

Re-reading the Historical Sociology of Shariati's Narrative of Shiism in the Safavid

Miri-Manigh, S. J.¹

<https://dx.doi.org/10.22084/CSR.2022.24518.1983>

Received: 2021/03/07; Accepted: 2022/03/05

Type of Article: **Research**

Pp: 363-380

Abstract

Historical sociology has a special place in the field of social studies of Iranian history and Iran as a society with a long history is one of the important contexts of this type of studies. In this study, we have dealt with Ali Shariati's approach to one of the most important historical periods of Iranian society, namely the Safavid rule and we have tried to explore "commemoration of the martyrs of karbela" as a social institution that builds sociology. In this article, we have tried we have tried from a critical point of view Safavid religious tolerance and Criticize Shariati's perspective. In our opinion, Shariati mistakenly considers social tolerance, which also had religious backgrounds, as one of the weaknesses of the Safavids and Calls Georgian-Armenian Christian migration and Safavid economic development based on an active Armenian / Christian-Jewish system the product of mysterious hands. Perhaps if the systems has been strengthened and social tolerance did not decline in the Safavid Empire, the history of the rise of capitalism would have been written differently, but in the reading of a multi-voiced Shari'a and the diversity of religions and polytheists in the Safavid era. One of the signs of Safavid "very close and mysterious relations" with the Christian West is considered. In other words, with the approach of historical sociology, some complex issues of Iranian history and modernity can be proposed and re-read in a new conceptual context.

Keywords: Stupefaction, Commemoration of the Martyrs of Karbela, Historical Sociology.

I. Associate Professor, Research Institute of Humanities and Cultural Studies, Tehran, Iran.

Email: seyedjavad@hotmail.com

Citations: Miri-Manigh, S. J., (2023). "Re-reading the Historical Sociology of Shariati's Narrative of Shiism in the Safavid". *Two Quarterly Journal of Contemporary Sociological Research*, 11(21): 363-380 (doi: 10.22084/csr.2022.24518.1983).

Homepage of this Article: https://csr.basu.ac.ir/article_4505.html?lang=en

1. Introduction

One of the key debates in understanding the logic of Iran's historical developments is the "emergence of the Safavid dynasty" and the institutionalization of Shiism as one of the important pillars of Iran's territorial identity (Tabatabai, 2014) and Shariati is one of the contemporary theorists - not only in Iran but in the world - who tried to make the logic of the historical evolution of the Iranian society to be seriously re-examined. Shariati's approach to Safavid Dynasty may be considered under Safavid Studies and research fields. Historical sociology is based on a critical view of trying to inquire the roots of decadence and decline. In other words, in Shariati's view, it seems that the emergence of the Safavids causes territorial unity, but at the same time it also causes religious distortion and religious destruction (Shariati, 2008: 68) and this is the paradox that is reflected in Shariati's discourse about Safavid Shiism or Shiism under the Safavid dynasty. Of course, many critics have tried to seriously critique Shariati's Safavid studies and have claimed that Shariati's criticism of the Safavids was incorrect and incomplete and as a matter of fact has numerous weaknesses and shortcomings. Another group of critics have also very sympathetically tried to address the importance of what angle and attitude did Shariati criticize the Safavid era and whether this criticism is fundamentally necessary and has a special effectiveness for us today or not?

2. Research Methods

In other words, the critics of the second type have addressed Shariati's research in the field of Safavid and Shi'ism with a theoretical approach, and with his key premise that it was based on

a kind of philosophy of history (that is, the idea of degeneration in Shariati's interpretation of Iran's historical evolution); They have had empathy and have accepted Shariati as a first-rate theoretician in the field of theoretical studies of history and historical sociology.

3. Research Findings

Considering this issue in the present research, we tried to address one of the important dimensions of Safavid Iranian society in Shariati's view, and that is the institution of "Ruzeh-Khani" (a form of collective liturgy) which, as a form of social life, influenced the frameworks of Iranian society in various ways. This institution has played a significant role as one of the main pillars of the Iranian national identity over the centuries, but it has received less attention from the theoreticians of the national identity discourses in Iran. Said differently, unlike the modern and ultra-nationalist discourses that have dealt with the contemporary dimensions of national identity or the ancient dimensions of Iranian nationality, Shariati has tried to criticize one of the stable institutions, that is, Ruzeh Khani, in terms of identity in Iran, and from that perspective enters the logic of historical developments.

4. Conclusion

In other words, Shariati does not interpret Ruzah Khani in a simplistic contemporary sense, but conceptualizes it as a part of community building in the context of Safavid Shiism and does not consider it unrelated to the category of Iranian identity and nationality. Shariati, with his critical view on the transformation of "movement" (that is, Alevid Shiism) into "institution" (that is, Safavid Shiism), tries to conceptualize Safavid Shiism in the form

of “Safavid Church” and from this point of view, he reflects upon society-building as a problem and its distinction from “mourning” in the context of Alevi Shiism. The present research has critically studied how this conceptualization is done from Shariati’s point of view and vista.



پروشش باہمی جامعہ شریاتی معاصر
پرتال جامع علوم انسانی

بازخوانی جامعه‌شناسی تاریخی روایت شریعتی از تشیع در دوره صفویه

سید جواد میری منیق^۱

شناسه دیجیتال (DOI): <https://dx.doi.org/10.22084/CSR.2022.24518.1983>

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۴/۱۲، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۱۲/۱۴

نوع مقاله: پژوهشی

صص: ۳۶۳-۳۸۰

چکیده

جامعه‌شناسی تاریخی در حوزه مطالعات اجتماعی تاریخ ایران، جایگاه ویژه‌ای دارد و ایران به‌عنوان جامعه‌ای با تاریخ درازدامن، یکی از بسترهای مهم این‌سرخ از مطالعات می‌باشد. در این مطالعه که به روش تجزیه و تحلیل انتقادی متن انجام شده است، به رویکرد «علی شریعتی» در یکی از مهم‌ترین دوره‌های تاریخی جامعه ایران، یعنی حکومت صفویه پرداخته و تلاش شده است که مفهوم «روضه‌خوانی» را به مثابه یک نهاد اجتماعی جامعه‌ساز مورد کندوکاو جامعه‌شناختی قرار دهد. در این پژوهش، از منظر انتقادی، تساهل مذهبی صفویه مورد بازبینی و چشم‌انداز شریعتی، مورد نقد قرار گرفته است. نتایج تجزیه و تحلیل‌ها در این مطالعه نشان می‌دهد شریعتی تساهل اجتماعی - که دارای زمینه‌های دینی هم بوده - را به اشتباه از نقاط ضعف صفویه برمی‌شمارد و کوچ «مسیحیان گرجی» و «ارمنی» و توسعه اقتصادی در این دوران را که مبتنی بر شبکه فعال ارمنی/ مسیحی و یهودی بود، به غلط محصول دست‌های مرموز می‌خواند. شاید اگر این شبکه‌ها تقویت می‌شد و تساهل اجتماعی در امپراتوری صفویان دچار افت و گزند نمی‌شد، تاریخ ظهور سرمایه‌داری به گونه دیگری نوشته می‌شد؛ اما در قرائت شریعتی چندصدایی و تنوع دینی و مشرب‌های متکثر در دوره صفویه از نشانه‌های «روابط بسیار نزدیک و مرموز» صفویه با غرب مسیحی قلمداد می‌گردد. به سخن دیگر، این مطالعه در پی پیشنهاد این نکته است که با رویکرد جامعه‌شناسی تاریخی می‌توان برخی از مسائل پیچیده تاریخ ایران و مدرنیته را در بستر مفهومی نوین، طرح و مورد بازخوانی قرار داد.

