

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

فصلنامه علمی تخصصی
رهافت فرهنگ دینی

سال چهارم - شماره سیزدهم و چهاردهم - بهار و تابستان ۱۴۰۰

صاحب امتیاز: آستان مقدس حضرت احمد بن موسی الکاظم شاه چراغ^(ع)

مدیر مسئول: دکتر محمدرضا محمدجانی

سر دبیر: دکتر سید احمدرضا دستغیب

مدیر داخلی: لیلا موسوی

اعضای هیأت تحریریه:

محمد برکت (استاد حوزه و رییس حوزه علمیه ولی عصر^(ع))

محمد مهدی جاوید (استاد حوزه و معاون پژوهشی حوزه علمیه رضویه)

قاسم کاکایی (استاد دانشگاه شیراز)

داریوش بوستانی (دانشیار دانشگاه شهید باهنر کرمان)

محمدرضا محمدجانی (استادیار دانشگاه آزاد اسلامی شیراز)

مجوز انتشار این فصلنامه به شماره ثبت ۸۱۰۵۸ در تاریخ ۱۳۹۶/۱۱/۱۶ از سوی معاونت امور مطبوعاتی و اطلاع رسانی وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی صادر گردیده و در سایت e-rasaneh.ir قابل مشاهده است

نشانی: شیراز - آستان مقدس حضرت احمد بن موسی الکاظم شاه چراغ^(ع) - مرکز پژوهش‌های آستان مقدس

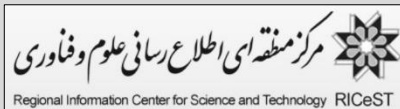
تلفن: ۰۷۱۳۲۱۳۱۳۴۱ - پست الکترونیکی: farhangedini@shahecheragh.ir


آدرس سایت: <https://www.farhangedini.ir>

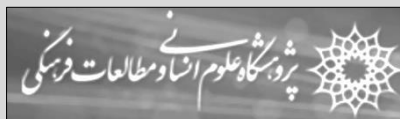
چاپ و صحافی: پورسهراب


مسئولیت صحت و سقم مطالب مقالات به لحاظ علمی و حقوقی و مسئولیت آراء و نظرات ارائه شده به عهده نویسنده مسئول مکاتبات است و چاپ مقاله به معنی تأیید تمام و یا بخشی از مطالب آن نیست.

پایگاه‌های نمایه کننده:




مرکز منطقه‌ای اطلاع رسانی علوم و فناوری 




پرتال جامع علوم انسانی 




پایگاه مجلات تخصصی نور 




بانک اطلاعات نشریات کشور 



پایگاه مرکز اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی 



مرجع دانش (سیویلیکا) مقالات علمی کنفرانس و ژورنال 

راهنمای تهیه و ارسال مقالات

مقاله باید در سطح علمی- پژوهشی باشد.

مقاله حاصل مطالعات، تجربه‌ها و تحقیقات نویسنده (یا نویسندگان) باشد.

مقاله ارسالی نباید قبلاً برای هیچ‌یک از نشریات (داخلی یا خارجی) ارسال و یا چاپ شده باشد.

حجم مقاله ارسالی با منابع، جداول و شکل‌ها باید حداکثر ۲۰ صفحه باشد.

فاصله خطوط باید به اندازه ۱/۱۵ باشد.

مقاله با استفاده از نرم‌افزار Word (ویرایش‌های ۲۰۰۷ و ۲۰۱۰) نوشته شود. برای متن فارسی از قلم B Mitra با فونت ۱۳ و برای متن انگلیسی از قلم Times New Roman و فونت ۱۲ مطابق با معیارهای مندرج در این راهنما ارسال شود.

اسامی نویسندگان در فایل ارسالی مقاله درج نشود و به صورت جداگانه ارسال گردد.

کلید فرمول‌ها فقط با نرم‌افزار Word تایپ شده باشد. تمامی جداول، منحنی‌ها، شکل‌ها و نمودار سیاه و سفید، دقیق، روشن و اصل باشند. جداول و نمودار به صورت کاملاً فارسی باشد. نمودارها به صورت عکس نباشد (اصل و روشن باشد) و عناوین افقی و عمودی نمودارها فقط فارسی نوشته شود. کلید تصاویر باید با رزولوشن ۳۰۰ dpi، فرمت jpg و با کیفیت قابل چاپ باشد. کلید جداول و نمودارها به صورت مسلسل شماره‌گذاری و با درج مشخصات و مأخذ آن‌ها در بالای جدول یا نمودار تنظیم گردد. شماره جدول باید در متن مقاله باشد.

ساختار مقاله به صورت زیر تنظیم شود:

عنوان مقاله.

چکیده مقاله: شامل موضوع، چارچوب نظری، روش‌شناسی تحقیق و نتایج مقاله به صورت فشرده، بین ۱۵۰ تا ۳۰۰ کلمه باشد.

بلافاصله پس از چکیده (فارسی)، فهرستی از "واژگان کلیدی" اضافه شود. کوشش شود در این فهرست صرفاً "واژگان" اصلی مقاله نوشته شود و تعداد آن‌ها به‌طور معمول ۳ تا ۷ مفهوم است. مقدمه: شامل تعریف موضوع، طرح مسئله و بیان اهداف و ضرورت انجام تحقیق.

بررسی پیشینه: تحقیقات پیشین، موضوع و چارچوب نظری و طرح پرسش‌ها/یا فرضیات تحقیق. متن اصلی: باید موضوع به‌طور روشن تحلیل شود که می‌تواند شامل اجزای زیر باشد: روش‌شناسی، ارائه یافته‌ها، تجزیه و تحلیل و تفسیر آن‌ها.

خلاصه و نتیجه‌گیری.

