت یحیی برمکی با هشام و تحریک کردن هارون بر ضد او، این بوده که هشام بر فلاسفه انتقاد داشته است. این ماجرا را کشتی در کتاب رجال خود آورده است.^{۴۱} دیگر اینکه در میان آثار مؤلفان شیعی قرنهای اولیه، چند کتاب نام برده می‌شود که نشان از مخالفت با فلسفه دارد، مانند کتاب الرد علی الفلاسفه تألیف فضل بن شاذان نیشابوری.^{۴۲}

مجلسی به این مقدار نیز بسنده نمی‌کند و از فخر رازی مطالبی را دال بر بی‌اعتقادی فلاسفه به پیامبران می‌آورد، از جمله آنکه چون به سقراط گفته شد که چرا به سوی موسی هجرت نمی‌کنی؟ پاسخ داد ما خویشتن را تهذیب کرده‌ایم و دیگر نیاز به کسی که تهذیبمان کند، نداریم (ج ۵۷، ص ۱۹۸).

این دیدگاه از جهاتی درخور تأمل است:

۴۰. ابن ندیم در الفهرست (ص ۴۴۱) نوشته که خالد را حکیم آل مروان می‌دانستند، او گروهی از فلاسفه مصر را امر کرد تا کتابهای کیمیا را از یونانی و قبطی به عربی برگردانند، و این اولین مرتبه بود که در صدر اسلام از زبانی به زبان عربی ترجمه گردید.

۴۱. اختیار معرفة الرجال، ص ۲۵۸-۲۶۳.

۴۲. رجال نجاشی، شماره ۸۴۰.

یکی اینکه بر گزارشی غیر موثق و نادرست مبتنی است. زیرا در برابر گزارش صفدی، گزارش ابن ندیم و دیگران نیز در دست است که عامل علاقه‌مندی مأمون به برگرداندن کتابهای علمی و فلسفی به زبان عربی را رؤیای وی نقل کرده‌اند. طبق آن رؤیا مأمون ارسطو را در خواب دید و او خلیفه مسلمانان را به پیروی از عقل و پایبندی به شریعت توصیه کرد. سپس مأمون به پادشاه روم نامه نگاشت و از او اجازه خواست چند نفری را به روم روانه کند تا از علوم اوائل چیزهایی را انتخاب کنند و با خود به بغداد بیاورند. پادشاه روم ابتدا موافقت نکرد، ولی سرانجام پذیرفت و کار ترجمه انجام گرفت.^{۴۳}

به نظر ما این رؤیا و آن گزارش نیز مانند آنچه به سقراط و افلاطون نسبت داده‌اند، اساس ندارد و بر ساخته موافقان و مخالفان علوم وارداتی مسلمانان است. آنها که به انتقال آن علوم گرایش داشته‌اند، با نسبت دادن رؤیا به خلیفه مسلمانان کوشیده‌اند صحت نظریه خود را تثبیت کنند و آنان که از منظر تعارض دین و علم می‌نگریسته‌اند از نسبت دادن مطالبی به سقراط و افلاطون و جعل داستانهایی از آن دست مدد جسته‌اند.

دوم اینکه ترجمه متون علمی به عربی بیش از آنکه از کتابهای یونانی باشد، از سریانی صورت گرفت و پیش از آنکه از روم و یونان آورده شود، از مدارس و مراکز مسیحی درون سرزمین اسلامی انتقال یافت. نیاز علمی جامعه نوپا و رو به رشد کمی و کیفی و در حال گسترش جغرافیایی مسلمانان - که زبان رسمی و چیره آن عربی بود - منشأ آن ترجمه‌ها شد. آقای پُل کونیچ^{۴۴} در بحث ارزشمند خود درباره انگیزه‌ها و فرایند ترجمه متون علمی به عربی، توضیح داده است که چرا بیشتر مترجمان نخستین دوره اسلامی، مسیحیان بودند و بیشتر کتابهای

۴۳. الفهرست، ص ۴۴۳-۴۴۴.

44. Paul Kunitzsch

ترجمه شده، از روی ترجمه سریانی آثار یونانی صورت گرفت. جالب اینکه این آثار، میراث مستقیم و دست نخورده علوم یونانی نبودند، بلکه بیشتر آنها تعدیل شده، تغییر یافته و از حیث موضوع کاسته شده بودند.^{۴۵} سوم اینکه تلقی شمار زیادی از مسلمانان از علوم وارداتی آن نبود که آنها دانشهای رقیب دین هستند. دانشمندانی چون ابوریحان بیرونی در لزوم فراگیری دانشهای ریاضی و نجوم به وجود برخی احکام شرعی در اسلام و نیز به آیات قرآن استناد کرده اند؛^{۴۶} ابن یونس در زیج کبیر حاکمی، فصل نخست را به شرح آیاتی از قرآن اختصاص داده که به شناخت طبیعت و جهان شگفت پیرامون زمین فرامی خواند. پژوهشگرانی که درباره عوامل شکوفایی و بالندگی دانشهای گوناگون در میان مسلمانان مطالعه کرده اند، به حق بر این نکته ظریف تأکید داشته اند که هدایت‌های قرآنی در میان عوامل دیگر، مهمترین نقش را داشته است.^{۴۷}

چهارم اینکه اگر فرض کنیم که کار ترجمه با چنان انگیزه‌ای آغاز شد، حاصل کار جز آن بود. این ترجمه‌ها در بستر فراهم آمده از تربیت اسلامی، دستمایه پژوهشها و کوششهای عالمان مسلمان در طول چندین قرن شد و میراثی گرانبار از دانشهای گوناگون فراهم آمد و همین دانشها بود که پس از برگرداندن به زبانهای لاتینی راهی نو در پیش پای دیگران گذاشت. به نوشته پُل کونیچ:

مسلمانان تنها به ترجمه علوم پیشین و فراگرفتن و انتقال آنها بسنده نکردند، بلکه آنها را به کار بستند و بالتبع موجب تطوّر و اصلاح آنها شده و بر این گنجینه گرانبهای انسانی، آگاهیه‌ها و طرحهای ارزشمند و نوی افزودند که متأخران در دوره‌های بعد

۴۵. مجله تاریخ العلوم العربیه والاسلامیه، ج ۴ (۱۹۸۸ م)، ص ۹۲-۱۰۵.

۴۶. برای نمونه به مقدمه بیرونی بر کتاب تحدید نهایه الاماکن مراجعه شود.

۴۷. آلفونسو نلینو، محقق نامور ایتالیایی در تاریخ نجوم اسلامی، فصلی را به همین موضوع اختصاص داده است.

به آنها استناد کردند و ابتکارات و اختراعات دیگری را بر مبنای همانها صورت دادند که با گذشت زمان به دانشهای جدید امروز، آن گونه که می بینیم، انجامید.

و دریغ از رخوت و سستی مسلمانان در سده های اخیر و بی رغبتی آنها به ادامه راه اسلاف هوشمند و پرکارشان، که نه تنها آنان را از ادامه کار بازداشت، بلکه نسبت به نگاهداشت آنچه خود داشتند نیز بی التفات شدند. برخی از کسانی که در آن روزگار با جهان اسلام ارتباط می داشتند، بی رغبتی اینان را دانسته بودند و حاکمان خود را به انتقال کتابهای علمی مسلمانان به جاهای دیگر و بهره برداری از آنها تشویق می کردند. اگر مطالعات محققان منصف دهه های اخیر در تاریخ علوم نبود، آگاهی ما از گنجینه فاخر دانشهای خودمان و نقش عالمان مسلمان در پیشبرد کاروان علم در حذقل می ماند.

از بحث دور می شویم، ولی دریغ است که این نکته را باز نگوئیم که افول دانش و فن آوری در جهان اسلام برآیند مؤلفه های تاریخی، سیاسی، اجتماعی، فلسفی و کلامی بوده است. در دوره مورد بررسی ما زمامداران کشور از پیشرفتهای صنعتی و علمی اروپا باخبر و متأسفانه نسبت به آن بی اعتنا بودند. سخن شاه سلطان حسین به ژاکوب روسو^{۴۸} از مردم ژنو که حرفه ساعت سازی و جواهرشناسی داشت و سی سال در اصفهان زیست، نشانه روشنی از آن باخبری قرین بی دردی است. او به روسو گفته بود:

اینطور که می بینم فرنگیها از کارگران ما بهترند، می ترسم همچنان که آنان در هنر بر ما سبقت جسته اند، از حیث مذهبی نیز پیشی جویند.^{۴۹}

48. Jacob Rousseau

۴۹. انقراض سلسله صفویه، ص ۸۸ و ۴۹۲. این کلام را مقایسه کنید با آنچه محمد حافظ

رویکرد فیلسوفان به مباحث الهیات (چه در شکل فلسفی محض آن و چه به صورت آمیخته با داده‌های دینی)، و بی‌اعتنا شدن آنها به بخشهای دیگر دانش بشری در از رونق افتادن علوم در این دوره، تأثیر کمی نداشت. صدر المتألهین، که به حق او را بزرگترین فیلسوف عهد صفوی خوانده‌اند و اثرگذاری او بر فیلسوفان نسلهای بعد بر کسی پوشیده نیست، تصریح کرد که بسیاری از دانشهای مورد اقبال مردم (علماء الرسوم) از مقوله صنعت و حرفه است و علمی که برای آخرت سودمند باشد، خداشناسی و مباحث پیرامونی آن است.^{۵۰} او در جای دیگر به مناسبت بحث از حکمت وجود اختلاف در استعدادات انسانها، چه از نظر نوع و چه از نظر شدت و ضعف، این نظریه را پیش می‌کشد که آبادانی جهان بر دست مردم خشن (النفوس الغلاظ) و شیطانهای انسان‌نما انجام می‌گیرد، که البته از وجود آنها گزیر و گریزی نیست و اگر همه انسانها پیامبران و اولیای خدا باشند، نظام مسلمین دچار اختلال می‌شود.^{۵۱} با رواج دیدگاههایی از این دست، وا گذاشتن علوم و فنون و پرداختن به شاخه‌هایی خاص از فلسفه کاملاً طبیعی بود. کدام آدم هوشمند و با استعداد می‌توانست تحقیر «اهل حجاب و ظلمت بودن» را بر جان بخرد و به کارهای فرو دست و کم ارزش بپردازد؟ و چنانکه می‌دانیم در متون فلسفی این دوره و پس از آن، ریاضیات، نجوم و غیر آن به تدریج حذف شدند؛ هرچند پیش از صفویان نیز بی‌مهری نسبت به این علوم در حال شکل گرفتن بود.^{۵۲} این در حالی بود که هنگام تدوین کتاب پرحجم و

→ اصفهانی، مختصر و صنعتگر شیعی مذهب قرن دهم در مقدمه نتیجه الدوله از حساسیت شاهان علم‌پرور تیموری نسبت به پیشرفت علمی و صنعتی جهان اسلام و صرف هزینه‌های بسیار در این راه گزارش کرده است (نتیجه الدوله، ص ۱۱-۱۲).

۵۱. شرح اصول کافی، ج ۱، ص ۱۹۴.

۵۰. کسر اصنام الجاهلیه، ص ۱۰.

۵۲. برای نمونه ر. ک. شرح حکمة العین میرک بخاری و توضیح مؤلف آن نسبت به دانش ریاضی که «بر امور موهومه» مبتنی است.

دائرة المعارف گونه شفا، با توجه به آنکه در مجموعه آثار فلسفی ارسطو ریاضیات وجود نداشت و شفا بر پایه آنها تألیف شده بود؛ ابن سینا به منظور جبران نقیصه آن، فشرده‌ای از اصول اقلیدس را در این کتاب آورد. باری، مجلسی نیز با همان ذهنیت آشنای عهد خویش به دانشها می‌نگریست و طبعاً نسبت به از رونق افتادن آنها اندیشناک نبود. برآیند این مؤلفه‌های سیاسی، فلسفی و کلامی، حاصلی جز آنچه روی داد، نمی‌توانست داشته باشد.

پنجم اینکه مرحوم مجلسی در موارد زیادی برای فهم و تبیین مراد احادیث، از همین دانشها مدد گرفته است، در حالی که آن دانشها را در منابع دینی نمی‌توان سراغ گرفت. لازمه منطقی این روش آن است که آن دانشها از دیدگاه دینی اعتبار داشته باشند و ترویج آنها در میان مسلمانان کاری نیکو به‌شمار آید. در فقرات پیش به‌استفاده مجلسی از «قانون گرد کردن اعداد» به‌منظور توضیح یک حدیث اشاره کردیم. برای نمونه دیگر می‌توانیم کوشش وی و محققان دیگر در بررسی جمله مشهور منسوب به پیامبر را شاهد بیاوریم.

از پیامبر روایت می‌کنند که درباره قبله مسجد خویش فرمود: «محرابی علی المیزاب». رسول (ص) ابزاری در اختیار نداشت و جهت قبله را با این دقت تعیین کرده بود. برای تحقیق در درستی این ادعا تنها یک راه وجود دارد و آن محاسبات نجومی و اندازه‌گیریهای جغرافیایی است و مجلسی نیز خود همین راه را برگزید؛ هرچند او ظاهراً به‌دلیل در اختیار نداشتن جدولهای دقیق طول و عرض، دچار خطا شده و به نتیجه‌ای نادرست رسید.^{۵۳} اما آنچه در این تلاش مهم است، اعتقاد او

۵۳. کار مجلسی را بعدها منجم قدرناشناخته ایرانی، مرحوم حیدرقلیخان سردارکابلی در کتاب تحفة الأجله فی معرفة القبلة پیگیری کرد و با بررسی کامل نشان داد که دایره عظیمه قبله محراب مدینه دقیقاً از ناودان بام کعبه می‌گذرد. اخیراً نیز دوست دانشمند ما آقای ماشاءالله علی اخیایی مقاله‌ای محققانه با عنوان «مسئله آموز صد مدرّس» در محاسبه قبله مدینه و تبیین

به داده‌های علمی است. در تعیین جهت قبله مساجد و مشاهد دیگر نیز به «قواعد ریاضی» روی آورده و به استناد همین قواعد، میزان انحراف قبله‌های عراق را به دست آورده است:

محرابه‌های عراق و بناهای آنرا بسیار متفاوت یافتیم و نزدیکترین آنها به قواعد ریاضی، محراب حائر حسینی بود، که آن نیز اندکی انحراف داشت (ج ۹۷، ص ۴۳۳-۴۳۴).

ناگفته نماند که مجلسی بارها اشاره کرده است که از علوم باید آنچه را که در کار دین لازم است، آموخت و شناخت طبیعت نیز تا آنجا که فواید و آثار پدیده‌ها را می‌شناساند و معرفت آدمی را می‌افزاید، کاری سودمند است.^{۵۴} خود او در شرحی که بر حدیث مشهور ایمان ابوطالب نوشته، بابی را به «قواعد حساب عقود» اختصاص داده و اشاره کرده که ریاضیات را نزد استاد خوانده بوده است (قال استاذنا فی الرياضیات، قدس الله لطیفه).^{۵۵}

ششم اینکه بی‌تردید کسانی بوده‌اند که می‌کوشیده‌اند دانشهای ملل دیگر، بویژه آنچه را «فلسفه» می‌خواندند، رقیب دین بشناسند و با اعتبار دادن به آن، از دین فاصله بگیرند. این کسان معمولاً عناصری از فلسفه یا دیدگاههایی از فلاسفه را بیشتر عرضه می‌کردند که خواسته‌هایشان را برآورد، مانند آرای طبیعیین و دهریان. به‌ظن قوی، آنچه از هشام‌بن حکم یا فضل‌بن شاذان گزارش شده، درباره این‌گونه مباحث فلسفی بوده است.

و آخرین نکته اینکه اگر با منطق مجلسی، موضوع انتقال علوم

→ «معجزه تجربه‌پذیر» نبوی نگاشت (ر.ک. مجله تحقیقات اسلامی، سال هشتم، ۱۳۷۱، ص ۱۶۵-۱۷۸).

۵۴. برای نمونه رجوع شود به نظر مجلسی درباره آموختن دانش نجوم در بحار، ج ۵۵، ص ۳۰۹-۳۱۱.

۵۵. کتاب الاربعین، ص ۱۹۰-۱۹۲.

به جهان اسلام را بررسی کنیم، نباید از این فرایند تلقی ناصواب داشته باشیم؛ چرا که اگر پرداختن به علوم غیر دینی خطا بود، قطعاً در بیانات امامان، مورد اشاره قرار می‌گرفت و حال آنکه مجلسی و دیگران، هیچ‌گاه چنین بیانی را روایت نکرده‌اند. و البته، جز این نیز نباید انتظار داشت.

تصوّف و صوفیان در آثار مجلسی

صوفی‌ستیزی مجلسی، چنانکه پیشتر اشاره شد، در کمتر گزارش شرح حالی مغفول مانده است. موافقان و مخالفانش در این باره اتفاق نظر دارند. خود او نیز بنا بر یادداشتی که از وی برجای مانده گفته است که این ستیز را وجهه نظر خود قرار داده، از آن رو که مردم به تصوّف اقبال کرده بودند. در همان یادداشت این نکته را نیز افزوده بود که برای مقابله با تصوّف به نشر احادیث امامان پرداخته است. اینک در این مجال به تعریف (نه به معنای منطقی آن) و نقد او از صوفیگری می‌پردازیم.^{۵۶} از میان آثار مجلسی در این جستار سه اثر را در نظر گرفته‌ایم: عین‌الحیوة، بحارالانوار و جواب المسائل الثلاث.^{۵۷}

در باب تصوّف و بویژه، وضع عمومی صوفیان عهد صفوی، باید چند مقوله را از یکدیگر جدا کرد:

۵۶. درباره وضعیّت تصوّف در عهد صفویان، ضعف و قوت سیاسی و اجتماعی و نیز تحولات رفتاری آنان و از سوی دیگر رویارویی علمای شیعه، اعم از فقها، محدثان و حکیمان، با ایشان چندین کار تحقیقی صورت گرفته است. گزارش و بررسی استاد زرّین‌کوب در دنباله جستجو در تصوّف ایران (ص ۲۲۳ تا ۲۶۷: عهد مکتب اصفهان) برای شناخت این دوره تاریخی سودمند و چه بسا ضرور است؛ فاضل دانشور، آقای جعفریان نیز در مقاله «رویارویی فقیهان و صوفیان در عصر صفویان» (کیهان اندیشه، ش ۳۳، ص ۱۰۱-۱۲۷) آگاهی تفصیلی از نگاه‌ها و موضع‌گیریهای فقها در برابر صوفیان، در اختیار می‌گذارد. استاد ذبیح‌الله صفا نیز در تاریخ ادبیات (جلد ۵، بخش ۱، ص ۲۰۱-۲۲۸) با نگاهی انتقادی در این باب سخن گفته است.

۵۷. رساله اخیر را نایب‌الصدر در طرایق الحقایق آورده و آقای جعفریان نیز همان را بر اساس چند نسخه تصحیح کرده و در مقاله مورد اشاره همراه با بررسی مناقشات مربوط به درستی انتساب رساله یا منحول بودن آن نقل کرده است.

(۱) ناپایبندی بسیاری از اهل تصوف به آداب دینی و منهیات اخلاقی
 (۲) ابداع آیینهای عبادی یا رفتارهای اجتماعی و اخلاقی که در
 شریعت از آن خبری نیست
 (۳) وجود و بروز آرای ناسازگار با آموزه‌های دینی در میان اهل
 عرفان

(۴) باورداشت جنبه‌های باطنی در دین و امکان سلوک معنوی.
 ملتزم نبودن به آداب و آیینهای دینی یا احتراز نکردن از آنچه در
 شریعت به تأکید تھی شده، البته در برخی شرایط سیاسی «عارضه‌ای ناشی
 از بی‌اعتدالی اجتماعی... و سرخوردگی از طرز سلوک مقامات رسمی»^{۵۸}
 بوده است. صوفیان ملامتی، بویژه آنگاه که حکومت در مقام سختگیری
 نسبت به احکام شریعت برمی‌آمد و بالتبع، دنیاطلبان با تظاهر به دینداری
 مزد می‌طلبیدند و به تعبیر محمدباقر مجلسی: «در هنگام استیلای اسلام
 چون دنیا و دین در یک جا مجتمع بودند، اعوان و انصار دین بسیار
 شدند»^{۵۹} از راه بی‌اعتنایی به شعائر مذهبی در برابر سختگیری و
 دین‌مداری ارباب بی‌مروت دنیا واکنش نشان می‌دادند. اما تمام علت آن
 نموده‌ها این نبوده است؛ بگذریم که حتی با انگیزه‌ای چنین نیز نمی‌توان
 چنان رفتاری داشت.

باری، باطن‌گرایی و دین‌گریزی را نیز باید از اسباب جدی رویکرد
 شماری زیاد از مردمی، که غالباً دم از عرفان می‌زنند و خود را صوفی
 صافی‌کیش می‌خوانند، به این امر دانست. باطن‌گرایی با این ادعا که اساس
 و جوهر دیانت، پیوند معنوی با معبود است، توجیه می‌شود و دین‌گریزی
 نیز داستانی دیگر دارد. اما آنچه مهم است، مخالفت جدی همه عالمان
 دین و حتی حکیمان و مشایخ عرفان با چنین باطنی‌گراییهایی بوده است.

۵۸. دنباله جستجو در تصوف ایران، ص ۲۴۲.

۵۹. عین‌الحیوة، ص ۲۵.

موضعگیری سرسختانه غزالی در فضائح الباطنیه (یا المستظهری) در برابر کسانی که به دین تنها از زاویه تفسیرهای باطنی روی آورده بودند،^{۶۰} انتقاد تند محیی الدین ابن عربی از همین جماعت و تصریح بر این امر که آنان که از دین فقط به ظاهر آن می پردازند، بر کسانی که دین را تأویل باطنی می کنند، ترجیح دارند^{۶۱} و نکوهش شدید صدر المتألهین در کسر اصنام الجاهلیة از صوفیانی که از به جا آوردن عبادات به بهانه توکل و الهام و وصول به حق کنار می کشیده اند و از تصوّف جز همین دعوی و عنوان بهره ای نداشته اند، همه از این واقعیت خبر می دهد که رها کردن شعائر و احکام دین، برای کسی که دین را باور دارد و آن را «حق» می داند، پذیرفته نیست. محیی الدین در یک تعریف کوتاه و رسا رکن تصوّف را «پایبندی به آداب ظاهری و باطنی شریعت»^{۶۲} می شناساند و توضیح می دهد که این التزام به آداب ظاهری و باطنی شریعت، همان مکارم اخلاق است.

صدر المتألهین نیز در همین مقام می نویسد:

برخی [از صوفیان] می گویند: عبادات ظاهری^{۶۳} ارج و قربی ندارد؛ آنچه ارزشمند است، توجّه 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 می آوریم، ولی قلبمان از این کارها به دور است.

۶۰. غزالی در این کتاب (ص ۵۵-۵۶) مواردی از تأویلهای باطنی احکام را که نزد باطنیان رواج داشته، ذکر کرده است. مثلاً مقصود از محرمات، مردانی پلیدند که باید از ایشان دوری گزید و مقصود از عبادات، نیکنانی هستند که باید پیرویشان کرد. این همان تأویلی است که در روایات شیعی نیز مطرح و به شدت ردّ شده است.

