

فضای گفتمانی تدوین مجارالانوار در عصر صفوی*

دکتر حسام‌الدین آشنا / سبحان رضایی

استادیار دانشگاه امام صادق □ / دانشجوی کارشناسی ارشد معارف اسلامی و فرهنگ و ارتباطات

چکیده

بررسی مجموعه تأثیرگذاری همچون مجارالانوار، بدون نگاه به بستر تاریخی - جغرافیایی‌اش کاری ناقص و سهل‌انگارانه است. این مقاله عوامل تاریخی و اجتماعی تحقق چنین پدیده فرهنگی را در ایران عصر صفوی مورد ارزیابی قرار داده است. استانه شروع نظام صفوی و مراحل گوناگون تکامل اجتماعی و سیاسی آن و الگوها و قطب‌های دینی موجود در آن، در ابتدا مورد توجه قرار گرفته، پس از آن، نحوه اجتماعی شدن علامه محمدباقر مجلسی (مؤلف مجارالانوار)، تجربه‌های سیاسی و عوامل و روابط مؤثر بر او تحلیل و ارزیابی شده است. مجموعه آثار علامه، انگیزه مؤلف در نگارش مجارالانوار، ساختار کتب حدیثی و به‌خصوص مجارالانوار، روش علامه مجلسی در این اثر، مطالب موجود در آن و بازتاب مجارالانوار در ایران، از دیگر سرفصل‌های این مقاله است. نتایج مطالعات نشان می‌دهد: علامه مجلسی در جایگاه شیخ‌الاسلام عصر صفوی با تألیف آثار فارسی و عربی گوناگون، طیف مخاطبان متفاوت خویش را تغذیه کرده است و بدین وسیله موجبات تقویت و گسترش دولت حاکم را فراهم آورده و پس از آن، موجب شهادینه شدن آن گفتمان شده است.

کلیدواژه‌ها

مجارالانوار، محمدباقر مجلسی، دولت صفوی.

ورود ناگهانی مغولان به ایران و بسط حکومت ایشان، تناقضی حیرت‌انگیز پدید آورد. در دنیای اسلام، آنها با حمله خونبار و مخرب خود، آزادی دینی‌ای به ارمغان آوردند که موجبات گسترش مذاهب آلترناتیوی، چون شیعه اسماعیلیه، شیعه اثنی‌عشری، صوفیه و... را در برابر اکثریت اهل سنت فراهم کرد؛ اما با پایان یافتن سلسله ایلخانان مغول در سال ۷۳۵ هـ. ق وضعیت سیاسی ایران نیز به شدت دگرگون شد و حکومت‌های گوناگون ملوک‌الطوایفی و نهایتاً دولت خونریز تیموریان در این مرز و بوم جایگزین ایشان شدند. در ایران پس از تیمور، دو قدرت ترک، یعنی آق‌قویونلو و قره‌قویونلو در شمال ایران به قدرت رسیدند و رشد و گسترش قابل توجهی یافتند. اوزون حسن پادشاه آق‌قویونلو به تدریج حدود متصرفات خود را افزایش داد و دولت خویش را به یک قدرت قابل توجه در ایران تبدیل کرد.

از طرف دیگر در قرن هشتم هجری، در میان دراویش و صوفیان ایران، شیخ صفی‌الدین اردبیلی (۶۵۰-۷۳۵ ق)، که در کنار تأکید بر عرفان صوفیانه، بر انجام ظواهر دینی نیز اصرار می‌ورزید، توانست اقبال بسیاری در میان مردم بیابد و خانقاه خود را به میعادگاه هزاران زائر گوناگون بدل سازد. بعد از او، فرزندان و نوه‌هایش بر آن مسند قدسی تکیه زدند و شبکه تبلیغاتی وسیعی، از آسیای صغیر تا ماوراءالنهر پدید آوردند (هینتس، ۱۳۶۱، ص ۵)؛ از دیگر سو یک تغییر عمده نیز در میان ایشان صورت گرفت و گرایش این جماعت بزرگ به سمت تشیع متمایل شد. پس از آن، هنگامی که شیخ جنید نوه شیخ صفی‌الدین اردبیلی در جایگاه ارشاد نشست (۸۵۱ هـ. ق)، موقعیت منصب خانقاهی از فضایی معنوی به عرصه سیاسی کشانده شد. او با تشکیل سپاهی استوار و منظم به نام قزلباش که همچون ارتش‌های ملی، لباس فرمی مشخص داشتند، موقعیتی نو برای صوفیان گوشه‌نشین فراهم کرد؛ اما همین امر موجب نگرانی پادشاه قره‌قویونلو شد و وی را به ترک اردبیل و عزیمت به آناتولی و سوریه واداشت؛ با این حال اما مدتی بعد، شهرت او و مسئله تبعیدش از مرزهای قره‌قویونلو، سبب شد این شخصیت مهم مورد توجه و علاقه اوزون حسن پادشاه قدرتمند آق‌قویونلو قرار گیرد و یک ازدواج سیاسی بین رهبر صوفیان و خواهر اعلی‌حضرت صورت پذیرد. نتیجه این ازدواج پسری به نام حیدر بود که پس از مرگ قریبالوقوع پدرش، تحت تربیت اوزون حسن، پرورش یافت.

در مقابل، دولت عثمانی که حکم شمشیر بَرُنده جهان اسلام در دنیای مسیحیت را یافته بود، در طی قرن هشتم توانست بسیاری از نواحی بالکان را فتح کند و اروپای مسیحی را به شدت مورد تهدید قرار دهد و اروپا را در موقعیت زوال جغرافیایی قرار دهد. شواهد تاریخی نشان

می‌دهد اروپا برای تقویت خود و تضعیف دشمنش، به ایجاد یک متحد در مرزهای شرقی عثمانی پرداخت؛ در همین راستا در سال ۸۶۳ ه.ق (۱۴۵۸م) پیوندي سياسي بين اروپا و آق قویونلوها صورت گرفت. امپراتور مسیحی طرابوزان، بازمانده روم شرقی که هر سال مجبور بود به دولت عثمانی خراج بپردازد، دختر خود، دسپینا را به شرط حفظ دین به عقد /وزون حسن درآورد (امیرالدوش، ۱۳۸۱، ص ۶۱). ثمره این ازدواج، دختری به نام مارتا بود که بعدها همسر شیخ حیدر، فرزندخوانده اوزون حسن شد (همان، ص ۹۹). هنوز چند ماهی از ازدواج دسپینا و حسن نگذشته بود که پاپ پیوس دوم، سفیری به دربار ایران فرستاد. پس از آن، روابط مسیحیان و ایرانیان در راستای تضعیف دولت عثمانی ادامه یافت؛ چنان‌که در سال ۱۴۶۴ میلادی، اوزون حسن، سفیری به و نیز دولت قدرتمند مسیحی- فرستاد. فرمانروای ونیز، دوک کریستوفورو مورو (Cristoforo Moro) نیز در پاسخ به نامه اوزون حسن که اولین مکاتبه و مقاوله‌نامه رسمی میان طرفین محسوب می‌شد، نوشت: «نامه حکیمانه و پرلطف شما را دریافت کردیم...». عثمانی از فرط غرور و آز خود، جز به نابودی و از میان برداشتن دولت‌های روی زمین، بالاخص حکمروایان همسایه به چیز دیگری نمی‌اندیشد... از همان روست که ما و دیگر حکمرانان مسیحی با آن در جنگ هستیم. شما نیز با تمام نیروهایتان، هم الان از آن سو به حرکت درآید. پیوستن شما برای شکست آن و از بین بردنش برای تأمین امنیت شما و دیگران ضرورت دارد... پاپ نیز برای نابود کردن عثمانی، هر آنچه ضرورت داشته، انجام داده است و هر آنچه ضرورت پیدا کند، انجام خواهد داد» (همان، ص ۱۱۸).

پس از آن، اروپا ارتباطات خود را از طریق یک رابط ویژه به نام کاترینو زنو که توسط سنای ونیز انتخاب شده بود و خواهرزاده ملکه ایران، دسپینا بود، پی گرفت (ونیزیان، ۱۳۴۹، ص ۲۰۹).

همان طور که پیش‌بینی می‌شد، این ارتباطات و اقدامات مؤثر افتاد؛ چنان‌که با بالا گرفتن اختلافات میان ایران و عثمانی، مسیحیان توانستند به یکی از مقاصد خود برسند و در سوم ژانویه ۱۴۹۲ آخرین بازمانده حکومت اسلامی در اسپانیا را شکست دهند و اسپانیا را به دامن دنیای مسیحیت بازگردانند (محسنیان راد، ۱۳۸۴، ج ۲، ص ۶۸۱).

در آن میان، مارتا یکی از سه دختر دسپینا که خانواده مادری‌اش توسط ترک‌های عثمانی کشته شده بودند، به عقد شیخ حیدر درآمد و در نتیجه آن، صاحب کودکی به نام اسماعیل شد. جوان باتیستا راموزیو در توصیف خود از شیخ حیدر می‌گوید:

او آیین جدیدی ابداع کرده که اساس آن بر ستایش از حضرت علی و نفی خلیفه عمر است... وی چنان در کار خود کابلیت گشته که مریدانش (حدود ۶۰۰۰ نفر) او را از اولیاء الله و موجودی تقریباً الهی می‌پندارند» (ونیزیان، ۱۳۴۹، ص ۲۴۳).

این امر همان کلیدی بود که بعدها در استقلال ایدئولوژیکی ایران از مابقی جهان اسلام، تشدید تنش ایران و عثمانی و تضعیف دو طرف بسیار مؤثر واقع شد؛ اما با بالا گرفتن اختلافات شیخ حیدر و دولت آق قویونلو، حمایت حسن نیز از دوش او برداشته شد و وی که همواره قصد داشت از طریق جنگ بر مؤمنان خود بیفزاید، در نبرد با چرکس‌ها (مسلمانان حنفی‌مذهب قفقاز شمالی) کشته شد.

پس از آن، با وفات اوزون حسن و شروع ناآرامی‌ها و درگیری‌های داخلی، همراهان طرابوزانی دسپینا برای نجات اسماعیل سیزده ساله، پسر شیخ حیدر، از دست دشمنان پدرش، او را به صورت پنهانی به مدت چهار سال به یک کشیش مسیحی سپردند. کتاب *سفرنامه‌های ونیزیان* در این باره می‌گوید:

آن کشیش که به مدد اخترشناسی دریافته بود اسماعیل روزی سروری ارجمند خواهد شد، از این رو به‌خصوص در حقش مراقبت و مهربانی می‌کرد و آیین پاک مسیحیت و تورات و انجیل را به وی آموخت و بیهودگی و میان‌بهی بودن دین اسلام را به وی نشان داد (!؟)» (حسینیان‌راد، ۱۳۸۴، ج ۲، ص ۶۸۳. به نقل از: ونیزیان، ۱۳۴۹، ص ۴۰۴). این نحوه اجتماعی شدن اسماعیل بعدها به دو صورت خود را نمایان کرد: از یک طرف، نفرت از ترکان و مذهب تسنن را از پدر و مادر خود به ارث برد و از طرف دیگر اعتبار و اعتقاد به مسیحیت را از این کشیش آموخت. چنین پیش‌زمینه‌ای بود که سبب شد در دوران صفویه، دولت عثمانی به بزرگ‌ترین دشمن ایران شیعی و اروپای مسیحی به مهم‌ترین متحد ایران تبدیل شود.

رسمیت تشیع در ایران

تا زمان صفویه، مذهب اکثریت مردم ایران، تسنن بود و شیعیان به صورت پراکنده در نواحی و شهرهایی چون مازندران، قم، کاشان، ری و سبزوار حضور داشتند؛ اما سختگیری دولتهایی چون سلجوقیان موجبات عدم رشد این مذهب را در ایران فراهم آورده بود (حسینی‌زاده، ۱۳۷۹، ص ۹۳).

هنگامی که شاه اسماعیل از قصد خود برای اعلام شیعه به عنوان دین رسمی ایران پرده برداشت، حتی یاران و اطرافیانش نیز مخالفت کردند. آنها در هنگام اجرا شدن خواست مراد خود در تبریز گفتند: «قربانت شویم، از دویست سیصد هزار خلقی که در تبریز (پایتخت شاه اسماعیل) است، چهار دانگ آن همه سنی‌اند و از زمان حضرات تا حال این خطبه را کسی بر ملاً نخوانده، می‌ترسیم مردم بگویند که ما پادشاه شیعه نمی‌خواهیم، نعوذ بالله اگر رعیت برگردند، چه تدارک در این باب توان کرد.» شاه اسماعیل پانزده ساله گفت:

مرا به این کار واداشته‌اند و خدای عالم و حضرات معصومین
همراه هستند و من از هیچ کس باک ندارم؛ به توفیق الله تعالی،
اگر رعیت حرفی بگویند، شمشیر می‌کشم و یک نفر را زنده
نمی‌گذارم» (شکری، ۱۳۵۰، ص ۶۴).

این تحول مذهبی، آثار قابل پیش‌بینی‌ای هم پدید آورد.
ایران شیعی از مابقی جهان اسلام که سنی‌مذهب بودند،
جدا شد و صورتی کاملاً متفاوت یافت. پس از رسمی شدن
مذهب تشیع در سال ۹۰۷ قمری (۱۵۰۱ م)، سیاست‌ها و
تبلیغات صفوی در راستای نهادینه کردن این ایدئولوژی
پی گرفته شد. اسماعیل در اولین قدم، مسیر پیوند خونی
خود را با ائمه اطهار ترسیم کرد. او اعلام کرد: حسین □
با دختر یزدگرد سوم پادشاه ساسانی ازدواج کرده و بر
همین اساس، حق الهی حکومت در دست ادامه دهندگان نسل
ایشان، یعنی او و فرزندانش است» (همان، ص ۲۶)؛ در این
میان، علمای دینی و مورخان این عصر، تصریحاً این نسبت
را پذیرفتند و در آثار خود، انتساب سلاطین صفوی به
امام موسی کاظم □ را مورد تأکید قرار دادند (سلطان
محمدی، ۱۳۷۹، ج ۱، ص ۴۰۷).