فهرست منابع فارسی و انگلیسی:

برای ارجاع و فهرست دهی از استاندارد APA استفاده شود. ارجاعات در متن مقاله داخل پرانتز به صورت

نام خانوادگی، سال: صفحه) آورده شود. در متن مقاله طبق اصول APA، زمانی که نام یک نویسنده (خارجی) را برای اولین بار ذکر می‌کنید، عنوان لاتین آن را پانویس کنید. اگر نویسنده دارای همکار است (تا چهار نفر) عنوان خانوادگی آن‌ها را نوشته و آن‌ها را پانویس کنید. در صورتی که تعداد آن‌ها با نویسنده از پنج نفر به بالا هست، نام نویسنده را نوشته و سپس از واژه‌ی همکاران استفاده کنید؛

در ذکر منابع از الگوی زیر استفاده شود:

فهرست منابع جداگانه به ترتیب حروف الفبا (ابتدا فارسی و سپس انگلیسی) آورده شود و از تکرار منابع خودداری گردد

کتاب تألیف شده: نام خانوادگی، نام (سال نشر). نام کتاب. محل نشر: ناشر.

مقاله: نام خانوادگی، نام، نام، نام خانوادگی (سال نشر). عنوان مقاله. نام نشریه، دوره یا جلد، (شماره‌ی نشریه): شماره صفحات مقاله. رفرنس به صورت کامل همراه با ذکر شماره و سال انتشار و شماره صفحه باشد و از نوشتن لفظ "و دیگران" در رفرنس فارسی و موارد مشابه در رفرنس لاتین خودداری شود. کتاب ترجمه شده: نام خانوادگی، نام نویسنده (سال تألیف). نام کتاب به فارسی. نام و نام خانوادگی مترجم. محل نشر: نام ناشر.

مجموعه مقالات: نام خانوادگی، نام (سال نشر). عنوان مقاله. نام و نام خانوادگی (گردآورنده). عنوان مجموعه مقالات. سال، شماره صفحات یادداشت‌ها به صورت پاورقی آورده شود.

تذکر

مقاله- ارسالی باید پس از ثبت نام نویسنده در سایت فصلنامه، از طریق سامانه موجود ارسال گردد. مقالات رسیده توسط داوران مجله مورد ارزیابی قرار گرفته و پذیرش نهایی منوط به موافقت سردبیر و هیأت تحریریه فصلنامه رهیافت فرهنگ دینی است. پس از دریافت و بررسی مقالات، نتیجه داوری و ارزیابی مقاله، در سامانه و به صورت الکترونیکی به اطلاع نویسنده/ نویسندگان محترم خواهد رسید. هیأت تحریریه مجله در ویرایش مقالات آزاد است. مقاله‌های ارسالی برگشت داده نمی‌شود. فصلنامه از پذیرش مقالاتی که براساس معیارهای ذکرشده تنظیم نشده باشد، معذور است.

فهرست مطالب

- شناخت شخصیت حضرت احمد بن موسی (ع) در ایران..... ۶
سیدنورالدین حسینی
- جایگاه کتاب الغدیر در جهان اسلام و بررسی ویژگی‌های آن..... ۳۶
رضا تاج‌آبادی
- مقایسه مفهوم عقلانیت در آراء علامه طباطبایی و ماکس وبر..... ۴۹
محمد مهدی سرفراز شکوهی و سلمان فتوتیان
- حقوق شهروندی از نگاه آموزه‌های اسلامی..... ۷۷
ساناز فنائی
- حافظ از منظر علامه محمد کاظم هزار جریبی استرآبادی..... ۹۱
علی قنبریان
- کارکردهای فرهنگی، اجتماعی و روانی حرم شاهچراغ (ع) بر مجاوران و زائران..... ۱۱۸
علی رضایی

شناخت شخصیت حضرت احمد بن موسی (ع) در ایران

سید نورالدین حسینی^۱

چکیده

سابقه و هدف: این مقاله باهدف اهمیت و محوریت شناخت شخصیت حضرت احمد بن موسی (ع) نگاشته شده است. بی تردید زیارت امامزادگان هرگاه از سر معرفت و با بصیرت و آگاهی باشد به مثابه تجدید پیمان با اهل بیت (ع) است که این چنین عهد و پیمانی در شناخت اهداف و رسالت ائمه اطهار و گسترش تشیع نقش مهمی دارد.

مواد و روش‌ها: مطالعه حاضر از نوع توصیفی تحلیلی است و پس از بررسی مفاهیم با ارائه نتایج به پیشنهادها کاربردی پرداخته شده است. روش تحقیق حاضر توصیفی و روش گردآوری اطلاعات آن، کتابخانه‌ای است. بدین صورت که از منابع کتابخانه‌ای نظیر: کتاب، مقاله، منابع خارجی و آموخته‌های محقق استفاده شده است.

یافته‌ها: از نظر این پژوهش زیارت در میان شیعیان از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است و می‌توان از طریق زیارت، طلب قرب به خداوند را درخواست نمود و با استعانت از اهل بیت (ع)، امامزادگان (ع) و بزرگان به این مطلوب نائل شد. زیارت دارای دو رکن اساسی است، یکی از آن‌ها اثبات شخصیت معنوی مزور بدون در نظر گرفتن انتسابات نسبی‌اش و دومی صحت انتساب آن شخصیت به مرقد مطهر اوست. سومین حرم (بعد از حرم امام رضا (ع) و حضرت معصومه (س)) از جهت اهمیت در ایران امامزاده شاه چراغ شیراز است که مورد توجه خیل مشتاقان آل الله گردیده است از همین روی بسیاری به دنبال شناخت ابعاد شخصیتی و معرفتی احمد بن موسی (ع) هستند.