۶۱. فتوحات مکیه، ج ۵، ص ۱۵۸: گروه سومی برآمده اند که گمراهند و گمراه کرده اند. آنان احکام شریعت را به معانی باطنی تأویل می کنند و از حکم ظاهری شرع تن می زنند. نام این گروه باطنیه است... غزالی کتاب مستظهری را در ردّ این افراد نوشته است... سعادت با اهل ظاهر است که در طرف نقیض اهل باطن قرار دارند؛ البتّه سعادت کامل را کسی دارد که بین ظاهر و باطن جمع کند.

۶۲. فتوحات مکیه، ج ۱۳، ص ۱۶۲.

۶۳. الأعمال بالجوارح (= کارهای بدنی).

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.^{۶۴}

گزارشهای نه‌چندان اندک مورخان و تذکره‌نویسان از رواج کار این «صوفیان بی‌شرع» در عهد صفوی، روشنترین توضیح را درباره موضوعگیری سرسختانه علمای دین نسبت به این طایفه در بر دارد؛ و این در شرایطی بود که بسیاری از همین صوفیان در شکل‌گیری حکومت صفوی نقش داشتند و طبعاً برخورد با آنان دشوار و در عین حال ضروری بود. درباره شیخ‌زاده لاهیجی فرزند و جانشین شیخ محمد لاهیجی از مشایخ نوربخشی و شیخ خانقاه نوریّه نوشته‌اند که «به‌جای استغراق در عوالم ارشاد و سلوک، به مصاحبت امرا و اعیان توجه داشت» و به گفته سام میرزا غالباً در مصاحبت نجم ثانی بود و «از عنایت به شرب مُدام فرق میان صبح و شام نمی‌کرد».^{۶۵}

از آن مهم‌تر، پشتوانه قرآنی آنان بر این رفتار بود. مجلسی به دو نکته در عین‌الحیوة اشاره داشته و توجیه مشهور صوفیانه را در وانهادن عبارات رسمی دینی نقل و نقد کرده است:

و تأویل کرده‌اند این آیه را که «وَأَعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّى يَأْتِيَكَ الْيَقِينُ»^{۶۶} یعنی عبادت کن خداوند خود را تا تو را مرگ در رسد. ایشان یقین را به معنی یقین به وحدت وجود برده‌اند.^{۶۷}

بدون آنکه به مقوله «وحدت وجود» بپردازیم، در اینجا سخن از

۶۴. کسر اصنام الجاهلیة، ص ۴.

۶۵. دنباله جستجو در تصوف ایران، ص ۲۳۷ (به نقل از تحفه سامی). پس اگر فیلسوف متألهی چون صدرای شیرازی برمی‌آشوبد و مشایخی از این شمار را «احمق السفیه الزندیق» می‌خواند، جای شگفتی نیست. ۶۶. حجر/ ۹۹.

۶۷. عین‌الحیوة، ص ۵۲.

وصول عارف به مرتبتی است که دیگر خود را از تقید به عبادات ظاهری و حتی پایبندی به احکام اخلاقی آزاد می‌بیند، در حالی که چنین ذهنیتی با هر گونه تلقی از دین نمی‌تواند سازگار باشد. می‌توان انگاره‌ای دیگر با هر اسمی تعریف کرد که بر اساس پیوند خدا و انسان طراحی شده باشد، اما نمی‌توان چنین انگاره‌ای را تفسیری از دین دانست. سر انتقاد عالمان دین از این گونه تأویلات در همین جاست. مجلسی با نقل نمونه‌ای از علامه حلی که در حاشیه حسینی جمعی از صوفیان را دیده بود که به نماز سرگرمند و یکی از ایشان «نماز نمی‌کرد» و آن صوفیان درباره‌اش گفته بودند که «او به خدا واصل شده است و نماز حاجب میان بنده و خداست» از رواج این گرایش رفتاری در روزگار خود سخن می‌گوید:

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.^{۶۸}

هرچند در برخی آثار مشایخ عرفان، مطالبی به چشم می‌خورد که با این ادعا همخوانی دارد،^{۶۹} چنانکه بارها گفته‌ایم از عارفان بزرگ غالباً به صراحت در این باره سختی شنیده و دیده نشده است. اما در روزگار مجلسی، چنین استدلال و رفتاری رایج بوده است. ملا محمد طاهر قمی، عالم اخباری صوفی ستیز هم‌عصر او نیز به همین تأویلهای توجیهی اشاره

۶۸. عین الحیوة، ص ۵۳.

۶۹. در تفسیر عرفانی عبدالرزاق کاشانی معروف به تفسیر محیی‌الدین ابن عربی، ذیل آیه گفته شده است: «خدایت را با تسبیح و تحمید و سجود بندگی کن تا به حق‌الیقین نایل آیی و عبادت تو با پایان یافتن وجودت پایان یابد و عاید و معبود همه او شود (تفسیر القرآن العظیم، ج ۱، ص ۶۷۰). ظاهراً مقصود او از «پایان یافتن وجود» همان «فنا» است اما به‌عید نیست که او چنین وصولی را فقط در لحظه مرگ متحقق بداند. در لطائف الاشارات امام قشیری (ج ۲، ص ۲۸۳) نیز در شرح عرفانی این آیه آمده است: «بر بساط عبودیت، آماده بر خدمت بمان تا بر جایگاه قرب بنشینی و در آنجا به «ادب وصال» ملتزم شوی». این گونه تعبیرات، شاید زمینه‌های آن توجیه صریح را فراهم آورده بوده است.

دارد. صدرالمتألهین نیز از رویکرد اهل عرفان و مدعیان ارشاد و خلافت صوفیانه روزگار خود به چنین رفتارهایی خبر داده و بر آنها می‌تازد. به گفته او:

اینها به سبب اعتقادات عامیانه که از آغاز بر اساس آن رشد و نمو یافته‌اند، از علوم حقیقی محجوبند... (اعتقاداتی از این دست که): ... خدا از عبادت ما بی‌نیاز است، پس از به جای آوردن آن چه سودی حاصل می‌شود؟ شریعت، قانون راهبرد مردمی است که در خجایند و برای «واصلان» به کار نمی‌آید؛ شریعت پوست است و تا برکنده نشود، به مغز نمی‌توان نایل آمد و... سخنان بی‌اساس و نادرستی از این دست که خود را به آن سرگرم کرده و از تکرار آن دلشادند.^{۷۰}

او به راستی از این تلقی ناصواب نسبت به شریعت، نگران بود و «دفع این شر را وظیفه مهم دینی خود» می‌دانست و رفع شبهه از دل‌های درس‌آموزان و مبتدیان را کاری بزرگ می‌شناخت^{۷۱} و بر این نکته تأکید داشت که:

وظیفه رهرو صادق، بلکه هر عارف واصل راه یافته‌ای آن است که تا در دنیا می‌زید، خود را از مجاهده و ریاضت و مخالفت هوای نفس باز ندارد، همچنانکه پیامبر و امامان معصوم - صلوات الله علیهم - و بزرگان گذشته از حکیمان امت او و نیز عارفانی که به نور پیروی از رسول فایز شدند، چنین می‌کردند.^{۷۲}

بررسی کلامی این بحث را به فرصتی دیگر می‌گذاریم و این دقیقه را، چنانکه برخی محققان یادآوری کرده‌اند، باز می‌گوییم که مخالفت عالمان دین با صوفیان بی‌شرع «برخلاف آنچه که گاه صوفیه متأخر ادعا

۷۰. کسر اصنام الجاهلیه، ص ۲۷.

۷۱. کسر اصنام الجاهلیه، ص ۹.

۷۲. کسر اصنام الجاهلیه، ص ۵.

کرده‌اند تنها ناشی از بیم و حسد و نگرانی از کساد دستگاه فقها نبود.^{۷۳} مجلسی پس از نقد آرای صوفیان در عین‌الحیوة، از درافتادن در دام همین اتهام نگران بود:

کفی بالله شهیداً که این ذرّه حقیر را با هیچ‌یک از سالکان آن طریق، عداوت دنیوی نبوده و نیست... در نوشتن و بیان این معانی به غیر رضای جناب سبحانی غرضی نیست؛ چون غرض دنیوی منظور تواند بود در مخالفت اکثر خواص و عوام.^{۷۴}

انتقاد دیگر مجلسی از صوفیان به آیینها و مراسم ابداعی عبادی آنها برمی‌گردد که بالاترین مصداق آن برپایی حلقه‌های ذکر است. اگر ادعا کنیم که در این رویارویی، مجلسی نماینده اندیشه‌ها و آرای رسمی متکلمان و فقهای شیعی، و چه بسا همه مسلمانان است، بیراهه نرفته‌ایم. برای کسانی که با برهانهای مرسوم نبوت، در آثار کلامی و حتی فلسفی آشنا باشند، این جمله مجلسی در عین‌الحیوة که «عقول خلایق، عاجز است از احاطه کردن به حسن و قبح خصوصیات شریعت»^{۷۵} جمله‌ای کاملاً آشناست و او پیشتر در همین کتاب، فصلی را در اثبات نبوت و تثبیت این دیدگاه آورده است و بنابراین از نظر او و دیگر علمای دینی «در هر شرع آنچه صاحب شرع خبر داده» باید به جا آورد و «به عقل ناقص خود نباید اختراع عبادت و بدعت کرد».^{۷۶}

مجلسی به همین تذکار بسنده نمی‌کند و به تفصیل از بدعت سخن می‌گوید: بدعت عبارت از آن است که امری را که خدا حرام کرده باشد حلال کنند، یا امری را مکروه کنند که خدا مکروه نکرده باشد، یا امری را واجب گردانند که خدا واجب نکرده، یا امری را مستحب قرار دهند که خدا مستحب قرار نداده باشد.^{۷۷}

۷۳. دنباله جستجو در تصوف ایران، ص ۲۶۲.

۷۴. عین‌الحیوة، ص ۲۰۲.

۷۵. عین‌الحیوة، ص ۲۳۹.

۷۶. عین‌الحیوة، ص ۲۰۳.

۷۷. عین‌الحیوة، ص ۲۰۲.

و از این دیدگاه به آیینها و رفتارهای صوفیانه می‌نگرد:
 دو نوع ذکر در میان صوفیه شایع شده، که هر دو بدعت است و
 بهترین عبادات می‌دانند... این نحو عبادت از شارع نرسیده و در
 آیات و اخبار... برخلاف این وارد شده است.^{۷۸}

تأکید مجلسی بر لزوم «متابعت از شرع» جدی‌ترین نقطه اتکای او
 در این رویارویی است و به این واقعیت باید توجه شود که تلقی معهود
 همه متکلمان و فقیهان و حکیمان از شریعت همین بوده است. از نظر هر
 دین‌شناسی، دین فقط مجموعه‌ای از توصیه‌های اخلاقی در قالبهای کلی
 نیست، بلکه منظومه دینی بسیاری از احکام اجتماعی، فردی، عبادی،
 سیاسی و غیر آن را در بر دارد. این گفته به معنای انکار دریافت ما از
 واقعیت دین، یعنی «تجلی پیوند فطری انسان و خدا» نیست، اما
 آموزه‌های دینی نکته‌ای فراتر از این را باز می‌گویند و آن اینکه آن تجلی از
 رهگذر داده‌های وحیانی تبلور یافته است و انسان با آگاهیهای
 محدودش، بدون ارشاد الهی، قانون راهبرد خویش بر پایه مقتضیات
 فطرت را نمی‌داند. تنها پیامبرانند که می‌توانند در روش راهبرد آدمی
 سخن بگویند.

این تنها محمداقرا مجلسی نبود که به آداب صوفیان از نظر
 ابداعی بودن آنها توجه کرد؛ در میان مشایخ تصوف نیز همین نکته از
 دیرباز مطرح شده بود. کسانی از صوفیان مایل بودند کارهایشان در
 چارچوب آیینهای شرعی صورت گیرد و مستند دینی داشته باشد.
 ابوالقاسم قشیری و شهاب‌الدین عمر سهروردی نمونه‌های بارز همین
 «تصوف عابدانه»^{۷۹} بودند که در حفظ تصوف در حدود سنت و شریعت و
 پیراستن آن از آرای مبتدعان می‌کوشیدند. سهروردی نه تنها عوارف
 المعارف را با همین هدف نگاشت، بلکه با توجه به مقام شیخ الاسلامی و

۷۸. عین‌الحیوة، ص ۲۳۳.

۷۹. تعبیر از مرحوم دکتر احمد طاهری عراقی.

مرجعیت عامه نزد اهل سلوک، پیوسته پرسشهایی در مباحث گوناگون تصوّف را دریافت و از طریق پاسخهای خود همین هدف را دنبال می‌کرد. از رساله اجوبه عن اسئلة علماء خراسان، که شامل هجده پرسش و پاسخ است،^{۸۰} برمی‌آید که در زمان سهروردی نیز یکی از مهمترین مسائل در باب عرفان، مبتنی بودن برخی آداب صوفیان بر تعالیم قرآن و سنت نبوی بوده است. از او پرسیده‌اند که اگر خلوت‌گزینی کاری نیکوست، چرا صحابیان رسول (ص) به این کار روی نیاوردند؟ به تعبیر دیگر آیا خلوت‌گزینی با توجه به آنکه در کتاب و سنت از آن خبری نیست، در ردیف بدعت قرار نمی‌گیرد؟

پاسخ سهروردی متضمن چند نکته مهم است:^{۸۱}

یکی اینکه صحابیان پیامبر به خاطر همنشینی و ملازمت با آن حضرت، از خلوت‌گزینی بی‌نیاز بودند و جهاد در رکاب پیامبر، البته ارجمندتر از خلوت‌نشینی است. دوم اینکه هدف از این کار دورکردن آفتهای نفسانی است که گاه بدون نشستن در خلوت یا محبوس شدن در خانه‌ای تاریک به دست می‌آید. سه دیگر اینکه نباید به بهانه «خلوت» از حضور در نماز جماعت تن زند، تا خلوت او از گونه رهبانیت نشود. مریدی که می‌پندارد رهاکردن «خلوت» و شرکت در نماز جماعت، جمعیت خاطر او را به پراکندگی بدل می‌کند، سخت بر خطاست. و آخرین نکته اینکه به برکت «متابعت از شریعت» برای او دریچه‌هایی از نور حقیقت گشوده می‌شود که به مراتب گرانبهارتر از «خلوت» است.

کوشش سهروردی در اینکه ادب «خلوت» را روشی برای تهذیب نفس — که قطعاً در شریعت به آن توصیه شده — بشناساند و در عین حال، آن را به گونه‌ای عرضه کند که مصداق «رهبانیت» نشود، درخور تأمل

۸۰ این رساله به تصحیح مرحوم دکتر طاهری عراقی در مجله مقالات و بررسیها، دفتر ۴۹، ص ۵۰-۵۱، ص ۶۴-۶۵ چاپ شده است. ۸۱ ر.ک. رساله یادشده، ص ۵۵-۵۶.

است؛ همچنانکه پافشاری او بر پابندی به آداب دینی نیز نباید مغفول بماند. از او پرسیده بودند که اگر سالک با پابندی به اعمال دینی گرفتار عُجب شود، یا به خاطر حضور در میان مردم نگران ریا گردد، آیا می تواند عمل دینی را وانهد؟ پاسخ این بود که سالک نباید از بیم ریا و توجه خلق، عمل را ترک گوید، بلکه به خدا پناه برد، از او مدد جوید، استغفار طلبد و از عمل بازننشیند تا به برکت عمل مشکل ریا زایل شود. همچنین است عُجب که باید هر گاه گرفتار آن شد، با استغفار و ناخوشایند داشتن این عُجب در برطرف کردنش بکوشد، اما هرگز عمل را وانگذارَد.^{۸۲}

مجلسی نیز، مانند همه عالمان دین، می دانست که برخی کارها می توانند مصداق یک توصیه عام دینی باشند. خود او در جای دیگر بدعت را چنین تعریف کرده بود:

هر رأی یا کار دینی یا حکم یا عبادتی که در شریعت، نسبت به خود آن بیانی نرسیده یا مصداق یک بیان عام نیست، بدعت است (ج ۲، ص ۲۶۴).

از قضا نگرانی او در باب «ذکر» نیز ریشه در همین دیدگاه داشت. او می دید که برخی صوفیان چنان به حلقه های ذکر گرویده اند که «می گویند بیش از نماز از آن قرب حاصل می شود».^{۸۳} طبعاً این پرسش برای او پیش می آمد که اگر چنین است، چرا در شریعت نسبت به آیینی این چنین مؤثر، کمترین توصیه دیده نشده است:

چرا ائمه فقط به معروف کرخی می گفتند و به یک کس دیگر از اصحاب نمی گفتند؟^{۸۴}

وی سپس با پیش کشیدن یک احتمال، بر نادرستی جایگزینی حلقه های ذکر به جای بسیاری از آیینهای عبادی دین اصرار می کند:

۸۲ رساله یادشده، ص ۵۱-۵۴ و ۶۰.

۸۴ همان جا.

۸۳ عین الحیوة، ص ۲۳۸.

اگر می‌گویند که دیگران قابل نبودند، هر گاه در میان صدهزار کس از اصحاب حضرت امام رضا(ع) همین یک «معروف» قابل بود و بزرگان اصحاب قابل نبودند، چرا (اینها) به هر کسی تعلیم می‌دهند؟

از این گذشته، از گزارش او و صدر المتألهین برمی‌آید که آن حلقه‌های ذکر با «اشعار عاشقانه و ملحدانه و نغمه و ترانه» همراه بود.^{۸۵} صدر المتألهین در وصف این مجالس می‌نویسد:

بیشتر آنچه را که عموم اهل تصوّف در این زمان به آن خو کرده‌اند، کلماتی ظاهر فریب و شعری است که کاربرد آن در موعظه 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 سفیه‌گرد نمی‌آیند... و شعرهای همراه با نغمه‌های (غنا) تنها اثری که دارد برانگیختن بیماریهای قلبی و شهوتهای پنهان آنهاست.

در همین جا صدر المتألهین به سماع درویشان اشاره می‌کند و آنرا به سنگ آتش‌زنه‌ای تشبیه می‌نماید که آتشی را می‌گدازد و مردمی را به هیجان می‌آورد، آنها به وجد و تواجد درمی‌آیند و آنرا محبّت الهی و عبادت دینی می‌شمارند. او همچنین از اینکه برخی اهل تصوّف، این حلقه‌ها را نمونه‌ای از «مجلس ذکر» می‌دانند که بنا بر روایتی از پیامبر(ص) از هزار رکعت نماز پرارج‌تر است، سخت برآشفته و می‌نویسد:

برخی از باطل‌گرایان، این حدیث و امثال آنرا دستاویزی برای کارهای خود قرار داده‌اند و اسم ذکر را به خرابات خویش برده و از روش «ذکر مورد پسند دین» دور شده‌اند.^{۸۶}

مجلسی نیز مانند صدرالمتألهین در شرح یک حدیث از پیامبر (ص) که «حلقه‌های ذکر» را باغهای بهشتی خوانده‌اند، توضیح می‌دهد که «مراد از این حلقه‌های ذکر، مجالسی است که بر پایه آموزه‌های شریعت، یاد خدا در آنها صورت می‌گیرد، نه مجلسهای اهل بدعت که از پیش خود اختراع کرده‌اند و خدا در آن گناه می‌شود. اینها مجلس غفلت است، نه مجلس ذکر» (ج ۱، ص ۲۰۲). قطعاً او در این عبارت، به جلسه‌های صوفیان اشاره دارد.

مجلسی درباره برخی رفتارهای دیگر که غالباً در میان اهل تصوف رواج داشت، مانند پشمینه‌پوشی، رهبانیت، مردم‌گریزی و... نیز از منظر دینی و ابداعی بودن آنها داوری کرده است. او به استناد آیات قرآن و شماری از احادیث توضیح می‌دهد که «در سنت پیغمبر ما... عزلت از مردمان و ترک مطعومات و مشروبات لذیذه و ملبوسات فاخره مذموم است». آنگاه به رسم معهود خود در این مقولات به راه میانه، به دور از افراط و تفریط، فرامی‌خواند؛ از عزلت ممدوح می‌گوید که هدف آن «مصون ماندن از دنیاگرایی، تضییع عمر و آمیختگی با اهل باطل» است و درباره بهره‌مندی از مواهب دنیایی یا رها کردن آنها با این بیان که «اصل اینها را کمال دانستن و مقید به آنها بودن خوب نیست» نظر صریح خود را یادآوری می‌کند.^{۸۷}

او در این گفتارها مانند هر عالم اخلاق دینی به زهد و تهذیب نفس توجه دارد و منشأگرایش به تصوف را نیز در موارد بسیاری همین امر می‌داند. اگر رساله جوابیه منسوب به مجلسی را از او بدانیم، در آنجا اساس تصوف را چیزی جز میل به درجات بالای تقوا ندانسته است:

راه دین یکی است، خداوند یک پیغمبر فرستاده و یک شریعت قرار داده، و لکن مردم در مراتب عمل و تقوا مختلف می‌باشند، و

جمعی از مسلمانان را که عمل به ظواهر شریعت نبوی کنند و به سنن و مستحبات عمل کنند و ترک مکروهات و مشتهیات کنند و متوجه لذایذ دنیا نگردند و پیوسته اوقات خود را صرف طاعات و عبادات کنند و از اکثر خلق که معاشرت ایشان موجب تضييع عمر است، کناره جویند، ایشان را زاهد مؤمن متقی گویند، و مسمی به صوفیه ساخته‌اند، زیرا که پوشش خود را در نهایت فاقه به پشم قناعت کرده‌اند که خشن‌ترین و ارزان‌ترین جامه‌هاست، و این جماعت زبده مردمند.^{۸۸}

اما تفاوت جوهری دیدگاه مجلسی با آنچه در میان اهل تصوف رایج بوده، در تأکید وی بر احتراز از هر گونه تمایز طلبی و بدعت‌گذاری است. او از انگیزه متعالی این رفتارها سخن می‌گوید و مخاطب خود را در گزینش شیوه‌های متفاوت، آزاد می‌گذارد:

اگر خواهد تکبر را علاج کند و گاهی برای آن رختهای زبون بپوشد، خوبست، اما در صورتی که آن رخت زبون باعث زیادتی تکبر او نشود.^{۸۹}

این توصیه، البته راهی روشن در پیش پای مخاطب قرار نمی‌دهد و چه بسا بر حیرتش بیفزاید. اما وجه نظر مجلسی امری دیگر است. او به تمایز طلبی با ابزارهای دینی می‌اندیشد و نگران آن است که کسانی با رویکرد یکسویه و افراطی به برخی آداب و رفتارهای اخلاقی «نشاندار» شوند و آرام آرام همان آداب اخلاقی را — که از قضا در تعالیم دین از آنها سخن بسیار رفته و به آنها سفارش نیز شده است — برای خود «اصل» قرار دهند و آگاهانه یا ناآگاهانه به دام «بدعت» فروافتند، از «جمع» جدا شوند و «فرقه» ای دیگر بر سازند. بر اهل نظر پوشیده نیست که بسیاری از فرقه‌ها

۸۸. کیهان اندیشه، شماره ۳۳، ص ۱۲۲؛ طرائق الحقایق، ج ۱، ص ۲۸۱.

۸۹. عین الحیوة، ص ۲۲۳.

و نحله‌ها به کسانی انتساب دارند که انگیزه آن کسان ایجاد جمعیتی با هویتی ویژه نبود و فرجام راه جز آن شد که آنان می‌خواستند.