کلیدواژگان: تشیع، صفویه، استحمار، روضه‌خوانی، جامعه‌شناسی تاریخی.

۱. دانشیار پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ایران (نویسنده مسئول).

Email: seyedjavad@hotmail.com

ارجاع به مقاله: میری منیق، سیدجواد، (۱۴۰۱). «بازخوانی جامعه‌شناسی تاریخی روایت شریعتی از تشیع در دوره صفویه». پژوهش‌های جامعه‌شناسی معاصر، ۱۱(۲۱): ۳۶۳-۳۸۰. (doi: 10.22084/csr.2022.24518.1983).
صفحه اصلی مقاله در سامانه نشریه: https://csr.basu.ac.ir/article_4505.html?lang=fa

۱. مقدمه

یکی از بحث‌های بسیار کلیدی در فهم منطق تحولات تاریخی ایران «ظهور صفویه» و نهادینه شدن تشیع به عنوان یکی از ارکان مهم هویت سرزمینی ایران است (طباطبایی، ۱۳۹۴) و شریعتی یکی از نظریه‌پردازان معاصر - نهضت‌ها در ایران بل در جهان - است که تلاش کرده منطق تحول تاریخی جامعه ایرانی را مورد بازخوانی جدی قرار دهد. رویکرد شریعتی به صفویه را شاید بتوان ذیل مطالعات صفویه پژوهی و حوزه پژوهشی جامعه‌شناسی تاریخی قرار داد که مبتنی بر نگاهی انتقادی تلاش برای کالبدشکافی یک انحطاط است. به سخن دیگر، در نگاه شریعتی به نظر می‌آید ظهور صفویه موجب وحدت سرزمینی می‌گردد، اما هم‌زمان باعث مسخ دینی و تخریب مذهبی نیز می‌شود (شریعتی، ۱۳۸۸: ۶۸) و این پارادوکسی است که در گفتمان شریعتی در باب تشیع صفوی موج می‌زند؛ البته منتقدین بسیاری کوشیده‌اند صفویه‌شناسی شریعتی را مورد نقد جدی قرار دهند و مدعی بوده‌اند که نقد شریعتی درباره صفویه درست و کامل نبوده و دارای ضعف‌ها و نواقص و اشکالات پرشماری است. دسته دیگری از منتقدان نیز بسیار هم‌دلانه تلاش نموده‌اند به این مهم بپردازند که شریعتی از چه زاویه و نگرشی به نقد صفویه پرداخته است و آیا این نقد اساساً لازم بوده و کارآمدی خاصی برای امروز ما دارد یا خیر؟ به عبارت دیگر، منتقدین نوع دوم با رویکردی نظری به پژوهش شریعتی در حوزه صفویه و تشیع پرداخته‌اند و با پیش‌فرض کلیدی او که مبتنی بر نوعی از فلسفه تاریخ (یعنی ایده انحطاط در تفسیر شریعتی از تحول تاریخی ایران) بوده است؛ هم‌دلی داشته‌اند و از این روی شریعتی را به عنوان یک نظریه‌پرداز تراز اول در حوزه مطالعات نظری تاریخ و جامعه‌شناسی تاریخی قبول داشته و پذیرفته‌اند. حال با توجه به این مسأله در پژوهش حاضر، تلاش خواهیم نمود به یکی از ابعاد مهم جامعه ایرانی صفوی در نگاه شریعتی پرداخته و آن نهاد «روضه خوانی» است که به مثابه فرمی از زیست اجتماعی، به انحاء گوناگون چارچوب‌های جامعه ایرانی را تحت تأثیر خود قرار داده و به عنوان یکی از ارکان نگه‌دارنده هویت ملی ایرانی در طی سده‌ها نقش آفرینی کرده است، اما کمتر مورد توجه نظریه‌پردازان گفتمان هویت ملی در ایران قرار گرفته است؛ به سخن دیگر، برخلاف گفتمان‌های مدرن و باستان‌گرایانه که به ابعاد معاصر هویت ملی یا به ابعاد باستانی ملیت ایرانی پرداخته‌اند، شریعتی تلاش نموده یکی از نهاد‌های پایدار، یعنی روضه‌خوانی را در قوام هویت در ایران مورد نقد و بررسی قرار دهد و از آن منظر به منطق تحولات تاریخی ورود پیدا کند؛ به سخن دیگر، شریعتی روضه‌خوانی را در معنای ساده‌انگارانه معاصر تفسیر نمی‌کند، بلکه آن را بخشی از جامعه‌سازی در بستر تشیع صفوی مفهوم‌سازی می‌کند و آن را بی‌ارتباط با مقوله هویت

و ملیت ایرانی نمی‌داند. شریعتی با نگاه انتقادی که به تبدیل «نهضت» (یعنی تشیع علوی) به «نهاد» (یعنی تشیع صفوی) دارد، تلاش می‌کند تشیع صفوی را در قالب «کلیسای صفوی» مفهوم‌سازی کند و از این منظر به جامعه‌سازی به مثابه یک مسأله در نسبت با «روضه‌خوانی» و تفکیک آن از «سوگواری» در بستر تشیع علوی به تأمل بپردازد. پژوهش حاضر، از منظر انتقادی به چگونگی این مفهوم‌سازی از نگاه شریعتی پرداخته است. با توجه به ماهیت نوآورانه مطالعه حاضر، در جستجوی عنوان این مقاله، پژوهش دیگری یافت نگردید.

۲. روش‌شناسی پژوهش

این بررسی با روش تجزیه و تحلیل انتقادی متون انجام شده است؛ بدین منظور، از یک سو، آثار شریعتی که مرتبط با موضوع مطالعه است، مورد واکاوی و بازخوانی انتقادی قرار گرفته؛ و از سوی دیگر، آثار دیگر اندیشمندان و متفکرانی که درباره آثار و اندیشه‌های شریعتی در حوزه تشیع قلم زده‌اند، نیز مورد مذاقه قرار گرفته است.