از طرف دیگر، آنها از همین اصل استفاده کردند و ادعا
نمودند: نماینده و نائب ائمه و حضرت مهدی □ می‌باشند.
چنین زمینه‌هایی سبب شد دولت صفوی به‌خوبی سیاست‌های ضد
تسنن خویش را در مقابل عملکرد ضد تشیع عثمانی گسترش
دهد؛ لذا شاه اسماعیل پس از اجباری کردن مذهب تشیع،
لعن عمر را هم رایج کرد و نماز جمعه را سکویی برای
لعن آن خلیفه قرار داد.

این ساختار جدید به دو روش، حفظ و نگهداری می‌شد:
مراقبت دقیق اطلاعاتی و نظامی، پروپاگاندای وسیع. در
ارتباط با شیوة اول، اسکندربیک می‌نویسد: «پادشاه
منهیان جاسوسان را گماشته‌اند که از تمامی حالات خبر
می‌دهند؛ چنان که کسی را قدرت آن نیست در منزل خود
با متعلقان، حرفی که نتوان گفت، بگوید؛ [چرا که]
دغدغه آن است که به مسماع جلال (گوش پادشاه) برسد
(راوندی، ۱۳۵۹، ج ۴، ص ۱۶۴).

از طرف دیگر، صفویان برای نهادینه کردن موقعیت
خود، از روش‌های تبلیغاتی متنوعی بهره می‌گرفتند. آنها
از طرفی به واسطه کتاب‌هایی چون *سلسله النسب صفویه*،
فوائد الصفویه، *مواهب السنیه فی مناقب الصفویه* و *عالم
آرای عباسی*، نخبگان جامعه را تحت تأثیر قرار می‌دادند و
از طرف دیگر با استفاده از منابر مساجد به تکرار
مفاد آنها می‌پرداختند و به ترویج قرانت صفوی از
شیعه، همت می‌گماردند تا مطمئن شوند پیام‌شان به وسیله
تمام آحاد جامعه دریافت و فهم گردیده است.

مهاجرت نخبگان مذهبی شیعه به ایران

هنگامی که دولت شیعی صفوی در ایران پا به عرصه وجود
گذاشت، نه بنیانگذاران صوفی‌اش و نه طرفداران
قزلباش‌اش، هیچ کدام از ماهیت حقیقی مذهب تشیع
اثنی‌عشری دانش کافی نداشتند. در این دوره اکثر علمای

شیعی ایرانی که در دربار صفوی حضور داشتند و به نحوی با آن همکاری می‌کردند، یا از عالمان سنی شیعه شده‌ای بودند که طبعاً نمی‌توانستند اطلاعات دقیقی از مذهب جدید داشته باشند و یا از آن دسته علمای شیعه‌ای بودند که به علت دوری از حوزه‌های علمی پربار شیعی و محدودیت‌های مذهبی، از نظر علمی در سطح بالایی قرار نداشتند (حسینی زاده، ۱۳۷۹، ص ۹۹)؛ از طرف دیگر پیدا کردن منبعی شیعی که بتوان بر اساسش وظایف دینی را به مردم آموزش داد، بسیار سخت و مشکل بود؛ زیرا از کتب فقه امامیه چیزی در میان نبود و سرانجام جلد اول کتاب **قواعد الاسلام** علامه حلی را که قاضی نصرالله زیتونی داشت، گرفته و از روی آن تعلیم و تعلم مسائل دینی نمودند (روملو، ۱۳۵۷، ص ۸۶).

بر همین اساس، شاه اسماعیل و بازماندگانش که برای مقابله با دولت‌های سنی‌مذهب عثمانی و ازبک به پشتوانه مذهبی قوی‌تری نیاز داشتند، دست به دعوت از علمای شیعی عرب زدند تا در مقابل دشمنان سنی‌شان، یک کانون شیعی قدرتمند برپا کنند؛ در این میان، اولین کسی که به دعوت شاه اسماعیل پاسخ داد و تأثیر قابل ملاحظه‌ای بر خاندانش گذاشت، محقق کرکی بود. او که خود در منطقه کرک نوح جبل عامل متولد شده بود و از استادان بنام حوزه نجف به شماره می‌رفت، در سال ۹۱۴ ق بنا به دعوت شاه اسماعیل و علی‌رغم وجود مخالفت‌های بسیار دیگر هم‌صنفانش به ایران آمد (مجلسی، [بی‌تا]، ج ۱۰۵، ص ۳۱). شاه برای او حقوقی معادلی هفتاد هزار درهم مشخص کرد و به او اختیارات تام داد تا امور مذهبی را در ایران نظارت کند. پس از شاه اسماعیل و سقوط جایگاه کاریزماتیک تحت پادشاهی، صفویان که به کمک روحانیون شیعی احتیاج بیشتری پیدا کرده بودند، توجه قابل ملاحظه‌ای نصیب ایشان نمودند.

بر همین اساس، در زمان شاه طهماسب، کرکی که بر علمای پس از خود نیز تأثیر بسزایی گذشت، به عنوان یک واسطه روحانی، مشروعیت شاهان صفوی را تقویت کرد. او فقها را نائین ائمه اطهار □ اعلام داشت و ضرورت نظارت ایشان را برای ایجاد مشروعیت در دستگاه حکومتی تعیین‌کننده خواند (حسینی زاده، ۱۳۷۹، ص ۱۴۲).

در همین راستا کرکی به حدیثی قضایی پرداخت که **ثقة الاسلام کلینی**، آن را از **عمر بن حنظله** و از امام صادق □ نقل کرده بود و با تفسیر سیاسی آن، بعد حکومتی ولایت فقیه را مطرح کرد (محقق کرکی، [بی‌تا]، ص ۱۶۷)؛ از طرف دیگر، کرکی موجبات بهبود وضعیت اقتصادی دولت صفوی را نیز فراهم کرد. او با نوشتن رساله‌ای با عنوان **قاطعة اللجاج فی تحقیق حل الخراج**، امکان پرداخت خراج (مالیات) به حکومت جائر (غیرمعصوم) را هم ثابت نمود. او حتی پرداخت خراج را جزء واجبات شیعیان دانست؛ به گونه‌ای

که فرد با پرداختش به دولت، بری الذمه می‌گردد (اردبیلی، ۱۳۴۱ق، صص ۳۷ و ۹۱).

علاوه بر این، کرکی با قرائت خاص شیعی خود، موجبات تعدیل قدرت قزلباشان را هم فراهم آورد. او با نوشتن کتاب **المطاعن المجرمیه** و دادن فتاوی متعدد، صوفیه را زیر سؤال برد و با بهره‌گیری از تشیع فقه‌ای خود، نگاه باطنی ایشان را هم رد کرد. او به همین دلیل و بر اثر مقابله به مثل‌های صوفیان و قزلباشان، مجبور شد دوباره به عراق عزیمت کند. بنا به روایت پدر شیخ بهایی، وی در هنگام بازگشت به ایران توسط قزلباشان مسموم شد و از دنیا رفت (حسینی‌زاده، ۱۳۷۹، ص ۸۵).

تقابل و تقارب صوفیان و فقیهان

دولت صفوی در درون خود دو گروه مدافع داشت که رویکردی رقیب‌گونه و تعارض‌آمیز با هم داشتند: از یک طرف صوفیان، شاه را **مرشد کل** لقب می‌دادند و او را تا سر حد پرستش می‌ستودند و از طرف دیگر، علمای دینی با در دست داشتن احکام دین و پوشیدن البسه‌ای که خود بدان‌ها لباس پیغمبر می‌گفتند، زمینه‌های مذهبی و اجتماعی پشتیبانی از شاهان صفوی را فراهم می‌آوردند. در طولانی‌مدت عمق و گستردگی تأثیر گروه دوم به مراتب قوی‌تر از قزلباشان صوفی شد که در تأسیس دولت صفویان، نقش بسزایی بازی کرده بودند.

حد مشترک صوفیان و علمای شیعه صفوی، اعتقاد به امامت علی[ؑ] و فرزندان‌شان بود؛ از طرف دیگر آنها با نشستن در زیر عنوان تشیع، مقابل اکثریتی قرار می‌گرفتند که تسنن نام داشت و بر همین اساس، هر دو توسط سیاستمداران و علمای اهل سنت طرد می‌شدند. در مقابل، صوفیان در بینش خویش از حد رابطه عادی انسان و خدا که توسط فقیهان تجویز می‌گشت، فراتر می‌رفتند و با ذکرها و منش عجیب خود، اصول و قواعد فقهی شیعه را هم زیر سؤال می‌بردند.

ماکس وبر در مقاله «روانشناسی اجتماعی دین‌های جهان» به بحث در این‌باره می‌پردازد و می‌گوید:

اقتدار رسمی و روحانی‌سالارانه دین همواره با دینداری ذوق‌محوری چون صوفی‌گری به مخالفت برمی‌خیزد؛ زیرا دین فقهی، همواره در جایگاهی است که احکام الهی را ترسیم و اعلام می‌کند و بر همین اساس، اعتقادات و رفتارهای فردی و اجتماعی مردم را نظم و سازمان می‌دهد و فضیلت‌ها و صلاحیتهای شرعی را به جای گزینش‌های فردی اخلاقی می‌نشانند؛ به بیان دیگر، دین فقهی یا کلیسایی، کسانی را رستگار می‌داند که دقیقاً بر آیین اعلام‌شده او گردن نهند و بر طریق تشریح‌یافته حرکت کنند (وبر، ۱۳۸۲، ص ۳۲۶-۳۲۸).

از طرف دیگر، تقابل این دو نیروی صوفیانه و فقیهانه در عصر صفوی خود موجب تولد گروه سومی شد که به واقع ترکیبی میان آن دو بود. علمایی چون ملاصدرا، فیض کاشانی و محمدتقی مجلسی، پدر علامه محمدباقر مجلسی از این دسته‌اند. آنها با آنکه در حوزه‌های معمول فقهی

آموزش دیده بودند، اما به عرفان صوفیانه نیز بی رغبت نبوده، در عیان و خفاء به قول وبر کمی ذوق را در دینداری خود وارد می‌نمودند.

فرایند اجتماعی شدن علامه محمدباقر مجلسی

محمدباقر مجلسی در سال ۱۰۳۷ ق و در هنگام سلطنت شاه صفی دیده به جهان گشود. پدر او از روحانیان بنام و مشهور دولت صفوی بود که مسئولیت امامت جمعه پایتخت، اصفهان را بر عهده داشت. گذران دوران کودکی او در یک خانواده روحانی، تأثیر بسیار خاصی بر خود محمدباقر گذاشت. خود او در این‌باره می‌گوید:

الحمد لله رب العالمین که بنده در چهار سالگی همه اینها را می‌دانستم؛ یعنی خدا و نماز و بهشت و دوزخ؛ و نماز شب می‌کردم در مسجد صفا، و نماز صبح را به جماعت می‌کردم، و اطفال را نصیحت می‌کردم به آیت و حدیث، به تعلیم رحمة الله تعالی» (مهدوی، ۱۴۰۲ ق، ج ۱، ص ۵۵).

بعدها در دوران جوانی، با تغییر رویه پدرش در جهت اخباری‌گری روبرو شد و همین امر او را واداشت از دیگر پارادایم‌های علمی و سنتی دل بکند و خویش را در دینداری اخباری غرق نماید؛ چنان‌که خود او در ابتدای **بحارالانوار** می‌گوید:

«من در ابتدای جوانی شیفته علوم متداول آن زمان بوده و به دنبال تحصیل آنها بودم؛ ولی به فضل خدا فهمیدم که سرچشمه علمی که برای معاد مفید است، منحصر به علمی است که از اهل بیت عصمت^۱ گرفته شده باشد؛ پس دانش‌هایی که مدتی از عمرم را برای تحصیل و به دست آوردن آنها ضایع کرده بودم، رها کردم؛ با آنکه دانش‌های امروزی بسیار رایج و پراستقبال هستند، به علمی روی آوردم که در معاد برای من مفید است؛ هر چند امروز بی‌ارزش باشد؛ پس تحقیق در روایات ائمه اطهار^۲ و علوم آنان را برگزیدم» (مجلسی، ۱۹۸۳ م، ج ۱، ص ۳، ۲).

در حقیقت، ریشه‌های چنین گرایشی را باید عمیق‌تر از این بستر ساده لفظی مشاهده کرد. در دوران صفوی یک تغییر مذهب کلی در کشور صورت گرفت و جبر حاکمان، مردم را از اعتقادات اولیه‌شان به اعتقاداتی ثانویه کشاند. در پی آن، جنگی فرهنگی و نظامی شروع شد که هر سال و هر روز دولت و مردم را با دارندگان مذهب سابق (عثمانی‌ها و ازبک‌ها) رو در رو قرار می‌داد. این تعارضات، وقتی در کنار التهاب چند قرن‌ی مناطق گوناگون ایران قرار گرفت، پاسخ‌هایی آرامش‌بخش را برای ذهن‌های مشوش و حیران ایرانیان عصر صفوی پدید آورد؛ در این میان اخباری‌گری و تصوف به اوج گسترش و مقبولیت خود رسید و در کنار ترفندهای ناخودآگاهی چون سرنوشت‌انگاری و طالع‌بینی، حکم مرهم‌های موقت، اما کارسازي را یافتند که مردم را در کلیه سطوح خود، از پادشاه گرفته تا سرباز، از کارگر تا عالم آرام می‌نمودند. توصیف شاردن که در زمانه علامه مجلسی در

اصفهان به سر می‌برده است، در این باره شنیدنی است: «ایرانیان نسبت به اموال و دارایی، آلام و مصائب زندگی و امید و نوید، بیم و وعید آینده، بسیار بی‌اعتنا و خونسردند... استفاده از حال را مد نظر دارند؛ از هر چه که می‌توانند تمتع می‌گیرند؛ هرگز غم فردا نخورند، نسبت به آینده، خویش را به مشیت الهی سپارند و توکل و تسلیم مطلق در مقابل سرنوشت دارند. در این خصوص دارای حسن نیت بسزایی هستند و هنگامی که آسیبی به ایشان رسد... با آرامش خاطر اظهار می‌دارند: «مکتوب است»؛ یعنی این پیشامد از ازل نوشته شده و مقدر و محترم است...» (شاردن، ۱۳۳۸، ج ۴، ص ۱۴۳)

اخباریان نیز که نه ظاهر قرآن و نه برداشت عقلانی را حجت می‌دانستند (دائرة المعارف اسلامی، ج ۷، مقاله ۲۹۹۱) حداقل امکان انطباق مسائل روزانه با متون مقدس (تعقل و اجتهاد) را کنار گذارده و برای طی زندگی علمی و عملی خویش، تنها به گفته‌های از پیش نوشته‌شده اتکا ورزیدند؛ در واقع این نوع تلقی از حدیث و معیار قرار دادن آن به عنوان اصلی خدشه‌ناپذیر، به مسلمانان این امکان را اعطا نمود که از تشنجه‌ها و اختلافات فکری به وحدت آرا نزدیک‌تر شوند و از انسجام بیشتری در جامعه برخوردار گردند. تصوف نیز همان طور که در سطرهای پیش نشان داده شد، همچون دو مورد مذکور، امکان کاوش ذهنی و عقلی را از دایرة خود کنار گذارد و تنها یک سنگ بنیان تفنی را در دست نگاه داشت.