به سؤمین مورد، در باب عرفان از دیدگاه مجلسی اشاره کنیم.

در منابع تصوف چه آنها که درباره مشایخ عرفان نگاشته شده و چه منابعی که عارفان نامدار تألیف کرده‌اند، اقوال و آرای دیده می‌شود که غالباً با آنچه از منابع اصلی دین در دست است، سازگاری ندارد. این اقوال و آرا از شطح و ادعاهای صوفیان تا تأویلهای آیات قرآن را در بر می‌گیرد. آنچه از بایزید بسطامی یا حسین بن منصور حلاج روایت شده، نه تنها عالمان رسوم (به تعبیر ابن عربی در فتوحات) را برآشفته، که عارفان را نیز به زحمت افکنده است.

محبی‌الدین ابن عربی شطح مشهور منسوب به بایزید بسطامی را که از ظاهر آن رعونت ادعای خدایی به مشام خرد می‌رسد، تأویل کرده و مراد از آن را «نفی غیر خدا در عرصه وجود»^{۹۰} دانسته است و «فقهها» را به خاطر ستیز با این سخنان، از یکسو نکوهیده و آنان را به «عدم انصاف» نسبت داده و از سوی دیگر ایشان را ستوده است، چرا که راه را بر هر مدّعی کاذبی بسته‌اند.^{۹۱} در واقع، او هرچند بایزید را در این ادعا محقق می‌داند و سخن وی را حاکی از وصول به «مقام حیرت اهل الله» می‌شناساند؛ اما به پیامد خطیر رواج این گونه کلمات شطحی واقف است. صدرالمتألهین نیز در کسر اصنام الجاهلیّة به تفصیل از «بطلان شطحیات متصوفین» سخن گفته و شنیدن آنها را برای مسلمانان زیانبارتر از سمّ کشنده دانسته است. به عقیده او، اگر شطح معروف منسوب به بایزید درست باشد، بایزید حکایتگر سخن خدا بوده است، چرا که جز این نمی‌توان برای آن وجهی صواب یافت. نکته زیبایی که وی به آن توجه

۹۰. «فَمَا فِي الوجودِ إِلَّا الله، وَلَا يَعْرِفُ الله إِلَّا الله، وَمِنْ هَذِهِ الْحَقِيقَةِ قَالَ مَنْ قَالَ: "أَنَا الله، كَأَبِي يَزِيدٌ".

۹۱. فتوحات مکیّه، ج ۴، ص ۲۲۴-۲۲۵.

داده این است که گفتارهایی از این دست، ظواهری زیبا و دلنشین دارد، اما در درون هیچ سودی از آن حاصل نمی‌شود.^{۹۲} مجلسی در این مقوله به چند مورد از آرای مشهور نزد اهل عرفان، برخی تأویلات ابن عربی و برخی ادعاهای مشایخ تصوف اشاره و آنها را نقد می‌کند:

جمعی دیگر از صوفیه... می‌گویند خدا با همه چیز متحد است، بلکه همه چیز اوست و غیر او وجودی ندارد و همین اوست که به صورتهای مختلف برآمده گاه به صورت زید ظهور می‌کند و گاه به صورت عمرو... چنانچه دریا موج می‌زند و صورتهای بسیار از آن ظاهر می‌شود، به غیر دریا دیگر چیزی نیست؛
که جهان موجهای این دریاست
موج دریا یکی است، غیر کجاست؟^{۹۳}

و نیز از محیی‌الدین «که از رؤسای ایشان است» نقل می‌کند که گفته: «سُبْحَانَ مَنْ أَظْهَرَ الْأَشْيَاءَ وَ هُوَ غَيْبُهَا».^{۹۴}

در اینکه عارفان، علاوه بر وحدت شهود از وحدت وجود دم می‌زده‌اند، تردیدی نیست. محیی‌الدین این آموزه را که «در عرصه وجود جز الله هیچ موجودی نیست» در قالبهای گوناگون مطرح کرده است. تأثیر آن نظریه بر آرای فلسفی بویژه در حکمت متعالیه صدرالمتألهین نیز نیاز به تأکید و اثبات ندارد. اساتید حکمت صدرایی نیز علی‌الغلب در دفاع از نظریه «وحدت شخصیه وجود» آثاری نگاشته‌اند و طبعاً در مقام پاسخگویی به اشکالات وارد بر آن برآمده‌اند؛ هرچند معمولاً در مقام استدلال بر این نظریه، نارساییها و نتایج ناپذیرفتنی اصالت ماهیات را

۹۲. کسر اصنام الجاهلیه، ص ۲۸-۳۰ (بحث در این باره که آیا چنان عبارتی از بایزید به درستی روایت شده و نیز بحث در اینکه آیا آن عبارت، تاب تأویلاتی از این دست را دارد، باید به استقلال صورت گیرد).
۹۳. عین الحیوة، ص ۴۹.

۹۴. عین الحیوة، ص ۵۱.

پیش کشیده‌اند. آن بحثها را باید در جای دیگری بررسی کرد و در اینجا تنها به دو نکته که مجلسی دربارهٔ وحدت وجود آورده، اشاره می‌کنیم. مجلسی، همچنانکه در موارد بیشمار دیگر، نظریهٔ وحدت وجود را از زاویهٔ اثر آن بر رفتار دینی فرد یا جمع می‌نگرد و چندان به مبانی برهانی حکیمان یا گزارشهای تجربهٔ عرفانی اهل سلوک در این موضوع توجه ندارد. به اعتقاد او اگر «ماهیات ممکنه امور اعتباری» و مخلوقات «عین خدا» باشند، عبادت معنا نخواهد داشت. عبادت برخاسته از «توهم مغایرت» است و بنابراین پیرو مسلک وحدت وجود تا آنجا در طریق بندگی و متابعت شریعت پیش می‌رود که «یقین به وحدت وجود» بیاید و در این صورت عابد جز معبود نخواهد بود و موضوع عبادت منتفی می‌شود.^{۹۵}

برای رفع ابهام، بر این نکته ضروری تأکید کنیم که اگر مشایخ عرفان و حکمت به هیچ روی در رفتار دینی خود دچار فتور نشدند و از آن نظریه به چنین لازمی نرسیدند، بلکه همواره از سرآمدان متابعت شریعت بودند، نمی‌توان مناقشهٔ محمدباقر مجلسی را نادرست خواند؛ بویژه آنکه چنان استدلالی در رده‌های فروتر اهل تصوف به کرات مطرح شده است. محیی‌الدین گویا خود از همین لازمهٔ منطقی در مقام عمل نگران بود که در جای جای فتوحات بر لزوم عبادت خدا پای می‌فشرد. علاوه بر آن، او به آموزهٔ «عین ثابت» پناه برد و با ظرافت تعبیر و در پرتو آزموده‌های عرفانی خود، به مدد این عین ثابت که البته معدوم است و در ظهور و بروز خود مرهون نور وجود می‌باشد، راه برون‌رفتی از بن‌بست خود ساخته‌اش می‌جُست. در هر حال، باید فارغ از عملکرد بانیان یک نظریه، به آثار و نتایج عملی آن اندیشید و آن را با این محک به نقد کشید. اشارهٔ دیگر مجلسی، استناد برخی از اهل تصوف در اثبات نظریهٔ

وحدت وجود به یک حدیث معروف قدسی است. بنا بر مآخذ شیعی، چون محاسن برقی و کافی کلینی آن حدیث را امام صادق (ع) از پیامبر (ص) روایت کرده است.^{۹۶} در جوامع حدیثی عامه نیز این حدیث آمده و بیشترین کاربرد را در متون عرفانی یافته است. محیی الدین ابن عربی بارها به این حدیث اشارت دارد و بر سبیل اقتباس یا تلمیح آن را به کار می برد و گاه قسمتی یا تمام حدیث را می آورد و نکاتی عرفانی درباره آن بیان می کند. ذیلاً ترجمه فارسی حدیث را بر اساس عین الحیوة مجلسی می آوریم:

کسی که دوستی از دوستان مرا خوار کند با من به ستیز برخاسته است. و هیچ کاری که بنده از رهگذر آن به من تقرب جوید، دوست داشتنی تر از واجبات نزد من نیست، و در مرتبه بعد از آن کارهای نافله قرار دارد که بنده با پرداختن به آنها به مرتبه ای می رسد که من او را دوست می دارم و چون او را دوست داشتم، گوش اویم که به آن می شنود، دیده اویم که با آن می بیند، زبان اویم که با آن سخن می گوید و دست اویم که با آن کار می کند.^{۹۷}

تفسیر مجلسی بر این حدیث را در بررسی فقره چهارم همین بحث خواهیم آورد، از آن رو که نشان از ذوق عارفانه وی دارد. اما آنچه اینک مطرح است، استناد برخی کسان به این حدیث در اثبات نظریه وحدت وجود است. مجلسی در ذیل همین حدیث می نویسد:

این مرتبه آخر مرتبه بسیار نازکی است و این باعث لغزش آن جماعت شده است که به آن باطلی که گذشت قائل شده اند و گاهی به این حدیث نیز استدلال می کنند.^{۹۸}

۹۶. مجلسی در بحار، سه بار این حدیث را از دو مأخذ مذکور آورده است. ر.ک. ج ۶۷، ص ۲۲.

و ج ۷۲، ص ۱۵۵ و ج ۸۴، ص ۳۱. ۹۷. عین الحیوة، ص ۵۴.

۹۸. همان جا.

مقصود او از مرتبه آخر، بالاترین درجه معرفت خداست که او از آن به «فنا فی الله» تعبیر می‌کند و مراد وی از «آن باطل» نظریه حلول یا اتحاد اهل تصوف است. ابن عربی نیز از اینکه برخی جاهلان با شنیدن این حدیث به دیدگاهی نادرست چون حلول روی می‌آورند، ناخشنود بود و از همین رو به «پوشیده داشتن اسرار حق» سفارش می‌کرد.^{۹۹} استدلال مجلسی بر نادرستی استناد به این حدیث این است که نظریه وحدت وجود یا حلول حق در خلق، بنا بر رأی صوفیان «خصوصیتی به جاهل و کامل و انسان و غیر آن ندارد و آن معنا را همیشه از برای همه چیز حاصل می‌دانند» و حال آنکه این حدیث به رتبه‌ای اشاره می‌کند که «بعد از عبادات و نوافل حاصل می‌شود».

این بحث را با همین اشاره کوتاه رها کنیم و به نمونه‌های دیگر انتقاد مجلسی از اهل عرفان بپردازیم.

پیشتر به نظر مجلسی در باب تأویل نصوص دینی و دریافت معانی باطنی از ظواهر قرآنی اشاره کردیم. اعتراض مجلسی بر مشایخ عرفان گاهی به این موضوع راجع است. او از جمله به تأویل صریح محیی‌الدین ابن عربی نسبت به داستان گوساله پرستی قوم موسی و اعتراض وی بر هارون اشاره دارد و آن را نادرست می‌خواند. گزارش کامل قرآن از داستان سامری، گوساله سازی او و گوساله پرستی بنی اسرائیل در دوران غیبت موسی، که به میقات در کوه طور رفته بود، از نظر قواعد فهم گفتار چنان روشن است که تأویل بردار نیست: شماری از بنی اسرائیل فریب می‌خورند، هارون آنان را اندرز می‌دهد، سودی نمی‌بخشد و از بیم آنکه در قومش پراکندگی پدید آید بیش از این پافشاری نمی‌کند. اما با بازگشت موسی ماجرا وارد مرحله دیگری می‌شود. او از این رویداد سخت برمی‌آشوبد، بر هارون خشم می‌گیرد، گوساله را آتش می‌زنند و آن را

۹۹. فتوحات، ج ۶، ص ۱۷۳.

به دریا می افکنند، سامری از شهر رانده و گرفتار بیماری برص می شود، گوساله پرستان به شدت توبیخ می شوند و به کیفر گناه بزرگ خود می رسند.^{۱۰۰}

اما محیی الدین با این دیدگاه که «عارف، حق را در همه چیز می بیند، بلکه همه چیز را حق می بیند»^{۱۰۱} به سراغ این داستان رفته است. از این دیدگاه آیه «وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِلَٰهَهُ» (اسراء/۲۳) از واقعیتی تکوینی خبر می دهد و معنای آن این است که هر کس هر چه را می پرستد، خدا را پرستیده است. بنابراین عتاب موسی بر هارون نه از آن رو بوده است که چرا قوم را از پرستش گوساله باز نداشت، بلکه او در مقام تربیت برادرش بود و می خواست او را از این اصل آگاه کند که گوساله پرستان نیز خداپرست بودند. او سامری را نیز از این نقطه نظر نکو هیده بود که چرا به مردم این گونه القا کرده ای که فقط گوساله را پرستند.^{۱۰۲}

اینکه چنین تحلیلی از رویارویی پیامبران با بت پرستی تا چه اندازه واقعگرایانه است، بحثی مهم و اساسی است. بسیار کسان بوده و هستند که پیروی از هر دین یا شبه دین را نجات بخش می دانند و همه مردم را کاروانیان یک راه می شناسند؛ اما نسبت دادن این تلقی به قرآن و استنباط آن نظریه از آیه های صریح کتاب خدا موضوع بحث ماست. با کدام منطقی فهم زبانی می توان از آن الفاظ این تلقی را نتیجه گرفت؟ آیا با به کارگیری چنان منطقی اساساً فهم مشترک از متون دینی ممکن خواهد بود؟ تفاوت این گونه فهم با تلقیهای باطنی از آیات احکامی قرآن - که محیی الدین قاطعانه با آن مخالف است - در چیست؟ اگر این کار تفسیر به رأی نیست، پس تفسیر به رأی کدام است؟

۱۰۰. در این باره ر.ک. تفاسیر، ذیل آیات ۱۴۸-۱۵۴، سورة اعراف و ۸۵-۹۸، سورة طه.

۱۰۱. شرح فصوص الحکم خوارزمی، ص ۷۰۱.

۱۰۲. شرح فصوص الحکم خوارزمی، ص ۷۰۰-۷۰۲.

مجلسی مبنای خود را در این باب به صراحت گفته است: او وجود معانی باطنی در قرآن را با اطمینان پذیرفته است، اما اولاً برای هر کسی چنین اجازه‌ای را قائل نیست و ثانیاً معتقد است که باید معنای باطنی با سیاق عبارات سازگار باشد و از همین نقطه نظر، گاهی نسبت به قبول برخی روایات درنگ می‌کند. پس کاملاً طبیعی است که او نسبت به محیی‌الدین از آن‌رو که در «تصانیفش» مطالبی از این دست را مطرح کرده اعتراض داشته باشد.^{۱۰۳}

برخی ادعاهای مشایخ تصوف نیز برای مجلسی گران می‌آمده و آن‌را با باورهای قطعی اعتقادی ناسازگار می‌دانسته است، از آن جمله است «دعوی مهدویت سید محمد نوربخش که از کتب صوفیه معلوم است» و او گفته بود که «ادعای اهل دل بر این شده است، غیر از جماعتی که همیشه به تعصبات و بدعت‌ها معروفند».^{۱۰۴} نوربخش صوفی شیعی بود و در درس ابن‌فهد حلّی حاضر می‌شد، سپس به تصوف روی کرد، کسان بسیاری به‌وی پیوستند و سلسله‌ای به‌او منسوب شد. حتی برخی علمای شیعه و از جمله محمدتقی مجلسی و فرزندش محمدباقر نیز در آثار متأخر صوفیان در شمار وابستگان این سلسله نام برده شدند. با این همه این دعوی از او شنیده شده بود، هرچند پیروانش آن دعوی را تأویل می‌کردند.^{۱۰۵}

و بالاخره، اگر تصوف را رویکردی به باطن شریعت همراه با حفظ آداب دینی، توجه به معرفه‌النفس و تهذیب آن و نیز کوششی برای تقرب به حق بدانیم، محمدباقر مجلسی از مدافعان این رویکرد بوده است. به اعتقاد او عالمانی چون «برهان الاصفیاء الکاملین، شیخ صفی‌الدین اردبیلی»، سید رضی‌الدین علی بن طاووس، ابن‌فهد حلّی و شهید ثانی از

۱۰۴. عین‌الحیوة، ص ۲۳۸.

۱۰۳. عین‌الحیوة، ص ۵۱.

۱۰۵. دنباله جستجو در تصوف ایران، ص ۲۶۳-۲۶۴؛ طرایق الحقایق، ج ۱، ص ۴۸۵-۴۸۷.

کسانی بودند که بعد از طی مدارج علوم دینی به «طریقه ریاضت و عبادت و بندگی به قانون شریعت مقدّس نبوی» روی آوردند و «بدعتی از ایشان» گزارش نشده است.^{۱۰۶} اینها چند تن از «صوفیّه امامیه» بودند که در کتابهایشان «دقایق اسرار صوفیه» را آورده‌اند.^{۱۰۷}

همو در رساله پاسخ به پرسشهای مآخلیل قزوینی، علاوه بر این مشایخ، از شیخ بهایی نام می‌برد که کتابهایش «مشحون است به تحقیقات صوفیه» و پدر مجلسی، ملا محمد تقی، از این شیخ بزرگ «تعلّم ذکر و فکر گرفته بود و هر سال یک اربعین می‌گرفت». او می‌افزاید که پدرش «جمع کثیری از تابعان شریعت مقدّسه را مطابق قانون شرع به ریاضت وامی‌داشت» و حتی خود او (محمد باقر مجلسی) نیز بارها «اربعینات» بسر آورده بود. مجلسی، آنگاه حدیثی را در تأیید درستی این کارها می‌آورد:

هر کس چهل صبحدم، اعمال خود را برای خدا خالص کند، خدا از قلب او بر زبانش چشمه‌های حکمت را جاری می‌سازد.^{۱۰۸}

اما پیوسته بر این نکته که «صوفیّه شیعه همیشه علم و عمل و ظاهر و باطن را با یکدیگر جمع می‌کرده‌اند» و بجز «تسبیح و تهلیل و توحید حقّ تعالی» چیزی در میانشان نبوده است، تأکید دارد و درباره شیخ صفی‌الدین اردبیلی می‌نویسد که «در چندین جا به مریدان» یادآوری کرده که «متابعت شریعت مقدّسه» را هرگز رها نکنند.

با این بیان، مجلسی نشان می‌دهد که رویارویش با اهل تصوّف، برخلاف آنچه مشهور است، ناشی از قشری‌گری و محدودنگری نسبت به دین و منحصر دانستن آن به احکام ظاهری نبوده است. آنچه او را نگران می‌کرد، رواج رویگردانی از دین یا بدعتگذاری در دین به بهانه پرداختن

۱۰۶. عین‌الحیوة، ص ۲۲۸.

۱۰۸. کیهان اندیشه، ص ۱۲۵.

۱۰۷. کیهان اندیشه، شماره ۳۳، ص ۱۲۳.

به‌جنبه‌های باطنی دین بود. در یکی از نوشته‌های خود از کسانی که از «فهم دقایق اسرار» محرومند و فقط به‌جنبه‌های ظاهری دین بسنده کرده‌اند، انتقاد می‌کند.^{۱۰۹}

تفسیر عرفانی مجلسی بر برخی احادیث و نیز تصویر زیبای او از مراتب نعمتهای بهشتی از وجود همین باور در او خبر می‌دهد. در شرح یک روایت، از تجربه‌های عرفانی پدرش مدد می‌گیرد و می‌نویسد: بهترین بیانی که در این مقام شنیده‌ام، مطلبی است که از والد علامه خود - خدا مرتبت او را بلند گرداند - بهره بردم. این بیان از انوار کشف و یقینی است که در طریق پیمودن مقامات سلوک برای او آشکار شد.^{۱۱۰}

از جمله توضیحات عرفانی مجلسی، شرح حدیث معروفی است که ترجمه آن را از عین‌الحیوة آوردیم. این شرح در بحار (ج ۸۴ ص ۳۱-۳۲) آمده و در پایان آن مجلسی گفته که همین بحث را به تفصیل در یکی از کتابهای فارسیش آورده است. مقصود او از این کتاب فارسی، عین‌الحیوة است و ما فشرده بیان او را ذیلاً می‌آوریم.

در عین‌الحیوة، یک باب به‌ذو مراتب بودن معرفت حق اختصاص دارد. او ابتدا برای تقریب به‌ذهن، مثالی را از خواجه نصیرالدین طوسی می‌آورد و آن را با موضوع معرفت خدا مقایسه می‌کند:

معرفت خدا بلا تشبیه مثل مراتب معرفت آتش است. اول مرتبه معرفت آتش آن است که شخصی بشنود که چیزی می‌باشد که هر چیزی را در آن می‌افکنی آن را می‌سوزاند و... نظیر این، معرفت جماعتی است که دین خود را به تقلید بدانند و از راه دلیلی ندانند... مرتبه بالاتر از این مرتبه کسی است که دود آتش بدو رسیده، اما آتش را ندیده... نظیر این مرتبه در معرفت باری تعالی

معرفت اهل نظر و استدلال است که به دلایل قطعیه و براهین قاطعه حکم می‌نماید بر وجود صانع... و مرتبه بالاتر مرتبه کسی است که نزدیک آتش شده و... چیزها را به نور آن می‌بیند. نظیر این مرتبه در معرفت خدا معرفت مؤمنان خاصی است که دلهای ایشان به نور الهی اطمینان یافته و در جمیع اشیاء به دیده یقین آثار صفات کمالیه الهی را مشاهده می‌نماید... و مرتبه بالاتر از این مرتبه کسی است که در میان آتش باشد و آثار آتش در او ظاهر گردیده باشد. این در مراتب معرفت الهی اعلای درجات معرفت است که تعبیر از آن به «فنا فی الله» می‌کنند و حصول این معنا به کثرت عبادات و ریاضات می‌شود.^{۱۱۱}

در پی این توضیح و در تأیید مرتبه «فنا فی الله» حدیث قدسی نبوی را می‌آورد که انسان مؤمن بر اثر مداومت بر عبادات واجب و مستحب به جایی می‌رسد که خدا چشم و گوش و زبان و دست او می‌شود. آنگاه به شرح معانی گوناگون حدیث می‌پردازد، تا «این مرتبه آخر که مرتبه بسیار نازکی است» و همین امر سبب لغزش افراد بسیاری شده است، به درستی شناخته شود.

نخستین معنا این است که چون انسان در مقام محبت کامل قرار می‌گیرد و محبت محبوب حقیقی در قلبش استقرار می‌یابد، در هر چه نظر می‌کند محبوب را می‌بیند، یعنی آثار قدرت او را مشاهده می‌کند و گویا او را دیده است. بر همین قیاس، از هر چه می‌شنود، کمالات محبوب را می‌شنود و اگر دست خود را حرکت می‌دهد آن را در خدمت دوست حرکت می‌دهد. کوتاه سخن، او جز به دوست توجه ندارد، همه چیز را آئینه کمالات دوست می‌داند و خود نیز جز در راه دوست گام بر نمی‌دارد. دومین معنا این است که چون مؤمن به این مقام می‌رسد، فقط

چیزهایی را می‌بیند که رضای دوست در آن است، فقط چیزهایی را می‌شنود که او راضی است و کاری را انجام می‌دهد که رضایت او در آن است. به تعبیر دیگر: «مرادات محبوب را بر مرادات خود» ترجیح می‌دهد. از آن بالاتر، گاهی به جایی می‌رسد که قوای اعضای خویش را در راه رضای خدای فانی می‌کند و ایزاری می‌شود تحت اراده خدا.