نتیجه‌گیری: از مباحث ایراد شده نتیجه گرفته می‌شود که آشنایی با ویژگی‌های شخصیتی بزرگان دین و سبک زندگی آنان راهی روشن را برای رشد و تکامل فراروی انسان قرار می‌دهد و باعث می‌شود که از آن‌ها شیوه چگونه زیستن را بیاموزیم و از خورشید وجودشان بهره‌گیریم.

کلیدواژه‌گان: احمد بن موسی (ع)، شخصیت والای انسانی، امامزادگان (ع)، پیمان با اهل بیت (ع).

مقدمه

وجود ائمه و امام زادگان به سبب جایگاه و شخصیت والای انسانی و مرتبه وجودی آنان نه تنها در زمان حیات، بلکه بعد از آن نیز برکات دنیوی و اخروی زیادی به همراه دارد و به سبب این برکات است که اسلام به وجود و لزوم زیارت و پرداختن به آن در زندگی انسان تأکید داشته است (ابن بابویه، ۱۳۸۶). احمد بن موسی بن جعفر ملقب به شاه چراغ و مشهور به سیدالسادات الاعاظم، از فرزندان امام کاظم(ع) است. او از امام زادگان مشهور در ایران است که در زمان خلافت مأمون به ایران سفر کرد و با شنیدن خبر شهادت امام رضا(ع)، در شیراز ماند و در همان جا به شهادت رسید. مقبره وی در شیراز، مدت ها مخفی بود. (ابن حیون، ۱۳۸۵).

مهم ترین و بارزترین ویژگی شخصیتی حضرت احمد بن موسی(ع) اطاعت محض از ولی و خلیفه خدا یعنی امامان معصوم، خصوصاً حضرت موسی بن جعفر و امام رضا (علیهما السلام) هست که خداوند اطاعت از آنان را واجب ساخته و با اطاعت از آنها انسان به جاودانگی و شرف ابدی دست می یابد چون آن حضرت با امام رضا(ع) بیعت نمود و دیگران را نیز تشویق و ترغیب کرد که با امام رضا(ع) بیعت کنند و در تثبیت رکن ولایت که از مهم ترین ارکان اسلام است تلاش خستگی ناپذیری از خود بروز داد. در مورد ویژگی های شخصیتی حضرت محمد بن موسی(ع) باید گفت که او شخصی صالح و فاضل بود. از طهارت پیشگان و نیکوکاران بود که خداوند در قرآن دوستی آنان را به صراحت اعلام می دارد و با شب زنده داری پیوسته قلب خویش را به یاد خدا روشن و منور نمود و محبت خاصی به راز و نیاز با خدا داشت و به بهترین کارها در طول زندگی خویش همت گماشت و مصداق بندگانی بود که در عبادت خداوند متعال در قرآن کریم آنان را می ستاید (ابن فارس، ۱۴۱۴ق).

روش پژوهش

روش پژوهش در این مطالعه از نظر ماهیت، کیفی و از نقطه نظر، شیوهی گردآوری اطلاعات، از نوع کتابخانه ای - اسنادی است. روند انجام پژوهش نخست با مراجعه به منابع معتبر و مرتبط داخلی و خارجی در زمینهی موضوع پژوهش انجام گرفت. پس از آن، ضمن بررسی محورهای اساسی، کلیدواژه ها و مفاهیم بنیادی آن گزیده شدند و در ادامه به جایگاه و ارتباط مفاهیم پرداخته شد. این روش تحقیق از نوع روش

تحقیق نظری است که با روش تحلیل محتوا و با رویکرد کیفی انجام گرفته است. ابزار جمع‌آوری اطلاعات، برگه‌های برداشت‌شده از کتب گوناگون و از طریق مطالعه کتابخانه‌ای بوده است. قلمرو تحقیق، کلیه منابع اصلی و دست‌اول و همچنین منابعی بوده است که دیگران به‌صورت نقد در خصوص آن‌ها تدوین نموده و به زبان‌های انگلیسی و فارسی بوده است. در این مورد محقق به سراغ منابع اولیه و کتاب‌ها، آثار و نوشته‌های دست‌اولی که به‌طور مستقیم و غیرمستقیم به موضوع اشاره نموده رفته است. براساس تحلیل منابع، یافته‌های پژوهش را ارائه داده است و درنهایت این یافته‌ها را مورد بحث قرار داده است.

شیوه انتخاب منابع که مبنا تحلیل قرار گرفته است، عمدتاً اصالت منبع، موثق بودن و مرجعیت نویسنده یا نویسندگان بوده است. همچنین قابلیت دسترسی به منابع نیز وجهه نظر قرار گرفته است. روش تحقیق به‌منظور وصول به اهداف، روش توصیفی - تحلیلی است که در آن ضمن توصیف اطلاعات جمع‌آوری‌شده، اطلاعات نیز مورد تحلیل قرار گرفته است. گردآوری اطلاعات با روش کتابخانه‌ای صورت گرفته است. در این روش اطلاعاتی گردآوری می‌شود که به لحاظ ماهیت کیفی‌اند و در کتابخانه نگهداری می‌شوند. منابع کتابخانه‌ای مورد استفاده عبارت‌اند از کتاب، مقاله و دیگر آثار مکتوب اعم از کاغذی و الکترونیکی و بخشی از گردآوری اطلاعات در روش مذکور از طریق فیش‌نویسی صورت گرفته است. در شیوه پردازش اطلاعات عمدتاً از استنتاج یا استدلال استفاده شده است. برای سازمان‌دهی هرچه بهتر تحقیق براساس سؤالات اصلی و فرعی، ابتدا مفهوم‌شناسی موضوع و سپس تحلیل محتوا مورد بحث قرار می‌گیرد و در پایان به جمع‌بندی و نتیجه‌گیری بحث می‌پردازیم.