محمدباقر مجلسی در طول دوران تحصیل خود از استادان مشهوری بهره برد که از میان آنها می‌توان اسامی زیر را نام برد: پدرش محمدتقی مجلسی، حسن علی شوشتری، آقا حسین خوانساری، رفیع الدین طباطبایی، قاسم قهپایی، محمد شریف اصفهانی، امیر شرف‌الدین شولستانی، امیرمحمد استرآبادی، محمد جزائری، شیخ عبدالله عاملی، محمد بن الحسن عاملی، محمدطاهر شیرازی، امیر حسین، محسن فیض کاشانی، علی حسینی شیرازی، محمدحسن استرآبادی، امیر فیض‌الله طباطبایی، سیدنورالدین علی عاملی، ملا خلیل بن غازی قزوینی و قاضی ابوالشرف اصفهانی (عابدی، ۱۳۷۸، ص ۱۶۷).

اما مرحوم عبدالله افندی شاگرد برجسته علامه مجلسی در کتاب **ریاض العلماء** خود، دو تن از استادان را در تربیت علامه، برتر و مؤثرتر از دیگران می‌داند. او می‌گوید:

ایشان علوم عقلی را نزد **آقا حسین خوانساری** — که در دولت صفوی عهده‌دار مقام بزرگ شیخ‌الاسلامی پایتخت، اصفهان بود — و علوم نقلی را نزد پدرش — که او نیز در دولت صفوی جایگاه والایی داشت و امام جمعه پایتخت بود — فرا گرفت (هزار، ۱۳۷۹، ج ۲، ص ۳۵۰. به نقل از: افندی، ۱۳۶۶، ج ۵، ص ۴۰).

بعدها وقتی محمدباقر مجلسی به بلوغ علمی و سیاسی رسید، دولت صفوی مناصب و مسئولیت‌های آن دو استاد گرامی را

یکجا به وی بخشید و او را امام جمعه و شیخ الاسلام دارالسلطنة اصفهان گردانید.

اما محیط زندگی علامه مجلسی، شهر اصفهان بود. این شهر که در دوران آل‌بویه و ملک شاه سلجوقی نیز سابقه پایتختی داشت، در دوران صفویه به اوج خود رسید. شاردن اوضاع زمانه مجلسی در اصفهان را این‌چنین توضیح می‌دهد: «این شهر الحال ۱۶۰ مسجد و ۴۸ مدرسه و ۱۸۰۰ کاروانسرا و ۲۷۳ حمام و دوازده گورستان دارد و در دایره‌ای به محیط ۲۴ مایل بنا شده است و جمعیتی معادل جمعیت لندن در خود گنجانده است... مسجد شاه، مرکز شهر بود و کانون مرکزی نمادین دولت صفویه به حساب می‌آمد... غروب که می‌شد، تردستان، خیمه‌شب‌بازان، شعبده‌بازان، نقالان نظم و نثر و حتی روضه‌خوانان در میدان گرد می‌آمدند. روسپیان (شاردن در چند صفحه جلوتر، تعداد روسپیان ثبت شده تنها یک محله اصفهان را دوازده هزار تن می‌شمرد. ضمناً او در توصیف یک قهوه‌خانه به نام ازینا به پدیده همجنس‌بازی در اصفهان می‌پردازد و ارائه گروهی از نوجوانان پیشخدمت را برای غلامبارگی در آن قهوه‌خانه شرح می‌دهد) در چادرهای خود تن‌فروشی می‌کردند. هر کالا و شیء جای مخصوص خود را داشت... آن عمومی‌ترین بازاری است که من دیده‌ام، یک نمایشگاه واقعی» (فریر، ۱۳۸۴، صص ۹۵، ۱۰۴، ۱۰۸ و ۱۱۲). او در توصیف دربار پادشاه و میهمانی‌اش می‌گوید:

دنبال علامتی که شاه هنگام ورودش می‌دهد، موسیقی شروع می‌شود و رقاص‌ها بنای رقص و پای‌کوبی را می‌گذارند. سپس جلوی همه حاضران بر سفره‌ای زربافت، به اصطلاح ایتالیایی‌ها پیش‌غذا می‌گذارند... هنگامی که می‌گساری شروع می‌شود، نخستین جام را شاه می‌نوشد و سپس به بقیه میهمانان و در صورت حضور سفیر، ابتدا به وی تعارف می‌کند» (همان، ص ۱۳۵).

از طرف دیگر، محمدباقر مجلسی که ساکن این شهر عجیب بود، پس از دوران تحصیلش به تدریس و پرورش طلبه‌های جوان پرداخت و تألیف و ترجمه کتب دینی را نیز در دست گرفت. در این هنگام، پایگاه او مسجد جامع اصفهان و خانه‌اش همان خانه پدری مجاور مسجد بود؛ در واقع ایشان پس از فوت پدر، محل درس او را هم به ارث برد و به جای پدرش در مسجد جامع شروع به تدریس کرد (دوانی، ۱۳۷۵، ص ۲۴۰-۲۴۱). وی در طی دوران تدریس خود، شاگردان بسیاری تربیت نمود که نعمت‌الله جزایری در کتاب *انوار النعمانیه*، تعداد آنها را بیش از هزار تن خوانده است (جزایری، ۱۳۷۹، ج ۳، ص ۳۶۲) و از آن میان می‌توان به اسامی زیر اشاره کرد: نعمت‌الله جزایری، امیرمحمد صالح خاتون آبادی بن عبدالواسع داماد مجلسی که پس از رحلت علامه مجلسی به مقام شیخ‌الاسلامی دارالسلطنة رسید- امیرمحمدحسین صالح، محمد اردبیلی، میرزا عبدالله افندی، مولی

محمد رفیع، میرزا محمد مشهدی، ابراهیم معصوم قزوینی، محمد تنکابنی و محمد نورالدین (عابدی، ۱۳۷۸، صص ۸۰ و ۲۱۹). همان طور که می‌بینیم، فرایند اجتماعی شدن محمدباقر مجلسی اولاً در محیط خانوادگی صورت گرفته که اعتقادات شیعی و اخباری در آن به‌خوبی نهادینه شده است؛ چنان‌که او در چهارسالگی به کلیات و عبادات تشیع واقف می‌گردد؛ ثانیاً مراحل آموزش و پرورش او زیر نظر استادانی انجام گرفته که بیشتر آنها جایگاه والای دولتی داشته‌اند و همین امر وقتی در کنار آینده مؤثر علامه در حکومت صفوی می‌نشیند، احتمال دقت و حساسیت مبنایی دولت صفوی را نسبت به فرزند محمدتقی مجلسی بیشتر می‌کند؛ ثالثاً علامه مجلسی، زندگی‌اش را در شهری گذرانده که شاردن نماد آن را با تمام ظاهر مذهبی‌اش، تنها یک نمایشگاه خوانده است؛ در واقع صفویه که مسجد را همسایه کاخ می‌سازد، به گونه‌ای است که غلامبارگی، روسپی‌گری، شرابخواری و رقص و آواز را هم در پایتخت خود می‌پذیرد و این چنین، ساختمان اعتدال خود را بر می‌افراشد؛ افزون بر این، علامه مجلسی نیز وقتی به تربیت شاگرد همت می‌گمارد، کسانی از زیردست او بیرون می‌آیند که باز هم در قله‌های شیعه‌گری صفویان می‌نشینند.

علامه مجلسی و دولت صفوی

از میان آثار هفتاد و چهارگانه علامه مجلسی (۲۰ اثر عربی و ۵۴ کتاب فارسی) رساله *آداب سلوک حاکم با رعیت*، تنها مجموعه‌ای است که منحصراً به مباحث سیاسی تعلق دارد. مجلسی در این اثر، سه حدیث مهم از جمله نامه حضرت علی[ؑ] به *مالک اشتر* را به فارسی ترجمه کرده است. حدیث دوم، نامه امام علی[ؑ] به عثمان بن حنیف و حدیث سوم نصایح حضرت خضر[ؑ] به منصور دوانیقی است. علامه، خود در معرفی این رساله و انگیزه تألیف آن می‌گوید:

این رساله‌ای است که در ترجمه بعضی از احادیث شریفه که در کیفیت سلوک ولات عدل با کافه عباد که ودیع رب الارباب‌اند، وارد شده، برای تنبیه ارباب غفلت و اصلاح اصحاب دولت که همگنان، منوط به صلاح ایشان است، و فساد ایشان، مورث اخلاق نظام بنی نوع انسان که زبده مکنونان و اشرف مخلوقات‌اند. (مجلسی، ۱۴۱۲ ق، ص ۳۵).

البته با حدودی اغماض نیز می‌توان رساله‌هایی چون *صواعق الیهود* که درباره آداب و احکام جزیه اهل کتاب می‌باشد یا رساله *مال ناصی* که به حلیت مال و خون ناصی برای شیعیان می‌پردازد را هم در زمره آثار سیاسی تلقی کرد؛ به علاوه در کتابی چون *عین الحیاة* هم مجلسی در زیر عنوان‌هایی چون احوال سلاطین عدل و جور، حقوق پادشاهان، مفساد قرب پادشاهان و کیفیت معاشرت با سلاطین به مباحث سیاسی می‌پردازد.

مجلسی در *عین الحیاة*، حقوق پادشاه بر مردم را این‌چنین می‌شمارد: «دعا کردن برای صلاح پادشاه، بزرگداشت و

تعظیم پادشاه عادل، تقیه در برابر پادشاه ظالم و دور کردن خود از قهر او» (سلطان محمدی، ۱۳۷۹، ج ۱، «ب»، ص ۱۱).

بسیار جالب است که علامه مجلسی مردم را از طغیان و شورش علیه پادشاه ظالم باز می‌دارد و می‌گوید: «وظیفه مردم در چنین شرایطی (ظلم حکومت)، عمل به تقیه، صبر، اطاعت و دعا برای اصلاح پادشاه ظالم است» (همان).

در این میان، او سه علت را در نزدیکی به حکام جائر (غیرمعصوم) مطرح می‌کند: «هدایت ایشان، دفع ظلم از مظلومین و مؤمنین و تقیه» (مجلسی، ۱۳۶۱، ص ۳۷۸). با وجود این، خود، پای را از این فراتر می‌گذارد و در مقدمات بسیاری از آثار خویش همچون **زادالمعاد و حق الیقین**، **المصابیح**، **مفتاح الشهور و دعبل خزاعی** به ثنای شاهان صفوی می‌پردازد و این آثار را به پادشاهان صفوی اهدا می‌نماید؛ البته در آن هنگام، ستایش و ثنای پادشاهان و بزرگان حکومتی رسم متداولی در میان بزرگان و مؤلفان شیعه بوده است؛ چنان‌که شیخ صدوق کتاب **عیون اخبار رضا** را به وزیر فخرالدین دیلمی هدیه می‌کند. علامه حلی، آثاری چون **نهج الحق**، **کشف الصدق** و **منهاج الکرامه** را به الجایتو، سلطان مغول اهدا می‌نماید و او را در مقدمه آثارش بسیار می‌ستاید. شیخ بهایی، **جامع عباسی** را برای شاه عباس اول و عبدالرزاق لاهیجی هم کتاب **گوهر مراد** را به شاه عباس دوم هدیه کرده‌اند؛ حتی پدر مجلسی، محمدتقی مجلسی نیز دو کتاب خود، یعنی **اللوامع القدسیه** و **لوامع صاحب قرانی** که دو شرح عربی و فارسی بر کتاب **من لا یحضره الفقیه** است را هم به شاه عباس دوم هدیه کرده است (پوراکبر، ۱۳۷۹، ج ۱، ص ۷۷).

در واقع آنچنان که پیداست، مشروعیت دولت صفوی برای علامه مجلسی و خانواده‌اش امری محرز تلقی می‌شده است، ولی در عین حال، وی وظیفه خود را اصلاح حکومت و حاکمان معاصرش نیز می‌دانسته است؛ در این میان، اگر ارزیابی و تحلیل یاسوکی ماتسونوگا، متفکر بزرگ ژاپنی را بپذیریم، آنگاه می‌توان مشروعیت سیاسی مورد نظر مجلسی را دارای سه مبنا دانست. از نظر او حاکم یا حکومت جامعه اسلامی در صورتی مشروع است که اولاً ولایت و دولت نهایی امام زمان □ را به رسمیت بشناسد؛ ثانیاً حاضر باشد به هنگام ظهور، حکومت را به وی تحویل دهد؛ ثالثاً تلاش نماید در زمان غیبت مطابق با اراده امام غایب (فقه شیعه) حکومت نماید (ماتسونوگا، ۱۳۷۹، ج ۳، ص ۳۲۳). در بررسی این سه شرط مشروعیت، می‌توان دو شرط اول را کاملاً از دور خارج کرد؛ زیرا جایگاهی کاملاً انتزاعی دارند و در واقعیت اجرایی حکومت سیاسی، نقشی بازی نمی‌کنند؛ اما در مورد شرط سوم باید گفت: حکمی چنین کلی، موجب پدید آمدن تفسیرهای بسیار گوناگونی می‌گردد. در مجموع می‌توان گفت: این شروط سه‌گانه و بستر آثار و احکام سیاسی علامه مجلسی، خطکش

مشخصی برای احراز مشروعیت شیعی ارائه نمی‌دهند و حتی نگاه مثبت، زبان ثناگو و احکام مبهم او، مجال را هم برای ظلم و ستم حکام باز می‌کند؛ چنان‌که آثار این مؤلف پرکار در تمام دوره‌های سیاسی پس از صفویه به طور مرتب تکثیر، چاپ و عرضه شدند و هیچ‌گاه به طور مستقیم مشکل، مانع و یا زمینه انتقادی برای دولتمردان و سیاستمداران شیعی ایجاد نکردند. بر همین اساس بود که شاه سلیمان پس از وفات آقا حسین خوانساری، استاد علامه مجلسی، وی را برای منصب شیخ الاسلامی برگزید و مجلسی در سال ۱۰۹۸ ق بر صدر شیخ الاسلامی پایتخت تکیه زد و تا هنگام مرگ این پادشاه در این منصب باقی ماند. پس از آن نیز، هنگامی که شاه سلطان حسین بر تخت نشست، علامه مجلسی را تا پایان عمر (۱۱۱۱ ق) در منصب خود ابقا نمود (سلطان محمدی ۱۳۷۹، «ب» ص ۱۷).