سومین معنا را مجلسی با نگرانی و هشدار باز می‌گوید:
یک معنای دقیقتر هست که ذکر می‌کنم و از خدا می‌طلبم که در نظر باطل‌بینان و آحول‌بصیرتان به معنای باطل مشتبه نشود.

خدا به آدمی تواناییهای گوناگون عطا کرده و از او خواسته که آنها را در راه رضای وی به کار گیرد. از طرفی در طبیعت آدمی گرایش به باطل نیز وجود دارد و «کارهای حق، منافعی طریقه و ذوق اهل باطل است». حال کسی که از گرایش به باطل درگذرد و مواهب الهی را «موافق با رضای او» به کار گیرد؛ به مقتضای «وَمَا أَنْفَقْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَهُوَ يُخْلِفُهُ»^{۱۱۲} خدا موهبتی برتر به او عطا می‌کند. با ادامه این دادوستد، بنده مؤمن خدا به مرتبتی نایل می‌آید که خدا به او توانی برتر از توان بشر عادی می‌بخشد؛ توانی که به وی امکان می‌دهد حتی بی‌ابزار بدن کارهایی بزرگ انجام دهد و «جمع مخلوقات مطیع او» شوند. این توانایی «با مردن بر طرف نمی‌شود و زنده و مرده ایشان یک حکم دارند».

از سوی دیگر، چنین انسانی جز اراده خدا مرادی ندارد و به خاطر خدا از «ارادات و مرادات خویش خالی شده» است. اینک خدا خود مدبّر امور وی می‌شود و مقارن اراده او قدرت خود را در مراداتش به کار می‌گیرد. معنای حدیث مشهور که «دل مؤمن در میان دو انگشت از انگشتای خداست و آن را به هر طرف که بخواهد می‌گرداند» همین

۱۱۲. سوره سبا/۳۹: و هر چه را انفاق کردید، عوضش را او می‌دهد.

است. او با اراده خویش و بر اثر مداومت در اطاعت حق، که از روی دوستی صورت گرفته، به مرتبه‌ای رسیده که ظرف اراده خدا شده و جز به آنچه مشیت الهی تعلق می‌گیرد، مشیتش تعلق نمی‌گیرد. آیه «وَمَا تَشَاؤُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ» را در برخی احادیث به همین معنا تفسیر کرده‌اند.^{۱۱۳} مجلسی، گویا مطالبی ظریفتر نیز دارد و می‌گوید: در این مقام سخن بسیار نازک می‌شود و زیاده از این نمی‌توان گفت.

اما بار دیگر تأکید می‌کند که «این معنی مخصوص مقربان است» و از آن نمی‌توان دیدگاه صوفیانه حلول و اتحاد را نتیجه گرفت. «تخلّق به اخلاق الهی» نیز بیانی دیگر از همین مقام است و چنانکه برخی تشبیه کرده‌اند، مانند «آهنی می‌شود که در میان آتش سرخ کرده‌اند. گمان می‌کنی که آتش است اما آتش نیست، به رنگ آتش برآمده است».^{۱۱۴}

اشاره اخیر مجلسی به شعری از مولوی در دیوان مثنوی است: هیزم تیره حریف نار شد / تیرگی رفت و همه انوار شد
رنگ آهن محو رنگ آتش است / ز آتشی می‌لافد و خامش و ش است
شد ز رنگ و طبع آتش محتشم / گوید او من آتشم، من آتشم^{۱۱۵}

اندیشه و فعالیت علمی مجلسی در عرصه سیاست

وجه فارق مذهب شیعه از سایر مذاهب اسلامی در نظریه امامت است که از جمله در بُعد سیاسی تجلی می‌کند. اعتقاد شیعیان بر اینکه اداره مجتمع دینی پس از پیامبر باید به دست کسی یا کسانی صورت گیرد که به جانشینی آن حضرت و از سوی او با گزینش خدا معرفی شده‌اند، سبب شد که از همان آغاز به دلیل تثبیت جدی نظریه «خلافت»، شیعیان، جز

۱۱۳. سورة تکویر/ ۲۹: «وَتَاخُذُ الْخَوَافِدُ، شما نیز نخواهید خواست».

۱۱۴. مثنوی معنوی، دفتر دوم، ص ۱۳۹.

۱۱۵. عین الحیوة، ص ۵۳-۵۷.

به‌ندرت در عرصه‌های اجتماعی و سیاسی حضور نیابند. شرایط تاریخی و برخوردهای شناخته‌شده زمامداران با امامان شیعه و نگرانی آنها از اقبال مسلمانان به‌این پیشوایان - که نمونه‌های فراوان آن در مآخذ تاریخی گزارش شده است - دور ماندن شیعیان از این حوزه‌ها را قطعی‌تر کرد.

با وفات امام عسکری (ع) و آغاز شدن غیبت صغری در سال ۲۶۰ و سپس شروع غیبت کبری در سال ۳۲۹ عملاً امکان به‌دست گرفتن حکومت از سوی امامان منتفی شد؛ زیرا از دیدگاه شیعیان امامی، هرچند حکومت باید به امام دوازدهم انتقال می‌یافت، اما این کار از راه اقدام سیاسی یا قیام به سیف صورت نمی‌پذیرفت، بلکه دستی از غیب برون می‌آمد و کاری می‌کرد. به‌این ترتیب شیعیان با همان باورداشت اساسی خود در انتظار امام موعود نشستند. در اینکه این انتظار چه آثار و برکاتی داشته و در جهتگیریها و رویکردهای جامعه شیعه چگونه ایفای نقش کرده است، پژوهشگرانی به تألیف و بررسی پرداخته‌اند. آن مقوله از موضوع این دفتر جداست.

به‌این ترتیب، نظریه امامت شیعی که در روزگار امامان بر اثر تضییقات شدید حکومتها با صوابدید و ارشاد امامان، آرام آرام از اقدامات عاجل برای تحقق یافتن جنبه سیاسی آن فاصله گرفته بود، با شروع دوران غیبت دیگر زمینه‌ای برای چنین اقدامی نداشت و گفتیم که بنا بر رأی قطعی عالمان امامیه، آخرین حلقه از زنجیره «امامت» در غیبت بسر می‌برد و ظهور این امام، که البته با دردست گرفتن حکومت و مدیریت سیاسی جامعه همراه است، از راه عوامل عادی و طبیعی تحقق نمی‌یابد؛ کاری است خدایی و فراتر از اراده انسانها.

در چنین اوضاعی بحثهای امامت به کتابها و حلقه‌های کلامی منحصر شد و تشیع در قالب فرقه‌ای از فرقه‌های اسلامی تجلی کرد،

بیشترین تلاش و کوشش عالمان شیعه امامیه در این شرایط، مصروف دفاعیه‌نویسی اثباتی و جدلی در باب امامت، پاسخگویی پرسشها و شبهات، جذب مسلمانان دیگر به سوی این نظریه، فراهم آوردن موقعیت مناسب برای عرضه تعالیم شیعی در همه زمینه‌ها و تثبیت وضعیت تشکلهای کوچک و بزرگ شیعی در جای جای سرزمین اسلامی می‌شد. اما آنچه در این میان، شاید به دلیل عدم نیاز بالفعل و شاید به خاطر بی‌ثمر بودن و چه بسا به دلایلی دیگر، مطرح نبود، گفتگو در باب چگونگی اداره جامعه در عصر غیبت بود. تحوّل شرایطی که با وقوع غیبت روی داد، تحوّل ساده‌ای نبود. این تحوّل متضمن عدم امکان اداره جامعه دینی بر دست امام معصوم در دوران غیبت بود، و این سؤال لااقل برای پژوهشگر این روزگار مطرح است که از دیدگاه امامیان، نظریه جانشین برای نظریه «ضرورت مدیریت سیاسی مجتمع دینی توسط امام معصوم» کدام نظریه بوده است؟

این کاملاً پذیرفتنی است که دوران غیبت، از دیدگاه عالم امامی، با آنکه سالیان دراز بر جای خواهد ماند، وضعیت طبیعی نیست، شرایط بحران است؛ اما در شرایط بحران نیز از راهبرد جامعه‌گزیری نیست و نمی‌توان این امر را نادیده گرفت. درست به همان دلیل که در این وضعیت بحران، برای دستیابی به احکام شریعت روشهایی پیش‌بینی یا پیشنهاد شد، در مقولات دیگر نیز باید چنین فعالیتی صورت می‌گرفت. به گمان ما، درگیری چندجانبه علمای امامیه، بویژه در جهت تثبیت حضور شیعیان در جامعه اسلامی و دورنگاه داشتن آنان از تفرقه‌های سیاسی و فرقه‌ای و نیز در جهت پاسخگویی به پرسشهای شیعیان در مباحث گوناگون دینی، عملاً پرداختن به این مسئله بنیادین را از صفحه ذهن آنان محو کرده بود.

از نگاهی دیگر، غیبت امام دوازدهم در بستر حضور حکومتهای

مدعی خلافت یا برخی دولتهای محلی و منطقه‌ای وابسته روی داد که شیعیان از پیش، تجربه زیستن در این حکومتها را کسب کرده بودند. از این رو با وقوع غیبت، در انگاره اداره جامعه اسلامی، از نظر ظاهری رخنه نیفتاد تا پرسشی پیش آید. در حالی که در ابعاد علمی و رفتار دینی چنین رخنه‌ای رخ نمود. شیعیان می‌دانستند که تعالیم دین را باید از آبشخور وحی برگیرند و همواره نیز این راه را می‌رفتند. طبعاً بیشترین پرسشها در دوران غیبت صغری - که نایبان چهارگانه پیوند شیعیان را با امام برقرار می‌کردند - به این موضوع راجع بود که «معالم دین» را در وضعیت بحران از که باید آموخت. اگر فرض کنیم که پاسخهای امامان در این باب شامل زمینه‌های سیاسی و اداری نیز می‌شد، در آن روزگار چنان دریافتی از آن پاسخها صورت نسبت.

مسئله این بود که شیعیان در عدم مشروعیت حکومت موجود تردید نداشتند. این آموزه اساسی شیعه بود؛ هرچند در ساختار چنین حکومتی، سنت حضور اجتماعی و احیاناً سیاسی مناسب با دیدگاههای شیعی را یافته بودند. به علاوه، می‌دانستند که با روی دادن غیبت، آن حکومتها دگرگونی ماهوی نیافته‌اند و عدم مشروعیت همچنان برجای مانده است. اما چون صفویان بر حکومت نشستند، چنانکه پیشتر نیز اشاره داشتیم، پرسشهایی نو مطرح شد، از جمله آنکه: آیا برپاشدن حکومتی شیعی و مشروع در دوران غیبت ممکن است؟ لوازم و ملزومات این حکومت کدامند؟ حاکمان کدامین ویژگیها را باید داشته باشند؟ مردم درباره آنها چگونه باید بیندیشند و روابط خویش را با آنها بر چه پایه‌ای تنظیم کنند؟

برای این پرسشها، که بعضاً آشکارا نیز اظهار نشد، پاسخهای صریح و یکدست دیده نمی‌شود و دستیابی به آرای عالمان امامیه در این دوره، نیازمند پژوهشی جدی می‌باشد. اما مورد نظر ما شناخت دیدگاه

محمّدباقر مجلسی است. خطبه وی در مراسم تاجگذاری سلطان حسین صفوی پاسخ بخشی از پرسشهای مطرح شده را در بر دارد و بویژه از آن رو درخور توجه است که نشان می دهد مجلسی در جستجوی طرحی برای حکومت مقبول از دیدگاه شرعی در دوره غیبت بوده است.^{۱۱۶}

به اعتقاد او پس از وقوع غیبت، «خالق بی منت از مزید لطف و مرحمت ... مفاتیح کشورگشایی را در کف کفایت و قبضه درایت سلاطین عدالت شعار و خواقین فلک اقتدار» سپرده است، تا «بساط رأفت و عدالت و خفص جناح» بر کافه خلایق بگسترند و جز به صلاح حال مردم و آبادانی شهرها نیندیشند و مردم در سایه حکومت ایشان به آسودگی بزیزند. او «دولت علیّه صفویه» را مصداق همین سلاطین می داند که مردم این دیار سالهاست «در ظلّ ظلیل ایشان به فراغ بال و رفاه حال آرمیده اند».

به حسن نظر مجلسی و عالمان همعصرش نسبت به حکومت صفوی پیش از این اشاره کردیم و زمینه ها و دلایل آن را بازگفتیم. اما بخش دیگر گفته او متضمن دو نکته مبنايي است؛ یکی اینکه ویژگی و شرط اصلی حکومت مقبول از دیدگاه دینی عدالت است و این عدالت باید در همه ابعاد، بویژه در بُعد اجتماعی تجلی کند و دوم اینکه در عصر غیبت امام معصوم امکان برپایی حکومت مقبولى وجود دارد. مجلسی، هرچند طرح کامل و همه جانبه ای پیشنهاد نکرد و آنچه مطرح ساخت آمیخته با ابهام و نارسایی بسیار بود و فی المثل برای ما روشن نیست که «شهریاری که رأفت و عدالت را نصب العین قرار داده» در چه فرایندی قدرت و حاکمیت می یابد. اما مهم این است که او راه برون رفت از

۱۱۶. نسخه ای از خطبه محمّدباقر مجلسی به مناسبت جلوس شاه سلطان حسین بر سریر سلطنت، در کتابخانه مجلس شورای اسلامی، شماره ۱، مجموعه شماره ۲۷۲۱، ص ۳۵۲-۳۵۹ نگاهداری می شود و آنچه در این دفتر می آید بر اساس آن نسخه است.

بن‌بستی را که شرایط تاریخی برای پیروان مذهب امامیه پدید آورده بودند، نشان داد، نظام سیاسی جانشین در وضعیت بحران را بازشناساند و بر برخی از عناصر اساسی آن تأکید کرد.

گذشته از عدالت که رکن مقوم این نظام مقبول است و طبعاً به میزان دور شدن حکومت از آن، مقبولیت آن نیز مخدوش می‌شود؛ مجلسی یادآور شد که این زمامداران، معصوم و بالتبع «اولو الامر» نیستند و نباید آنها را «صاحب سلطنتی» دانست که «طاعت او طاعت خدا و معصیت او معصیت خداست». زیرا «حق تعالی برای این امر فرموده است به اطاعت رسول و اولو الامر» که ایشان معصوم و مطهرند.^{۱۱۷} این آموزه، البته مستلزم نافرمانی حاکمان نیست، از آن‌رو که آنها «حفظ و حراست رعیت و دفع دشمنان دین از ایشان می‌کنند» و خصوصاً «هنگامی که به عدالت سلوک می‌نمایند» باید حق ایشان را شناخت.^{۱۱۸}

در واقع، مجلسی به دو «حق» توجه می‌دهد و آن دو را از یکدیگر تفکیک می‌کند: حقی که به اعتبار عصمت و گزینش الهی برای امامان وجود دارد و، حقی که حاکمان عدل به خاطر در دست داشتن مدیریت سیاسی جامعه بر مردم دارند. حق دوم برخاسته از وجوب عقلی «رعایت مصالح مدینه» است و از قضا فهم و تبیین آن برای پیروان مذهب حق، آثاری مبارک دارد.

عنصر دیگر مورد اشاره مجلسی درباره حکومت عصر غیبت، لزوم پایبندی حاکمان به «شرایع دین مبین» است و صفویان درست از همین نقطه نگاه مورد داوری او قرار گرفته‌اند. آنها «پیوسته تعظیم و تکریم علمای دین را می‌کردند و بنای امور دین و دولت را به فرموده ایشان می‌گذاشتند». از مؤسس حکومت صفوی تقدیر می‌کند که «مروج دین مبین» بود و «خاتم المجتهدین شیخ علی بن عبدالعال را از جیل عامل

۱۱۷. عین‌الحیوة، ص ۴۸۸.

۱۱۸. عین‌الحیوة، ص ۴۹۹.

طلبید و او را اعزاز و اکرام بسیار نمود و پیوسته در مصالح دین و دولت به او رجوع می کرد. این نکته را نیز می افزاید که شاهان صفوی کسانی را «در ولایات محروسه، منصب خلافت و حکومت می دادند» که درباره آنها «خاطر جمع بودند که تجاوز از شرع قویم نمی نمایند و به عدالت رفتار می کنند»، تا «به هیچ قسم تأدی به رعایا و برایا» نباشد.^{۱۱۹}

به این ترتیب، نظام سیاسی مقبول در عصر غیبت، از دیدگاه مجلسی نظامی است مبتنی بر عدل و فقه. بنابراین او در آثار خود از نصیحة الملوک غفلت ندارد و خطاب به آنان می نویسد که «عدل ملوک و امرا از اعظم مصالح ناس است و عدل و صلاح ایشان موجب صلاح جمیع عباد و معموری بلاد است و فسق و فجور ایشان مورت اختلال نظام امور اکثر عالمیان می گردد»^{۱۲۰} و بابی در «کیفیت معاشرت ارباب حکم با رعایا» می نگارد و ضمن اشاراتی کوتاه به برخی وظایف ایشان، آنها را به مطالبه نامه های امیر مؤمنان که به کارگزاران و فرماندارانش نگاشته، ارجاع می دهد.^{۱۲۱}

شاید چندان دور نباشد که محمدباقر مجلسی را پیشگام «سیاست نامه» نویسی در میان عالمان شیعه بدانیم، با این توضیح که او به روش معهود خود در این مقوله نیز به سراغ حدیث می رود و رساله ای در «کیفیت سلوک ولات عدل با کافّة عباد» تدوین می کند، تا هم «ارباب غفلت» از آن هشدار شنوند و هم «اصحاب دولت» کارهای خود را اصلاح کنند. تأکید او بر این واقعیت که صلاح و فساد حاکمان نقش اصلی را در صلاح و فساد مردم دارد، نکته ای قابل تأمل است.

مجلسی رساله آداب سلوک حاکم با رعیت را در دو فصل تنظیم کرده است، فصل اول ترجمه عهدنامه امیر مؤمنان برای مالک اشتر است

۱۱۹. کیهان اندیشه، شماره ۳۳، ص ۱۲۴.

۱۲۰. عین الحیوة، ص ۴۸۷.

۱۲۱. عین الحیوة، ص ۴۹۰-۴۹۱.

که خود سیاست‌نامه‌ای جامع و پرنکته بوده و بعد از مجلسی بارها به فارسی برگردانده شده و برخی نیز بر آن شرح نگاشته‌اند. پژوهشگرانی نیز درباره‌ی درستی انتساب این نامه به امیر مؤمنان رساله‌هایی نوشته‌اند. در فصل دوم، سه حدیث مهم را «که در این باب وارد شده است» بیان می‌کند. حدیث نخست، نامه‌ای است از حضرت علی به عثمان بن حنیف، والی بصره. آن نامه را چنانکه نوشته‌اند، امیر مؤمنان پس از شنیدن خبر شرکت عثمان در میهمانی یکی از اشراف بصره، برای وی فرستادند و نکاتی هشداردهنده را در باب عدالت اجتماعی بازگفتند. حدیث دوم نامه‌ای است از امام صادق (ع) به عبدالله بن نجاشی والی اهواز در روزگار ایشان از سوی منصور عباسی. رجال‌شناس نامور شیعی ابوالعباس نجاشی، نواده عبدالله مورد اشاره، انتساب این نامه را به امام ششم تأیید کرده و آن را تنها نوشته‌ی آن حضرت دانسته است،^{۱۲۲} که البته در این ادعا باید تأمل کرد. اما این نامه با عهدنامه مالک اشتر و نامه عثمان بن حنیف تفاوت اساسی دارد. نجاشی از سوی امام معصوم حکومت نیافته، بلکه والی خلیفه عباسی بود و طبعاً نسبت به کار خویش نگرانی داشت. از این رو برای امام نامه نوشت و راهنمایی طلبید. بیشترین توصیه امام به او خوشرفتاری با مردم، دادگری، برآوردن خواسته‌ها و نیازهای رعیت و احتراز از گردآوری سیم و زر بوده است.

حدیث سوم از روایات اخلاقی است که در ارشاد القلوب دیلمی آمده و مجلسی در بحار نیز آن را به نقل از همین کتاب آورده است (ج ۷۲، ص ۳۵۱-۳۵۲). این روایت حاوی عتابی شدید خطاب به منصور دوانقی است که گفته‌اند کسی در سفر حج در خانه خدا او را با این مطالب هشدار داد. او منصور عباسی را به خاطر غفلت از امور مسلمانان، بریدن پیوند خود با مردم، بر روی کار آوردن وزیران ستم‌کار و یاوران بدکار که نه او را

۱۲۲. رجال نجاشی، شماره ۲۵۳ و ۵۵۵.

بر کار نیک یاری می‌رسانند و نه از کار بد بازش می‌دارند، رواج رشوه‌گیری از سوی کارگزاران حکومت، و روی آوردن آنها به مال‌اندوزی نکوهید و از او پرسید که «چگونه اسلام با این اطواری بنیاد باقی می‌ماند؟» سپس شیوه‌ای را که حاکم چین برای دادرسی ستم‌دیدگان به کار گرفته بود، برای او بازگفت و با شگفتی ادامه داد:

او پادشاه مشرکی بود و به این سان به احوال بت‌پرستان می‌پرداخت. تو ایمان به خدا داری، و دلت بر مسلمانان به درد نمی‌آید و لطف تو شامل احوال ایشان نمی‌گردد!

و در پایان، در پاسخ چاره‌جویی منصور از او، به وی گفت که «چاره در آن است که دانایان و علما را با خود همراه کنی و در کارهای خود با ایشان مشورت نمایی». و چون منصور بهانه آورد که این جماعت از من گریزانند، پاسخ مرد این بود که آنها «از ترس جور و بدی اعمال تو گریزانند» و اگر تو به عدالت روی آوری و حقوق مسلمانان را به پردازی «آنها که از تو گریخته‌اند به سوی تو آیند» و «در امور خیر» به تو مدد رسانند.^{۱۲۳}

پیوست ۱

ملا محمد تقی مجلسی

ملا محمد تقی مجلسی فرزند ملا محمد مقصود علی اصفهانی و نوه دختری ملا کمال الدین درویش محمد نطنزی از مشاهیر علمای اصفهان در عهد صفوی بود و در سالهای نخستین قرن یازدهم زاده شد.

مقصود علی نخستین فرد از این خاندان است که به «مجلسی» شهرت یافت و این شهرت پس از آن بر فرزندان او اطلاق شد. بهبهانی در مرآت الاحوال (ص ۱۰۰؛ و به نقل از او نوری در فیض قدسی، ص ۱۰۵) نوشته که وی مردی صاحب کمال و باورع بوده و در مجلس آرایبی ثانی نداشته «و تخلص به مجلسی می فرموده است و لهذا این سلسله به مجلسی مشهور شده اند».