۳. تشیع و جامعه ایرانی

شریعتی در ابتدای بحث خویش اشاره کوتاهی به «تشیع» در نسبت با «جامعه ایرانی» دارد و ادعایش این است که «اقلیت شیعه ایرانی چون هرگز در طول تاریخ نتوانسته [بود] ... یک جامعه مستقل بسازد» (شریعتی، ۱۳۹۲: ۱۹۱)؛ از این رو، نیازمند برساخت «فرم‌های جمعی و نمایش‌های عمومی ... [و] ... سمبل، علائم و مراسم اجتماعی» (شریعتی، ۱۳۹۲: ۱۹۱) نوین بود که بتواند مبتنی بر آن‌ها یک جامعه مستقل تأسیس کند. این نکته مهمی است، ولی نیازمند تدقیق بیشتری می‌باشد؛ زیرا در پس این گزاره یک مفروض سترگ وجود دارد و آن هم این‌که «جامعه» مستقل از دولت ممکن نیست؛ بل این «دولت» به معنای مدرن کلمه است که جامعه را ممکن می‌سازد و اگر این معنا در ذهن شریعتی باشد، آنگاه مشکلی که پیش می‌آید این است که آیا اطلاق این مفهوم مدرن از دولت (جمالزاده و درستی، ۱۳۸۹: ۷۵) به «حاکمیت صفوی» صحیح هست یا خیر؟ نکته دوم این است که اگر مسأله را در چارچوب مدرن مفهوم‌سازی کنیم آنگاه باید از شریعتی پرسید؛ آیا جامعه بدون دولت ممکن نیست؟ وی، رویکرد آنارشیست‌ها و کامیونیتی‌نیست‌ها در مورد ملازمت دولت و جامعه را مورد نقد قرار می‌دهد. این دو گروه مدعی هستند که ملازمت ابدی بین این دو که از آن به عنوان «نقطه ابدی ارشمیدسی» یاد می‌کنند، قابل مناقشه جدی است؛ اما آیا بحث شریعتی در باب «جامعه مستقل شیعی» و «حکومت صفویه» ربطی به مباحث معاصر در حوزه فلسفه سیاسی دارد یا

اساساً مربوط به حوزه رویکرد دورکیمی به «وجدان جمعی» و «نقش مراسم اجتماعی» است؟

با رجوع به متون و آثار شریعتی، هر دو مسأله را به صورت موجز می‌توان یافت، اما مبحث فلسفه سیاسی معاصر و ملت‌سازی در نسبت با تشیع به صورت مبسوط مورد مفهوم‌سازی قرار نگرفته است؛ شریعتی می‌نویسد: «... اما اقلیت شیعه ایرانی چون که هرگز در طول تاریخ نتوانسته یک جامعه مستقل بسازد، جز در دوره کوتاه حکومت آل بویه و حکومت‌های محلی موقتی چون سربرداریه، هیچ‌گاه آزاد نبوده و امکان تظاهرات اجتماعی نداشته است» (شریعتی، ۱۳۹۲: ۱۹۱).

به سخن دیگر، ملازمت «جامعه» و «دولت» به معنای مدرن کلمه در سخن شریعتی مفروض گرفته شده است و این رویکرد ارتباط وثیقی با دیدگاه لیبرالی دارد؛ اما اشاره به حکومت‌های پیشامدرن (یا پیش از تأسیس دولت به معنای State)، نشان از یک سردرگمی مفهومی دارد که نیازمند تأمل و تدقیق بیشتری است؛ هرچند شریعتی به سرعت از آن عبور نموده و مفاهیم خویش را در سنت لیبرالی مفهوم‌سازی کرده و در عین حال با لیبرالیسم جنگیده است (ساداتی‌نژاد، ۱۳۸۸: ۱۳۰-۱۴۵). این بحث خود نیاز به بازخوانی جدی از منظر فلسفه سیاسی دارد که خارج از دغدغه مطالعه حاضر بوده است؛ در اینجا، به دنبال خوانشی مبتنی بر رویکرد جامعه‌شناسی تاریخی به روایت شریعتی از «روضه خوانی» به مثابه جامعه‌سازی در تشیع صفوی هستیم؛ به سخن دیگر، شریعتی با خوانشی از «روضه خوانی» به مثابه یک نهاد اجتماعی در برساخت فرم‌های جامعه به تشیع صفوی نگاه می‌کند و معتقد است، حال که شیعیان از تقیه خارج شده‌اند: «... چگونه و در چه فرم‌های جمعی و نمایش‌های عمومی [باید هویت جمعی خویش را بازنمایی کنند] ... [و با برساختن] ... سمبل، علائم و مراسم اجتماعی ... رژیم صفوی [با ایجاد] ... یک مقام رسمی وزارتی ... به اسم «وزیر امور روضه خوانی» [خلأ فرمی تاریخی شیعه به مثابه جامعه را پر کرد] ...» (شریعتی، ۱۳۹۲: ۱۹۱).

۴. مواجهه ایران با غرب

اما پرسش اینجاست که رژیم صفوی چگونه توانست این خلأ را با ایجاد «وزارت روضه خوانی» پر کند؟ پیش از پاسخ به این پرسش ذکر یک نکته ضروری به نظر می‌رسد و آن، فهم شریعتی از مدرنیته یا تاریخ‌نگاری مواجهه ایران با اروپا است که شریعتی برخلاف بسیاری از روشنفکران ایرانی (پوراکیبر، ۱۳۷۵: ۳۸) معتقد است: «... اولین تماس فرهنگی ایران ... با غرب ... در قرن ۱۶ و ۱۷ است؛ نه آن چنان که می‌گویند

قرن نوزدهم و وارد کردن چاپخانه، برق، روزنامه، نظام، دارالفنون و حاجی امین الضرب و امیرکبیر...» (شریعتی، ۱۳۹۲: ۱۹۲).

به سخن دیگر، مواجهه ایران با غرب مصادف با شکست‌های ایران از روسیه تزاری در جنگ‌های روس علیه ایران نیست؛ زیرا اساساً روسیه یک قدرت غربی نبوده و نیست و شکست ایران از روسیه در جنگ‌های قرن ۱۹م. نمی‌تواند مبدأ درستی برای مواجهه ایران و غرب فرض گردد و این مفروض سترگ در تاریخ‌نگاری ایرانی از اساس، بی‌بنیان و به شدت قابل نقد و بررسی است و شریعتی با ظرافت تمام این پیش‌فرض را رد کرده است.

اما نکته اصلی که شریعتی بیان می‌کند مفهوم «کلیسای صفوی» است که او معتقد است رژیم صفویه برای برساختن یک جامعه شیعی به «روضه‌خوانی و تعزیه‌داری... [به شیوه]... مسیحی اروپایی» (شریعتی، ۱۳۹۲: ۱۹۲) متوسل گردید که در ایران هیچ سابقه تاریخی نداشت؛ البته شریعتی مدعی است که وزیر امور روضه‌خوانی در حکومت صفویه «مأموریت [می‌یابد]... تا در... زمینه... سمبل، علائم، مراسم اجتماعی... و فرم‌های جمعی و نمایش‌های عمومی... به غرب [رفت و آمد کند]... و درباره مراسم دینی و تشریفات مذهبی آنجا تحقیق [کند]...» (شریعتی، ۱۳۹۲: ۱۹۲-۱۹۱).