مبانی نظری

شخصیت و فضایل احمد بن موسی(ع): احمد بن موسی الکاظم(ع) ملقب به شاه‌چراغ یکی از سی‌وهفت فرزند امام کاظم(ع) و برادر علی بن موسی‌الرضا(ع) بود. مادرش امّ احمد مورد احترام جناب موسی بن جعفر(ع) قرار داشت. بعد از دعوت مأمون از امام رضا(ع) برای ولایت‌عهده‌ی، ایشان به طوس رجعت نمودند (ابن منظور، ۱۴۱۴ق). احمد به همراه جمعی از شیعیان به‌قصد زیارت علی بن موسی‌الرضا(ع) به سمت خراسان حرکت کردند. هنگامی که مأمون از این خبر آگاه شد به حاکم شیراز قتلخ خان دستور داد تا از حرکت احمد و شیعیان همراهش که جمعیتشان رو به فزونی گذاشته بود خودداری کند. در محلی به نام

خان زینان در هشت فرسخی شیراز جنگی بین احمد و قتلغ خان در گرفت. قتلغ خان خبر شهادت امام رضا(ع) را به همراهان احمد داد و همین امر مایه پراکندگی یاران و تنها ماندن ایشان شد. او به جانب شیراز گریخت و در محلی که مقبره فعلی ایشان است. به طرز ناجوانمردانه‌ای به شهادت رسید. در نقلی دیگر احمد در گوشه‌ای از شهر پنهان می‌گردد و به عبادت می‌پردازد تا اجلش فرامی‌رسد. کسی به محل دفن او مطلع نبود تا اینکه در زمان امیر مقرب الدین مسعود بن بدر الدین که از وزرا مقرب اتابک ابی بکر بن سعد بن زنگی بود در محل مرقد احمد بن موسی (ع) جسدی صحیح و سالم پیدا کردند که در انگشتی دستش نوشته بود: «العزة لله احمد بن موسی» ابی بکر دستور داد بر فراز قبر او قبه‌ای بنا کنند (استرآبادی، ۱۳۸۷). تاریخ شهادتش را بین سال‌های ۲۲۰ - ۲۲۳ ذکر کرده‌اند (افلاکیان دوست، ۱۳۹۰).

برای یک زائر معرفت مزور شرط اساسی یک زیارت است همچنان که ابی نصر بزنطی در حدیثی می‌گوید: «در کتاب ابی الحسن الرضا (ع) خواندم که به شیعیان من برسانید زیارت من برابر است نزد خدای عز و جل با هزار حج گوید به امام نهم گفتم هزار حج، فرمود آری به خدا هزار هزار حج است برای کسی که او را با معرفت زیارت کند» (بروجردی، ۱۴۱۵ق) به همین خاطر در این نوشتار در پی معرفت به امامزاده احمد بن موسی (ع) هستیم. محمد بن موسی(ع) و حسین بن موسی(ع) دیگر برادران احمد بن موسی (ع) هستند که در شیراز مدفون‌اند که در این مقاله به آنان پرداخته نمی‌شود و تمرکز بر روی احمد بن موسی(ع) است. حضرت سید امیر احمد(ع) ملقب به شاه‌چراغ و سیدالسادات الاعاظم، فرزند بزرگوار امام موسی کاظم(ع) است (تشید، ۱۳۹۴). پسران امام هفتم علیه‌السلام بنا به مشهور نوزده نفر می‌باشند. حضرت احمد بن موسی (علیهما‌السلام) و محمد بن موسی (علیهما‌السلام) از یک مادر که «ام احمد» خوانده می‌شد متولد گردیدند. ام احمد در میان همسران امام موسی کاظم(ع) محبوب‌ترین و داناترین بودند. در فضیلت احمد بن موسی (علیهما‌السلام) سخنان بسیاری است. آن جناب پس از برادر گرامی خود امام رضا(ع) و در میان فرزندان امام کاظم(ع) از شخصیتی بس والا و صفاتی نیکو برخوردار بود(حاتمی، ۱۳۸۷). به‌طور کلی از آنچه نسب شناسان، علمای رجال، محدثان، محققان، مورخان، مؤلفان و نویسندگان در خصوص احمد بن موسی (علیهما‌السلام) و فضایل وی نوشته‌اند، برمی‌آید که او کریم، شجاع، فاضل، صالح، پرهیزگار، صاحب ثروت و منزلت، بزرگوار و باعزت بوده و نزد پدرش منزلتی خاص داشته است. شب‌ها تا صبح به عبادت مشغول

بود، با قلم خود، قرآن بسیار نوشت و شخصی موثق و راوی احادیث زیادی از نیای خود بود. شیخ مفید علیه‌الرحمه در کتاب خود بنام (ارشاد) در شرح حال حضرتش می‌فرماید: «حضرت احمد بن موسی (علیهما‌السلام) جلیل‌القدر، کریم و پرهیزگار بود و حضرت موسی بن جعفر (علیهما‌السلام) او را دوست و مقدم می‌داشت و مزرعه خود که معروف بود به «بسیره» به او بخشید» (حبیبی، ۱۳۸۸).