علامه مجلسی در مقام شیخ الاسلامی

مقام شیخ الاسلامی، اولین بار در دولت شاه طهماسب و برای محقق کرکی به کار رفت (صفت‌گل، ۱۳۸۱، ص ۴۵۱) و در حقیقت، این جایگاه در دولت صفوی در مقابل منصبی تعیین شد که بالاترین مقام دینی دولت عثمانی حائز آن بود و شخص توسط پادشاه برگزیده می‌شد. میزان اعتبار این مقام دولتی پس از مقام صدر که مسئول اداره امور شرعی بود، قرار می‌گرفت؛ اما این رتبه‌بندی چندان هم ثابت و محرز نبود؛ زیرا در هنگامه شیخ الاسلامی مجتهدانی چون کرکی، شیخ بهایی و مجلسی، علناً شاه به شیخ الاسلام خود بیش از صدر اهمیت می‌داد و اختیارات و تأثیرات ایشان به مراتب فراتر از صدرها بود (جعفریان، ۱۳۷۹، ج ۱، ص ۱۹۷). تذکرة الملوك در توضیح وظایف شیخ الاسلام می‌گوید: «مشارالیه در خانه خود به دعوای شرعی و امر به معروف و نهی از منکر می‌رسید. هر طلاق شرعی را در حضور شیخ الاسلام می‌دانند و ضبط مال غایب و یتیم، اغلب با شیخ الاسلام بود و بعد از آن به قضاة مرجوع شد» (تذکرة الملوك، ۱۳۶۸، ص ۳)؛ به علاوه کتاب **دستور الملوك** حقوق شیخ الاسلام را دویست تومان تریزی می‌داند که سالانه به او پرداخت می‌گردد (صفت‌گل، ۱۳۸۱، ص ۴۵۳). به نقل از: دستور الملوك، ص ۶۹.

در مقابل، پادشاهان صفوی، همواره میزان نیازمندی خود را به شیخ الاسلامان منصوب خویش بیان می‌داشتند؛ چنان‌که حتی شاه اسماعیل دوم که گرایش سنی داشت (حسینی‌زاده، ۱۳۷۹، ص ۵۰) نیز مجبور شد ارادتش را به شیخ الاسلام زمانش نشان دهد. او به جناب مجتهد الزمانی شیخ عبدالعالی گفت:

این سلطنت حقیقتاً تعلق به حضرت امام صاحب الزمان □ می‌دارد و شما نائب مناب آن حضرت و از جانب او مآذونید به رواج احکام اسلام و شریعت، قالیچه مرا شما بیندازید و مرا شما بر این مسند بنشانید تا من به رأی و ارادة شما بر سریر حکومت و فرماندهی نشسته باشم» (جعفریان، ۱۳۷۹، ج ۲، ص ۲۱۶).

اما در هنگامه علامه مجلسي و در سالهاي پاياني حكومت صفويان، پديده بسيار جالبي در حوزه شيخ الاسلامي صفوي رخ داد. سه مرجع بزرگ و تأثيرگذار در سه شهر كليدي، تقريباً در يك زمان به قدرت رسيدند: علامه محمدباقر مجلسي در ۱۰۹۸ ق در اصفهان بدین مقام دست يافت؛ درست در همين سال، شيخ حر عاملي در مشهد شيخ الاسلام شد و در قم ملامحمدطاهر قمي، بر صندلي شيخ الاسلامي شهر تكيه زد.

تشكيل اين مثلث فقهي، آن هم در اين سه شهر پراهميت باعث شد اواخر دوران صفويان، متفاوت از سالهاي قبل گردد و فضاي اجتماعي نسبت به معيارهاي فقهي تنگتر گردد. اين امر به شيخ الاسلام اصفهان اين امكان را داد که قدرتش را بيش از پيش افزايش دهد و گزينشهاي فقهي را سريعتر و با شدت بيشتر به عرصه ظهور برساند و اقتدار خویش را بر تمام رقبای موجود اثبات نماید؛ بر همین اساس بود که آخرين پادشاه صفوي حتي مجبور شد سنت رایج در مراسم تاجگذاري اش را هم تغيير دهد و براي بنیان مشروعیت خود و دولتش، به جای صوفیان که به رسم معمول در تاجگذاري، شمشير پادشاهان را بر زیب کمرشان میبستند، از شيخ الاسلام دارالسلطنه خواست چنین امري را به انجام رساند و در مقابل، برابر خواسته اش به او سه هدیه داد: منع شرابخواري و شرابفروشي، منع جنگ طوايف، منع کبوتربازي در کشور (لکهارت، ۱۳۴۴، ص ۴۲). در پی آن، شيخ الاسلام مجلسي به سخنانی پرداخت و اظهار داشت: «خالق بيمنت از مزید لطف و مرحمت، مفاتيح کشورگشايي را در کف کفایت و قبضه درایت سلاطين عدالت شعار و خواقين فلك اقتدار سپرده است تا بساط رأفت و عدالت و خفض جناح بر کافه خلایق بگسترند و جز به صلاح حال مردم و آبادانی شهرها نیندیشند و مردم در سایه حکومت ایشان به آسودگی بزیزند... مردم در اين دیار سالهاست که در ظل ظلیل ایشان به فراغ بال و رفاه حال آرمیده اند» (میرجعفري، ۱۳۷۹، ج ۳، ص ۳۵۲). علامه پس از این تعریف و تمجیدها در ادامه با ذکر دو ویژگی حکومت صفوي، مشروعیت و مقبولیت آن دولت را هم اثبات نمود. ویژگی نخست، رعایت اصل عدالت و دیگری ترویج دین مبین اسلام و مذهب اثني عشری در کشور بود (سلطان محمدی، ۱۳۷۹، ج ۲، «ب» ص ۱۵).

اما شاه سلطان حسین که همچنان خود را بدهکار و ممنون علامه مجلسي می دانست، بلافاصله حکمي در ابقاي جایگاه شيخ الاسلامي علامه مجلسي صادر کرد و براي توصیف علامه تنها در يك بند از حکم جدید خود، دوازده صفت را به کار برد؛ ضمناً او که پیش از این، همچون پدرانش به شرابخواري می پرداخت، برابر با خواسته علامه بزرگ، دستور داد تمام شش هزار بطري شراب شیرازی و گرجي سردابهاي کاخ را بشکنند و شرابخواران از همه جا بی خبر شهر را هم مجازات کرد (لکهارت، ۱۳۴۴، ص ۴۴). بر چنین اساسی بود که ادوارد براون، ایران شناس مشهور، در

کتاب خود **تاریخ ادبیات ایران**، علامه محمدباقر مجلسی را یکی از بزرگترین، مقتدرترین و متعصبترین مجتهدان دوره صفویه خواند (براون، ۱۹۲۴، ج ۴، ص ۴۰۳).

مجلسی در جایگاه شیخ الاسلامی صفوی با تفصیل بیشتر، به تأیید و تقویت مشروعیت دولت مخدم خویش پرداخت. او در مقدمه کتاب **زادالمعاد** خود، در توصیف شاه سلطان حسین که در واقع یکی از خوشگذران‌ترین و ضعیف‌ترین پادشاهان صفوی بود، چهل صفت را قطاروار مرتب کرد و در حق او نوشت: «منتخبی از اعمال سال و فضایل ایام و لیالی شریفه و اعمال آنها که به اسانید صحیحه و معتبر وارد شده است را در این رساله ایراد کردم... و چون آغاز و انجام این عجاله در زمان دولت عدالت‌نور، اوان سلطنت سعادت‌اثر، اعلی حضرت سید سلاطین زمان و سرور خواقین دوران، شیراز اوراق ملت و دین نقاوه احفاد سید المرسلین، آب و رنگ گلستان مصطفوی، چشم و چراغ دودمان مرتضوی، سلطان جم خدم، و خاقان فرشته حشم شجاعت نژادی که تیغ آبدارش برای سرهای کفار نهري است به سوی دار بوار، و حسام... **الشاه سلطان حسین موسوی الحسینی الصوفی**... لازالت دولته مرفوع و هادت اعدائه مقموعه میسر گردید، تحفه بارگاه خلیق امیدگاه گردانید، امید که مقبول طبع شرف گردد و آن اعلی حضرت از فواید آن منتفع گردند...» (مجلسی، ۱۳۸۱، ص ۴-۲).

اما کار بدین جا تمام نشد، علامه مجلسی باز هم دست به کار شد و وظیفه شیخ الاسلامی خود را به خوبی به انجام رسانید؛ او نوشتن رساله‌ای جدید را در دست گرفت و در آن با استناد به احادیث شیعی سعی کرد تداوم جاودان صفویان و دولتشان را اثبات نماید. او دولت صفوی را همان حکومتی معرفی کرد که قبل از ظهور منجی شیعه، قائم آل محمد^ص تشکیل می‌شود و به دولت آن حضرت می‌پیوندد. (حسینی زاده، ۱۳۷۹، ص ۲۱۲. به نقل از: علامه مجلسی، نسخه خطی شماره ۳، ۳۰۹ کتابخانه وزیری یزد).

در این میان، همان مثلث شیخ‌الاسلامی مذکور که در اوج قدرت قرار گرفته بودند، دست به تضعیف و حذف رقبای زدند؛ به واقع می‌توان گفت: این زمان که مصادف با سال‌های آخر حکومت صفویان است، پرفشارترین روزهایی است که صوفیان در آن سلسله حکومتی تحمل کردند. در این مدت، آثار و اقدامات بسیاری علیه تصوف و صوفیان صورت گرفت و همین امر موجب ضعیف شدن یکی از پایه‌های قدرت صفویه گشت. ملا محمدطاهر قمی، شیخ الاسلام شهر قم که رأس و بزرگ این مثلث بود، به مبارزه‌ای جدی علیه صوفیان دست زد و با نوشتن کتاب‌هایی چون **ملذ الاخیار** (عربی) و **تحفه الاخیار** (فارسی) به رد صوفیه پرداخت. شیخ حر عاملی، شیخ‌الاسلام مشهد نیز کتاب **اثنی عشری** را در دوازده باب و بالغ بر هزار حدیث در رد صوفیان نگاشت (دوانی، ۱۳۷۵، ۸، صص ۴۳۹ و ۴۵۲).

اما علامه مجلسي در آثار نوشتاري خود، بسيار ظريفتر با صوفيان برخورد کرد. او ابتدا آنها را به سني و شيعه تقسيم مي‌کند و بعد صوفيان اهل سنت و شيعيان منحرف را رد و طرد مي‌نمايد. او در رساله‌اي که در اين باره نگاشته است، مي‌نويسد: «..... و اما مسئله سوم که از حقيقت طريق فقها و صوفيه سؤال کرده بودند؛ بايد دانست که راه دين يکي است، خداوند يک پيغمبر و يک شريعت قرار داده، لکن مردم در مراتب عمل و تقوا مختلف مي‌باشند و جمعي از مسلمانان را که عمل به ظواهر شرع شريف نبوي □ کنند و به سنن و مستحبات عمل کنند و ترک مکروهات و شبهات کنند و... پيوسته اوقات خود را صرف طاعت و عبادت کنند... ايشان را زاهد و متقي گویند و مسمي به صوفيه نيز ساخته‌اند... و اين جماعت زبده مردمند، لکن چون در هر سلسله، جمعي [هم] داخل مي‌شوند که آنها را ضايع مي‌کنند و... تمیيز ميان آنها بايد کرد؛ چنانچه علما که اشرف مردمند، ميان ايشان بدترين خلق مي‌باشند... چنانچه سلسله صوفيه شيعه از غير ايشان (صوفيه اهل سنت که معارض اهلبيت بودند) متمايز است... چنانچه حضرت شيخ صفي الدين ؒ چندین هزار کس را به اين طريقه مستقيمه به دين حق، تشيع آورده... طريقه صوفيان عظام که حاميان دين مبین بودند، در ذکر و فکر و رياضت و ارشاد، مباین است با طريقه صوفیانی که به مشايخ اهل سنت منسوبند...؛ پس بايد که بر شما ظاهر باشد که اين سلسله عاليه را که مروجان دين مبین و هاديان مسلك يقينند با ساير سلسله‌هاي صوفيه که سالک مسلك اهل ظلالند، ربطی نيست...» (جعفریان، ۱۳۷۹، ج ۲، ص ۵۹۳-۵۹۸. به نقل از: رساله جواب المسائل الثلاث، نسخه شماره ۷۲۹۴ کتابخانه آيت الله مرعشي، کتابت ۱۲۱۴).