البته او نامی از این وزیر یا وزراء که طی قرون ۱۶ و ۱۷م. به اروپا و به ویژه به اروپای شرقی «... که در آن هنگام صفویه روابط نزدیک و مرموز ویژه‌ای با آن‌ها داشتند» (شریعتی، ۱۳۹۲: ۱۹۲) نمی‌برد، ولی به صورت کلی می‌گوید این وزارتخانه نقش بسیار مهمی در مسیحی‌شدن (Christianization) نمایش‌ها و فرم‌های شیعی بازی می‌کند؛ به عبارت دیگر، «وزیر امور روضه‌خوانی و تعزیه‌داری [به اروپا رفت]... و درباره مراسم دینی و تشریفات مذهبی آنجا تحقیق کرد، مطالعه کرد و بسیاری از آن سنت‌ها و مراسم جمعی مذهبی و تظاهرات اجتماعی مسیحیت، برگزاری و نقل مصیبت‌های مسیح، حواریون و شهدای تاریخ مسیحیت و نیز علائم، شعائر، ابزارها و وسایل خاص این مراسم و دکورهای ویژه محافل دینی و کلیسا را اقتباس کرد و همه را به ایران آورد» (شریعتی، ۱۳۹۲: ۱۹۲).

در اینجا می‌توان نقدی به شریعتی وارد کرد و آن این است که در قرن ۱۶ و ۱۷م. معادل ۲۰۰ سال می‌شود و مشخص نیست که در دوره وزارت کدام وزیر صفوی یا وزرای امور روضه‌خوانی و تعزیه‌داری این مطالعات انجام شده است و آوردن تمامی این فرم‌ها، ابزارها، شعائر و علائم آیا مانند «آوردن محصولات» است یا داد و ستد فرهنگی ساز و کار خود را دارد و این ساز و کار به نظر نگارنده در خوانش شریعتی بسیار تقلیل‌انگارانه ارائه گردیده است.

۵. قالب‌های مسیحی و محتوای شیعی-ایرانی

اما موضوع مورد بحث شریعتی دربارهٔ «قالب‌های مسیحی اروپایی» و «محتوای شیعی ایرانی» در بستر «کلیسای صفوی» یکی از ایده‌های بسیار مناقشه‌برانگیز و جذاب است که باید مورد بحث و گفتگو قرار بگیرد؛ زیرا در نگاه شریعتی این قالب‌های مسیحی اروپایی توسط «...روحانیون وابسته به رژیم صفوی [تبدیل به]... فرم‌ها و رسوم [شیعی داده شد تا]... با تشیع و تاریخ تشیع و مصالح ملی و مذهبی ایرانی تطبیق [داده شود]... و... آن قالب‌های مسیحی اروپایی [در کلیسای صفوی توسط روحانیون رژیم صفوی دارای]... محتوای شیعی ایرانی [گردیدند]...، به طوری که ناگهان در ایران سمبل‌ها، مراسم و مظاهر کاملاً تازه‌ای [به وجود آمد]... که هرگز نه در ملیت ایران سابقه داشت و نه در دین اسلام و نه در مذهب شیعی» (شریعتی، ۱۳۹۲: ۱۹۲).

البته شریعتی فقط در محتوای توصیفی کلی توقف نمی‌کند؛ بل او اشارات دقیقی به نوع و چگونگی قالب‌های مراسم مسیحی اروپایی که محتوای شیعی ایرانی نیز می‌گیرد، می‌کند. او می‌نویسد: «مراسمی از نوع... تعزیه‌گردانی، شبیه‌سازی نعش و عَلم و کتل و عماری و پرده‌داری و شمایل‌کشی و معرکه‌گیری و قفل‌بندی و زنجیرزنی و تیغ‌زنی و موزیک و سنج‌زنی و تعزیه‌خوانی و فرم خاص و جدید تشریفات «مصیبت‌خوانی» و «نوحه‌سرایی جمعی»... [همگی]... اقتباس از مسیحیت است و هرکس که با آن آشنا است، به سادگی تشخیص می‌دهد که تقلید است» (شریعتی، ۱۳۹۲: ۱۹۲).

نکته‌ای که بسیاری از منتقدین شریعتی فراموش می‌کنند و نسبت به آن بی‌توجه هستند، این است که آن‌ها می‌پندارند شریعتی با «سوگواری» در هر شکل آن مخالف است و این سهل‌انگاری در فهم شریعتی از آنجا ناشی می‌گردد که منتقدین شریعتی می‌پندارند همان‌گونه که او با «روحانیت» - نه علماء - مخالف است پس با هرگونه «گفتمان مطالعات دینی» سر ناسازگاری دارد؛ درحالی‌که او با تفکیک بین «روحانی» و «عالم» نشان می‌دهد که با سازمان دینی به نام «کلیسای صفوی» که بر شکل و شمایل کلیسای مسیحی تأسیس گردیده است، مخالفت می‌کند و «روضه‌خوانی» و «تعزیه‌گردانی» را بر ساختی صفوی می‌داند و آن را از اساس در تباین با اصل «سوگواری» مفهوم‌سازی می‌کند؛ او به صراحت می‌گوید: «شاید به این یادآوری نیاز باشد که این انتقاد نه از اصل «سوگواری»... [بل]... از... تقلید ناشیانه، ناسازگار، عامیانه و حتی گاه رسماً مغایر با روح و جهت و حتی حکم اسلامی و به ویژه شیعی است و این که مجموعهٔ این مراسم، تشریفات و شعائر... در جهت تحریک تعصب و روح تفرقه و انجام برنامهٔ فرقه‌بازی سیاسی در میان توده به نام مذهب [توسط کلیسای صفوی]... استخدام شد و بالاخره همهٔ این اشکال و اشیاء فقط احساسات را برمی‌انگیخت، اما کمترین نقشی

نداشت در شناخت و شعور و بیداری مردم شیعه و تحلیل و تفسیر و بیان روشن‌گرانه حقایق اعتقادی و آموزش درست و وسیع مفاهیم مذهبی و طرح و تجسم روح و فلسفه و آثار رستاخیز کربلا و شناساندن شخصیت‌های بزرگ‌تر این قیام شگفت (شریعتی، ۱۳۹۲: ۲۰۲-۲۰۱).