زندگی‌نامه حضرت سید میر احمدبن موسی بن جعفر(ع)

حضرت سید امیر احمد (ع) لقب به شاه‌چراغ و سیدالسادات الاعظم فرزند بزرگوار امام هفتم و برادر حضرت امام رضا (ع) است. روز و سال دقیق تولد این امامزاده بزرگوار مشخص نیست اما برخی منابع روز تولد ایشان را ششم ذی‌القعده در مدینه منوره ذکر کرده‌اند (حجازی، ۱۳۹۱). حضرت سید میراحمدبن موسی شاه‌چراغ(ع)، یکی از شخصیت‌های عالی‌مقام و پرهیزگاری بود که پدر وی همواره او را به بخشنده‌گی و دلیری می‌ستود و پس از شهادت حضرت امام موسی کاظم(ع)، مردم مدینه به خانه او رفتند و با وی بیعت کردند اما پس‌ازآن، حضرت سید میر احمدبن موسی(ع) در فضائل برادرش امام رضا(ع) سخن‌ها گفت و همگان را بر آن داشت تا به خدمت وی برسند و با او به‌عنوان هشتمین امام شیعیان بیعت کنند. دوران امامت امام هشتم هم‌زمان با اختناق و ظلم حکومت عباسیان به‌ویژه خلیفه وقت مأمون همراه بود که در پی ظلم و ستم بسیار، زمینه‌های قیام علیه آن‌ها با زعامت و هدایت حضرت امام رضا(ع) در راه اسلام راستین و حاکمیت الهی فراهم‌شده بود. مأمون به‌منظور فرونشاندن این مبارزات و تحکیم خلافت متزلزل عباسی تصمیم گرفت تا ولایتعهدی خود را به امام رضا(ع) واگذار کند و علیرغم میل باطنی امام وی را از مدینه به طوس انتقال دهد (حر عاملی، ۱۳۸۵). حضور پربرکت امام در خراسان سبب شد که شیعیان و محبان اهل‌بیت(ع) رسالت برای زیارت چهره تابناک امامت و ولایت و برای پیوستن به ایشان از نقاط مختلف جهان به‌سوی ایران حرکت کنند و حضرت سید میر احمدبن موسی(ع) برادر آن بزرگوار نیز از جمله کسانی بود که به همراه دو تن از برادرانش و گروه زیادی از برادرزادگان و شیعیان، بالغ‌بر دو یا سه هزار نفر از طریق بصره عازم خراسان شد. روزها می‌گذشت و مقام ولایت حضرت امام رضا(ع) بیش‌ازپیش بر مردم آشکار می‌شد، مأمون که از این موضوع ناخرسند بود نتوانست ایشان را برتابد و حضرت را در سال ۲۰۲ هجری قمری به شهادت رساند (حرانی، ۱۳۸۲). اما مأمون به این امر اکتفا

نکرد و از آنجایی که خبر حرکت حضرت سید میر احمدبن موسی(ع) به او رسیده بود دستور داد تا یاران و خویشان امام را به شهادت برسانند. هنگامی که حضرت سید میر احمدبن موسی(ع) به نزدیکی شهر شیراز رسید و از خبر شهادت حضرت امام رضا(ع) مطلع شد. برای خون‌خواهی برادر با یاران خویش در مقابل سپاه قتلخ خان حاکم فارس صف کشید و باشه‌امتی بی‌نظیر با آنان مبارزه کرد اگرچه در این نبرد، عده‌ای از امامزادگان و اصحاب حضرت سید میر احمدبن موسی(ع) زخمی و تعدادی نزدیک به سیصد نفر به شهادت رسیدند اما قتلخ خان شکست خورد و به سمت دروازه‌های شیراز گریخت. حضرت سید میر احمدبن موسی(ع) با یاران خود در پشت دروازه‌های شهر شیراز خیمه زدند تا بتواند با پیکاری دوباره پیروز میدان نبرد باشد قتلخ خان که در خود توان مبارزه را نمی‌دید ناجوانمردانه دستور داد تا سربازانش شب‌هنگام به جایگاه او حمله برند. در این نبرد نابرابر حضرت شاه‌چراغ(ع) شجاعانه جنگید اما دست ستم‌سربازی به همراه شمشیری بر فرق سر مبارک ایشان وارد آمد و ایشان را در هفدهم رجب سال ۲۰۳ هجری قمری به شهادت رساند و برای همیشه سرزمین شیراز را میزبان خود ساخت(حلی، ۱۴۱۷ق).

نقش امامزاده‌ها به‌عنوان مکان ارتقاء دهنده فرهنگ اسلامی در شهرها

با رواج اسلام در ایران و گسترش مذهب شیعه در قرون اولیه اسلامی، شهرها و روستاهای ایران، تبدیل به مراکزی برای زندگی و پس از مرگ امامزاده‌ها، مقبره‌هایشان به محلی برای زیارت مشتاقان تبدیل شده که یکی از جنبه‌های مهم فرهنگی در زندگی مردم به‌حساب می‌آید(خسروی، ۱۳۹۷). با مراجعه به تاریخ می‌فهمیم که ایرانیان از دیرباز به‌عنوان شیفتگان و دلدادگان خاندان پیامبر(ص) شناخته‌شده‌اند، زیرا مردم این مرزوبوم از ابتدا از روی آگاهی و شناخت، اسلام را پذیرفتند توصیه‌های نبی گرامی اسلام را در تمسک به ثقلین (قرآن و عترت)، به جان‌ودل پذیرفتند ایرانیان در عمل به این وصیت و پاسداشت حرمت قرآن کریم و اهل‌بیت پیامبر بیشترین سهم را داشته و از سایر اقوام و ملت‌ها پیشی گرفتند (خوبی، ۱۳۹۲). از طرفی، خاندان رسول خدا(ص) به خاطر، ظلم و ستم، تعقیب و شکنجه‌های هولناکی که به آنان روا می‌داشتند به ستوه آمده بودند و عرضه زندگی در دیار عرب، لحظه‌به‌لحظه برای آنان تنگ‌تر می‌شد. از این‌رو به دیگر سرزمین‌های اسلامی پناه می‌آوردند که تا شاید آنجا را مأمن خود یابند. یکی از این مناطق، سرزمین ایران اسلامی است که آغوش خود را برای میهمانان شریف گشوده است و امروز آرامگاه ایشان پناهگاه و ملجأ مردم این سرزمین است. امام‌زاده از نظر ادبی به معنی فرزندی از نسل امام