اما در عمل، مجلسي شديدتر از هم‌صنفان خود با اهل صوفيه برخورد کرد؛ چنان‌که لورنس لکهارت، علامه مجلسي را در جايگاه بانفوذترين مجتهد زمان، آغازگر مبارزه‌اي مي‌داند که عليه صوفيان سني، اشراقي و فيلسوف صورت گرفت (لکهارت، ۱۳۴۳، صص ۴۹ و ۸۱) و ادوارد براون نيز وي را به تعقيب بي‌رحمانه صوفيان متهم مي‌کند (براون، ۱۹۲۴، ج ۴، ص ۴۰۴)؛ در اين ميان بايد گفت: بسياري از مورخان غربي همچون براون، سرجان ملکم و لکهارت، علامه مجلسي را حائز چهره کاريزماتيکي مي‌دانند که در جايگاه شيخ الاسلامي دارالسلطنه براي تقويت و گسترش مذهب تشيع صفوي و تضعيف ديگر فرق و مذاهب ديني همچون اهل تسنن، مسيحيان، يهوديان، زردشتيان و صوفيان به اقدامات بسيار جدي دست زده، تأثيرات بسزايي بر جاي گذاشته است؛ چنان که لکهارت در کتاب مهم خود، **انقراض سلسله صوفيه**، قدرت و تأثيرگذاري مجلسي را موجب شيعه شدن هفتاد هزار سني در ايران مي‌خواند (لکهارت، ۱۳۴۴، ص ۸۰).

به نظر می‌رسد پادشاهان صفوی از این زد و خورد که بین فقها و صوفیان در جریان بوده و حتی به دامن حکما و فیلسوفان - که شباهتهای اندکی به صوفیان داشتند - نیز کشیده شده، چندان ناراحت نبودند. همان طور که پیش از این ذکر شد، چنین درگیری‌هایی که از سوی مسئولان حکومتی و نمایندگان شاهی (شیخ‌الاسلام‌ها و دیگر روحانیان) با طرفداران قدرتمندشان (قزلباشان و صوفیان) صورت می‌گرفت، به صفویه کمک کرد قدرت صوفیان را تعدیل کنند؛ اما تشدید و افراط این جریان که در زمان شاه اسماعیل و شاه سلطان حسین شکل گرفت، موجبات تضعیف دولت صفویه را فراهم آورد؛ در مقابل، صوفیان هم که پیش از این در مقابل اقدامات خصمانه علمای دینی، واکنش‌های تندي نشان می‌دادند و حتی دست به قتل برخی از علمای بزرگ (همچون کرکی، امیرمحمد یوسف، صدر خراسان) زده بودند، دیگر نتوانستند واکنش تأثیرگذاری در برابر این جریان خروشان به انجام رسانند.

البته، آنچنان که پیداست، این گزینش صفوی که از میان اخباریون، حکما و صوفیان، اخباریون را برگزیده است، چندان هم اتفاقی نبوده است؛ به بیان دیگر پادشاهان نه طرفداران مقتدر و قدرتمندی چون قزلباشان را می‌خواستند که جای خود آنها را تنگ کنند و نه صوفیان زاهدپیشه‌ای را می‌پذیرفتند که همچون هموعان هندی‌شان، ترک دنیا نمایند و از سیاست ایشان به طور کامل دوری گزینند؛ از طرف دیگر، حکما نیز که با موضوع عقل به اصحاب معنا نزدیک می‌شدند هم، در تیررس انتقادات مشابهی قرار می‌گرفتند؛ چنان‌که فیلسوف بزرگی همچون ملاصدرا در حکمت متعالیه خویش، فلسفه و تصوف را به هم آمیخت و جریان تفکر جدیدی پدید آورد؛ تفکری که در هنگام تبعید وی در کهک قم قوام گرفت؛ اما در مقابل، فقها و محدثان با اتکا به احادیث و استفاده هوشمندانه از آنها، هم مشروعیت دینی صوفیان را اثبات می‌نمودند و هم به وسیله آن، مقبولیت اجتماعی این حکومت را پدید می‌آوردند؛ و هم با بهره‌وری از احادیث خاص و مبهم، دولت آنها را جاودانه و متصل به امام زمان نشان می‌دادند و با چند واسطه، پادشاهان را نایبان ائمه اطهار[□] در ایران می‌خواندند؛ به علاوه این بزرگان، هزینه گزافی بر دوش دولت صفویه نمی‌گذاشتند و حداکثر، مسائلی چون شراب و مسکرات بین این دو قشر فاصله می‌انداخت که آن هم یا با ترک مجلس توسط علما و یا شکستن چند شیشه بطری در ملاء عام مرتفع می‌شد.

دوران زوال صفویه به هنگام تدوین جامع متأخر حدیثی شیعه بدل گشت و بدین ترتیب، کتب پراهمیتی چون الوافی، مجارالانوار، وسایل الشیعه و آثار ارزشمند دیگر تألیف شدند؛ در واقع سه عامل بزرگ زمینه‌ساز چنین دستاوردی بود: اولاً پادشاهان و دولت صفوی بیش از پیش به علما و محدثین توجه کردند و زمینه فعالیتشان را

بسیار سهلتر نمودند و کمکه‌های قابل توجهی بدیشان نمودند؛ چنان‌که فقط تعداد کتب مذهبی‌ای که به آخرین پادشاه این سلسله، شاه سلطان حسین هدیه گشت و برای او نگاشته شد، ۱۳۰ عنوان بود (جعفریان، ۱۳۷۹، ج ۳، ص ۱۱۴۰) که این رقم بسیار بیشتر از سابقه پادشاهان گذشته این سلسله حکومتی است؛ ثانیاً جنگ بزرگ و مهمی در داخل و خارج از کشور صورت نگرفت و همین امر فضا و مجال مناسبی در اختیار نسل دوم و سوم علمای شیعه ایران قرار داد؛ و سومین علت که در دوران قبل نیز وجود داشت، حضور رقبایی چون اهل تصوف و حکما بود که اقبال و فرصتی که در این دوران در اختیار علمای اخباری قرار گرفت، سبب شد ایشان برای اثبات عقاید خویش و حذف رقبا یا به تعبیر علامه مجلسی در **مجارالانوار**، هدایت مردم و جلوگیری از گمراهی ایشان، دست به کار شوند و مجموعه‌های حدیثی بسیار ارزشمندی تدوین نمایند.

آثار علامه مجلسی

محمدباقر همچون پدرش محمدتقی مجلسی، تألیفات بسیاری از خود به جای گذاشته است. تعداد دقیق کتاب‌های ایشان به ۷۴ مورد می‌رسد. اولین اثر وی در سال ۱۰۶۳ ق و در سن ۲۵ سالگی، با عنوان **میزان المقادیر و یا رساله الاوزان** تنظیم یافت. (عابدی، ۱۳۷۸، ص ۲۲). او در طی دوران نگارشی خود، طیف موضوع بسیار وسیعی را در حوزه دین پوشش داد که از مهم‌ترین آنها می‌توان به اعتقادات، اخلاق، فقه، ادعیه، تاریخ و سیاست اشاره کرد.

از طرف دیگر، او در اکثر کتب مهم عربی خویش همچون **مجارالانوار**، **فهرست مصنفات اصحاب**، **شرح اربعین حدیث و مرآة العقول (شرح کافی)**... که حجم عمده آثار او را تشکیل می‌دهند، سعی کرده به تدوین و تفسیر احادیث شیعی بپردازد، که در مجموع می‌توان مخاطبان آن را فقیهان و محدثان آشنا به علوم حوزوی دانست؛ اما طیف کتاب‌های فارسی علامه، بیشتر متناسب با مسائل و نیازهای عامه مردم عصر صفوی است. از ۵۴ اثر فارسی او، چهارده عنوان، ترجمه است که از آن میان، شش مورد ترجمه ادعیه (کمیل، مباحله، زیارت جامعه، سمات، جوشن صغیر، جوشن کبیر)، سه مورد ترجمه کتب اعتقادی **توحید مفضل**، **توحید امام رضا و فرحة الغری**، چهار مورد نیز ترجمه احادیث مختلفه حدیث عبدالله بن جنذب، حدیث رجاء بن ابی الضحاک، حدیث سته اشیاء...، قصیده دعبل خزاعی و یک مورد هم کتاب اخلاق **عین الحیاة** است.

اما سی عنوان دیگر که جایگاه تألیفی دارند، مشتمل بر شش کتاب اعتقادی حق‌الیقین، الرجعه، الجهنم و النار، اختیارات الایام، البداء، الجبر و الاختیار، ده اثر اخلاقی حلیة المتقین، حیاة القلوب، تحفة الزائر،

مقباس المصابيح، ربيع الاسابيع، مفاتيح الغيد في الاستخاره، صلاة الليل، السابقون الاولون، مختصرة في التعقيب، زيارة اهل القبور، ده رساله فقهي الديات، الشكوك، الاوقات، حج، رساله اي ديگر درباره حج، الزكاة، الكفارات، آداب الرمي، النكاح، **اختيارات الايام غير ماتقدم**، پنج مجموعه تاريخي - سياسي جلاء العيون، **نامه اميرالمؤمنين به مالك اشتر، صواعق اليهود، مال النواصب، احكام الجائر** و يك كتاب دعا، به نام زاد المعاد است.

اهميت كتابهاي فارسي علامه، سادگي و گستردگي موضوعي آن است. در همين باره، محمدتقي بهار در جلد سوم كتاب پراهميت خود، **سبك شناسي**، اظهار مي دارد: مهم ترين كاري كه مجلسي بعد از تأليف مجلدات **مجار الانوار** انجام داده، تأليف مجموع كتب ديني و اخلاقي شيعه به فارسي ساده عوام فهم است كه تا آن روز اهل علم چنان نكرده بودند (بهار، ۱۳۶۹، ج ۳، ص ۳۰۴)؛ در واقع او در جايشگاه شيخ الاسلامي و امام جمعه دارالسلطنه صفوي به خوبي فرايند مخاطب شناسانه اي را در آثار خود انبار كرد و براي هر گروه از مخاطبان و خوانندگان خود، ساختار ويژه اي براي پيامش طراحي نمود. او از طرفي براي هم صنفان روحاني اش، مجموعه هاي حديثي بسيار مبسوطي تدوين کرده است و از طرف ديگر براي گسترش شيعه صفوي در ميان توده هاي مردم، از فن ساده نويسي و ساده گويي بهره برده است؛ در حقيقت مي توان گفت: علامه، اين روش را از پدرش آموخته بود. محمدتقي مجلسي نيز بسياري از كتابهايش را به زبان فارسي و براي خواننده ايراني مي نوشت. تأثير نوشته هاي فارسي اين پدر و پسر آنقدر وسيع بود كه ادوارد براون درباره ايشان مي نويسد: «دستاوردهاي بزرگ حكماي شيعة اواخر دوران صفويه، همچون ملا محمدتقي و محمداقصر مجلسي، همان ترويج آيين تشيع و تعميم اخبار و احاديث در زبان رايج مردم بود. آنها مي دانستند كه براي دست يافتن به مردم، بايد از زبان مردم سود جست و ساده نويسي كرد» (براون، ۱۳۶۹، ص ۳۶۳).

از طرف ديگر، اين منش ساده نويسي و فارسي نويسي كه همزمان با حيات دولت صفويه، در ايران رواج پيدا كرد، جايشگاهي بسيار برجسته در تثبيت و تقويت اين دولت داشت؛ در واقع شاهان صفوي براي اثبات حاكميت خويش، نيازمنند ايدئولوژي قدرتمندي بودند كه هم بتواند قابليت هاي رقيببان داخلي را مهار نمايد و هم قادر باشد سپر محافظتي در برابر همسايگان سني مسلك عثماني و ازبك بر پا نمايد؛ بر همين اساس بود كه دولت صفوي، رواج تشيع را تقويت خود مي انگاشت و عالمان شيعه را وادار به فارسي نويسي و ساده گويي مي كرد تا بتواند پشتوانه توده اي خویش را تقويت کرده، آماده سياست هاي

خود گرداند؛ چنان‌که سیدمحمد خاتون آبادی از علمای مشهور او آخر صفویه درباره کتاب **اربعین ماخوزی** می‌گوید:

شاه سلطان حسین [به من] دستور داد تا آن را به لغت فارسی و عبارات واضحه که مشتمل بر الفاظ غریبه و مشکله نباشد، ترجمه نمایم که عوام و خواص و اوساط الناس از آن منتفع توانند شد» (جعفریان، ۱۳۷۹، ج ۳، ص ۱۱۰۲).

بسیار جالب است که حتی ضعیف‌ترین پادشاه صفوی نیز ضرورت تغذیه اطلاعاتی مخاطبان متنوع خود را درک می‌کند و برای این منظور دستور می‌دهد ترجمه روانی از روایت چهل‌گانه‌ای از دین انجام شود که هم مردم عادی قادر به فهمش باشند و هم خواص و اوساط الناس راغب به خواندنش گردند.

از میان کتاب‌های عربی علامه مجلسی، **مجارالانوار** جایگاه بسیار خاصی دارد. این کتاب که معروف به دائرة المعارف حدیثی تشیع شده، پس از انتشارش تبدیل به یکی از اصلی‌ترین و مهم‌ترین منابع حدیثی گشت که علمای شیعی در نگاه ارجاعی خود آن را به کار برده، مورد استفاده قرار می‌دادند.

مجارالانوار الجامعة لذّرر الأخبار الائمة الأطهار □

در بررسی و تحلیل این اثر، از اولین پلّه آن شروع می‌کنیم. درباره عنوان این کتاب، نظرات بسیاری بیان شده است، اما در یک نگاه کلی، ترکیب واژگانی عنوان اصلی این کتاب، **مجارالانوار** یا دریاهای نور، تأمل بسیاری را برمی‌انگیزد. مجلسی خود در توضیح این نام می‌گوید: «... و چون این کتاب مشتمل بر همه علوم، حکمت‌ها و اسرار است و خواننده را از سایر کتاب‌های حدیثی بی‌نیاز می‌کند، آن را **مجارالانوار**، **الجامعة لدرر اخبار الائمة الأطهار** (□) نامگذاری کردم». این شیخ‌الاسلام بزرگ صفوی در توصیف مقام و رتبه مفروض اثر خویش چنین می‌گوید: «ای کسی که اعتراف به مقام بلند و حلاوت **مجارالانوار** نمی‌کني، تردیدی که از جهل و گمراهی و حماقت تو سرچشمه گرفته، برایت بس است!» (مجلسی، ۱۹۸۳، م، ج ۱، ص ۵). خود مجلسی آنچنان از جامعیت کتاب خود مطمئن است که در دعای پایان مقدمه **مجارالانوار** می‌گوید: «از خداوند سبحان امیدوار چنانم که از فضل و مرحمت و منّتی که بر این بنده امیدوارش دارد، این کتاب مرا تا موقع قیام قائم آل محمد □ باقی داشته و آن را مرجع دانشمندان و مصدر دانشجویان علوم دینی قرار دهد و علی‌رغم ملحدان پست و فرومایه پاینده دارد... و در کشاکش روزگار، همواره ذکرش در میان باشد» (همان، ص ۶). این هدف مؤلف تا حدود زیادی نیز کسب شد؛ چنان‌که پس از گذشتن بیش از سه قرن از انتشار این دائرة المعارف، این اثر همچنان از مهم‌ترین و تأثیرگذارترین کتب شیعه است.