کمال الدین درویش محمد نطنزی از شاگردان شهید ثانی و یکی از چهار دانشمند جبل عاملی بود که در آغاز عهد صفوی به ایران مهاجرت کرد. مردی زاهدپیشه بود و بیشترین فعالیت خود را نشر حدیث قرار داده بود، تا بدان جا که در وصف او گفته اند: «أول من نشر حدیث الشیعة الامامیه» (اجازات الحدیث، ص ۱۴۲). مجلسی بارها در اجازات خود (اجازات الحدیث، ص ۸۸ و ۱۲۵ و ۱۵۳) از او یاد کرده و در همه آنها گفته که وی جد مادری پدرش بوده است: درویش محمد علاوه بر شهید ثانی، نزد محقق کرکی نیز درس خوانده بود و در نطنز می زیست و مدفنش در همان شهر مورد توجه مردم قرار گرفت (فیض قدسی، ص ۱۰۶-۱۰۸؛ مرآت الاحوال، ص ۹۹-۱۰۰). ملا عبدالله شوشتری (متوفی ۱۰۲۱) و بهاء الدین محمد عاملی معروف به شیخ بهایی (متوفی ۱۰۳۰ یا ۱۰۳۱) دو استاد مهم محمد تقی مجلسی و هر دو از درس آموختگان حوزه جبل عامل بودند.

شوشتری به تعبیر محمد تقی مجلسی، در مدت ۱۴ سال اقامت در اصفهان، با توجه به آنکه هیچ یک از مقامات و مناصب دینی را تصدی نکرد،

بیشترین نقش را در نشر حدیث و فقه داشت، به طوری که هنگام ورود وی به اصفهان، شماره طالبان علوم دینی به پنجاه نمی رسید و چون درگذشت، بیش از هزار نفر از فضلا و طلاب در اصفهان درس می خواندند (روضة المتقین، ج ۱۴، ص ۳۸۲؛ فیض قدسی، ص ۱۱۱). این دانشمند نزد برخی علمای جبل عامل در نجف درس خوانده بود، در ۱۰۲۱ در اصفهان درگذشت و در مشهد به خاک سپرده شد (با وقایع السنین، ص ۵۰۲ مقایسه شود).

بهاء الدین عاملی، استاد دیگر محمدتقی مجلسی، نامبردار تر از آن است که نیاز به وصف داشته باشد. او همراه پدرش حسین بن عبدالصمد عاملی، از شاگردان شهید ثانی، به ایران آمد و در این سرزمین پرورش علمی یافت، سالها شیخ الاسلام اصفهان بود و به علاوه، شاگردان بسیار تربیت کرد و آثار فراوان نگاشت. توجه او به حدیث و لزوم دریافت دیدگاههای دینی از قرآن و سنت در برخی آثارش چون مشرق الشمسین کاملاً نمایان است. ابن نکته را محمدتقی مجلسی نیز در شرح حال وی ذکر کرده است (فیض قدسی، ص ۱۱۱-۱۱۲؛ روضة المتقین، ج ۱۴، ص ۴۳۴-۴۳۵). وی در سال ۱۰۳۰ هجری درگذشت (وقایع السنین، ص ۵۰۴).

محمدتقی مجلسی، آثار ارجمندی بر جای گذاشت، که از میان آنها ذکر کتاب روضة المتقین و لوامع صاحبقرانی ضروری است. این دو کتاب شرح عربی و فارسی بر من لایحضره الفقیه اند و بیشترین کمک را در فهم موارد مبهم آن کتاب می کنند. وی شاگردان بزرگی چون آقا حسین خوانساری و ملا صالح مازندرانی را پرورد و خود در سال ۱۰۷۰ در اصفهان درگذشت. گرایش وی به تصوف، یا دست کم پرداختن به ریاضیات شرعی، در برخی آثار گزارش شده و از مسائل جنجالی زندگیش بوده است؛ اما محمدباقر مجلسی، دفاع از پدر را وجهه همت قرار داده و ساحت او را از جنبه های منفی این نسبت میرا خوانده است (فیض قدسی، ص ۱۰۵-۱۱۸؛ مرآت الاحوال، ص ۱۰۰-۱۰۲؛ وقایع السنین، ص ۵۲۱).

دانشمندان خاندان مجلسی بسیار بودند که شرح حال آنها در کتابهای تراجم آمده و بهیچانی بخش بزرگی از کتاب خود را به شناساندن ایشان اختصاص داده است (مرآت الاحوال، ص ۹۹-۱۴۵). به علاوه، بنا به نقل مؤلف ریاض العلماء حافظ ابونعیم اصفهانی، مؤلف حلیه الاولیاء از نیاکان مجلسی بوده و به اعتقاد مجلسی، مذهب شیعه داشته است (فیض قدسی، ص ۱۰۸-۱۰۹).

پیوست ۲

میر محمدباقر خاتون آبادی

بیشترین اطلاعات درباره میر محمدباقر را مؤلف وقایع السنین والاعوام و تکمله نویسان آن به دست داده‌اند. آقا احمد بهبهانی، محمدعلی حزین و عبدالنبی قزوینی نیز او را شناسانده‌اند. بهبهانی در مرآت الاحوال (ص ۲۴۶) ضمن برشماری جمعی از علمای اواخر عهد صفویه، گفته که میر محمدباقر فرزند میر اسماعیل حسینی اصفهانی و از مشاهیر علمای اصفهان بود که «تدریس مدرسه سلطانی به او مرجوع بود» و چندی پیش از هجوم محمود افغان درگذشت. حزین نیز در تاریخ خود همین توضیح را درباره او آورده است (ص ۶۴).

عبدالنبی قزوینی در تنمیم امل الامل علاوه بر میر محمدباقر، پدرش را نیز شناسانده و به رتبه علم و فضل این دو نیز اشاراتی کرده است. او می‌نویسد: میر اسماعیل از علمای مشهور به فضل و تحقیق بود و شرحی بر کافی و حاشیه‌ای بر الهیات اشارات داشت، اما به رغم تعمق در مباحث علمی از ذهن قوی برخوردار نبود (ص ۶۹). میر محمدباقر نیز از نظر علمی هم رتبه پدر بود (إذْ كَانَ الْوَلَدُ سُرَابِيَةً) و دو ویژگی او را به شهرت بسیار رساند؛ یکی اینکه به غایت خوش بیان بود و دیگر اینکه به شاه صفوی بسیار نزدیک بود. شاه حسین صفوی او را به معلمی خودش برگزید و بر همه عالمان زمانش مقدم داشت؛ همچنانکه امر او دولتیان نیز به تبع و فرمان شاه در برابر او خاضع بودند (ص ۷۷).

از این نوشته قزوینی می‌توان دریافت که میر محمدباقر، هر چند از علما

به‌شمار می‌آمده، ارتقای اجتماعی خود را بیشتر از راه معلّمی سلطان کسب کرده بوده است و ظاهراً آنچه مؤلف تذکرةالملوک ادّعا کرده و او را فروتر از آقاجمال خوانساری خوانده، چندان دور از واقع نیست.

خاتون‌آبادی مؤلف وقایع السنین با میرمحمدباقر خویشاوند است؛ از این‌رو در کتاب او پرتو بیشتری بر زندگی وی افکنده شده است، هرچند در داده‌های کتاب او اندکی اغراق به چشم می‌خورد. البته از یاد نبریم که بیشتر این داده‌ها را تکمله‌نویسان کتاب در اختیار گذاشته‌اند.

بنابر آنچه او و تکمله‌نویسان کتابش آورده‌اند:

میرمحمدباقر فرزند میرمحمد اسماعیل خاتون‌آبادی در سال ۱۰۷۰ هجری به دنیا آمد (وقایع السنین، ص ۵۲۱). پدرش عموی مؤلف وقایع السنین و از عالمان معاصر محمدباقر مجلسی بود که در سن ۸۵ سالگی در سال ۱۱۱۶ درگذشت و در قبرستان بابارکن‌الدین به خاک سپرده شد. از وی آثار خیر و عام‌المنفعه در اصفهان و خاتون‌آباد برجای مانده است (همان، ص ۵۵۵-۵۵۶).

اما میرمحمدباقر دانشمندی به‌غایت مورد توجه شاه بود، عنوان معلّمی او را داشت و در خلوت و جلوت، در سفر و حضر با وی انیس و جلیس بود. علاقه شاه به‌وی سبب شد که:

در رمضان سال ۱۱۱۵ «نواب اشرف» وی را همراه با پدرش به‌افطار دعوت کند و در جلسه‌ای هفت‌ساعته پیرامون احکام شرع سخن بگویند، آنگاه از «علامی میرمحمدباقر» درخواست نگارش رساله‌ای در واجبیات نماز و سپس رساله‌ای در شرایط و آداب دعا بنماید. دو ماه پیش از آن نیز شاه از میرمحمدباقر که «جامع جمیع کمالات صوری و معنوی» بود، تقاضا کرده بود تفسیر مجمع‌البیان را همراه با شرح به‌فارسی برگرداند (همان، ص ۵۵۲).

حادثه مهم در ذیقعدة همین سال روی داد. شیخ محمدجعفر قاضی که پس از مجلسی شیخ‌الاسلام اصفهان شده بود، در شعبان ۱۱۱۵ درگذشت (همان، ص ۵۵۱). شاه در مقام تعیین شیخ‌الاسلام جدید بود و گویا چند جلسه طولانی ماه رمضان نیز تمهیدی بر این امر بوده است. باری، شاه و چند تن از پیرامونیانش با اصرار فراوان به «یگانه زمانه، بی‌عدیل و نظیر در جمیع اوصاف کمال، میرمحمدباقر... تکلیف منصب شیخ‌الاسلامی نمود». میر از پذیرش

این منصب تن زد و «به وجوه شرعیّه» درباره «عدم مشروعیت این شغل» توضیح داد. شاه دست بردار نبود و گفت که «لابد است شما را از ارتکاب این شغل» (همان، ص ۵۵۴).

گزارشگران درباره «وجوه شرعیّه عدم مشروعیت» توضیح نداده‌اند، ولی از آنچه سپس از همین میر محمدباقر نقل کرده‌اند، می‌توان مقصود را دریافت. هنگامی که شاه از پذیرش خواسته خود مأیوس شد و سید را «از این منصب معاف» داشت، درخواست کرد که کسی دیگر را معرفی کند. سید پاسخ داد که «هر گاه بر خود اعتماد نداشته باشم، بر دیگری چگونه اعتماد خواهم داشت!» (همان‌جا). این عبارت، گویای آن است که سید خود را فاقد شرط لازم برای تصدی منصب شیخ الاسلامی می‌دانسته است؛ یعنی خود را مجتهد نمی‌خوانده است.

به فاصله اندکی آقا جمال خوانساری به مجلس شاه آمد و «نواب اشرف» بار دیگر از او خواست که «سید مشارالیه را الزام کنند که قبول کند». اما آقا جمال با میر محمدباقر همراهی شد و شاه را متقاعد کرد که از این خواسته چشم ببوشد. دلیل آقا جمال نیز گویا همین بوده که شرط شیخ الاسلامی اجتهاد است، زیرا وقتی شاه از او برای معرفی کسانی دیگر مشورت طلبید، وی پاسخ داد: «جمعی که هستند... هیچ یک مجتهد و شرعاً قابل نیستند. اما از برای کار مردم هریک را متدین تر و طالب علم تر می‌دانید به او بدهید» (همان، ص ۵۵۴).

به این ترتیب میر محمدباقر در «کمال مردانگی و همت و تدین» از «چنین منصبی» گذشت و قرعه فال به نام میر محمد صالح خاتون آبادی، داماد علامه مجلسی افتاد که «از جماعتی که در این عرصه بودند» شایسته تر و از دیگر اهل علم «طالب علم تر» بود (همان، ص ۵۵۵).

این واقعه از ارادت شاه صفوی به میر محمدباقر نکاست، تا بدان جا که پس از اتمام بنای مدرسه چهارباغ در سال ۱۱۱۸ «تدریس مدرسه مزبور را به حضرت علامه العلاما امیر محمدباقر» تفویض کرد (همان، ص ۵۵۶)؛ در سال ۱۱۱۹ در سفر زیارت به مشهد رضوی از میر محمدباقر خواست که با وی همسفر باشد و با آنکه شیخ الاسلام میر محمد صالح نیز به رسم معهود، همراه بود، «در تمام راه با آن علامه العلمایی صحبت می‌داشت» و میر محمد صالح را در تهران مرخص ساخت و میر محمدباقر و آقا جمال خوانساری در اردوی

سلطانی مانندند (همان‌جا).

به‌علاوه، شاه در «اکثر کارهای خود با حضرت علامی مصلحت» می‌کرد و «اعتقاد کامل به حضرت استادی» داشت (همان، ص ۵۵۷). بر همین اساس، در سال ۱۱۲۲ که مدرسه سلطانی ساخته و آماده بهره‌برداری شد، بار دیگر «عالیحضرت مجتهدالزمانی امیرمحمّدباقر» شروع به‌درس کرد، ولی پیش از شروع برای «رعایت آداب» از آقاجمال خوانساری خواست تا درس را شروع کند و سپس خود «به‌بیانی فصیح در کمال تنقیح» درس گفت (همان، ص ۵۵۹-۵۶۱). این گزارش از نکته‌ای دیگر نیز خبر می‌دهد: آقاجمال از نظر علمی بلندمرتبه‌تر از میرمحمّدباقر بوده و میرمحمّدباقر نیز جایگاه علمی او را حرمت می‌نهاده است.

در همان سالها رابطه شاه و شیخ‌الاسلام وقت، میرمحمّدصالح - که از آغاز نیز چندان با رغبت او را برنگزیده بود - رو به‌سردی نهاد و به‌استعفا و عزل وی در ربیع‌الآخر سال ۱۱۲۴ انجامید (همان، ص ۵۶۵). میرمحمّدباقر اصرار داشت که شاه از اقدام خود صرف‌نظر کند و میرمحمّد صالح به‌همان سمت برگردد، اما شاه نپذیرفت؛ تا آنکه بار دیگر در ذیحجه ۱۱۲۵ به‌سمت خود بازگشت (همان‌جا). گویا در این فاصله، میرمحمّدباقر به‌تصدی منصب شیخ‌الاسلامی تن داده بود، زیرا شاه پس از عزل میرمحمّد صالح، همه اختیارات و امکانات را از او بازستاند و به‌میرمحمّدباقر سپرد (همان‌جا). به‌علاوه آنکه در حوادث سال ۱۱۲۲ از میرمحمّدباقر با سمت «شیخ‌الاسلام» یاد شده است (همان، ص ۵۶۲).

از این بالاتر، منصب ریاست بر علما بود که در همین ماجرا به‌میرمحمّدباقر تفویض شد:

در اواخر ماه ربیع‌الثانی ۱۱۲۴... نواب اشرف... مقرر فرمودند که عالیحضرت مجتهدالزمانی امیرمحمّدباقر اسلمه الله رئیس بر کلّ علما و اشراف و عظماء باشند و در مجلس همایون هیچ‌کس را یارای تقدّم بر آن مجتهدالزمان نباشد در نشستن و ایستادن... و -ناصل آنکه در هر باب هیچ‌کس از صدور و علما و سادات بر مشاّزالیّه تقدّم نکند و امرا را مقرر فرمودند که به‌تهنیت مشاّزالیّه رفته در اعزاز و احترام آن علامه عصر دقیقه‌ای فوت و فرو گذاشت نکنند (همان، ص ۵۶۶).

این همان منصبی است که مؤلف تذکرةالملوک بدان اشاره کرده و آن را «ملاباشی» نامیده است.

از گزارش دیگری که در تکملة وقایع السنین آمده، برمی آید که برخی از درباریان، یا همه آنها از این انتخاب شاه ناخشنود بودند. در ماه صفر سال ۱۱۲۷ در اصفهان نان گران شد و کسانی، چنانچه در وقایع السنین آمده، عامل این گرانی را میرمحمدباقر معزفی کردند و «این معنی را مسلم عوام کردند». مردم تحریک شدند، به خانه سید یورش بردند. خبر به شاه رسید و برای پیشگیری از بروز خطر اقدام کرد، اما فتحعلی خان که در آن زمان سمت «قوللر آقاسی» را داشت و سپس «اعتمادالدوله» شد، نیرنگی به کار بست و سبب ضرب و جراحت افراد خانه میرمحمدباقر شد. پس از پایان گرفتن غائله، دستور اعدام گرگین خان گرجی را که نیرنگ را بر دست او صورت داده بود، صادر کرد؛ اما خبر به میرمحمدباقر رسید و او با دخالت خود از وقوع ماجرا جلوگیری کرد. یورش به خانه سید و بی حرمتی به او که به تحریک درباریان صورت گرفته بود، با واکنشی از سوی مردم و اهل علم روبه رو شد، مساجد را بستند و اجتماع کردند، اما «هیچ فایده نکرد»، چرا که شاه دیگر از خود اراده ای نداشت و به نوشته تکملة وقایع السنین:

از غرایب روزگار آنکه پادشاه به هیچ وجه من الوجوه متوجه این حکایت نگردیده و از هیچ کس نپرسید که این چه حکایت بود، چه جای آنکه بازخواست از کسی کند (همان، ص ۵۶۷-۵۶۹).

میرمحمدباقر، که پیش از این حادثه نیز بیمار شده و از ناحیه سینه آزار می دید، «به اعتبار ورود این قضیه، آزارش شدت نمود» و در ربیع الاول ۱۱۲۷ «به آزار ذات الریه» درگذشت (همان، ص ۵۶۹).

برای مطالعه بیشتر

شخصیت بارز علمی و جایگاه اجتماعی و دینی محمدباقر مجلسی، نامش را از همان عصر که می‌زیست، در کتابهای شرح حال ثبت کرد و موافقان و مخالفان در آثار خود به او اشاراتی داشتند. پیشگام شرح حال‌نویسان او محمدبن حسن حرّ عاملی، فقیه و محدّث معاصر وی (متوفی ۱۱۰۴) و مؤلف جامع فقهی-حدیثی وسایل الشیعه بود که در امل الأمل از وی با احترام و تکریم یاد کرد. در همان روزگار، میرلوحی سبزواری در کفایةالمهتدی او را نکوهید. از شاگردانش بسیار کسان او را شناساندند، از جمله ملا محمدعلی اردبیلی در جامع الرواة، ملا عبدالله افندی در ریاض العلماء، سید نعمت‌الله جزایری در انوار نعمانیه و میر محمد صالح خاتون‌آبادی در حقائق المقربین.

از آن‌پس کمتر کتاب شرح حال یا تاریخی را می‌توان سراغ گرفت که به این دوره از تاریخ ایران یا شیعه، خواه از بُعد سیاسی و خواه از بُعد علمی یا ابعاد دیگر، بپردازد و از محمدباقر مجلسی نگوید. عبدالعزیز دهلوی در تحفه اثناعشریه، ادوارد براون در تاریخ ادبیات ایران، دکتر ذبیح‌الله صفا در تاریخ ادبیات در ایران، دکتر سیدحسین نصر در مقاله «مکتب اصفهان» در تاریخ فلسفه در اسلام، دکتر عبدالهادی حائری در مقاله «مجلسی» در دائرةالمعارف اسلام (چاپ لیدن)، سیوری در ایران در عهد صفویان، استاد محمدتقی دانش‌پژوه در فهرست کتابخانه اهدایی سیدمحمد مشکوة به دانشگاه تهران، خیرالدین زیرکلی در الاعلام و عمر رضا کخاله در معجم المؤلفین از این شمارند.

مرحوم مصلح‌الدین مهدوی در زندگینامه علامه مجلسی و مؤلفان دانشور

کتابشناسی مجلسی فهرستی نسبتاً کامل از مآخذ شرح حال مجلسی را تدوین کرده‌اند که برای اهل پژوهش، مراجعه به آن قطعاً راهگشا و سودمند است.^۱ گذشته از منابع عمومی، چند تک‌نگاری درباره مجلسی و آثار او تألیف شده، که برخی مستقل و برخی به صورت مقدمه بر آثاری از مجلسی چاپ شده است. نخستین آنها رساله‌ای «در بیان عدد تألیفات علامه مجلسی» است که اندکی بعد از درگذشت او توسط نواده‌اش میر محمدحسین خاتون‌آبادی تألیف شد و در فصل آثار و شاگردان مجلسی آن را شناساندیم. تنها این نکته را بیفزاییم که در جستجوهای بعدی چند اثر دیگر مجلسی شناخته شد و برخی اطلاعات آن رساله اصلاح گردید.

در همین مقوله در سالهای اخیر دو کار مستقل دیگر انجام شده است: نخست پایان‌نامه تحصیلی جهت اخذ دانشنامه مدرسی در رشته زبان و ادبیات فارسی دانشگاه تربیت مدرس است با عنوان علامه محمدباقر مجلسی و آثار فارسی او نوشته خانم مهین پناهی، به راهنمایی جناب آقای دوانی. این رساله در سال ۱۳۶۵ نگاشته و سپس از سوی جهاد دانشگاهی چاپ شد. دوم، کتابی است با عنوان کتابشناسی مجلسی نوشته آقایان حسین درگاهی و علی اکبر تلافی داریانی. مؤلفان، فهرستی توصیفی از آثار مجلسی فراهم آورده‌اند. در این فهرست، علاوه بر شناساندن کتابهای مختلف و بیان موضوع آنها، به جای شماری از نسخه‌های خطی و به چاپهای متعدد کتابها اشاره شده، و نیز ترجمه‌ها، گزیده‌ها و شرحهای هر کتاب نام برده شده‌اند. از آنجا که مجلدهای مختلف بحار، گاهی سرگذشتهایی جدا از سایر مجلدها داشته‌اند، هر مجلد را به اختصاص معرفی کرده و وضعیت آن را از جهات گوناگون توضیح داده‌اند. معرفی چند اثر مجلسی که در رساله خاتون‌آبادی نیامده، بر سودمندی کتاب افزوده است، از آن جمله است: جواب المسائل الثلاث، خطبه جلوس سلطان حسین بر تخت سلطنت و وصیت‌نامه علامه مجلسی همراه با تصویر آن. مؤلفان همچنین رساله تذکرة الانساب حیدرعلی مجلسی و رساله یادشده از خاتون‌آبادی را بر پایه نسخه‌های خطی آنها تصحیح و در این کتاب درج کرده‌اند.

۱. زندگینامه علامه مجلسی، ج ۱، ص ۶۸-۷۵؛ کتابشناسی مجلسی، ص ۵۴-۶۱.

تذکره الانساب یا انساب خاندان مجلسی رساله‌ای است که حیدرعلی مجلسی از نوادگان ملاعزیزالله برادر محمدباقر مجلسی «درخصوص سلسله عالی جناب مقدس‌اللقاب، علامه فهامه، جامع‌العقول والمنقول، حاوی‌الاصول والفروع، آخوند ملا محمدباقر مجلسی» نگاشت. مؤلف از دانشمندان خاندان مجلسی بود، در ۱۱۴۶ به دنیا آمد و در ۱۲۱۴ درگذشت. از مقدمه رساله دانسته می‌شود که «جمعی از برادران ایمانی و خویشان نسبی و روحانی» از او «به سبب حذاقتی که در این سلسله» داشته است، خواهش کرده بودند که «تذکره‌ای به جهت ایشان» بنویسد و او تبارنامه خاندان مجلسی را تألیف کرد.