است و در این مورد به کسی اطلاق می‌شود که نسبش به یکی از دوازده امام شیعه برمی‌گردد. باوجود این در عمل، لغت امامزاده به زیارتگاه یا مقبره امامزاده اطلاق می‌گردد. ساخت مساجد در تمام شهرهای اسلامی عمومیت دارد ولی امامزاده‌ها و هم‌چنین حسینیه‌ها معمولاً خاص فرقه شیعه به شمار می‌آیند در شهرهای سنی نشین وجود ندارند (روضاتی، ۱۴۲۴ق). امامزاده‌ها در شهرها یک ناحیه هسته‌ای مهم را به وجود می‌آورند. وجود امامزاده‌ها در ایران از چنان اعتباری برخوردار بوده که در بسیاری از موارد دلایل عمده تأسیس اولیه یا توسعه بعدی شهرها به شمار می‌آمدند. اماکن مذهبی از جمله امامزاده‌ها، زائران خود را از شهر، پسرکانه‌ها یا شهرهای مجاور پذیرا هستند و توریسم مذهبی را رونق می‌دهند (سلیمانی، ۱۳۸۸). آن‌ها اغلب به مکان‌های اصلی برای دیدار و تجمع شهروندان و نیز زیارت تبدیل می‌گردند و برابری، برادری، اتحاد و وحدت را که از مهم‌ترین شاخصه‌های فرهنگ اسلامی است را تقویت می‌نمایند و از این حیث، امامزاده‌ها به‌عنوان یکی از مهم‌ترین مکان‌ها و عوامل ارتقاء دهنده فرهنگ اسلامی در شهرها، مطرح می‌شوند (صدوق، ۱۴۲۰ق).

کرامت و سخاوت

بسیاری از تذکره نویسان و رجال شناسان جناب احمد بن موسی (ع) را به‌عنوان مردی کریم و اهل جود و سخاوت معرفی کرده‌اند. شیخ مفید و نیز صاحبان کتاب‌های «نقدالرجال» و «جامع الرواه» درباره او نوشته‌اند: «کان کریماً. . . و یقال: ان احمد بن موسی (رضی الله عنه) اعتق الف مملوک. احمد بن موسی (ع) مردی کریم و بخشنده بود و گویند ایشان هزار بنده خرید و در راه خدا آزاد نمود. (طبرسی، ۱۳۹۴).

دانش و آگاهی و سخنوری

براساس برخی شواهد احمد بن موسی (ع) مردی سخنور و برخوردار از صفت بلاغت و فصاحت بوده است. تعبیراتی مانند: «کان. . . عالماً نبیلاً، او عالمی برجسته بود.» و «کان. . . فاضلاً من أحب ابناء موسی کاظم (ع) و أوثقهم بعدالرضا (ع)، او شخصیتی با فضل و از محبوب‌ترین پسران امام موسی کاظم (ع) و از مورد وثوق‌ترین آنان پس از امام رضا (ع) بود.» (طریحی، ۱۳۸۵) «کتب ألف مصحف بیده المبارکه، با

دست مبارک خود، هزار جلد قرآن کتابت نمود و تعبیرات مشابه دیگر در حق احمد بن موسی(ع) همه دلایل روشنی بر مراتب دانش و آگاهی و تلاش علمی آن جناب است. (عرفان منش، ۱۳۹۶)

زندگی مخفیانه و شهادت احمد بن موسی(ع)

در نتیجه توطئه دشمن، بسیاری از یاران احمد بن موسی(ع) به شهادت رسیدند و عده‌ای نیز که از نیرنگ دشمن به سلامت گریخته بودند، در اطراف شهر پراکنده شدند. مورخان اتفاق نظر دارند که غالب امامزادگان در فارس و دیگر شهرهای ایران، از پراکنده‌شدگان این نهضت هستند. احمد بن موسی با تنی چند از برادران و یاران خویش تا مدتی زندگی مخفیانه‌ای برگزیدند. دشمن در گوشه و کنار به‌سختی در جستجوی آنان بود. حکمران فارس، جاسوسان بسیاری را برای یافتن احمد بن موسی(ع) گماشت. سرانجام جاسوسان محل اختفای احمد بن موسی(ع) و یارانش را یافتند. قتلخ خان با شمار زیادی از سپاهیان خود به آن‌ها هجوم برد (عرفان منش، ۱۳۷۷). احمد بن موسی (علیهما السلام) شجاعانه در مقابل دشمن پایداری کرد و به دفاع از خود پرداخت. برخی از منابع می‌نویسند: احمد بن موسی (علیهما السلام) به‌تنهایی با لشکر انبوهی به نبرد پرداخت. دشمن چون دید از عهده او بر نمی‌آید، شکافی در جایگاه استراحت وی ایجاد کرد و از پشت بر سرش شمشیر زد؛ سپس خانه را خراب کرد، و بدن او در زیر توده‌های خاک، در محلی که هم‌اکنون مرقد و بارگاه اوست، پنهان شد. با توجه به تبلیغ گسترده حکومت و مأموران علیه تشیع و اهل‌بیت(ع) تعداد زیادی از مردم که از مخالفین تشیع بودند، حرمت بدن شریف نوه پیامبر را نگاه نداشتند و آن را در زیر آوار نگاه داشته و به خاک نسپردند مؤلف هدیه احمدیه این رویداد را چنین شرح می‌دهد: «مردان روباه‌صفت و نیرنگ‌باز که از پیش او فرار نمی‌کردند، از دم تیغ به هلاکت می‌رسیدند و چون به محله دزک رسید، ظالمی از عقب ضربتی بر فرق همایونش زد که تا دامنه ابرو را شکافت و چند زخم کاری دیگر که از عقب سر بر بدن مبارکش وارد ساخت تا حدی که ضعف فوق‌العاده بر بدن شریفش مستولی گردید و در چنین احوال باز کفار بی‌رحمی را که در کمال بی‌غیرتی به حضرتش حمله می‌بردند از خود دور ساخته، مردانه با شجاعت از خود دفاع می‌نمود تا از بازار سوق المفازن (این زمان معروف به بازار ریسمان) عبور فرموده به همین موضع که اکنون تربت مقدس آن بزرگوار است رسیدند. از کثرت زخم و جراحات و خون که از رگ‌های مبارکش بیرون شده بود، باحالت ضعف از پای درآمده و اشقیای کفار برگردش مجتمع و آن حضرت را شهید ساختند (عرفان منش، ۱۳۹۱).