مجلسی از سال ۱۰۷۰ ق و پس از نگارش کتاب **فهرست مصنفات الاصحاب** به فکر تألیف این مجموعه افتاده است و سوادنامه آن را در ۱۱۰۴ یا ۱۱۰۶ ق، یعنی در ابتدای دولت شاه سلطان حسین به پایان رسانده است؛ هر چند پانویس این کتاب، تا پس از فوت مؤلف هم توسط شاگردانش ادامه داشته است؛ از طرف دیگر جامعیت و تنوع موضوعی این اثر مرهون منابع متفاوت و متکثری است که وی برای تألیف کتابش به کار برده است. در میان مصادر این مجموعه، می‌توان کتب تفسیری، تاریخی، کلامی، ادبی، سیاسی، اخلاق و حتی علوم طبیعی، پزشکی، نجوم، ریاضی و جغرافیا را نیز پیدا کرد. (مطبع، ج ۱۱، مقاله ش ۴۵۱۰)؛ در واقع برتری کار مجلسی نسبت به اثر استادش فیض کاشانی در **الوافی** و یا عالم هم صحبتش شیخ حر عاملی در **وسایل الشیعه**، همین جمع حوزه‌های متکثر دینی در **بحار** است؛ زیرا مجموعه‌ای مانند **الوافی** تنها به اخبار کتب اربعه می‌پردازد و **وسایل الشیعه** نیز فقط احادیث فقهی را مد نظر دارد.

خود مجلسی و دیگران، انگیزه‌های متعددی به این کار ۳۶ ساله نسبت داده‌اند: گاهی تشنگی و تفرق روایات و گاهی نیز احتمال از بین رفتن کتب حدیثی و یا وجود اخبار مفید در میان کتب غیر اربعه شیعه، به عنوان علت چنین گردآوری‌ای بیان شده است؛ اما به نظر می‌رسد جدا از این دلایل - که می‌توان آنها را برای هر تدوین حدیثی دیگری نیز در آن دوران به کار برد - ریشه چنین تألیفی را باید در نگاه اجتماعی علامه، جایگاه سیاسی او و خانواده‌اش و مقتضیات زمانه اصفهان دنبال کرد. او خود در مقدمه **بحار** می‌گوید:

... و هنگامی که دیدم زمانه در منتهای فساد غوطه‌ور است و بیشتر مردم هم از آنچه موجب ترقی معنوی آنهاست، روگردانند... عزم خود را جزم کردم که یک کتاب بزرگ که فصول و ابواب آن منظم و مقاصد و مطالب آن مضبوط است را جمع کنم» (مجلسی، ۱۹۸۳م، ج ۱، ص ۴).

از طرف دیگر، چنان‌که پیش از این ذکر شد، رواج تصوف و صوفی‌گری در حوزه آن روز اصفهان سبب شده بود عده بسیاری از مردم از شریعت حدیثی و اخباری فاصله بگیرند. مجلسی با ترجمه و تألیف به زبان فارسی و تدوین احادیث اهل‌بیت در قالب زبان عربی سعی کرد این روند اجتماعی را تغییر دهد و مردم عادی و نخبه جامعه خود را با این قرائت از شیعه، هدایت نماید.

ساختار بحارالانوار

انسان از آن روزی که آیات مقدس خود را از پهنه شفاهی به دنیای مکتوب وارد کرد، با اهمیت رده‌بندی و چینش آیات و روایات آشنا شد؛ در واقع مجموعه‌های حدیثی گوناگون که در بسترهای تاریخی و اجتماعی متفاوتی تألیف می‌شوند، پیام مقدس را گزینش، چینش و تفسیر

می‌نمایند و طی این فرایند، نحو خاصی از محتوای پیام الهی را ارائه می‌دهند. دیوید برلو، نظریه‌پرداز برجسته ارتباطات در این‌باره می‌گوید: «نحوه ارائه پیام، عبارت است از تصمیم‌هایی که منبع ارتباط (مؤلف) برای انتخاب، تنظیم و ترتیب محتوا در دست می‌گیرد» (مسنیان‌راد، ۱۳۶۹، ج ۱، ص ۲۲۴-۲۲۵. به نقل از: Berlo, 1960, pp59-61). از نظر او یک مؤلف (محدث) برای جستجوی یک پاسخ خاص از سوی گیرنده و مخاطبش، دست به قلم می‌برد و به او خوراک پیامی می‌دهد (همان)؛ از طرف دیگر، گرث جووت، زمینه فرهنگی - تاریخی را در خلق و چگونگی ارائه پیام مؤثر می‌داند و به بیان دیگر پیام را محصول آن می‌داند. از منظر او، پیام هم از چنین زمینه‌ای تأثیر می‌پذیرد و هم بر آن تأثیر می‌گذارد؛ به علاوه خالق پیام (مؤلف) نیز تحت تأثیر افکار و باورهایی است که ریشه در رویه‌ها، الگوها و انگیزش‌های تاریخی جامعه دارد. (مسنیان‌راد، ۱۳۸۴، ج ۱، ص ۱۱۰-۱۱۲).

بر چنین اساسی است که می‌توان گفت: رده‌بندی‌های گوناگونی که علمای شیعی در اثر خود به کار برده‌اند، گره و اتصالی تاریخی است که بین موضوعات اجتماعی - حدیثی ایشان و شرایط و نیازهای حوزه فرهنگی - تاریخی آنها شکل گرفته و آنها را مجاب به انتخاب و تنظیم محتوای مقدس کرده است؛ به علاوه محدثان و مؤلفان روایی، همانند هر تولیدگر ارتباطی دیگر معطوف به هدف، حرکت کرده‌اند و برای ایجاد فهم و پاسخی خاص در ذهن مخاطب خویش گام برداشته‌اند. آنها بر مبنای ایدئولوژی و دولت حاکم، نیازهای اجتماعی را فهم کرده و بر اساس اسطوره‌ها و نهادهای مهم اجتماعی، تعاریف واژگانی را مفروض داشته و در چنین بستری، قالب مجموعه حدیثی خود را برای شکل‌دهی به بینش‌ها و سبک‌های زندگی طیف مخاطبان خود تألیف نموده‌اند.

مبنای ساختاری **مجارالانوار** بر مجموعه فهرست‌الکتب العشرة بنا شده است. این اثر به فهرست‌بندی و نمایه‌سازی از ده کتاب عمده حدیثی می‌پردازد که از آن میان، شش کتاب، یعنی **علل الشرایع، خصال، توحید، عیون اخبار الرضا، معانی الاخبار و امالی** متعلق به شیخ صدوق و مابقی، **مجالس شیخ طوسی، احتجاج طبرسی، قرب الاسناد و تفسیر علی ابراهیم قمی** می‌باشند. مجلسی پس از تألیف این اثر، کار خود را در **مجار بسط داد** و تعداد منابع خویش را به ۴۶۳ مرجع گوناگون شیعی و سنی رساند. (مجلسی، ۱۹۸۳، ج ۱، ص ۶-۲۵) که از آن میان ۳۷۸ کتاب شیعی و ۸۵ عنوان، متعلق به اهل سنت است؛ به علاوه مجموعه کتب العشرة دارای ۲۸۴۸ باب بود که این امر در **مجارالانوار** به ۴۴ کتاب و ۲۴۸۹ باب تغییر یافت (عابدی، ۱۳۷۸، ص ۲۶۱) و در نهایت، اثر عظیم **مجارالانوار** در ۲۵ جلد منتشر شد.

مجلسي در بخش اعتقادات دائره المعارف خود (جلدهاي ۱ تا ۷، ۱۴ و ۱۵) به مباحثي چون توحيد، معاد، عقل، علم، جهل و عدل مي پردازد و در جلد چهاردهم، نگرش جهان شناختي خویش را در نسبت به انسان، طبيعت و ماورائش بيان مي کند. پاکتچي در اين باره مي گويد: «کتاب *السماء و العالم* (جلد ۱۴) مرحله مهمي در چينش موضوعي *مجارالانوار* است و اصلي ترين بخش است که علامه آن را به عنوان جلوه اي از ابتکارات خود در رده بندي *مجار*، در مقدمه کتاب مورد تأکيد قرار داده است... مؤلف در اين مبحث از *مجارالانوار*، با ارائه مجموعه اي از باورها و معارف جهان شناختي سعی داشته است جایگاه انسان در جهان هستي و نسبت او (علاوه بر نسبتش با خالق که در بخش هاي پيشين مورد توجه قرار گرفته است) با اين جهان و موجوداتش را به تصوير بکشد» (پاکتچي، ۱۳۷۹، ج ۱، ص ۴۵).

علاوه بر اين، پنج جلد ديگر از اين دائره المعارف (جلدهاي ۲۰ تا ۲۴) يك دوره مسائل فقهي را ارائه داده و آيات و روايات مربوط به طهارت، نماز، زکات، روزه، حج، عقود و احکام را ذکر و تبیین مي نمايد؛ از طرف ديگر علامه مجلسي به اخلاق و مستحبات هم توجه کرده و مسائلي چون آداب و سنن، مکارم الاخلاق، زيارت اهل بيت، روزه و دعا را در چهار جلد اخلاقي اثرش دنبال کرده است.

ديگر قسمت مهم *مجارالانوار*، حوزه تاريخي آن است. علامه نه جلد از اثر خود (جلدهاي ۵، ۶ و ۸ تا ۱۴) را به اين بخش اختصاص داده و به مرور تاريخ و احوال انبياي پیامبر اکرم، حضرات معصومين و بحث سقيفه و خلافت پرداخته است. مجلسي به تاريخ اسلام، رويکردي بسيار خاص دارد؛ براي نمونه مي توان جلد سيزده *مجارالانوار* را مورد بررسي قرار داد. علامه در اين جلد به منجي موعود مي پردازد و از هنگام تولد آن بزرگوار تا وفات ايشان و رجعت ديگر ائمه شيعه را مورد بحث قرار مي دهد. اساساً اخباري که در گفتمان حديثي شيعه به پيشگويي آينده موعود معطوفند، بيان و رويکردي آسماني دارند، اما گزينش حديثي مجلسي و تفسير آنها، مسئله را بسيار جالبتر کرده است. *مجار* زندگي مهدي موعود را چنين روايت مي کند: «وي کسي است که به طور خارق العاده اي متولد مي گردد و در همان دم، به سجده افتاده، شهادتين را اظهار مي دارد. بعد، شروع به خواندن قرآن مي کند. پس از هفتاد سال، غيبت صغراي خود را به پايان مي برد. تا زماني ناشناخته به پشت پرده غيبت کبري مي رود، ولي باز در آخرالزمان ظهور مي نمايد؛ اما ظهور او نه در جایگاه منجي بشريت صورت مي گيرد و نه وي بر مسند نجات اسلام مي نشيند. هدف اين منجي گسترش تشيع و حذف رقبای ديني و نجات شيعيان است» (مجلسي، ۱۳۶۱، ج ۱۳، ص ۵۵۲). اين گفتمان، به وضوح بر انتقام منجي از اسطوره هاي ديني اهل سنت تأکيد مي ورزد؛ چنان که از قول *عبدالعظيم حسني* نقل

می‌شود که وی از امام درباره قائم سؤال می‌کند و ایشان می‌فرمایند: «وقتی برای آن حضرت عقد [و پیمان] ده هزار نفر تمام شد، آن وقت به اذن خدای تعالی خروج می‌کند و از دشمنان خدا آنقدر به قتل می‌رساند که خدا راضی می‌شود. *عبدالعظیم* گوید: عرض کردم که ای سید من! آن حضرت از کجا می‌داند که خدا راضی می‌شود، فرمود: وقتی راضی شد، به دلش رحم می‌اندازد و آن وقت می‌داند که خدا راضی شده. بعد از آن داخل مدینه منوره می‌شود و لات و عزی را، یعنی آن دو نفر (ابوبکر و عمر) را از قبر بیرون می‌اندازد و می‌سوزاند» (همان)؛ به بیان دیگر، موعود بعد از صدها سال و در مقطع تاریخی مهم، چون آخرالزمان ظهور می‌کند تا حقانیت شیعه را ثابت کرده، غصبکنندگان حق حکومت علوی را مجازات نماید و دایرة پذیرش اعتقادی ایشان را بسط و به کل تسری دهد.

در این گفتمان، پیام‌ها و ندهایی که قرار است از آسمان و زمین منتشر شود، حق (دوستان خدا) و باطل (دشمنان خدا) را چنین تعریف و دسته‌بندی می‌نماید: «نداکننده از آسمان در اول روز ندا می‌کند؛ به نوعی که آن را هر قوم به زبان خود می‌شنود، می‌گوید آگاه شوید به درستی که حق با علی[ؑ] و شیعیان اوست؛ بعد از آن ابلیس در آخر همان روز از زمین ندا می‌کند که حق با عثمان و شیعة اوست» (همان، ص ۵۵۶). این تبیین بدان معناست که مرز نهایی حق و باطل نه فقط بین ظالمان و مظلومان و نه میان اسلام و دیگر ادیان، بلکه میان گفتمان دینی و تاریخی شیعیان و اهل سنت برقرار می‌گردد.