این رساله را علاوه بر مؤلفان کتابشناسی مجلسی، نویسنده توانا، آقای علی دوانی نیز به ضمیمه مرآت احوال جهان‌نما چاپ کرده و در مقدمه آن، از مشخصات نسخه، سابقه چاپ و مباحث کتابشناختی درباره آن به تفصیل سخن گفته‌اند. بنابراین مقدمه، تألیف رساله در سال ۱۱۹۴ صورت گرفته و چند نسخه از آن به خط مؤلف موجود است.^۲

کتاب مرآت الاحوال جهان‌نما نگاشته آقا احمد بهبهانی، نواده وحید بهبهانی فقیه پرآوازه شیعه امامیه است. این کتاب، در اصل گزارشی است از سیر و سفر مؤلف در شهرهای ایران، عربستان و هندوستان و حاوی نکاتی مهم از اوضاع اجتماعی و سیاسی و حوادث تاریخی جهان اسلام در قرن دوازدهم و سیزدهم. در معرفی کتاب مقالاتی نیز نوشته‌اند. مؤلف کتاب، مانند پدر و نیای خود، به خاندان مجلسی می‌پیوندد، بدین قرار که مادر وحید بهبهانی نوه ملا محمد صالح مازندرانی و او داماد ملا محمد تقی اصفهانی بود. از این رو آقا احمد در کتاب خود، بخشی را به شناساندن خاندان مجلسی اختصاص داد و «چند ورقه را به ذکر سلسله علیّه عالیّه... ملا محمد تقی مجلسی» مزین نمود و بویژه درباره محمدباقر مجلسی که در اشتهار «کالشمس فی رابعه النهار» است، با تفصیل بیشتری سخن گفت، به جایگاه علمی و سخنان برخی مؤلفان، از جمله عبدالعزیز دهلوی در وصف او اشاره و فهرست آثار او را ذکر کرد؛ همچنین اخلاف او را شناساند.^۳

نکته مهم درباره این بخش کتاب آن است که آقا احمد از رساله حیدرعلی

۲. مرآت الاحوال، ص ۲۵۳-۲۷۵.

۳. مرآت الاحوال، ص ۱۱۲-۱۲۶.

مجلسی آگاهی داشته و چون آن رساله «در نهایت اجمال و خالی از بیان احوال» بوده و به علاوه، پس از تألیف آن، کسان دیگری از این خاندان به وجود آمده‌اند و نیز «جمعی به سبب بعد مسافت، (مؤلف) بر احوال ایشان اطلاع نداشته است»؛ وی بر آن شده که آن کاستیها را جبران کند.^۴ به این ترتیب این بخش از کتاب مرآت الاحوال را می‌توان ذیل تذکرة الانساب حیدرعلی مجلسی دانست. دیگر اینکه این کتاب و بخش مربوط به خاندان مجلسی آن، مهمترین مأخذ نگارش فیض قدسی نگاشته محدث نوری بوده است و او بارها از این کتاب نقل مطلب می‌کند و چون فیض قدسی نخستین شرح حال استقلاللی درباره محمدباقر مجلسی است، نویسندگان بعدی از آن بهره برده‌اند، به عبارت دیگر، با یک واسطه، همان کتاب مرآت الاحوال از مهمترین مأخذ آنها بوده است.

اما از شرح حالهای مستقل مجلسی، پیش از همه باید فیض قدسی را بشناسانیم که فضل تقدّم و نیز تقدّم فضل دارد. حاج میرزا حسین نوری، مؤلف آن، حدیث‌شناسی خبره بود و مأخذ مهمی را در اختیار داشت و کتاب را در سال ۱۳۰۲ برای درج در آغاز چاپ سنگی بحار نگاشت.

فیض قدسی در شش فصل تنظیم شده است: فصل یکم گزارشی است از آنچه مؤلفان کتابهای تراجم احوال درباره مجلسی نوشته و به فعالیتها و اقدامات او اشاره کرده‌اند؛ فصل دوم فهرست توصیفی آثار مجلسی را در بر دارد و مؤلف درباره برخی از آثار منسوب، از جمله تذکرة الائمة نکاتی را بازگفته است. به علاوه، دو نکته مهم را نیز در همین فصل یادآوری کرده است؛ یکی بر شماری کتابهایی که با آثار مجلسی ارتباط دارد، اعم از ترجمه به عربی، مستدرک‌نویسی و تلخیص؛ دوم فراهم آوردن فهرستی از کتابهایی که برای تدوین «مستدرک بحار» باید به آنها مراجعه شود. انگیزه نوری در تنظیم این فهرست، علاقه‌مندی او به تحقق آرزوی مجلسی در تألیف مستدرک البحار بوده است.^۵

در فصل سوم، مؤلف هجده تن از اساتید و مشایخ اجازه مجلسی را با معرفی کوتاه آنها می‌شناساند و سپس چهل و نه تن از شاگردان او را به همین

۴. مرآت الاحوال، ص ۹۶.

۵. بحار، ج ۱۰۲، ص ۶۰-۶۱ و ج ۱، ص ۴۶.

شیوه نام می‌برد. فصل چهارم را به یادکرد محمدتقی مجلسی و خاندان او اختصاص داده و در آن به تفصیل درباره مقامات علمی مجلسی اول و فرزندان، از جمله آمنه بیگم دختر فاضل و دانشمند وی سخن گفته و برخی از دانشمندان منسوب به این خاندان را، که در مآخذ دیگر ناشناخته مانده‌اند یا آن‌گونه که باید درباره ایشان توضیح داده نشده، شناسانده است. او در پایان این فصل تأکید کرده که نگارش شرح حال کامل عالمان بسیاری که از این خاندان برآمده یا به آن پیوسته‌اند، با موضوع اصلی رساله سازگار نیست و وی تنها به ضرورت، برخی از ایشان را که مآخذ شرح حالشان اندک است یا افرادی کم‌شناخته‌اند، معرفی کرده است.

فصل پنجم درباره بازماندگان محمدباقر مجلسی، بویژه عالمان این خاندان است که نامورترین ایشان میرمحمد حسین خاتون‌آبادی فرزند میرمحمد صالح، نواده دختری مجلسی است و هموست که رساله‌ای در «بیان عدد تصنیفات علامه مجلسی» نگاشت. در آخرین فصل به ثبت تاریخ ولادت و وفات مجلسی و برخی کرامات پرداخته و ضمن تأیید برخی از آنها به داستان‌سازیهایی در این باب نیز اشاره کرده است.

چنانکه پیشتر اشاره کردیم، مؤلف فیض قدسی به خاطر در اختیار داشتن مآخذ معتبر و گاه کمیاب و نیز به دلیل تتبع و خبرگی در موضوع تراجم - که خاتمه مستدرک الوسائل نشان آن است - در این کتاب، مطالبی را ارائه کرد که برای مؤلفان و پژوهشگران پس از وی همواره مآخذ اصلی بود. از جمله منابع او مرآت الاحوال بهبهانی و وقایع السنین والاعلام خاتون‌آبادی است که هر دو در سالهای اخیر چاپ شده‌اند و در روزگار مؤلف نسخه‌های آن دو فراوان و چندان در دسترس نبوده است.

فیض قدسی، ضمن مجلد اول چاپ قدیم بحار، معروف به طبع کمپانی، منتشر شد؛ سپس در چاپ جدید، در ابتدای جلد اجازات (ج ۱۰۵) و در برخی چاپها، از جمله چاپ مورد استفاده در این دفتر، ج ۱۰۲) به طبع رسید. ترجمه فارسی آن نیز اخیراً منتشر شده است.

شرح حال دیگری که اشاره کوتاه به آن خالی از فایده نیست، فصلی از کتاب گلزار حجة بلاغی با عنوان «خلاصه شرح احوال علامه مجلسی، از اساتید و شاگردان و مؤلفات و مصنفات به عربی و فارسی» نوشته حجت بلاغی است.

این فصل که مانند بسیاری از قسمتهای کتاب، به خط مؤلف و با شیوه‌ای خاص تنظیم شده، گذشته از فهرست نامهای استادان و شاگردان مجلسی و فهرست نگاشته‌های او بر پایه کتاب فیض قدسی، مطالب ارزنده‌ای دارد بدین قرار:

تصویر وصیت‌نامه مجلسی به خط خود او همراه با ترجمه آن؛^۶ فهرستی از مدفونین در بقعه مجلسی که «همگی از علماء به تفاوت درجات و نوعاً دارای مؤلفات و مصنفات» بوده‌اند؛ گزارشی از منصب «امام جمعه» و «شیخ الاسلام» از عهد صفویه تا پیدایش مشروطه و احیاناً پس از آن، و از همه مهمتر نامه‌هایی از برخی فقها و محققان قرن حاضر درباره مجلسی و بحارالانوار او.

بنا بر نامه مؤلف به مرجع فقید شیعه، مرحوم حاج آقا حسین بروجردی (متوفی ۱۳۴۰ شمسی) او در نظر داشته کتابی درباره محمدباقر مجلسی و پدرش همراه با ترجمه فارسی فیض قدسی چاپ کند و به این منظور نامه‌هایی را برای اساتید فن فرستاده و از آنها خواسته هر گونه «اطلاع تازه‌ای درباره کتب چاپی و خطی و سایر آثار و شخصیت و خانواده و رجال علمی خاندان علامه مجلسی» دارند، در اختیار او قرار دهند. تاریخ این نامه آذرماه ۱۳۲۵ شمسی است.

از پاسخهای موجود در این کتاب، دانسته می‌شود که وی این نامه را علاوه بر مرحوم بروجردی، برای مرحوم سیدمحمد حجت کوهکمری و سید محمد تقی خوانساری، که هر دو از مراجع تقلید شیعه در قم بودند، میرزا محمد فیض از فقهای مبرز حوزه علمیه قم، شیخ فضل الله زنجانی معروف به شیخ الاسلام از عالمان کثیرالاطلاع شیعه و علامه محمد قزوینی محقق متبّع و پرکار دهه‌های اخیر فرستاده بوده است. برخی از پاسخها حاوی نکته جدیدی نیست و نویسندگان در کمال فروتنی، درخصوص موضوع نامه اظهار بی‌اطلاعی کرده‌اند. مرحوم قزوینی با اشاره به اینکه «رساله فیض قدسی مرحوم حاج میرزا حسین نوری را بحق، مصداق کُلِّ الصِّیدِ فی جَوْفِ الْفَرِّا» می‌دانسته، تصریح کرده که هیچ‌گونه اطلاع تازه‌ای در این باب ندارد و «هیچ وقت در این

۶. مؤلف یادآوری کرده که پیش از آن، وصیت‌نامه و برگردان فارسی آن در سالنامه پارس به‌اهتمام مرحوم سیدمحمد مشکوة چاپ شده بوده است.

مواضع، تتبعی» نکرده است.^۷

جوابیه مرحوم شیخ الاسلام زنجانی از حیث شناساندن برخی نسخه‌های خطی بحار و اجازاتی که به خط خود مجلسی است، اطلاعات مفیدی در اختیار می‌گذارد. اما جوابیه مرحوم سید محمد حجت، که مفصلترین آنها نیز هست، نکات ارزنده‌ای را در بر دارد. مرحوم حجت گذشته از مقام والای فقهی، در زمره مأخذشناسان و حدیث‌شناسان کم‌نظیر شیعه امامیه^۸ و اظهارات وی، مصداق «وَلَا يُنَبِّئُكَ مِثْلُ خَبِيرٍ» بوده است.

ایشان با اشاره به اینکه «مقدار معتنا بهی از مطالب مربوط به تألیفات این مرد بزرگ و علی‌الاصح جامع اعظم بحارالانوار... از اطلاعات نادره علمی و نکات دقیقه فقهی... با ممارست در اثنای مطالعات جمع‌آوری نموده است» و «کمی وقت و کثرت مشاغل»، فرصت گردآوری این نکات متفرقه را از او گرفته، از بی‌نظیری و جامعیت بحارالانوار و «جودت نظم و حسن ترتیب و اشتمال آن بر آیات کریمه مربوطه به اخبار» و نیز «بیانات و توضیحات و تزییلات» مجلسی که «بر از جهات ادبیه و نکات تاریخیه و مباحث نظریه بوده» سخن می‌گوید. سپس انگیزه اصلی مجلسی از تألیف بحار را بر پایه قرائن، بازی‌شناساندن و بر این دقیقه که قطعاً مجلسی بر بسیاری از آنچه نقل کرده، اعتماد نداشته است و «منظورش تنها جمع و حفظ بوده» تأکید می‌کند.

علاوه بر آن، مواردی را در اصلاح اطلاعات کتابشناختی بحار یادآوری می‌کند و با دقت در نسخه‌های خطی موجود، روش تألیف بحار و چگونگی مددگیری مجلسی از شاگردان و کاتبان را گزارش می‌دهد. به اعتقاد او با کنار هم چیدن قرینه‌های فراوان «می‌توان نتیجه گرفت که مؤلف، کتاب را جزوه جزوه کرده و میان تلامذه و اطرافیان خود بخش کرده و به موجب دستور که به آنها می‌داده، اخبار را از مظانش نقل می‌کرده‌اند و به ترتیبی که اشاره می‌نموده و عناوین بابها را می‌نوشته، به همان ترتیب، وضع اخبار را در ابواب

۷. به‌نوشته آقای علی دوانی در مقدمه مهدی موعود (ص هشتاد و هفت) مرحوم بروجردی بنا به دلایلی که ایشان به آنها اشاره کرده، در پاسخ نامه بلاغی نوشته بودند: «با تراکم موانع و کثرت مشاغل از نوشتن جواب معذرت می‌خواهم».

۸. برای شرح احوال او ر. ک. آثار الحجة، ج اول و مجلة نور علم، شماره دهم، خرداد ۱۳۶۴ مقاله «نجوم امت».

می‌نموده‌اند، و مواردی را که محتاج به بیان بود در ذیل اخبار، سفید می‌گذاشتند و مؤلف به حسب اقتضا بیانی با خط خود در مورد می‌نوشته است.^۹

هرچند سید عبدالحجة بلاغی نتوانست خواسته خود را در نگارش اثری جامع درباره مجلسی در برگردان فارسی فیض قدسی تحقق بخشد، این فصل از گزارش او، به رغم روش نامطلوب آن، به دلیل احتوا بر این اطلاعات منحصر به فرد، همچنان از مآخذ مطالعه درباره مجلسی به شمار می‌رود.

سومین گزارش را به مقدمه آقای دوانی بر ترجمه مجلد سیزدهم بحار الانوار با عنوان مهدی موعود اختصاص داده‌ایم. ترجمه مجلد سیزدهم بحار چنانکه، آقای دوانی نوشته‌اند به صوابدید مرحوم پروجردی به ایشان واگذار شده بود. روش و خصوصیات این ترجمه و تفاوت آن با چند ترجمه پیشین را نیز مترجم دانشمند کتاب در مقدمه یادآوری کرده‌اند. در مقدمه صد و هشتاد و هشتاد و یک تا صد و سی و هشت درباره محمدباقر مجلسی است.

بخش اساسی این زندگینامه با مطالب مذکور در فیض قدسی همخوانی دارد و نیازی به توضیح آن نیست. البته فارسی بودن آن را در زمانی که هنوز مآخذ فارسی مناسبی درباره شرح حال مجلسی چاپ نشده بود، نباید از نظر دور داشت. آقای دوانی گزارش مفیدی درباره بحار داده و نامه مرحوم حجت کوهکمری را در پاسخ عبدالحجة بلاغی به نقل از او آورده‌اند. به علاوه، ایشان پیش از نویسندگان دیگر، داوری ادوارد براون و سر جان ملکم درباره مجلسی را بررسی و نقد کرده‌اند. بر صوفی‌ستیزی مجلسی نیز در این نوشته تأکید بسیار و اظهارات او در برخی کتابهایش درباره صوفیان نقل شده است.

دیگر اینکه آقای دوانی پس از نگارش این شرح حال، عزم تألیف کتابی مفصل درباره مجلسی داشته‌اند^۹ و به نظر می‌رسد کتاب دیگری که با عنوان علامه مجلسی، بزرگمرد علم و دین از ایشان به چاپ رسیده، به‌انگیزه تحقق همان عزم بوده است.

زندگینامه علامه مجلسی نگاشته سید مصلح‌الدین مهدوی کتاب سودمند دیگری است که در سالهای اخیر منتشر شده است. مؤلف از نویسندگان متبّع و

۹. مهدی موعود، ص پنجاه و سه.

پرکار روزگار ما بود و چندین اثر ماندگار برجای گذاشت.^{۱۰} در این کتاب دوجلدی اطلاعات فراوانی گرد آمده و مؤلف کوشیده همه آنچه را که به گونه‌ای به مجلسی راجع است، مطرح کند. شرح حال تفصیلی و سوانح حیات مجلسی از ولادت، دوران تحصیل، حالات روحی، وضع جسمانی و مزاجی، تصویرهای منسوب به مجلسی، کتابخانه شخصی و کتابخانه‌های مورد استفاده او، مسافرتها، اقدامات، تألیفات و بحث درباره بحارالانوار صفحات زیادی از این اثر را به خود اختصاص داده است.

مؤلف به مواردی از نکته‌سنجیها و دقت نظر علمی مجلسی نیز اشاره کرده و دیدگاه او را درباره حدیث، روایات منسوب به امامان و کتابهای حدیثی توضیح داده است. این تأکید را بویژه از آنرو داشته که در سالهای تألیف کتاب، غالباً در اذهان عموم، و چه بسا اهل کتاب و پژوهش، این تلقی وجود داشت که مجلسی هر روایت بی‌اساس و نادرست را در آثار خود وارد کرده و انبوهی از منقولات غث و سمین را با دیده قبول و بی‌هیچ تفکیکی گرد آورده است.

بررسی سخنان مستشرقان درباره مجلسی، اشاره به نکات تاریخی از عهد صفوی، بحث درباره مناصب دینی و مقامات رسمی علما از جمله منصب شیخ الاسلامی، وضعیت صوفیان، انتقاد مجلسی از تصوّف، عوامل انقراض حکومت صفوی، خاندان مجلسی، استادان و شاگردان او و برخی مخالفت‌هایی که با وی می‌شده، مباحث دیگر این کتاب هستند. همچنین در برخی موارد به نقادی برخی گزارشها پرداخته و شرح حال شماری از مشاهیر را نیز به مناسبت یادکرد نامشان آورده است.

این کتاب، اگر کیفیت نامطلوب چاپ و درهم‌ریختگی نسبی مطالب آن را نادیده بگیریم، از آثار درخور ذکر درباره محمدباقر مجلسی است که در اصفهان از سوی حسینیه عمادزاده منتشر شده است.

۱۰. درباره شرح حال و فهرست نگاشته‌های این نویسنده فقید به مجله آئینه پژوهش، سال ششم، شماره دوم، شماره پیاپی ۳۲، خرداد-تیر ۱۳۷۴، ص ۱۱۱-۱۱۳ رجوع شود.

کتابنامه

(۱) کتابهای فارسی و عربی

عبدالکریم گزی اصفهانی، تذکرة القبور، چاپ باقری بیدهندی، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی، ۱۳۷۱.

عبدالرضا هوشنگ مهدوی، تاریخ روابط خارجی ایران، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۴.

نظام الدین مجیر شببانی، تشکیل شاهنشاهی صفویه، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۶۴.

محمّد بن جریر طبری، تاریخ الامم والملوک، بیروت، دارالکتب العلمیّه، ۱۴۰۸ ق.

شریف رضی، نهج البلاغه، ترجمه دکتر سیدجعفر شهیدی، تهران، انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، چاپ چهارم، ۱۳۷۴.

حسین محبوبی اردکانی، تاریخ مؤسسات تمدنی جدید در ایران، تهران، انجمن دانشجویان دانشگاه تهران، ۱۳۵۴.

نصرالله فلسفی، زندگانی شاه عباس اول، تهران، انتشارات علمی، چاپ دوم. تاریخ عالم آرای صفوی، به کوشش یدالله شکری، تهران، انتشارات اطلاعات، ۱۳۶۳.

حسین نوری، مستدرک الوسائل، اُفت از روی چاپ سنگی ۱۳۲۱ ق. دائرة المعارف بزرگ اسلامی، به سرویراستاری کاظم موسوی بجنوردی، تهران، مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی.

عبدالحسین نوایی، شاه طهماسب صفوی، تهران، انتشارات ارغوان، ۱۳۶۸. دانشنامه جهان اسلام، زیر نظر سیدمصطفی میرسلیم، تهران، بنیاد دائرة المعارف اسلامی.

- تاورنیه، سفرنامه تاورنیه، ترجمه ابوتراب نوری، با تجدید نظر کلی و اضافات حمید شیرانی، اصفهان، کتابخانه سنایی، ۱۳۶۳.
- عبدالوهاب فرید، اسلام و رجعت، تهران، کتابفروشی دانش، ۱۳۱۸.
- محمدحسن نجفی، جواهر الکلام فی شرح شرایع الاسلام، بیروت داراحیاء التراث العربی، ۱۹۸۱ م.
- محمدباقر مجلسی، عین الحیوة، تهران، انتشارات قائم.
- سر جان ملکم، تاریخ ایران، ترجمه میرزا حیرت، تهران، دنیای کتاب، ۱۳۶۲.
- جهانگشای خاقان (تاریخ شاه اسماعیل)، مقدمه و پیوستها از الله دتا مضطر، اسلام آباد، مرکز تحقیقات ایران و پاکستان، ۱۳۶۴.
- فخرالمحققین، ایضاح الفوائد فی شرح القواعد، قم، مطبعة علمیة، چاپ اول، ۱۳۸۷ ق.
- شهید ثانی، الروضة البهیة فی شرح اللمعة الدمشقیة، چاپ سیدمحمد کلانتر، قم، انتشارات علمیة، چاپ دوم، ۱۳۹۵ ق.
- یوسف بحرانی، الحداق الناضرة، قم، انتشارات اسلامی، ۱۳۶۳ تا ۱۳۶۷.
- استرآبادی، الفوائد المدنیة، دارالنشر لاهل البيت (ع)، بی جا، بی تا.
- محمد عبدالحسن محسن الغراوی، مصادر الاستنباط بین الاصولیین والخباریین، قم، مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۱۳ ق.
- حسن طارمی، تاریخ فقه و فقها (۲)، تهران، دانشگاه پیام نور، ۱۳۷۴.
- فیض کاشانی، تفسیر صافی، بیروت، انتشارات اعلمی، ۱۳۹۹ ق.
- محمدعلی حزین، تاریخ حزین، اصفهان، چاپ سوم، ۱۳۳۲ ش.
- کامل مصطفی شیبی، تصوف و تشیع، ترجمه علیرضا ذکاوتی قراگوزلو، تهران، امیرکبیر، ۱۳۵۹.
- رشیدالدین میبدی، کشف الاسرار و عده الابراز، تهران، امیرکبیر، چاپ سوم، ۱۳۶۱.
- عبدالکریم قشیری، لطائف الاشارات، تحقیق ابراهیم بسیونی، مصر، ۱۹۸۱ م.
- محمدباقر مجلسی، خطبه در جلوس شاه سلطان حسین صفوی، کتابخانه مجلس شورای اسلامی شماره ۱، مجموعه شماره ۲۷۲۱.
- محمدباقر خوانساری، روضات الجنات، قم، انتشارات اسماعیلیان، ۱۳۹۰ تا ۱۳۹۲ ق.