۶. تشیع صفوی: بازخوانی مفهوم «تقلید»

نکته متدویک مهم دیگری نیز در روایت شریعتی وجود دارد که از قضا بخش مهمی از پروژه «بازسازی تفکر دینی» شریعتی است و آن بازمفهوم‌سازی مفهوم «تقلید» است؛ به سخن دیگر، شریعتی در روایت خویش از «تشیع صفوی» به اقتباس قالب‌های مسیحی اروپایی توسط «روحانیت صفوی» با دیده انتقادی می‌نگرد و آن را «تقلید» (شریعتی، ۱۳۹۲: ۱۹۲) می‌نامد، ولی بلافاصله بر روی مفهوم «تقلید» که در سنت فقهی شیعی بر آن تأکید شده است، تأملی می‌کند و می‌نویسد: «... شاید به این یادآوری نیاز باشد که ... تقلید اگر آگاهانه و منطقی و سازگار با مبانی اعتقادی و نیاز اجتماعی باشد، یک کار مترقی است، یک نوع «فراگیری» و «آموزش» است و حتی عامل ترقی و تکامل و نشانه روشن‌فکری و هوشیاری مقلد» (شریعتی، ۱۳۹۲: ۲۰۱).

بنابراین آن‌چه که شریعتی را نگران می‌کند «تقلید بما هو تقلید» نیست؛ بل «... تقلید ناشیانه و ناسازگار و عامیانه و حتی گاه رسماً مغایر با روح و جهت و حتی حکم اسلامی... است و این‌که مجموعه این مراسم و تشریفات و شعائر تقلیدی در جهت تحریک تعصب و روح تفرقه ... در میان توده به نام مذهب استخدام [می‌گردد]... اما کمترین نقشی... در شناخت و شعور و بیداری مردم شیعه و تحلیل و تفسیر و بیان روشن‌گرانه حقایق اعتقادی و آموزش درست و وسیع مفاهیم مذهبی و... [ندارد]...» (شریعتی، ۱۳۹۲: ۲۰۲-۲۰۱).

بنابراین شریعتی با «اصل تقلید» مخالف نیست؛ بل با «تقلید ناشیانه» مخالف بوده و معتقد است «اقتباس از مسیحیت» در حوزه «روضه‌خوانی و تعزیه‌داری» به صورت ناشیانه‌ای صورت گرفته است و نکته قابل تأمل آنجاست که او تلاش می‌کند این «صورت ناشیانه» را به دقت و در جزئیات، صورت‌بندی مفهومی کند. به عبارت دیگر، شاید اغراق نباشد اگر بگوییم شریعتی از نخستین جامعه‌شناسان ایرانی است که به شرح و تحلیل تاریخ «روضه‌خوانی در عصر صفوی» پرداخته است. البته پیش از شریعتی، «علی هانیبال» (آرکادی نستروویچ گانیبال) که در اوایل سال ۱۳۰۰ تا ۱۳۴۰ ه.ش. در این حوزه به مطالعات میدانی عظیمی دست‌زد، ولی نوشته‌های وی در ایران هنوز چاپ نشده است. بخشی از آن مطالعات در کتابخانه واتیکان به زبان

ایتالیایی موجود است (نراقی، ۱۳۷۹: ۳۶۴). به هر جهت، پرسشی که در اینجا می‌توان مطرح نمود، این است که تصویری که شریعتی از اقتباس «قالب‌های مسیحی اروپایی» با «محتوای شیعی ایرانی» ترسیم می‌کند چیست؟ این موضوع مهمی است که تاکنون درباره آن بحث جدی صورت نگرفته است، اما برای فهم جامعه ایرانی و مفهوم‌سازی مدرنیته ایرانی پرداختن به این جنبه از منطق تاریخ ایران بسیار کلیدی است؛ زیرا بسیاری از مورخین و نظریه‌پردازانی که به تجدد ایرانی پرداخته‌اند (بشیریه، ۱۳۷۴) به این بُعد از تحولات جامعه ایرانی و ربط آن به قالب‌های مسیحی اروپایی و دیالکتیک این ساحت با محتوای شیعی ایرانی در دوره صفویه که سیطره نوعی از عرفان نظری «اردبیلی» و جنگاوری «قزلباشی-آناتولیایی» حاکم گردید، کمتر عنایت داشته‌اند و این بی‌توجهی تئوریک ما را در تبیین منطق تحولات تاریخ ایران و مسأله انحطاط ایران دچار سردرگمی عمیقی کرده است (عقیلی، ۱۳۹۵: ۱۳۷). حال در این بستر است که نوع ورود شریعتی به مسأله ایران و امر اجتماعی شیعی در بستر ایران زمین حائز اهمیت می‌شود و جامعه‌شناسی تاریخی ایرانی کمتر از این منظر به اندیشه شریعتی پرداخته است؛ به سخن دیگر، شریعتی مدعی است که در سنت مسیحی مفهومی با عنوان «مصائب» وجود دارد که اساس «... مراسم عزاداری مسیحیان بر نمایش زندگی شهدای نخستین نهضت مسیحیت و نشان دادن مظلومیت و شهادت آنان در دوران حکومت شرک، کفر و امپراتوری وحشی سزارها و سرداران آنها است و نیز شرح حال حواریون و به خصوص تراژدی مریم و بیان فضائل و کرامات و رنج‌ها و مظلومیت‌های او و از همه مهم‌تر احیای خاطره خونین عیسی مسیح و شکنجه‌ها، ظلم‌ها و سختی‌هایی که از قوم خود [یهودی‌ها] و از ظلمه [رومی‌های بی‌رحم] تحمل کرده است... [بر این مفهوم استوار است]...» (شریعتی، ۱۳۹۲: ۱۹۲-۱۹۱).

به تعبیر رساتر، «کلیسای صفوی» زیر نظر وزیر امور روضه‌خوانی و تعزیه‌داری، این مفهوم و نهاد «مصائب» که در مسیحیت پرورانده شده بود، را اقتباس می‌کند و به آن محتوایی شیعی و ایرانی می‌بخشد. این مراسم و این اشکال مختلف مسیحی را «... در خدمت تاریخ خاص شیعه، بیان مصائب اهل بیت و حضرت فاطمه زهرا علیها السلام و بالأخص شهادت امام حسین علیه السلام و خاندان و اصحاب بزرگوارش قرار [داده] ... است...» (شریعتی، ۱۳۹۲: ۱۹۳).