روش علامه مجلسی در مجارالانوار

علامه مجلسی پس از جمع‌آوری منابع متکثر *مجار*، همواره با یک گروه از شاگردان خود، شروع به نوشتن *مجارالانوار* کرد. روش کار او بسیار شبیه روش استادش، *فیض کاشانی* در *الوافی* است. او نیز هر کدام از کتب *مجار* را با آیات مرتبط با موضوع مورد نظرش شروع کرده و بدین ترتیب نوعی تقسیم‌بندی موضوعی قرآن کریم را نیز در *مجارالانوار* پدید آورده است. او خود در این‌باره می‌گوید:

هر بابی را با آیات مناسب با عنوان آن آغاز نمودم و پس از آن، اگر احتیاج به تفسیر داشته باشند، کلمات مفسران را نقل کردم. آن‌گاه به سراغ روایات رفته و هر حدیثی را که نقل کردم یا تمام حدیث نقل شده است و یا آنکه اگر حدیث را تقطیع کرده و تنها قسمت مربوط به حدیث را آورده‌ام، اشاره کرده‌ام که تمام حدیث در جای دیگری که مناسب‌تر با آن است، آورده شده است تا در عین اختصار، نهایت استفاده شده باشد؛ احادیثی که احتیاج به شرح و توضیح دارند، در نهایت اختصار به شرح آنها پرداخته‌ام» (مجلسی، ۱۹۸۲ م، ج ۱، ص ۴).

پیش از این، تقطیع مرسوم در کتاب شیعی سبب حذف برخی از قرائن فهم احادیث از کلیت سخن امام می‌شد و همین

امر، برداشت فقهی و حتی اخلاقی از متن منقطع شده را زیر سؤال می‌برد؛ در واقع، نگاه علامه به تقطیع احادیث سبب شده است هم از طرفی در ابواب کتاب وی اضافه‌گویی صورت نگیرد و هم چارچوب کلامی معصوم شکسته نگردد؛ علاوه بر این، مجلسی به سبب اختلاف نسخ، در نقل برخی از احادیث نیز از شیوة تکرار بهره برده و روایات گوناگون یک حدیث را در مجموعه باب‌های خود گنجانده است.

از طرف دیگر، همان طور که گفته شد، او در ابتدای کتب **مجارالانوار**، نوعی تقسیم‌بندی موضوعی از آیات قرآن پدید آورده است. این دسته‌بندی که بر اساس نظر خاص علامه مجلسی یا به قول خود او، تفسیر صحیح، تنظیم شده است، با یک مجموعه تفسیری ادامه می‌یابد؛ در واقع مجلسی پس از ذکر آیات، تفسیرهای گوناگون دیگر مفسران را در باب آنها بیان داشته و به وسیله مقایسه خود آیات با همدیگر، آنها را مرتبط ساخته و معضلات و دشواری‌های آیات را حل نموده است (سبحانی، ۱۳۷۹، ج ۱، ص ۳۵۸).

اما توضیح و شرح احادیث در **مجارالانوار** معطوف به اهداف متفاوتی است. علامه مجلسی که از ۲۵ جلد کتابش بر روایات پانزده جلد آن شرح نگاشته است، گاهی برای رد شبهات و اشکالات مخالفان، حدیث معصوم را تشریح کرده است. (مجلسی، [بی‌تا]، ج ۱۱، ص ۲۰۳؛ ج ۲۵، ص ۱۰۸؛ ج ۵۷، ص ۲۲۳؛ ج ۵۸، ص ۳۱۱) و گاهی هم برای رد نظرات دیگران، احتجاج با آنها، تذکر اشتباهات پیشینیان، بلاغت برخی روایات و بیان مسائلی که از نظر وی مورد نیاز عموم مردم بوده است، به توضیح و تحشیه احادیث دست زده است (ستایش، ۱۳۷۹، ص ۲۶۵. نیز رک. به: مجلسی، همان، ج ۶۶، ص ۵۲۶؛ ج ۸۰، صص ۳۲۷ و ۳۵۷؛ ج ۸۲، ص ۲۳۱ و ج ۸۸، ص ۲۸۵) به علاوه مجلسی در بحث‌های ادبی و لغوی آیات و روایات **مجارالانوار** با کمک گرفتن از کتب لغت و به‌خصوص مطالب دو کتاب **صحاح جوهری** و **قاموس فیروز آبادی** به اثبات ادعای خود و شیعه و نقض نظرات اهل سنت و دیگران پرداخته است. (همان، ج ۸۰، ص ۲۴۲؛ ج ۱۴، ص ۱۹۵ و ج ۱، ص ۱۹۱).

شیوة استناد مجلسی از منابع اهل سنت در **مجارالانوار** نیز بسیار خاص است. او اگرچه از ۸۵ منبع اهل سنت در **مجار** نقل روایت کرده است، اما خود درباره علت اتخاذ این روش اظهار می‌دارد: «گاه از کتاب‌های روایی اهل سنت، اخباری را نقل می‌کنیم که یا برای رد آنهاست و یا برای نشان دادن موارد تقیه و یا تأیید آنچه از طرق خود و شیعه نقل کرده‌ایم؛ مانند آنچه از **صحاح سته** و **یا جامع الاصول** (مهم‌ترین مرجع سنی **مجارالانوار**) و دیگر کتاب‌ها آورده‌ایم» (مجلسی، همان، ج ۱، ص ۲۴-۲۵)؛ علاوه بر این، علامه هر جای منبع نقل روایتی تنها اهل سنت بوده، آن را فاقد اعتبار خوانده است (همان، ج ۴۱، ص ۱۱۲ و ج ۵۴، ص ۳۳۱) و هر جا که آن منبع سنی، نظر شیعه را تأیید کرده

است، با طعنة آشکاري، آن را دليلي بر برتري تفکر شيعي خوانده است؛ چنانکه او در توضيح و تفسير آيه ششم سوره مائده «يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَ أَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَ امْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ» اظهار مي‌دارد: «علت آنکه ما در وضو از مرفق آغاز مي‌کنيم، آن است که از روش اهل بيت فرا گرفته ايم؛ علاوه بر آنکه ابن هشام در باب پنجم کتاب خود، ضمن بيان اشتباهات نخوين در همین آيه بحث نموده است... خدا را شکر که سخن حق را بر زبان دشمنانش بيان داشته است. آيا نمي‌بينی که اين فاضل که خود از بزرگان ادبيات و از علمای اهل سنت است، اعتراف به چيزي کرده که مستلزم مذهب شيعه است» (همان، ج ۸۰، ص ۲۴۲). بر چنین اساسي است که مي‌توان گفت: رجوع علامه به متون اهل سنت براي نفي ايشان و اثبات برتري تشيع انجام شده است.

بازتاب مجارالانوار در ايران

همان اندازه که اين شيخ الاسلام صفوي، در دوران حياتش در گسترش مذهب شيعه گام برداشت، کتابش در تقويت، مستندسازي و نهادينه کردن اين مذهب در جامعه ايران مؤثر واقع شد؛ بر همین اساس، پس از مجلسي، نوزده ترجمه از مجلدات گوناگون اين دائرةالمعارف به زبان فارسي منتشر شده است و مناسب حال مخاطب اين زبان قرار گرفته است. از میان مترجمان اين اثر، مي‌توان به کسانی چون شاهزاده محمد بلند اختر (ج ۱)، محمد نصير بن ملا عبدالله (ج ۸)، مفتي سيدمحمد شوشتري (ج ۱۰)، محمدعلي مازندراني (ج ۱۷)، حسن هشترودي (ج ۱۰)، علي اکبر اروميه‌اي (ج ۱۳)، علي دواني (ج ۱۳)، آقا نجفي اصفهاني (ج ۱۴) و مانند ايشان اشاره کرد (عابدي، ۱۳۷۸، ص ۲۵۷-۲۵۹).

علاوه بر اين، آثار ديگري درباره مجارالانوار منتشر شده که به بررسی و مقايسة اين مجموعه حديثي پرداخته است: الشافي في الجمع بين البحار و الوافي، از محمدرضا ابن عبدالمطلب تبريزي، سفينة البحار و مدينة الحكم، اثر شيخ عباس قمي (چاپ تهران، فراهاني)، مستدرک سفينة البحار از علي نمازي شاهرودي (چاپ تهران، ۱۴۰۹ق)، التطبيق بين السفينة و البحار، اثر جواد مصطفوي (چاپ مشهد، آستان قدس)، دليل الايات المفسره و اسما السور في احاديث مجارالانوار (چاپ قم، ۱۴۱۲ق)، المعجم المفهرس لالفاظ احاديث مجارالانوار (چاپ قم، ۱۴۱۳ق)، المعجم المفهرس لالفاظ ابواب البحار، از كاظم مرادخاني (چاپ تهران، ۱۳۶۵)، المعجم المفهرس لالفاظ احاديث مجارالانوار، از علي‌رضا برازش (چاپ تهران، ۱۳۷۳)، معرفي و روش استفاده از مجارالانوار، از حسن صفري نادري (چاپ تهران، ۱۳۶۷) و مستدرک البحار که نگاشته خود علامه مجلسي است و فهرست کامل‌تري بر ابواب و کتب مجار است. در اين میان، کسانی چون علامه طباطبائي، مصباح يزدي،

رباني شيرازي، مسترجمي، بهبودي، غفاري صفت، موسوي ميانجي، خرسان، عابدي و زنجاني نيز به شرح و تصحيح **بجار** پرداخته اند (مطبع، همان).

در مقابل اين رويکرد مثبت، ويژگي هاي خاص **بجارالانوار**، دیدگاه هاي منفي را هم پديد آورد؛ در واقع نگاه اخباري مجلسي که در جاي جاي کتابش مشهود است— مانع بزرگي در پذيرش اين دائره المعارف شيعي از طرف ديگران بود. کساني چون صوفيان، عرفاء، فيلسوفان و اصوليان که حذف يا اصلاحشان، يکي از اهداف مجلسي در **بجار** و سياستش قرار گرفته بود، روي تماماً خوشي به بجار نشان ندادند؛ از طرف ديگر استفاده کمتر مجلسي از کتب اربعه و نهج البلاغه در **بجارالانوار** سبب زير سؤال رفتن اعتبار اين اثر از سوي برخي از فقها و هم صنفانش شد؛ هر چند برخي، اتخاذ چنين روشي را براي حفظ ماندگاري و استقلال اين کتب خاص در ميراث تشيع دانسته اند (عابدي، ۱۳۷۸، ص ۱۱۸).

به علاوه، برخي آنچنان پيش رفته و اعتبار احاديث **بجار** را محدود دانسته اند که مدعي شدند: هدف اصلي علامه مجلسي در **بجارالانوار** جمع احاديث بدون توجه به اعتبارشان بوده است (دواني، ۱۳۴۵، ج ۸، ص ۶۱). اين در حالي است که مجلسي در دومين باب از مقدمه **بجار** پس از ذکر منابع خود، به بيان وثوق مراجع حديثي کتابش پرداخته و به صراحت بيان مي کند که آنچه را که به نظرش وثاقت داشته و از لحاظ متن و سند بي اشکال بوده، در **بجارالانوار** آورده است؛ همچنين او در ذکر سند احاديث **بجارالانوار**، برخلاف پيشينيانش، تمام سند را ذکر کرده است که همين امر، اطمينان او را از درستي احاديث نشان مي دهد؛ علاوه بر اين، وسعت و کثرت حجم مجموعه **بجارالانوار** خود علتي ديگر بود که سبب شد مجموعه هاي حديثي اي چون **وسايل الشيعه** که داراي حجم کمتر و فقيهانه تر بودند، اقبال بيشتري پيدا کنند و مخاطب وسيع تري را جذب خود نمايند. در دهه هاي اخير، نوگرايان شيعي حساسيت خاصي به **بجارالانوار** بخشيدند و آن را هدف انتقادهاي شديد خويش قرار داده اند، در اين ميان، دکتر شريعتي صريح تر و شديد تر، مجلسي را به سبب محتوای **بجارالانوار** زير سؤال برده است. او در کتاب **تشييع علوي و تشييع صفوي** به مقايسه و بررسي دو اسلوب تشييع مي پردازد و اسلام انقلابي مورد نظر خود را با اسلام صفوي مقايسه مي کند. وي در فرايند سخنورانه خود، با ارائه مثال هاي متعددي از مجموعه **بجارالانوار** و سنجيدن آن با معيارهاي تشييع علوي، سعي مي کند آن را فاقد اعتبار و نوعي شرک، تظاهر و عامل تفرقه نشان دهد.

دکتر شريعتي، علامه مجلسي را برجسته ترين چهره روحانيت صفوي خوانده و مهم ترين گام وي را تاليف **بجارالانوار** معرفي کرده است (شريعتي، ۱۳۷۷، ص ۱۲۴). از نظر او،

توصیفات تاریخی مجلسی از ائمه شیعه و ارتباط و کرنش ایشان به دستگاه حکومتی زمان، خلاف علویت بوده و مسلماً دروغ می‌باشد (شریعی، ۱۳۷۷، صص ۱۵۳، ۱۵۴، ۱۵۷ و ۱۵۸)؛ در حقیقت او با معیارهای انقلابی خویش به جرح و نقد محتوای صفوی این دایرة المعارف شیعی می‌پردازد و تفسیر خویش را به عنوان معیار، بر رویکرد مؤلف اثر می‌کوبد. وی مجلسی را اساساً به عنوان نماد تشیع صفوی پذیرفته و نقد وی را در همین راستا پی می‌گیرد و او را علامه، روحانی، شیعه و مسلمان نمی‌خواند (شریعی، ۱۳۷۷، ص ۱۵۹)؛ زیرا مجلسی در آثار خود بقای آن دولت صفوی را تا ظهور منجی موعود، تضمین نموده است، شاه سلطان حسین صفوی را چشم و چراغ دودمان مرتضوی خوانده، گسترش شیعیان (پیروان تام دولت صفوی) را وظیفه خود اعلام داشته و تمام هدفش را تقویت دولت صفوی نشان داده است؛ اما در مقابل، شریعی که در سخنرانی‌هایش، در مقام يك جامعه‌شناس، دارای چنان عینك پررنگ ایدئولوژیکی است که موقعیت اصفهان قرن یازدهم هجری قمری را اساساً درك نمی‌کند، باید حتی پس از مرگ، این تفاوت و سیر را در گفتمان تاریخی تشیع بپذیرد: حوزه‌های تاریخی و جغرافیایی متفاوت شیعی، الگوهای گوناگونی برای حیات روزمره و تنفس قدرت سامان می‌دهند. اگر در دیدگاه شریعی، الگوی امامی که به درد مجلسی می‌خورد، کسی است که در آسمان همپای خدای از مخلوقات اولیه و همراه پروردگار، صاحب تمام قدرت‌های جهان و... و در زمین تابع حاکم جامعه و نیازمند اوست (مجلسی، [بی‌تا]، ج ۱۱، صص ۷ و ۱۴ و ۴۰)، الگوی امامی که دردهای شریعی را درمان می‌کند، شخصیتی جنگجو، مبارز بزرگ نسل بشریت، آزادی‌خواه و عدالت‌محور است (شریعی، ۱۳۷۷، ص ۱۱۱ — ۱۱۲)؛ بر همین اساس باید پذیرفت که این سبک‌های بینشی که در *بحارالانوار*، کتب شریعی و یا در دیگر آثار شیعی در مقاطع مختلف تاریخی - جغرافیایی یافت می‌شوند، متأثر از حوزه حیات خود هستند و متناسب با «فضای فرهنگی» حاکم تطبیق می‌یابند و لذا اصالت دادن به هر کدام از آنها، کاری بس مقطعی و کوتاه‌فکرانه است.