ولایت مداری و دفاع از امامت

در این مورد گزارش‌ها ارزنده‌ای در دست است که نشان می‌دهد وی حقانیت امامت و ولایت را بعد از شهادت پدرش آشکار ساخته است. بیعت احمد بن موسی (ع) و مردم مدینه با علی بن موسی‌الرضا (ع) از مهم‌ترین روایت‌هایی است که در فضایل احمد بن موسی (ع) نقل شده است. (کلاتری، ۱۳۹۰) آیت‌الله سیدعلی اصغر دستغیب می‌فرماید: «بعضی شخصیت‌ها بی‌مرز هستند یعنی اینکه در گوشه و کنار عالم هستی هر انسانی که دارای معرفت و بینش باشد نسبت به آن‌ها سر تعظیم فرود آورده و به‌عنوان الگوی کرامت و فضیلت قبولشان دارد که یک نمونه از این شخصیت‌های بدون مرز امین ولایت حضرت احمد بن موسی (ع) هستند که صرف‌نظر از پیوندهای نسبی به پیامبر و ائمه (ع) از لحاظ مقامات عالیه انسانی و خصوصیتی که اولیا الله دارند شهره‌اند. آن حضرت به‌ویژه در امتحان امانت‌داری ولایت سربلند خارج شد که شرایط زمان ایشان به‌گونه‌ای بود که افراد زیادی خواستار ولایت و امامت ایشان بودند و اگر ایشان چنین کاری را انجام می‌دادند، فرقه‌ای بر فرقه‌های مشکل‌ساز عالم اسلام افزوده می‌شد؛ اما ایشان امانت‌داری نموده و شرایط امام شدن را تبیین کرد که امام بعدی را باید الزاماً امام قبلی تعیین کند. باید قردان آنچه داریم باشیم و عطیه‌های الهی در حق خود را باور کنیم و اگر کسی درجایی شایستگی‌های بیشتری نسبت به ما دارد آن را کتمان نکنیم و این درسی است که از حضرت احمد بن موسی (ع) می‌گیریم.» (مامقانی، ۱۳۴۱).

صفات برجسته جناب احمد بن موسی (ع)

شیخ مفید (ره) صفات برجسته‌ای را برای احمد بن موسی (ع) نقل می‌کند: «و کان احمد بن موسی کریماً جلیلاً کبیراً ورعاً» (مرادی، ۱۳۸۸) اما کریم به کسی می‌گویند که شرافتی در اخلاقش است (مفید، ۱۴۱۳ق) و جامع انواع خیر و شرف و فضائل را نیز دارد (ملک‌الکتاب شیرازی، ۱۳۳۵ق) و جلیل به کسی می‌گویند که دارای عظمت و شکوه باشد (منصوری، ۱۳۸۳) و کبیر در مقابل صغیر است و به کسی که سنّش یا فضیلتش بیش از دیگران باشد به او کبیر می‌گویند و فرق کبیر با سید آن است که سید کسی است که تدبیر یک قوم را به عهده می‌گیرد ولی کبیر شخص میانسال یا دارای فضیلت است (یعقوبی، ۱۳۸۶) صفت ورع به معنای عفت و خودداری از امور ناشایسته است. (خسروی، ۱۳۹۷) این اوصاف در

مورد حضرت احمد بن موسی(ع) نشان می‌دهد ایشان دارای صفات حسنه و فضائل بوده‌اند که زبان زد بوده و البته این اوصاف نشان از بزرگی سنی ایشان در میان فرزندان حضرت امام کاظم(ع) یا بزرگی نسبی ایشان نسبت به برخی از فرزندان آن حضرت می‌دهد. یکی از نشانه‌های تقوی و ورع در جناب احمد بن موسی(ع) رجوع مردم به ایشان بعد از شهادت حضرت موسی بن جعفر(ع) است چراکه مردم برای امامت شیعیان ابتدا با ایشان بیعت کردند و سپس ایشان با بیعت با علی بن موسی الرضا(ع) مردم را به بیعت با امام رضا(ع) آگاه ساختند (روضاتی، ۱۴۲۴ق).