- عبدالحسین نوابی، شاه اسماعیل صفوی، تهران، ارغوان، ۱۳۶۸.
- ابوریحان بیرونی، تحدید نہایات الاماکن، ترجمہ احمد آرام، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۵۲.
- حسین مکی، مدرّس، قہرمان آزادی، تهران، بنگاہ ترجمہ و نشر کتاب، ۱۳۵۹-۱۳۵۸.
- علی اکبر دہخدا، لغت نامہ دہخدا، تهران، مؤسسہ لغت نامہ دہخدا.
- محمد تقی مجلسی، لوامع صاحبقرانی، قم، ۱۴۱۶ ق.
- ابن بابویہ، الخصال، چاپ علی اکبر غفاری، قم، انتشارات اسلامی، ۱۳۶۲.
- سید ابوالقاسم خویی، البیان، قم، ۱۳۹۴ ق.
- غلامحسین مصاحب، دائرۃ المعارف فارسی، فرانکلین، ۱۳۴۵.
- افندی، عبد اللہ، تعلیقہ امل الآمل، تحقیق سیداحمد حسینی، قم، کتابخانہ آیت اللہ مرعشی، ۱۴۱۰ ق.
- حیدر علی مجلسی، تذکرۃ الانساب (ضمیمہ کتابشناسی مجلسی)، شہید ثانی، الدرایہ، تهران، مجمع علمی الاسلامی، ۱۴۰۴ ق.
- محمد علی توحیدی، مصباح الفقاهہ، ابوالعباس نجاشی، الرجال، قم، انتشارات اسلامی، ۱۴۰۷ ق.
- محمد بن حسن صفار قمی، بصائر الدرجات، چاپ محسن کوچہ باغی تبریزی، قم، ۱۴۰۴ ق.
- حسن زادہ آملی، قرآن و عرفان و برہان از ہم جدایی ندارند، تهران، مؤسسہ مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۰.
- نایب الصدر شیرازی، طرایق الحقایق، چاپ محمد جعفر محبوب، ۱۳۳۹.
- کامل مصطفی شیبی، الصلۃ بین التصوّف والتشیع، بیروت، دارالاندلس، ۱۹۸۲ م.
- انصاری، کتاب المکاسب، تبریز، ۱۳۷۵ ق.
- شیروانی، حاج زین العابدین، بستان السیاحہ (یا سیاحت نامہ)، تهران، سنایی، بی تا.
- جعفر المهاجر، الهجرة العاملیہ الی ایران فی العصر الصفوی، دارالروضة، لبنان، ۱۴۱۰ ق.

- محمّدباقر مجلسی، بیست و پنج رساله فارسی، تحقیق سید مهدی رجایی، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی، ۱۴۱۲ ق.
- اتان کلبرگ، کتابخانه ابن طاوس، سید علی قزایی و رسول جعفریان، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی، ۱۳۷۱ ق.
- محمّدباقر مجلسی، مرآة العقول فی شرح اخبار الرسول، تحقیق سید هاشم رسولی، دارالکتب الاسلامیه، تهران، چاپ دوم، ۱۴۰۴.
- صدرالدین محمد بن ابراهیم شیرازی، شرح اصول الکافی، تصحیح محمد خواجهی، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران، ۱۳۶۶.
- صدرالدین محمد بن ابراهیم شیرازی، رساله سه اصل، انتشارات مولی، ۱۳۴۰.
- صدرالدین محمد بن ابراهیم شیرازی، کسر اصنام الجاهلیه، تحقیق محمد تقی دانش پزوه، دانشگاه تهران، ۱۳۴۰.
- محمّدباقر مجلسی، ملاذ الاختیار فی فهم تهذیب الاخبار، تحقیق سید مهدی رجایی، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی، ۱۴۰۶ ق.
- محمّدباقر مجلسی، مشکوة الانوار، تحقیق عبدالحسین طالعی، اصفهان، حسینیة عمادزاده، ۱۳۷۱.
- حجّت بلاغی، گلزار حجة بلاغی، چاپ شده در سال ۱۳۵۰.
- محمّدباقر مجلسی، مهدی موعود، ترجمه و مقدمه علی دوانی، تهران، دارالکتب الاسلامیه، چاپ هجدهم.
- درگاهی و تلافی، کتابشناسی مجلسی، تهران، بنیاد فرهنگی امام رضا (ع)، چاپ اول، ۱۳۷۰.
- محمّدباقر مجلسی، کتاب الاربعین (شرح اربعین)، قم، دارالکتب العلمیه، ۱۳۵۸.
- یوسف بحرانی، لؤلؤة البحرين، چاپ محمد صادق بحر العلوم، قم، مؤسسه آل البيت.
- ادوارد براون، تاریخ ادبیات ایران (از آغاز عهد صفویه تا زمان حاضر)، ترجمه رشید یاسمی، تهران، ابن سینا.
- تنکابنی، قصص العلماء، تهران، کتابفروشی علمیّه اسلامیه، بی تا.
- حسین نوری، الفیض القدسی (چاپ شده در بحار الانوار، ج ۱۰۲).

- محمدباقر مجلسی، بحارالانوار، بیروت، مؤسسة الوفاء، ۱۴۰۳ ق.
- اردبیلی، جامع الرواة، بیروت، ۱۴۰۳.
- محمدبن حسن حرّ عاملی، امل الآمل، چاپ سیداحمد حسینی، قم، ۱۳۶۲.
- انصاری، فرائد الاصول، چاپ عبدالله نورانی، قم، انتشارات اسلامی، ۱۴۰۷ ق.
- میرعبدالحسین خاتون آبادی، وقایع السنین والاعوام، تهران، کتابفروشی اسلامیة، ۱۳۵۲ ش.
- آقابزرگ تهرانی، الذریعة الى تصانیف الشيعة، بیروت، ۱۴۰۳ ق.
- احمد بهبهانی، مرآت الاحوال جهان نما، تحقیق علی دوانی، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۰ ش.
- سیداحمد حسینی، اجازات الحديث، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی.
- سیداحمد حسینی، تلامذة العلامة المجلسی والمجازون منه، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی، ۱۴۱۰ ق.
- عبدالله افندی، ریاض العلماء،
- محمدتقی مجلسی، روضة المتین، قم، ۱۳۹۹ ق.
- ابوحامد غزالی، فضائح الباطنية، چاپ عبدالرحمان بدوی، قاهره، ۱۳۸۳ ق.
- محمدبن حسن حرّ عاملی، وسایل الشیعة، چاپ عبدالرحیم ربّانی شیرازی، ۱۴۰۳ ق.
- رسول جعفریان، دین و سیاست در عصر صفوی، قم، انتشارات انصاریان، ۱۳۷۰ ش.
- میرزا سمیعا، تذکرة الملوك، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۸.
- مینورسکی، سازمان اداری حکومت صفویان، ترجمه مسعود رجب نیا، ۱۳۶۸.
- لارنس لکهارت، انقراض سلسله صفویه، ترجمه مصطفی قلی عماد، تهران، مروارید، ۱۳۶۴.
- مریم میراحمدی، دین و مذهب در عصر صفویه، مریم میراحمدی، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۳.
- هشتمین کنگره تحقیقات ایرانی، دفتر سوم، به کوشش محمد روشن، تهران، ۱۳۵۸ ش.

- مصلح‌الدین مهدوی، زندگینامه علامه مجلسی، حسینیه عمادزاده، اصفهان.
 ذبیح‌الله صفا، تاریخ ادبیات در ایران، جلد پنجم، تهران، ۱۳۷۰ ش.
 ویلم فور، برافتادن صفویان و برآمدن محمود افغان، ترجمه ابوالقاسم سزّی، تهران، توس، ۱۳۶۵.
 کروسینسکی، سفرنامه کروسینسکی، ترجمه عبدالرزاق دُنبلّی، چاپ مریم میراحمدی، تهران، ۱۳۶۳.
 محمد حافظ اصفهانی، سه رساله در اختراعات صنعتی، چاپ تقی بینش، انتشارات بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۵۰ ش.
 جعفر سبحانی، الالهیات، قم، ۱۴۱۳ ق.
 صدرالمتألّهین، الشواهد الربوبیه، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۰.
 غزّالی، ابوحامد، احیاء علوم الدّین، قاهره، بی‌تا.
 محیی‌الدین ابن عربی، الفتوحات المکیّة، قاهره، المكتبة المصریّه، ۱۹۷۷ م.
 تاج‌الدین خوارزمی، شرح فصوص الحکم، تهران، مولی، ۱۳۶۴.
 محمد رازی، آثار الحجّة، قم، کتابفروشی برقی، ۱۳۳۲.
 اسکندربیک ترکمان، تاریخ عالم‌آرای عباسی، چاپ دوم، ۱۳۶۴.
 حسین نوری، دارالسلام، قم، بی‌تا.
 ابوالحسن قزوینی، فواید الصّفویّه، تصحیح مریم میراحمدی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۷.
 سید محسن امین عاملی، اعیان الشیعه، بیروت، دارالتعارف، ۱۴۰۳ ق.
 سید محمدحسین حسینی تهرانی، مهر تابان، بی‌جا، بی‌تا.
 اعجاز حسین کتوری، کشف الحجب والاشعار عن اسماء الکتب والاسفار، قم، ۱۴۰۹ ق.
 عبدالعزیز دهلوی، تحفة اثناعشریه، پاکستان، ۱۳۹۶ ق.
 سید جعفر آل بحرالعلوم، تحفة العالم، تهران، مکتبه الصادق، چاپ دوم، ۱۳۶۰.
 سید احمد زنجانی، الکلام یجزّ الکلام، قم، ۱۳۲۹.
 امام خمینی، کشف اسرار، قم.
 خانابایا مشار، فهرست کتابهای چاپی عربی، تهران، ۱۳۴۴.
 احمد بن احمد زروق، حکم ابن عطاءالله، طرابلس غرب، بی‌تا.

(۲) کتابهای انگلیسی

Roger M. Savory, *Studies on the History of Safawid Iran*, Variorum Reprints, London 1987.

Roger M. Savory, *Iran Under the Safavids*, Cambridge University Press, 1980.

Encyclopaedia Iranica, USA, 1990.

The Encyclopaedia of Islam, Leiden, Brill, 1986.

(۳) نشریات

کیهان فرهنگی، از انتشارات مؤسسه کیهان، تهران.

کیهان اندیشه، قم، از انتشارات مؤسسه کیهان.

آئینه پژوهش، ویژه نقد کتاب، کتابشناسی و اطلاع‌رسانی، قم.

نور علم، نشریه جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.

تحقیقات اسلامی، مجله بنیاد دائرة المعارف اسلامی، تهران.

مقالات و بررسیها، نشریه دانشکده الهیات دانشگاه تهران.

مجله تاریخ العلوم العربیة والاسلامیه، نشریه مؤسسه مطالعات اسلامی فؤاد

سرگین، فرانکفورت، آلمان.

نمايه

ابن جوزى، ابوالفرج ۵۷، ۱۵۹، ۲۰۹	آبى، محمد بن خليفه ۱۵۹
ابن حجر عسقلانى ۱۵۹	آشتيانى، جلال الدين ۱۰۵، ۱۷۹،
ابن خلکان ۱۵۹	۲۰۸، ۱۹۸
ابن داود حلى ۱۹۷	آل بحر العلوم، جعفر ۱۷۷
ابن زهره، ابوالمكارم ۴۸	آملی، سيد حيدر ۸۰
ابن سينا ۸۹، ۱۵۹، ۱۶۰، ۱۹۵، ۲۰۵،	آنتونى ترولوپ ۱۲۱
۲۰۶، ۲۱۶	آنتونى شرلى ۴۸
ابن شعبه حرانى ۱۵۷	آنتونیو دو گووآ ۳۱
ابن عبد البر ۱۵۹	
ابن عبد ربّه ۲۵	ابن ابى الحديد ۱۵۹، ۱۶۱، ۱۶۲
ابن عربى، محيى الدين ۸۰، ۸۲، ۲۲۰،	ابن ابى عمير ۱۳۷، ۱۳۸
۲۲۲، ۲۳۱، ۲۳۲، ۲۳۴ تا ۲۳۷	ابن اثير، عز الدين ۱۵۹
ابن عطاء الله اسكندراني ۱۸۶، ۱۸۷،	ابن اثير، مجد الدين ۱۵۹
ابن علقمى ۱۵۸	ابن ادريس حلى ۱۶۳
ابن فارس، احمد ۱۵۹	ابن بابويه، محمد بن على ۶۸، ۷۰،
ابن فهد حلى ۲۳۷	۷۳، ۱۲۷، ۱۳۹، ۱۴۵، ۱۴۹ تا ۱۵۱،
ابن قولويه ۱۶۲	۱۵۳، ۱۵۵ تا ۱۵۷، ۱۶۱، ۱۶۴ تا
ابن نديم، محمد بن اسحاق ۲۱۱،	۱۶۷، ۱۷۲، ۱۸۳، ۱۸۹، ۱۹۲، ۱۹۳
۲۱۲	ابن براج، عبدالعزيز ۴۷
ابن يونس ۲۱۳	ابن بطريق ۱۵۷
ابوالفتوح رازى ۱۵۴	ابن بيطار ۱۶۰
ابوبصير ۱۴۹	ابن جماعه، برهان الدين ۴۲

- ابو خالد کابلی ۳۹
 ابوذر غفاری ۶۴، ۱۲۹
 ابو نعیم اصفهانی ۵۸، ۲۵۲
 احسائی، ابن ابی جمهور ۸۰، ۱۵۴، ۱۸۹
 احمد بن طارس ۱۶۱
 اردبیلی، احمد ← محقق اردبیلی
 اردبیلی، حسین بن شرف الدین ۹۰
 اردبیلی، صفی الدین ← صفی الدین اردبیلی
 اردبیلی، محمد علی ۸، ۱۳، ۱۳۳، ۲۵۸
 اردستانی، محمد صادق ۱۰۶ تا ۱۰۹
 ارسطو ۲۶، ۲۱۲، ۲۱۶
 ارومیه ای، علی اکبر ۱۷۴
 ارومیه ای، محمد حسین ۱۷۴
 ازهری، محمد بن احمد ۱۵۹
 استرآبادی، محمد امین ۱۴، ۷۱، ۷۲، ۷۴، ۱۶۳، ۲۰۲
 استرآبادی، میرزا محمد ۱۶۲
 اسکندربیک ترکمان ۲۹
 اشکوری، احمد ← حسینی
 اشکوری، احمد
 اصغیر بن نباته ۷۸
 اصفهانی، ابو الفرج ۱۵۹
 اصفهانی، محمد حافظ ۲۱۴
 اصفهانی، محمد خلیل ۱۷۶
 اصفهانی، مقصود علی ۲۵۱
 اعتضاد السلطنة ۱۰۸
 افلاطون ۲۰۹، ۲۱۲
 افندی، عبدالله ۲۰، ۵۲، ۵۸، ۶۱، ۹۱، ۱۲۲، ۱۲۴، ۱۲۹، ۱۳۳، ۱۳۹، ۱۴۳، ۱۴۶، ۱۵۳، ۱۷۶، ۱۷۷، ۲۵۸
 الملك الصالح زنگی ۴۷
 الهی اردبیلی ← اردبیلی، حسین بن شرف الدین
 انصاری، خواجه عبدالله ۱۸۶
 انصاری، مرتضی (شیخ انصاری) ۹، ۱۸۰
 بایزید بسطامی ۲۳۱، ۲۳۲
 بایزید دوم ۲۷، ۲۸
 بایقرا، سلطان حسین ۳۳، ۶۰
 بحر العلوم، محمد مهدی ۸
 بحرانی، احمد ۱۲
 بحرانی، عبدالله ۱۳۳، ۱۳۹، ۱۷۲
 بحرانی، علی بن سلیمان ۷۱
 بحرانی، ماجد ۵۹، ۷۱
 بحرانی، یوسف ۷، ۸، ۱۱، ۱۲، ۴۴، ۷۳ تا ۷۵، ۸۱، ۱۰۹، ۱۲۸، ۲۰۰
 بخاری، محمد بن اسماعیل ۱۵۹
 براون، ادوارد ۷، ۵۵، ۵۶، ۹۲، ۹۶، ۹۷، ۱۰۱، ۱۱۳، ۱۱۷، ۲۵۸
 بُرسی، حافظ رجب ۷۹، ۸۰، ۱۵۴، ۱۵۶
 برقوق ۴۲

- برقی، ابوجعفر ۲۳۴
برمکی، یحیی بن خالد ۵۷، ۲۱۱
بروجردی، حاج آقا حسین (آیت الله)
۱۴۶، ۱۹۸، ۲۶۳ تا ۲۶۵
بغدادی، ابوالبرکات ۱۵۹
بغوی، حسین بن مسعود ۱۵۸
ببلاغی، عبدالحجۃ ۱۱۶، ۱۲۰،
۲۶۲، ۲۶۴، ۲۶۵
بلیناس ۱۶۰
بهاء الدین عاملی، محمد بن حسین
۱۴، ۴۴ تا ۴۶، ۵۰، ۵۹، ۷۱، ۸۰،
۹۰، ۱۵۸، ۱۶۳، ۲۳۸، ۲۵۱، ۲۵۲
بهاء الدین نسابه، علی بن محمد
۱۶۳
بهبودی، محمد باقر ۱۴۴، ۱۴۶،
۱۵۸
بهبهانی، آقا احمد ۱۱، ۱۲، ۲۰،
۲۱، ۲۵۱ تا ۲۵۳، ۲۶۰،
۲۶۲
بهبهانی، محمد باقر (وحید
بهبهانی) ۷۲، ۷۴، ۷۵، ۲۶۰
بهروزه خانم ۳۴
بهمنیار ۱۵۹
بیدمر ۴۲
بیرجندی، عبدالعلی ۱۶۰
بیرونی، ابوریحان ۲۵، ۲۶، ۸۹، ۱۶۰،
۲۱۳
بیضاوی ۱۵۸، ۱۶۱
پرمارتن گودرو ۱۰۴
پل کونیچ ۲۱۲، ۲۱۳
پناهی، مهین ۲۵۹
پیتر و دلاواله ۳۷، ۶۴
تاورنیه ۵۰
تبریزی، ملامحمد حسین ۱۹، ۲۰،
۱۱۸
تبریزی، ملامحمد رضا ۱۷۳
تبریزی، ملامحمد شاه ۱۹
تدین، مهدی ۱۹
تفتازانی، سعدالدین ۱۶۰
تفتازانی، سیف الدین احمد ۶۱، ۶۲
تلافی داریانی، علی اکبر ۲۵۹
تنکابنی، محمد ۷، ۹، ۹۵، ۹۶، ۱۰۹،
۱۱۰، ۱۱۳، ۱۲۰ تا ۱۲۲
تهرانی، آقابزرگ ۶۷، ۶۹، ۷۰، ۱۱۰،
۱۲۵، ۱۲۹، ۱۳۴، ۱۴۰، ۱۴۳، ۱۵۶،
۱۵۸، ۱۷۲، ۱۷۳، ۱۷۷
ثعالبی ۱۵۹، ۱۶۱
ثقفی، ابواسحاق ۱۵۵، ۱۵۷
جابری، علی حسین ۷۲
جرجانی، میرسید شریف ۱۶۰
جزائری، نعمت الله ۱۶، ۴۳، ۵۹، ۶۰،
۸۶، ۱۱۳، ۱۳۲، ۱۳۳، ۱۳۹، ۱۴۵،
۲۰۳، ۲۰۹، ۲۵۸
جزایری، عبدالله ۱۴۳، ۱۴۵

- جعفریان، رسول ۱۷، ۱۸، ۴۹، ۵۳، ۶۷، ۱۳۹، ۲۰۰، ۲۱۸
- جلال‌الدین منجم یزدی ۳۴، ۹۷
- جنید صفوی ← شیخ جنید
- جوهری، اسماعیل بن حماد ۱۵۹
- حائری، عبدالکریم ۱۰
- حائری، عبدالهادی ۱۸، ۱۰۹، ۱۱۴، ۱۱۵، ۲۵۸
- حائری، نصرالله ۱۴۳
- حارثی، حسین بن عبدالصمد ← عاملی، حسین بن عبدالصمد
- حامد الگار ۱۱۵
- حجت کوهکمری، محمد ۱۰، ۱۷۵، ۲۶۳ تا ۲۶۵
- حرّ عاملی، محمد بن حسن ۸، ۱۳، ۱۵، ۲۱، ۴۲ تا ۴۵، ۶۱، ۷۴، ۱۴۴، ۱۵۲، ۱۵۸، ۱۶۲، ۱۶۸، ۱۶۹، ۲۵۸
- حزین لاهیجی، محمد علی ۱۰۶، ۱۰۹، ۲۵۳
- حسن بن تحلی حسن قمی ۲۵
- حسن بن زین‌الدین (صاحب معالم) ۴۳، ۷۲، ۱۶۲
- حسن بیک روملو ۵۸
- حسن زاده آملی، حسن ۸۱
- حسین بن عبدالصمد عاملی ← عاملی، حسین بن عبدالصمد
- حسین بن منصور حلاج ۲۳۱
- حسینی اشکوری، احمد ۱۳۴، ۱۳۹، ۱۴۶
- حلاج، حسین بن منصور حلاج
- حلبی، برهان‌الدین ۱۵۴
- حلی، احمد بن فهد ← ابن فهد حلی
- حلی، حسن بن یوسف ← علامه حلی
- حلی، محمد بن حسن ← فخرالمحققین
- حلی، نجم‌الدین ← محقق حلی
- حلی، نعمت‌الله ۵۸
- حمیری ← سید حمیری
- حمیری، محمد بن عبدالله ۱۳۹، ۱۵۵، ۱۵۷
- حیدر صفوی ← شیخ حیدر
- حیدر قلیخان سردار کابلی ← سردار کابلی
- خاتون آبادی، اسماعیل ۱۹، ۲۵۳، ۲۵۴
- خاتون آبادی، عبدالحسین ۱۱، ۱۶، ۵۰، ۲۵۴
- خاتون آبادی، محمدباقر ۱۸ تا ۲۰، ۵۳، ۱۰۵، ۱۱۰، ۱۱۸، ۲۵۳ تا ۲۵۶
- خاتون آبادی، محمد حسین ۱۹، ۲۰، ۸۶، ۱۱۸ تا ۱۲۰، ۱۲۲، ۱۲۴، ۱۲۸، ۱۳۰، ۱۳۱، ۱۳۳، ۲۵۹، ۲۶۲