۷. نگاهی به دیالکتیک «قالب مسیحی» و «محتوای شیعی»

حال اگر این مراسم و اشکال همگی برگرفته از نهاد دینی مسیحی هستند، آیا اصل آنها امروز در جهان مسیحیت یافت می‌شوند و یا این گفته‌های شریعتی یافته‌های ذهنی

خود او هستند؟ شریعتی صراحتاً عنوان می‌کند که: «... قفل زنی و سینه زنی و زنجیرزنی و تیغ زنی حتی هم‌اکنون به همین شکل در لورد^۲ سالیان در سالروز شهادت مسیح برگزار می‌شود و شبیه و تعزیه و نعلش... از مراسم «میسترهای هفت‌گانه»^۳ و «میراکل»^۴ و نمایش نعلش عیسی بر صلیب و فرود آمدن و دفن و صعود و... است. نوحه‌های دسته‌جمعی درست یادآور گُرهای کلیسا است و پرده‌های سیاه که به شکل خاصی بر... سردر تکیه‌ها و پایه‌ها و کتیبه‌ها آویخته می‌شود و غالباً اشعار جودی و محتشم و غیره بر آن نقش بسته شده، بی‌کم‌وکاست از پرده‌های کلیسا در مراسم تقلیده شده و شمایل‌گردانی و نقش صورت ائمه و دشمنان و حوادث کربلا و غیره که در میان مردم نمایش داده می‌شود، پرتره‌سازی‌های مسیحی است؛ حتی اسلوب نقاشی‌ها همان است؛ حتی نوری که به صورت یک هاله گرد سر ائمه و اهل بیت دیده می‌شود، درست تقلیدی است و شاید بافره ایزدی و فروغ یزدانی در ایران باستان توجیه شده است» (شریعتی، ۱۳۹۲: ۱۹۵-۱۹۲).

به سخن دیگر، شریعتی تلاش می‌کند مکانیسم اقتباس مراسم مذهبی و دیالکتیک «قالب مسیحی» و «محتوای شیعی» را به دقت توضیح دهد و در این میان به مفهومی اشاره می‌کند که از منظر اتیمولوژیک و فقه‌اللغه تطبیقی بسیار حائز اهمیت است، اما این اهمیت فقط از منظر زبانی مطرح نیست؛ بل زبان به مثابه امر اجتماعی و دلالتی که به واقعیات اجتماعی می‌کند، از اهمیت خاصی برخوردار است. شریعتی از واژه‌ای با عنوان «جریده» یاد می‌کند و مدعی است که حضور این واژه در دستگاه معنوی شیعی (صفوی) و زبان فارسی، نشان از «اقتباس قالب‌های مسیحی» به صورت ناشیانه است؛ آیا واقعاً این واژه به تنهایی می‌تواند دلالت‌های اقتباس دینی از ساحت مسیحی به ساحت شیعی را تبیین کند؟ او معتقد است: «... این مراسم و تشریفات رسمی و مخصوص عزاداری اجتماعی و رسمی، همه فرم‌های تقلیدی از عزاداری و مصیبت‌خوانی و شبیه‌سازی مسیحیت اروپایی است و حتی گاه به قدری ناشیانه این تقلید را کرده‌اند که شکل صلیب را هم که در مراسم مذهبی مسیحی ما جلو دسته‌ها می‌برند، [وزارت امور روضه‌خوانی در حکومت صفوی]... بدون این‌که کمترین تغییری در آن بدهند، آوردند به ایران و همین الان هم بدون توجه به شکل رمزی و مذهبی آن در مسیحیت، جلو دسته‌ها راه می‌برند و همه می‌بینند که شاخصه نمایان هر دسته سینه‌زنی همین صلیب... است» (شریعتی، ۱۳۹۲: ۱۹۵).

اما دسته‌های سینه‌زنی به علم دسته خود «صلیب» نمی‌گویند؛ بل از واژه‌ای دیگر با عنوان «جریده» استفاده می‌کنند. پرسشی که اینجا می‌توان مطرح کرد، این است که «جریده» به چه معناست؟ اهالی زبان‌شناسی و کسانی که در حوزه ادبیات پارسی

قلم زده‌اند، معتقدند این واژه عربی است و در معانی مختلفی هم چون: ۱. روزنامه، ۲. مطبوعات، ۳. دفتر، ۴. سیاهه، ۵. تنها، و ۶. عَلم (در بستر عزاداری) به کار می‌رود؛ اما شریعتی معتقد است که این مفهوم و واژه، ربطی به زبان عربی ندارد و اگر ظاهر عربی هم دارد، باید خاستگاه آن را در جای دیگری جستجو کرد؛ به عبارت دیگر، شریعتی می‌گوید: جریده، «...نه تنها از نظر شکل همان صلیب است، بلکه از نظر لفظ هم همان اسم صلیب است که همراه مسمی از اروپای شرقی و از زبان لاتین به فارسی آمده، چون کلمه جریده نه در فارسی و نه در عربی با این شکل هیچ مفهومی ندارد» (شریعتی، ۱۳۹۲: ۱۹۶).

به سخن دیگر، «...جریده، اصولاً تلفظ فارسی «جرئیده» است و [جرئیده از زبان لاتین گرفته شده است و همان... Croix به معنی صلیب است و حرف C در ایتالیایی و لاتین صدای «ج» می‌دهد» (شریعتی، ۱۳۹۲: ۱۹۶).

بنابراین، این قالب‌های مسیحی اروپایی وقتی محتوای شیعی ایرانی می‌گیرند، با این که «...از نظر اسلامی این اعمال محکوم است و علمای حقیقی اسلامی نه تنها آن را تأیید نکرده‌اند که جداً مخالفند و این نمایش‌ها را برخلاف موازین علمی شرع می‌دانند، ولی همواره و همه‌ساله در این دو-سه قرن انجام می‌شده است و این در عین حال که شگفت‌انگیز است روشن‌کننده این نظر من است که این مراسم ابتکار سیاست بوده است نه [علماء] و نشان می‌دهد که این تظاهرات پرشور و سازمان یافته و بسیار نیرومند، با این که صد درصد مذهبی و شیعی است و به نام امام و خاندان پیغمبر و ولایت علی و عشق مذهبی انجام می‌شود مورد تأیید علمای شیعی نیست و حتی علما، غالباً در برابر آن تقیه [می‌کنند]... و از مخالفت علنی و جدی خودداری [می‌کنند]... و این روشن می‌کند که مصالح سیاسی و قدرت حکومت بوده است که این مراسم و اعمال و شعائر را بر علماء تحمیل کرده است... و به دربار صفوی بیشتر بسته [است]... تا حوزه‌های علمی...» (شریعتی، ۱۳۹۲: ۱۹۴-۱۹۳).

یکی دیگر از نکاتی که شریعتی مدعی است با آمدن «قالب‌های مسیحی» در ایران و بستر شیعی رخ داد، تمایز بین «مسجد» و «تکیه» بود؛ زیرا «...دکورها و پوشش‌ها و پرده‌هایی که در اروپای شرقی و ایتالیا و غالب کلیساهای کاتولیک... با همان شکل به ایران آمد، و چون مسجد امکان پذیرش این مراسم و این تزئینات جدید را [ندارد]... و برای چنین کارهایی ساخته نشده... ساختمان‌هایی خاص این امور بنا شد به نام «تکیه»...» (شریعتی، ۱۳۹۲: ۱۹۶).