نتیجه

۱. صفویان، برای تقویت و توسعه سلطه خود بر ایران به گسترش ایدئولوژی خویش، تشیع صفوی، پرداختند. آنها ابتدا برای تحقق این هدف از خشونت بهره بردند و بعد با اتکا به يك نظام پروپاگاندای وسیع، مخاطبان خود را با يك دولت الهی و خدشه‌ناپذیر روبرو ساختند. ایشان با لعن و نفرین بر خلفای اهل سنت، تبلیغ وسیع نمادهای شیعی، دعوت از علمای بزرگ شیعی جبل عامل، تربیت نسل جدید و کارآمد محدثان و فقهای دینی، ساده‌نویسی و فارسی‌نویسی متون دینی و... دامنه و عمق حکومت خود را بسط دادند.

۲. علامه محمدباقر مجلسی از علمای نسل سوم دولت صفوی بود. روند اجتماعی شدن این شخصیت، سیر آموزش او و طیف استادانش، نشان می‌دهد: تربیت و آماده‌سازی وی، دقیقاً در راستای اهداف دولت صفوی صورت گرفته است.

۳. در دولت صفویه، جایگاه‌های دینی - دیوانی معمولاً به کسانی سپرده می‌شد که خود دارای شخصیتی کاریزماتیک بودند و همین امر به دولت صفویه این امکان را می‌داد تا از مقبولیت اجتماعی ایشان در سازمان حکومتی خود بهره‌برداري کند؛ در آن میان، محمدباقر مجلسی که دارای سوابق بسیار برجسته خانوادگی و حوزوی بود و در کارنامه خود دارای تألیفات ارزشمندی چون **مجارالانوار** بود، از فرصت ضعف پادشاهی صفوی استفاده کرد و اقتدار خویش را در کنار همفکرانش افزایش داد و گزینش‌های فقهی و اخباری خود را با مهر حکومتی عملی ساخت.

۴. انگیزه تألیف **مجارالانوار** را باید در نگاه اجتماعی علامه مجلسی، جایگاه سیاسی او و خانواده اش و مقتضیات زمانه اصفهان نیز دنبال کرد و در عین حال باید در نظر داشت: تدوین **مجارالانوار** سبب شد چارچوب تفکر اخباری‌گری قوام یابد، مستدل شود و نسبت به رقیبان صوفی و حکیمش، اعتبار فوق‌العاده‌ای پیدا کند.

۵. علامه مجلسی يك طیف وسیع موضوعی را در **مجارالانوار** پوشش داد و بدین ترتیب مجموعه‌ای پدید آورد که با بینش و الگویی خاص تشیع، فقه، تاریخ، اخلاق و اعتقادات تشیع را تعبیر و تفسیر می‌نمود. این اثر در دوران خود، موجبات تقویت تفکر صفوی را پدید آورد و پس از آن، پارادایم صفوی را تا سال‌های سال حفظ نمود (همان).

۱. اردبیلی؛ رساله خراجیه (محقق کرکی) الخراجیات؛ قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۳ ق.
۲. افندی، عبدالله؛ ریاض العلماء و حیاض الفضلا؛ ترجمه محمدباقر ساعدی، مشهد: آستان قدس رضوی، ۱۳۶۶.
۳. الگار، حامد؛ «علامه مجلسی از دیدگاه خاورشناسان» (از مجموعه مقالات یادنامه مجلسی)؛ تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۹.
۴. امیراردوش، محمدحسین؛ مناسبات ایران و عثمانی در دوره اوزون حسن آق قویونلو: اوزون حسن آق قویونلو و سیاست‌های شرقی - غربی؛ تهران: برسات، ۱۳۸۱.
۵. براون، ادوارد؛ تاریخ ادبیات ایران از ظهور قدرت صفوی تا عصر حاضر؛ ترجمه بهرام مقدادی، تهران: مروارید، ۱۳۶۹.
۶. بهار، محمدتقی؛ سبک‌شناسی؛ تهران: امیرکبیر، ۱۳۶۹.
۷. پاکتچی، احمد؛ «ویژگی‌های رده‌بندی موضوعی بحارالانوار و فرایند شکل‌گیری آن» (از مجموعه مقالات یادنامه مجلسی)؛ تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۹.
۸. پوراکبر، الیاس؛ «محدثین شیعه از وفات محمدتقی مجلسی تا وفات علامه محمدباقر مجلسی» (از مجموعه مقالات یادنامه مجلسی)؛ تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۹.
۹. سمیعا (میرزا)؛ تذکرة الملوك؛ به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران: امیرکبیر، ۱۳۶۸.
۱۰. جزایری، نعمت الله؛ الانوار النعمانیة؛ تبریز: شرکت چاپ، ۱۳۷۹ ق.
۱۱. جعفریان، رسول؛ دین و سیاست در دوره صفویه؛ قم: انصاریان، ۱۳۷۰.
۱۲. _____؛ صفویه در عرصه دین، فرهنگ و سیاست؛ قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۷۹.
۱۳. حسینی‌زاده، محمدعلی؛ علما و مشروعیت دولت صفوی؛ تهران: معارف اسلامی، ۱۳۷۹.
۱۴. حییم، سلیمان؛ فرهنگ معاصر بزرگ انگلیسی - فارسی؛ تهران: فرهنگ معاصر، ۱۳۸۴.
۱۵. خامنه‌ای، سیدمحمد؛ «علامه طباطبایی و مجلسی» (از مجموعه مقالات یادنامه مجلسی)؛ تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۹.
۱۶. دوانی، علی؛ مفاخر اسلام: علامه مجلسی، بزرگمرد علم و دین؛ تهران: مرکز اسناد انقلاب اسلامی، ۱۳۷۵.
۱۷. _____؛ مهدی موعود؛ تهران، [بی‌نا]، ۱۳۴۵.
۱۸. ذکاوتی قراگزلو، علی‌رضا؛ «جنبش صفویه میان تشیع و تصوف» (از مجموعه مقالات یادنامه مجلسی)؛ تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۹.
۱۹. راوندی، مرتضی؛ تاریخ اجتماعی ایرانی؛ تهران: امیرکبیر، ۱۳۵۹.
۲۰. رحمان‌ستایش، محمدکاظم؛ «جوامع حدیثی شیعه و بحارالانوار» (از مجموعه مقالات یادنامه مجلسی)؛ تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۹.
۲۱. رحمتی، محمدکاظم؛ «مهاجرت علمای جبل عامل به ایران در مطالعات عصر صفوی» (از مجموعه مقالات یادنامه مجلسی)؛ تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۹.
۲۲. رفیعا (میرزا)؛ «دستور الملوك»؛ به کوشش محمد تقی دانش‌پژوه؛ مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران، ش ۱ و ۲، سال شانزدهم.
۲۳. روملو، حسن بیک؛ احسن التواریخ؛ به کوشش عبدالحسین نوایی؛ تهران: بابک، ۱۳۵۷.
۲۴. سبحانی، جعفر؛ «ابتکارات علامه مجلسی» (از مجموعه مقالات یادنامه مجلسی)؛ تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۹. «الف».
۲۵. سلطان‌حمیدی، ابوالفضل؛ «اوضاع سیاسی - اجتماعی عصر علامه مجلسی» (از مجموعه مقالات یادنامه مجلسی)؛ تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۹. «الف».
۲۶. _____؛ «کتاب‌شناسی سیاسی و زندگی سیاسی علامه مجلسی» (از مجموعه مقالات یادنامه مجلسی)؛ تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۹. «ب».
۲۷. سیوری، راجر؛ ایران عصر صفوی؛ ترجمه کامبیز عزیزی؛ تهران: مرکز، ۱۳۷۲.

۲۸. شاردن، ژان: *سیاحتنامه شاردن*؛ ترجمه محمد عباسی؛ تهران: امیرکبیر، ۱۳۳۸.
۲۹. _____: *سیاحتنامه شاردن*؛ ترجمه محمد عباسی؛ تهران: امیرکبیر، ۱۳۴۵.
۳۰. شریعتی، علی؛ *تشیع علوی و تشیع صفوی*؛ تهران: چاپخش و بنیاد فرهنگی دکتر علی شریعتی، ۱۳۷۷.
۳۱. شکرایی، یدالله؛ *عالم آرای صفوی*؛ تهران: بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۵۰.
۳۲. صفا، ذبیح‌الله؛ *تاریخ ادبیات در ایران*؛ تهران: فردوسی، ۱۳۸۰.
۳۳. صفتگل، منصور؛ *ساختار نهاد و اندیشه دینی در ایران عصر صفوی*؛ تهران: مؤسسه خدمات فرهنگی رسا، ۱۳۸۱.
۳۴. عابدی، احمد؛ *آشنایی با مجارالانوار*: بزرگترین دائرة المعارف حدیث شیعه؛ تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۸.
۳۵. فریر، رانلد دبلیو؛ *برگزیده و شرح سفرنامه شاردن*؛ ترجمه حسین هژیریان و حسن اسدی؛ تهران: فرزانه روز، ۱۳۸۴.
۳۶. کریمی، علی‌رضا؛ «بررسی تطبیقی علم در ایران و اروپای معاصر صفویه» (از مجموعه مقالات *یادنامه مجلسی*)؛ تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۹.
۳۷. کمپفر، انگلرت؛ *سفرنامه کمپفر*؛ ترجمه کیکاووس جهانداری؛ تهران: خوارزمی، ۱۳۶۲.
۳۸. لکه‌هارت، لارنس؛ *انقراض سلسله صفویه*؛ ترجمه اسماعیل دولت‌شاهی؛ تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۴۴.
۳۹. ماتسونگا، یاسوکی؛ «سلطنت مشروعه و ولایت فقیه از دیدگاه مجلسی» (از مجموعه مقالات *یادنامه مجلسی*)؛ تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۹.
۴۰. مارچینکوفسکی، محمد اسماعیل؛ «علامه مجلسی و منصب شیخ‌الاسلامی» (از مجموعه مقالات *یادنامه مجلسی*)؛ تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۹.
۴۱. مجلسی، محمدباقر؛ *مجارالانوار*؛ بیروت: مؤسسه انتشارات الوفا، ۱۹۸۳ م.
۴۲. _____: *مجارالانوار*؛ ترجمه محمدحسن بن محمد ولی ارومیه؛ تهران: اسلامی، ۱۳۶۱.
۴۳. _____: *مجارالانوار*؛ نرم افزار جامع الاحادیث (نسخه ۲ و ۵)، قم: مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی. [بی‌تا].
۴۴. _____: *بیست و پنج رساله فارسی*؛ قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی، ۱۴۱۲ ق.
۴۵. _____: *زادالمعاد*؛ ترجمه منصور ابویی، مهدی بلادی و عقیل طباطبایی؛ تهران: سعدی، ۱۳۸۱.
۴۶. حسینیان راد، مهدی؛ *ارتباط‌شناسی*؛ تهران: سروش، ۱۳۶۹.
۴۷. _____: *ایران در چهار کهکشان ارتباطی*: سیر تحول تاریخ ارتباطات در ایران از آغاز تا امروز؛ تهران: سروش، ۱۳۸۴.
۴۸. محقق کرکی، علی بن حسین عبدالعالی؛ *جامع المقاصد*؛ قم: آل‌البیت، ۱۴۰۸ ق.
۴۹. _____: *حاشیه بر شرایع*؛ قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی، نسخه خطی شماره ۶۵۸۴، [بی‌تا].
۵۰. _____: *قاطعہ اللجاج فی تحقیق حل الخراج*؛ قم: مؤسسه نشر اسلامی، ۱۴۱۳ ق.
۵۱. مسعودی، عبدالهادی؛ «استفاده علامه مجلسی از منابع اهل سنت» (از مجموعه مقالات *یادنامه مجلسی*)؛ تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۹.
۵۲. مطیع، مهدی؛ *مجارالانوار، دائرة المعارف بزرگ اسلامی*؛ مقاله شماره ۴۵۱۰، کتابخانه دیجیتال مرکز به آدرس: <http://cgie.org.ir/shavad.asp?id=123&avaid=4510>
۵۳. مهدوی، مصلح‌الدین؛ *زندگی نامه علامه مجلسی*؛ اصفهان: حسینی‌ه عمادزاده، ۱۴۰۲ ق.
۵۴. میرجعفری؛ «نقش علامه در ثبات سیاسی عصر صفوی» (از مجموعه مقالات *یادنامه مجلسی*)؛ تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۹.
۵۵. ویر، ماکس؛ *دین، قدرت، جامعه*؛ ترجمه احمد تدین؛ تهران: هرمس، ۱۳۸۲.

۵۶. ونیزیان، گروهی از نویسندگان *سفرنامه‌های ونیزیان در ایران*: ترجمه منوچهر امیری: تهران: خوارزمی، ۱۳۶۱.
۵۷. هزار، علی‌رضا: «علامه مجلسی محقق یا محدث؟» (از مجموعه مقالات *یادنامه مجلسی*): تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۹.
۵۸. هینتس، والتر: *تشکیل دولت ملی در ایران*: ترجمه کیکاووس جهانداری: تهران: خوارزمی، ۱۳۶۱.
59. Berlo; David, *The Process of Communication*; Michigan State University, New York, Rinehart & Winston, 1960.
60. Brown, E.G; *Literary history of Persia*, Vol.4; Cambridge, 1924.