- خاتون آبادی، محمد صالح ۷۱، ۹۵، ۱۲۴، ۱۳۳، ۲۵۵، ۲۵۶، ۲۶۲، ۲۵۸
- دینوری، ابوحنیفه ۱۶۰
- رازی، ابوحاتم ۱۸۴
- خالد بن یزید بن معاویه ۲۱۱
- رافائل دو مانس ۳۱
- خان محمد استاجلو ۳۲
- راوندی ۱۲۷، ۱۶۱، ۱۶۶
- خلیفه سلطان، میر علاء الدین حسین ۷۱
- رجائی، مهدی ۱۲۰
- خلیل بن احمد فراهیدی ۱۵۹
- رضوی کاشانی، عبدالحی ۵۳، ۸۵
- خواجه عبدالله انصاری ← انصاری، خواجه عبدالله
- روسو، ژاکوب ۲۱۴
- رویدشتی، حمید بنت محمد ۷۱
- زاهد گیلانی ۳۹، ۱۶۰
- خوارزمی، تاج الدین ۲۳۶
- زیرکلی ۲۵۸
- خوانساری، آقا جمال ۱۸، ۹۱، ۲۵۶، ۲۵۵
- زرین کوب، عبدالحسین ۲۱۸
- خوانساری، آقا حسین ۱۲، ۱۷، ۵۰، ۵۳، ۶۴، ۶۸، ۲۵۲
- زمخشری، جلال الله ۱۵۸، ۱۶۰
- خوانساری، محمد باقر ۲۱، ۱۴۳
- زنجانی، احمد ۱۰
- خوانساری، محمد تقی ۱۰، ۲۶۳
- زنجانی، فضل الله (شیخ الاسلام) ۲۶۳، ۲۶۴
- زید زراد ۱۵۷
- زین الدین بن علی ← شهید ثانی ۲۵۷، ۵۳
- زین الدین بن محمد بن حسن ۴۳، ۱۷۷، ۴۴
- دانش پژوه، محمد تقی ۲۵۸
- درگاهی، حسین ۲۵۹
- دعبل خزاعی ۹۳، ۱۳۲
- دمیری، محمد بن عیسی ۱۶۰
- دوانی، جلال الدین ۱۶۰
- دوانی، علی ۱۷۴، ۲۵۹، ۲۶۰، ۲۶۴، ۲۶۵
- ژرژ منوارینگ ۴۸
- دون گارسیا ۳۱
- سامری ۲۳۵، ۲۳۶
- دهلوی، عبدالعزیز ۱۶۹، ۲۵۸
- سانسون ۳۱، ۵۰
- دینوری، ابن قتیبہ ۲۴، ۲۵
- ساجی، محمد بن نظام ۹۱
- سیحانی، جعفر ۲۰۶
- ست المشایخ ۴۲

- سُراقہ بن عمرو ۲۳
سر جان ملکم ۵۵، ۵۶، ۱۰۱، ۱۰۳، ۱۰۴، ۱۰۶
سردار کابلی، حیدرقلیخان ۲۱۶
سری، ابوالقاسم ۱۱۶
سعید بن عبد اللہ قمی ۱۵۳
سقراط ۲۱۱، ۲۱۲
سلیمان قانونی ۲۸، ۴۲، ۴۳، ۶۲
سلیم بن قیس ہلالی ۱۵۳
سلیم، سلطان عثمانی ۲۸، ۳۲، ۳۴
تا ۳۶، ۴۲، ۶۳
سماہیجی، عبد اللہ ۷۲، ۷۴
سہروردی، شہاب الدین عمر ۲۲۵، ۲۲۶
سید بن طاوس، رضی الدین علی
۴۸، ۱۳۹، ۱۵۵، ۱۸۶، ۱۸۷، ۲۳۷
سید حمیری ۱۳۲
سید مجاہد ← مجاہد، سید محمد
سید مرتضی ← علم الہدی، مرتضی
سیوری، راجر ۱۸، ۲۰، ۲۲، ۳۱
۳۸، ۵۵، ۲۵۸
سیوطی، جلال الدین ۱۵۸، ۱۶۷
شاردن ۵۰
شانہچی، محمد کاظم ۱۳۶
شیر، عبد اللہ ۱۳۱
شیری، محمد جواد ۵۷
شریف رضی ۱۶۱
شوشتری، عبد اللہ ۴۵، ۷۱، ۱۲۹، ۲۵۱
شوشتری، نور اللہ ۷۱، ۱۵۵
شہربانو ۱۸۷، ۱۸۸
شہر براز ۲۳، ۲۴
شہید اول ۱۴، ۴۲ تا ۴۴، ۴۷، ۶۵، ۱۵۳، ۱۵۸، ۱۶۳
شہید ثانی ۴۲ تا ۴۴، ۶۵ تا ۶۷، ۸۰، ۱۲۶، ۱۶۲، ۲۰۳، ۲۳۷، ۲۵۱، ۲۵۲
شہیدی، جعفر ۱۸۷
شیبک خان ازبک ۲۸، ۳۵
شیبی، کامل مصطفیٰ ۸۲، ۱۱۰
شیخ اشراق ۱۹۵
شیخ جنید ۲۲
شیخ حیدر ۲۲
شیخ صدوق ← ابن بابویہ، محمد بن علی
شیخ علی منشار ۴۴، ۴۵، ۵۰
شیخ مفید ۵۷، ۱۸۳، ۱۸۴، ۱۸۹، ۱۹۰، ۱۹۲، ۱۹۳، ۱۹۸
شیرازی، مسیح الدین ۱۶
شیروانی، زین العابدین ۱۰۷، ۱۰۸
صاحب حدائق ← بحرانی، یوسف
صاحب مدارک ← عاملی، سید محمد
صدر المتألهین، محمد بن ابراہیم
۵۹، ۷۰، ۷۱، ۸۱، ۸۲، ۱۸۱، ۱۹۵، ۲۰۴ تا ۲۰۹، ۲۱۵، ۲۲۰، ۲۲۱، ۲۲۳، ۲۲۸، ۲۲۹، ۲۳۱، ۲۳۲

- صفا، ذبیح الله ۱۸، ۲۲، ۵۵، ۵۶، ۶۴، ۸۶، ۸۷، ۹۶، ۱۰۰، ۱۰۱، ۱۰۶، ۱۱۴، ۱۲۶، ۲۱۸، ۲۵۸
- طبرسی، حسن بن فضل ۱۲۹
- طبرسی، فضل بن حسن ۱۴۲
- طبری، محمد بن جریر ۲۳، ۲۴
- طوسی، محمد بن حسن ۴۷، ۵۷، ۶۸، ۷۰، ۷۳، ۸۳، ۱۲۸، ۱۳۷، ۱۵۵
- طوسی، نصیرالدین ۴۶، ۸۹، ۱۵۳
- طهرانی، محمد ۱۴۴، ۱۷۳، ۱۷۷
- عالمزاده، هادی ۴۸
- عاملی، حسین بن عبدالصمد ۴۴
- عاملی، سید محمد (صاحب مدارک) ۴۳، ۷۲
- عاملی، عبداللطیف ۷۱
- عاملی، عبدالله بن جابر ۱۲
- عاملی، محمد اشرف ۱۶
- عاملی، نورالدین علی ۷۲
- عبدالرحمان بن ربیع ۲۳، ۲۴
- عبدالله بن نجاشی ۲۴۹
- عبدالله (پزشک) ۱۶۰
- عبیدخان ازبک ۳۵، ۳۶، ۳۸
- عثمان بن حنیف ۲۴۹، ۲۵۰
- عثمان بن عفان ۱۸۸
- علامه حلی ۴۳، ۴۴، ۴۶، ۶۵، ۱۲۱
- صفای، ذبیح الله ۱۸، ۲۲، ۵۵، ۵۶، ۶۴، ۸۶، ۸۷، ۹۶، ۱۰۰، ۱۰۱، ۱۰۶، ۱۱۴، ۱۲۶، ۲۱۸، ۲۵۸
- صفدی ۲۱۰ تا ۲۱۲
- صفوی، شاه اسماعیل ۲۲، ۲۶ تا ۳۰، ۳۲ تا ۳۶، ۳۸، ۴۰، ۴۴، ۴۸، ۶۱، ۶۲، ۹۰، ۱۱۷
- صفوی، شاه سلطان حسین ۷، ۸، ۱۷ تا ۲۰، ۲۰، ۴۰، ۵۳، ۶۲، ۹۳، ۹۶، ۹۹، ۱۰۰، ۱۰۴، ۱۰۵، ۱۰۷، ۱۰۹ تا ۱۱۱، ۱۱۴، ۱۱۶، ۱۳۲، ۲۱۴، ۲۴۶
- صفوی، شاه سلیمان ۱۶، ۱۷، ۶۴، ۶۹، ۸۴، ۱۰۰، ۱۰۲، ۱۱۰، ۱۴۵
- صفوی، شاه طهماسب ۲۹، ۳۲، ۳۹، ۴۴، ۴۸ تا ۵۴، ۵۷، ۵۸، ۶۱ تا ۶۳، ۹۰، ۹۱، ۹۹، ۱۰۰، ۱۰۲
- صفوی، شاه عباس ۲۹ تا ۳۱، ۳۴، ۳۶، ۳۷، ۴۰، ۴۳، ۴۸، ۵۴، ۶۲، ۶۳، ۹۰، ۹۱، ۹۷، ۹۸، ۱۰۰، ۱۰۲، ۱۱۲
- صفوی، شاه عباس دوم ۵۹، ۶۴، ۹۱
- صفی الدین اردبیلی ۲۸، ۳۹، ۸۱، ۱۰۶، ۲۳۷، ۲۳۸
- صلاح الدین ایوبی ۴۷، ۴۸
- طارمی، جعفر ۱۰
- طاهری عراقی، احمد ۲۲۵، ۲۲۶
- طباطبایی، محمد حسین (علامه) ۱۶۹، ۱۷۴، ۱۹۹، ۲۰۶

- علم الهدی، مرتضی ۴۷، ۴۸، ۶۵، فیض، محمد ۲۶۳
 ۱۹۱، ۱۹۴ فیلیپ سوم ۳۱
 علی احیایی، ماشاء الله ۲۱۶
 علی بن حسان بن کثیر هاشمی ۷۷، قاضی عیاض ۱۵۹
 ۷۹ قاضی قضاعی ۱۵۶
 علی بن سعد خیاط واعظ ۱۶۷، قاضی نعمان مصری ۱۵۵
 ۱۸۷ عمر بن خطاب ۱۳۹، قرائی، سید علی ۷۰
 غراوی، محمد عبدالحسن محسن قزوینی، خلیل بن غازی ۶۷، ۷۱، ۹۱،
 ۷۲ ۲۳۸
 غزالی، ابو حامد محمد ۴۶، ۱۶۰، قزوینی، زکریا ۱۶۰
 ۱۶۳، ۲۲۰ قزوینی، عبدالبی ۲۵۳
 غیاث الدین منصور شیرازی ۵۴، قزوینی، محمد ۲۶۳
 قسطلانی، احمد بن محمد ۱۵۹، قشیری، ابوالقاسم ۲۲۲، ۲۲۵
 قشیری، ابراهیم بن سلیمان ۵۷، ۵۸، قطیفی، استاجلو ۶۲
 قنبر رازی ۱۴۲، ۱۵۸، ۱۸۴، ۲۱۱، قمی، محمد طاهر ۱۳، ۵۰، ۷۱، ۷۴،
 ۱۳۲ فرزاق ۹۱، ۱۶۱، ۲۲۲
 فرید، عبد الوهاب ۱۷۰
 فضل بن شاذان نیشابوری ۱۵۴، کاشانی، عبدالرزاق ۸۰، ۲۲۲
 ۲۱۱، ۲۱۷ کحاله، عمر رضا ۲۵۸
 فقیهی، علی اصغر ۲۵، کدیور، محسن ۱۷۵، ۱۷۹
 فلسفی، نصر الله ۳۱، ۳۲، ۳۴، ۳۷، کرکی، سید حسین ۴۴
 ۴۴، ۴۸، ۶۳، ۹۷، ۹۸، ۱۱۲ کرکی، علی بن عبدالعال ← محقق
 فیروز آبادی، مجدالدین ۱۵۹، کرکی ۳۹
 فیض کاشانی، ملا محسن ۱۳، ۱۵، کرکی، علی بن هلال ← شیخ علی
 ۵۹ تا ۶۱، ۷۳، ۸۱، ۹۱، ۱۰۹، ۱۶۲، ۱۶۳، ۱۷۳، ۱۷۴
 کرمانی، شمس الدین محمد ۱۵۹

- کروسینسکی ۲۰، ۵۵، ۹۷، ۹۹، ۱۰۰،
 ۱۱۶، ۱۰۴
 کفعمی ۱۸۶
 کلینی، محمد بن یعقوب ۷۰، ۷۳،
 ۷۷، ۷۸، ۱۰۳، ۱۳۸، ۱۴۹ تا
 ۱۵۱، ۲۳۴
 کمال الدین درویش نطنزی ۴۴، ۴۵،
 ۲۵۱
 کمپانی، محمد حسن ۱۷۶
 کمپانی، محمد حسین ۱۷۶
 کمپفر ۵۰
 کمره‌ای، علی نقی ۶۹
 گرگین خان ۱۱۶، ۲۵۷
 گزی، عبدالکریم ۲۱، ۱۰۸
 گورکانی، اکبر شاه ۳۰، ۳۶ تا ۳۸
 گیلانی، رفیع الدین ۱۶، ۷۱
 لاهیجی، شیخ زاده ۲۲۱
 لاهیجی، عبدالرزاق ۱۹۷
 لاهیجی، قطب الدین ۱۲
 لاهیجی، محمد ۲۲۱
 لکبرگ، اتان ۱۳۹
 لکه‌هارت، لارنس ۱۷ تا ۲۰، ۵۵، ۶۳،
 ۹۵، ۹۶ تا ۹۸، ۱۰۰، ۱۰۳، ۱۰۴،
 ۱۱۰، ۱۱۱، ۱۱۳، ۱۱۴، ۱۱۶، ۱۲۱
 مازندرانی، ملا صالح ۱۳، ۲۱، ۷۱،
 ۲۵۲، ۲۶۰
 مالک اشتر ۹۳، ۹۴، ۲۴۸، ۲۴۹
 مأمون (خلیفه عباسی) ۲۱۰، ۲۱۲
 مجاهد، سید محمد ۱۱۳
 مجلسی، آقارضا ۱۳۱
 مجلسی، حیدر علی ۲۵۹ تا ۲۶۱
 مجلسی، عبدالله ۷۱، ۱۳۱
 مجلسی، عزیر الله ۷۱
 مجلسی، محمد باقر، در بسیاری از
 صفحات
 مجلسی، محمد تقی ۱۱، ۱۴، ۴۵،
 ۵۸، ۷۱، ۷۴، ۸۰، ۹۱، ۱۲۹، ۲۰۱،
 ۲۳۷، ۲۳۸، ۲۵۱، ۲۵۲، ۲۶۰، ۲۶۲
 مجلسی، محمد صادق ۱۲۴، ۱۲۵،
 ۱۲۸
 مجیر شیبانی، نظام الدین ۲۲، ۳۱،
 ۳۴
 محبوبی اردکانی، حسین ۳۱، ۳۲
 محدث قمی، عباس ۱۷۴
 محدث نوری ← نوری، حسین
 محقق اردبیلی ۴۳ تا ۴۵، ۵۴، ۱۲۹
 محقق حلی ۶۵
 محقق کرکی ۳۸، ۴۴، ۴۵، ۴۸ تا
 ۵۱، ۵۳، ۵۴، ۵۷، ۵۸، ۶۱، ۶۲،
 ۶۸، ۱۱۷، ۱۵۳، ۲۴۷، ۲۵۱
 محمد بن اوزمه ۷۷، ۷۹
 محمد بن حسن بن زین الدین ۴۳،
 ۷۱
 محمد بن عبدالعلی بن نجد ۴۷
 محمد بیک آق قویونلو ۳۲، ۳۵

- محمد بیگ شاملو ۶۲
 محمد جعفر قاضی ۲۵۴
 محمد واجد علی شاه ۱۳۱
 محمدون ثلاثه ۱۳۶
 محمود افغان ۱۰۷، ۱۱۷، ۲۵۳
 مدرس خیابانی، محمد علی ۱۰۸
 مدرّس، سید حسن ۲۶
 مراد چهارم، سلطان عثمانی ۲۹
 مرادخانی، کاظم ۱۷۵
 مراد دوم، سلطان عثمانی ۴۸
 مراد دوم، سلطان عثمانی ۴۹
 مراد، شاهزاده عثمانی ۲۸
 مریم بیگم ۹۹
 مسترحمی، هدایت الله ۱۷۶
 مسلم بن حجاج قشیری ۱۵۹
 مسیح (پزشک) ۱۶۰
 مشکوة، سید محمد ۲۵۸، ۲۶۳
 مشهدی، میرزا محمد ۱۳۳
 مصطفوی، جواد ۱۷۴
 معروف کرخی ۲۲۷، ۲۲۸
 معصومعلیشاه ← نایب‌الصدر شیرازی
 مفصل بن عمر ۸، ۱۳۲، ۱۵۳
 مفید، محمد بن محمد بن نعمان ← شیخ مفید
 مقبول احمد ۱۳۱
 ملاذوالفقار ۱۳۹، ۱۴۶، ۱۵۳، ۱۶۰، ۱۶۹
 ملا زعفرانی ۱۰۷
 ملکی، علی ۱۹۸
 منصور (خلیفه عباسی) ۲۴۹، ۲۵۰
 موسی (علیه السلام) ۲۱۱، ۲۳۵، ۲۳۶
 مولوی، جلال الدین محمد ۲۴۲
 مهاجر، جعفر ۴۵
 مهدوی، مصلح الدین ۱۸، ۱۳۳
 ۱۷۳، ۲۵۸، ۲۶۵
 میان محمد شریف ۱۷۴
 میدانی، احمد بن محمد ۱۵۹
 میراحمدی، مریم ۱۸، ۳۸، ۵۲، ۵۳
 میرداماد، محمد باقر ۷۱، ۱۵۹
 میرک بخاری ۲۱۵
 میرلوحی سبزواری ۵۸، ۲۵۸
 میرویس افغان ۱۰۸، ۱۱۶
 مینورسکی ۱۷ تا ۱۹، ۴۹، ۵۰، ۵۵، ۹۶، ۱۰۰، ۱۱۸
 نائینی، رفیعا ۷۱، ۱۶۴
 نایب‌الصدر شیرازی ۱۰۷، ۱۰۸، ۲۰۰، ۲۱۸
 نجاشی، ابوالعباس ۷۰، ۷۷، ۷۹
 ۱۳۸، ۲۱۱، ۲۴۹
 نجفی، محمد حسن (صاحب جواهر) ۵۴، ۶۵، ۶۶، ۶۸
 نراقی، احمد ۹
 نصر، سید حسین ۱۲۵، ۱۳۳، ۱۷۴، ۲۵۸
 نعمانی، ابن ابی زینب ۳۹

- نلینو، آلفونسو ۲۱۳
 نمازی شاهرودی، علی ۱۷۴
 نوایی، عبدالحسین ۳۲، ۳۳، ۳۵، ۳۸، ۴۸، ۶۳
 نوربخش، سید محمد ۲۳۷
 نورعلی خلیفه روملو ۳۲
 نوری، حسین ۸، ۱۱، ۲۱، ۳۹، ۴۳، ۴۵، ۵۲، ۱۲۰، ۱۲۱، ۱۲۸، ۱۳۳، ۱۴۲، ۱۴۳، ۱۴۶، ۱۵۴، ۱۵۵، ۱۵۷، ۱۵۸، ۱۶۸، ۱۷۳، ۱۷۶، ۱۷۷، ۲۵۱، ۲۶۱، ۲۶۳
 نوری، محیی‌الدین ۱۵۹
 نیومن، آندرو، ژ. ۷۲
 وزام‌بن عیسی ۱۲۹، ۱۵۴، ۱۶۰
 وهب‌بن منبه ۱۶۶
 ویلم فور ۱۹، ۱۱۶
 هارون، پیامبر (علیه‌السلام) ۲۳۵، ۲۳۶
 هارون، خلیفه عباسی ۵۷، ۱۳۷، ۲۱۱
 هدایت، رضاقلیخان ۱۰۰
 هشام‌بن حکم ۵۶، ۲۱۱، ۲۱۷
 هلاکو ۲۷
 هندی، محمد باقر ۱۳۱
 هوشنگ مهدوی، عبدالرضا ۲۲، ۳۰، ۳۱، ۳۶، ۳۸
 یزدگرد ساسانی ۱۸۷

فهرست تفصیلی

	پیشگفتار
۲۱-۱۱	۱. زندگی و سوانح حیات
۸۴-۲۲	۲. تحولات اجتماعی و دینی در عصر صفوی
۲۲	اوضاع تاریخی و سیاسی
۳۲	صفویان و حاکمیت مذهب شیعه
۳۷	آثار دینی و اجتماعی رسمی شدن تشیع در ایران
۱۱۸-۸۵	۳. مجلسی چه کرد
۸۹	فارسی‌نگاری مجلسی
۹۶	مجلسی و فعالیتهای اجتماعی
۱۳۴-۱۱۹	۴. آثار و شاگردان مجلسی
۱۷۸-۱۳۵	۵. بحارالانوار
۱۳۷	انگیزه تألیف
۱۴۷	عناوین موضوعات و شماره بابها
۱۵۲	منابع بحارالانوار
۱۶۳	روش نقل مطالب
۱۶۷	بحارالانوار از نگاه دیگران
۱۷۲	اقتباسهای گوناگون از بحارالانوار
۱۷۵	انتشار بحارالانوار
۲۵۰-۱۷۹	۶. مقام علمی و دیدگاههای مجلسی
۱۸۰	مجلسی و حدیث
۱۸۵	ملاکهای قبول احادیث منسوب
۱۸۹	موازن فهم و تبیین حدیث
۱۹۶	آرای کلامی مجلسی
۲۰۰	مجلسی، اخباری میانه‌رو
۲۰۲	وجوب نماز جمعه
۲۰۴	فلسفه از نگاه مجلسی
۲۱۸	تصوف و صوفیان در آثار مجلسی
۲۴۲	اندیشه و فعالیت علمی مجلسی در عرصه سیاست
۲۵۲-۲۵۱	پیوست ۱. ملا محمد تقی مجلسی
۲۵۷-۲۵۳	پیوست ۲. میر محمد باقر خاتون آبادی
۲۶۶-۲۵۸	برای مطالعه بیشتر
۲۷۳-۲۶۷	کتابنامه
۲۷۵	نمایه
۲۸۶	فهرست تفصیلی

About This Book

Muhammad Baquer Majlesi is one of the towering shiite theologians of the eleventh century.

The present book sheds light on his works and thoughts.

The book includes six chapters, two appendices and an epilogue.

In the first chapter, the writer deals with his life, education and socio-religious positions.

The second chapter introduces the reader to the religious and socio-political atmosphere of the era at which Majlesi lived.

The writer enlarges on the upheavals leading to the formation of Safavid government in Iran. Considering these upheavals, we have cast our major glance upon the causes of the presence of the theologians in the Safavid government, their relations with their contemporary governors and the burgeoning of religious sciences in this era.

The third chapter is about the services rendered by Muhammad Baquer Majlesi. His writing in Farsi, his motivations in doing so, and his socio-religious services have been dealt with in this chapter. Also, a large number of works attributed to him have been analyzed.

The fourth chapter gives a brief list of his book and disciples.

The fifth chapter deals with Majlesi's most outstanding work, that is, «Behar-al-Anvar». This chapter gives an almost exhaustive report of the motivation, the process of writing, the subject matter, the sources, the commentaries, the translations and the viewpoints pertaining to «Behar-al-Anvar».

The sixth chapter entitled «Allameh Majlesi's viewpoints and scientific position» deals with some of his viewpoints. Such subjects

as Majlesi and Haddith (tradition), philosophy as viewed by Majlesi, Majlesi on Sufism and Sufis, Majlesi the conservative «Akhbari» and his thought and scientific activities in the field of politics have been dealt with in this chapter.

The two appendices of the book deal with Majlesi's family and his fellow-name theologian Mir Muhammad Baqer Khatoon-Abadi who has been thought to be Majlesi.

The last chapter gives a descriptive-analytical report of the sources of Majlesi's life.

ALLAMEH MAJLESI

**BY
HOJJAT-AL-ISLAM HASSAN TARAMI**

**TARH-E-NŌ
TEHRAN 1996**