به سخن دیگر، «جامعه‌سازی تشیع» توسط صفویه در یک هندسه بسیار منسجم انجام گردید و جامعه ایرانی پس از صفوی مختصاتی پیدا کرد که برای فهم انحطاط

ایران ناگزیر باید به نقطهٔ اوج آن نظاره کنیم و این پارادوکس صفویه است که شریعتی سخت دل مشغول آن است؛ زیرا در نگاه شریعتی، از آنجایی که صفویه «... صوفی بودند و یکی از ابعاد سه‌گانهٔ تشیع صفوی، تصوف است، خانقاه‌ها را گرم و رایج نگاه داشتند، منتهی خانقاه‌ها برای خواص، تکیه‌ها برای عوام، ... و مسجد... کاخ مجللی برای خدا» (شریعتی، ۱۳۹۲: ۲۰۰).

البته پرسشی که اینجا می‌توان مطرح نمود این است که آیا عوام‌زدگی جامعهٔ معاصر ایران ریشه در مسیحی‌زده شدن شعائر شیعی توسط «کلیسای صفوی» دارد یا عوامل دیگری را باید در آن دخیل دانست؟ شریعتی در «تشیع علوی و تشیع صفوی» به این پرسش نمی‌پردازد، اما اگر مفهوم جامعه‌شناختی او را باز-مفصل‌بندی کنیم، امکان بازخوانی تشیع در جامعهٔ ایران معاصر در دورهٔ سوم (یعنی بعد از دورهٔ اول که موضع انتقادی شیعه و دورهٔ دوم که موضع توجیهی شیعه) وجود خواهد داشت.

۸. دل‌نگرانی با سویه‌های جامعه‌شناسی تاریخی

اما نکته‌ای که در روایت شریعتی از «کارناوالیزه شدن تشیع» مستتر است که جای بحث و تأمل داشته و ربط وثیقی به مفهوم «تاریخ‌نگاری از کدامین موضع» دارد. به عبارت دیگر، ما وقتی تاریخ را روایت می‌کنیم، از کدام منظر به تاریخ می‌نگریم و اساساً این «من» کیست که تاریخ را تقریر می‌کند؟ این پرسشی است که به نظر می‌آید شریعتی در روایت خویش از «تشیع صفوی» به آن کاملاً بی‌اعتنا بوده است؛ به عنوان مثال، هنگامی که وی از «قالب‌های مسیحی» و «محتوای شیعی» سخن به میان می‌آورد، می‌نویسد: «ناگهان در ایران سَمبل‌ها و مراسم مظاهر کاملاً تازه‌ای که هرگز در ملیت ایران سابقه نداشت» (شریعتی، ۱۳۹۲: ۱۹۲) به وجود آمد. پرسشی که در اینجا مطرح می‌گردد، «ملیت ایران» چیست؟ ملیت ایران در پیش از عصر اسلامی زرتشتی، مسیحی، یهودی، مانوی، مزدکی و بودایی بوده است و ظهور مسیحیت در زیست جهان ایرانی غیرقابل انکار است و اگر یک مسیحی ایرانی بخواهد ملیت ایرانی را روایت کند، بی‌تردید با رویکرد شریعتی در تباین خواهد بود؛ به سخن دیگر، آیا واقعاً این‌ها قالب‌های اروپایی بودند یا در زیست جهان ایرانی پیش از تأسیس صفویه وجود داشته‌اند؟ شاید اگر اندکی با تاریخ مسیحیت در زیست جهان ایرانی آشنایی پیدا کنیم، آنگاه ظهور قالب‌های مسیحی در محتوای شیعی ایرانی را به «روابط بسیار نزدیک و مرموز» (شریعتی، ۱۳۹۲: ۱۹۲) صفویه و اروپاییان نسبت ندهیم.

البته شاید بتوان نقدی هم بر خود مفهوم «تشیع علوی» و «تشیع صفوی» وارد نمود و اشکالی بر نقد شریعتی بر «تشیع صفوی» وارد کرد؛ زیرا استدلال شریعتی این است که

«... این مراسم غالباً به روشنی با سنت ما و حتی احکام شرعی منافات دارد، حرمتی که مسلمانان و شیعه برای ائمه و خاندان پیغمبر و به خصوص حرم پیغمبر و امام قائل است، پیداست و در عین حال در شبیه‌ها، یک نَره‌مرد نتراشیده «سکینه» می‌شود یا «زینب» علیها السلام و در صحنه ظاهر می‌شود، یا موسیقی که علما آن همه با کراهت و حرمت تلقی می‌کنند، در شبیه و تعزیه حفظ شده است و پیداست که از مسیحیت آمده است» (شریعتی، ۱۳۹۲: ۱۹۴).

به سخن دیگر، شریعتی ظهور «یک نَره‌مرد نتراشیده» در «کسوت سکینه» را به تشیع صفوی در مقابل تشیع علوی نسبت می‌دهد؛ درحالی‌که می‌توان این تقابل را از منظر «تشیع عشائری» یا «تشیع روستایی» یا «تشیع شهری» و «تشیع روستایی» هم مفهوم‌سازی کرد؛ یعنی دین‌داری و جامعه‌پذیری دین در بین عشایر و روستاییان با نوع دین‌داری در شهر متفاوت است و مظاهر آن نیز دارای تمایزات پرشماری است که در مطالعات مردم‌شناسی دین به آن پرداخته شده است؛ به زبان دیگر، به نظر می‌آید شریعتی از یک سو، بحث جامعه‌شناسی و مردم‌شناسی دین را مطرح می‌کند، اما در مفهوم‌سازی خویش از تشیع یک قالب اعتقادی را معیار قرار می‌دهد؛ به عنوان مثال، کسانی که در حوزه تشیع به مطالعه و تحقیقات میدانی پرداخته‌اند، معتقدند یکی از تمایزات تشیع در مناطق عشائری و روستایی در مقابل شهر این است که تشیع عشائری «متن-محور» نیست؛ بل «پیرو-محور» است و این تقابل در سنت شیعیان علوی (و نه تشیع علوی در زبان شریعتی) به وضوح قابل مشاهده است و این ربطی به «کلیسای صفوی» ندارد. بل باید در قالب‌های مطالعات مردم‌شناختی «دین عشائری» و «دین روستایی» و «دین شهری» مورد ارزیابی قرار بگیرد؛ اما چون شریعتی قائل به یک «تشیع راستین» در برابر «تشیع کاذب» است و این تمایز را از نظر اعتقادی^۵ بر ساخته است به این ظرایف و لطایف نمی‌پردازد و ظهور یک «مرد نتراشیده [به عنوان]... سکینه... یا ... زینب علیها السلام» (شریعتی، ۱۳۹۲: ۱۹۳) را خلاف تشیع علوی می‌خواند و برآمده از «غرب‌زدگی شیعه» و مربوط به روابط مرموز سلاطین صفوی و اروپایی. البته این به معنای نفی خوانش مبتنی بر جامعه‌شناسی تاریخی شریعتی از تاریخ روضه‌خوانی در بستر تشیع صفوی که موجب برآمدن جامعه شیعی ایرانی گردید، نیست؛ بل به معنای این است که در خوانش شریعتی از تشیع باید از منظر انتقادی ورود نمود، نه از منظری اعتقادی؛ به عبارت دیگر، تمایز بین تشیع علوی و تشیع صفوی اگر اعتقادی تلقی گردد، موجب کژفهمی تحولات تاریخی و منطق استقرار و تداوم ایران خواهد گردید و این کژفهمی در فهم منطق شریعتی از تحولات تشیع در جای‌جای مفهوم‌سازی آن، از رابطه صفویه و تشیع به چشم می‌خورد؛ از سوی دیگر، به دلیل علقه و دل‌بستگی‌ای که شریعتی به

«منظر اعتقادی» در مطالعات تاریخی و جامعه‌شناختی دارد، بسیاری از رویه‌های کارساز و جامعه‌ساز صفوی را نیز تخطئه می‌کند و این رویه‌ها را به «غرب‌زدگی» تشیع صفویان نسبت می‌دهد؛ البته باید پرسید این کژفهمی در درک منطق تحولات اجتماعی ایران چگونه در دستگاه مفهومی شریعتی مأوا نموده است؟ تقلیل خوانش‌های گوناگون از تشیع به «دو نوع تشیع» (شریعتی، ۱۳۹۲: ۲۰۸) و تلاش برای یکپارچه کردن جامعه در قالب «تشیع علوی» و هرگونه سیاست‌گذاری باز در جامعه نسبت به اقلیت‌ها که در دوره صفویه وجود داشت، را نشانی از «ارتباطات مرموز» دانستن، خودبه‌خود عاملی برای تک‌صدایی و سرکوب دیگری خواهد بود و شریعتی، برخلاف انسان‌شناسی خویش، بر سرکوب هویت‌های متفاوت - نه از منظر ناسیونالیسم نژادی، بل از نگاه ناسیونالیسم شیعی - قدم می‌گذارد؛ به عنوان مثال، او معتقد است همین که «... شاه صفوی برای رضایت مسیحیت، مسیحیان جلفا را به ایران کوچ می‌دهد و در کنار پایتخت شهرکی مستقل به نام جلفا برایشان می‌سازد و آنان را می‌نوازد و دستورها و منشورهای رسمی برای حمایت و آزادی مذهبی‌شان صادر می‌کند [نشان از]... روابط نزدیک و مرموز صفویه... با اروپای شرقی [دارد]...» (شریعتی، ۱۳۹۲: ۱۹۲-۱۹۰).

۹. نتیجه‌گیری

شریعتی تساهل اجتماعی که دارای زمینه‌های دینی هم بود، را به اشتباه از نقاط ضعف صفویه برمی‌شمارد و کوچ مسیحیان گرجی و ارمنی و توسعه اقتصادی در دوره صفوی که مبتنی بر شبکه فعال ارمنی/مسیحی و یهودی بود را به غلط محصول دست‌های مرموز می‌خواند (جعفری، ۱۳۹۱: ۴). شاید اگر این شبکه‌ها تقویت می‌شد و تساهل اجتماعی در امپراتوری صفویان دچار افت و گزند نمی‌شد، تاریخ ظهور سرمایه‌داری به گونه دیگری نوشته می‌شد؛ اما در قرائت شریعتی چندصدایی و تنوع دینی و مشرب‌های متکثر در دوره صفوی از نشانه‌های «روابط بسیار نزدیک و مرموز» (شریعتی، ۱۳۹۲: ۱۹۰) صفویه با غرب مسیحی قلمداد می‌گردد؛ به سخن دیگر، تاریخ قفقاز در بستر ایران و در تحولات چهار سده ایران نیازمند بازخوانی دقیق‌تر است، اما شریعتی از «منظر خراسان» به تحولات ایران صفوی می‌نگرد و اگر ما قائل به این باشیم که امکان بازخوانی تاریخ ایران از «منظر قفقاز» یا «منظر آذربایجان» در برابر «منظر خراسان» یا «منظر اصفهان» امکان‌های دیگری را پیش روی ما خواهد گشود، گمان بر این خواهد بود که ظهور صفویه در تاریخ ایران به‌گونه‌ای دیگر قابل‌تقریر باشد.

پی‌نوشت

1. Passions
2. Lourdes
3. Mysteress
4. Miracles
5. Confessional Perspective

کتابنامه

- بشیریه، حسین، (۱۳۷۴). جامعه‌شناسی سیاسی. تهران: نشر نی.
- پوراکبر، محمد، (۱۳۷۵). «فرهنگ و مدنیت غرب در چشم و دل متفکران ایرانی از آغاز تا پایان دوره ناصرالدین‌شاه». کیان، سال ۶ (۷۵): ۳۸.
- جعفری، علی‌اکبر، (۱۳۹۱). «جامعه‌شناسی تاریخی موقعیت و عملکرد اقلیت‌های مذهبی در شهر اصفهان دوره صفوی (مطالعه موردی: آرامنه جلفای اصفهان در عصر صفوی)». پژوهشنامه تاریخ اجتماعی و اقتصادی، ۱ (۱): ۱-۲۴.
- جمال‌زاده، ناصر؛ و درستی، احمد، (۱۳۸۹). «جامعه‌شناسی تاریخی دولت: گسست در پیوند نخبگان و ساخت دولت در عصر صفوی». دانش سیاسی، ۱۲: ۱۰۶-۷۳.
- ساداتی‌نژاد، سید مهدی، (۱۳۸۸). «واکنش جریان روشنفکری ایران در برابر لیبرالیسم از دهه چهل تا انقلاب اسلامی (با تأکید بر آل‌احمد، بازرگان، شریعتی)». فصلنامه مطالعات انقلاب اسلامی، ۱۷: ۱۴۸-۱۱۹.
- شریعتی، علی، (۱۳۸۸). مذهب علیه مذهب. مجموعه آثار ۲۲، تهران: انتشارات چاپخش.
- شریعتی، علی، (۱۳۹۲). تشیع علوی و تشیع صفوی. مجموعه آثار ۹، تهران: انتشارات چاپخش و بنیاد فرهنگی دکتر علی شریعتی.
- طباطبایی، سید جواد، (۱۳۹۴). زوال اندیشه سیاسی در ایران: گفتار در مبنای نظری انحطاط ایران. تهران: انتشارات کویر.
- عقیلی، سید احمد، (۱۳۹۵). «تحلیل تاریخی عملکرد قزلباشان قبل و بعد از تشکیل دولت صفوی». مجله پژوهش‌های تاریخی ایران و اسلام، ۱۸: ۱۶۲-۱۳۵.
- نراقی، احسان، (۱۳۷۹). نظری به تحقیقات اجتماعی در ایران. با همکاری عطاء آیتی، تهران: انتشارات سخن.