جایگاه احمد(ع) نزد موسی بن جعفر(ع)

شیخ حرّ عاملی به نقل از شیخ مفید در کتاب ارشاد با عبارت: «أثنی علیه المفید فی إرشاده» (صدوق، ۱۴۲۰ق) ثناگویی شیخ مفید (ره) از احمد بن موسی(ع) را دلیل بر ثقه بودن او ذکر می‌کند. (خوبی، ۱۳۹۲) در منتهی المقال علاوه بر برشمردن صفات کتاب ارشاد، لقب سیدالسادات را برای او می‌آورد (سلیمانی، ۱۳۸۸) و از مستوفی در نزهة القلوب و شیخ یوسف بحرانی به تصریح نقل می‌کند که شاه‌چراغ معروف در زمان ما همین احمد بن موسی(ع) است و همچنین از وجیزه نقل می‌کند احمد بن موسی الکاظم(ع) مدح شده است (طبرسی، ۱۳۹۴). سید بحرالعلوم همچون دیگر علماء متن ارشاد شیخ مفید(ره) را می‌آورند که دلالت بر توثیق و جلالت شخصیت احمد بن موسی(ع) است (ابن فارس، ۱۴۱۴ق) همچنین او در پاورقی، قبر معروف به شاه‌چراغ در شیراز را منسوب به او می‌داند و برای سخنش به کتب علماء ارجاع می‌دهد (ابن بابویه، ۱۳۸۶) و نیز آیت‌الله خوئی در معجم الرجال خویش به ارشاد اسناد می‌دهند. (استرآبادی، ۱۳۸۷). امام کاظم(ع) نسبت به احمد(ع) پسرشان محبت داشتند «کان أبوه موسی الکاظم یحبّه و وهب له ضیعۀ الیسیریة» (بروجردی، ۱۴۱۵ق) و اگر نبود محبتی از جانب احمد(ع) نسبت به پدر بزرگوارشان، محبتی از جانب امام کاظم(ع) نیز نمی‌بود زیرا در روایتی شریف حسن بن جهم از امام رضا علیه السّلام پرسید: «می‌خواهم بدانم نزد شما چگونه هستم فرمود: بنگر مرا چگونه به حساب می‌آوری؟» (حاتمی، ۱۳۸۷) محبت امام کاظم(ع) نسبت به فرزندشان به گونه‌ای بروز و ظهور یافت که امام(ع) مزرعه خود را (معروف به سیره) به احمد(ع) بخشید. (ابن حیون، ۱۳۸۵) امام صادق(ع) سه چیز را مایه ایجاد محبت معرفی نمودند: دینداری، فروتنی و بخشندگی. (ابن منظور، ۱۴۱۴ق) امام کاظم(ع) با این بخشش محبت خویش را به این فرزندشان نشان دادند. (افلاکیان دوست، ۱۳۹۰) در کافی به سند

«مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ خَالِدٍ عَنْ سَعْدِ بْنِ سَعْدِ الْأَشْعَرِيِّ» حدیثی از امام رضا(ع) نقل شده است که مدرک سخن شیخ مفید (ره) در بخشیدن یسیره به احمد بن موسی(ع) را مشخص می‌سازد. در سلسله سند برخی به محمد بن خالد ایراد گرفته‌اند به‌طور مثال نجاشی او را ضعیف می‌داند «کان محمد ضعیفا فی الحدیث» (تشید، ۱۳۹۴) و دلیلش را حلی از زبان ابن غضائری می‌آورد که او مولی جریر بن عبد الله بوده و این شخص از اشخاص ضعیف حدیث نقل می‌کرده و بر احادیث مرسل اعتماد داشته است: «قال ابن الغضائری إنه مولی جریر بن عبد الله حدیثه یعرف و ینکر و یروی عن الضعفاء و یعتمد المراسیل» (حبیبی، ۱۳۸۸) البته شیخ طوسی (ره) محمد بن خالد را توثیق می‌کند (طریحی، ۱۳۸۵) و به همین دلیل علامه حلی بر قول شیخ طوسی (ره) اعتماد کرده و توثیق ایشان را بر سخن نجاشی برتری می‌دهند: «الاعتماد عندی علی قول الشیخ أبی جعفر الطوسی ره من تعدیله» در نهایت حدیث بر طبق سخن شیخ طوسی صحیح است (عرفان منش، ۱۳۷۷). «به ابو الحسن الرضا(ع) گفتم: آیا انسان می‌تواند برخی از فرزندان خود را بیشتر دوست بدارد و یا بعضی از آن‌ها را بر دیگران مقدم بدارد؟ ابو الحسن گفت: آری؛ جدم ابو عبدالله صادق به فرزندش محمد دیباج، عطیه‌ای پیشکش فرموده بود، و پدرم ابو الحسن به فرزندش احمد، آبادی «یسیره» را عطا کرده بود که من به کفالت آن همت گماشتم تا موقعی که در اختیار خودش نهادم. من گفتم: قربانت شوم. روا هست که انسان دخترانش را بیش از پسرانش دوست بدارد؟ ابو الحسن الرضا گفت: فرقی نمی‌کند که انسان دخترانش را بیشتر دوست بدارد یا پسرانش را؛ به هر مقیاسی که خداوند - عز و جل - مهر فرزند را در دل انسان جای دهد، به او محبت می‌ورزد». (کلانتری، ۱۳۹۰). نوع بخشش از دیباج یا یسیره نسبت به محمد و احمد در متن حدیث نیست و مترجم مصداق آن را احتمالاً از متن ارشاد به دست آورده‌اند. متن اصلی: «سَأَلْتُ أَبَا الْحَسَنِ الرَّضَا عَ عَنِ الرَّجُلِ يَكُونُ بَعْضٌ وُلْدِهِ أَحَبَّ إِلَيْهِ مِنْ بَعْضٍ وَ يَقْدُمُ بَعْضٌ وُلْدِهِ عَلَى بَعْضٍ فَقَالَ نَعَمْ قَدْ فَعَلَ ذَلِكَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَ نَحَلَ مُحَمَّدًا وَ فَعَلَ ذَلِكَ أَبُو الْحَسَنِ عَ نَحَلَ أَحْمَدَ شَيْئًا فَقُمْتُ أَنَا بِهِ حَتَّى حَزَّتْهُ لَهُ فَقُلْتُ جُعِلَتْ فِدَاكَ الرَّجُلُ يَكُونُ بَنَاتُهُ أَحَبَّ إِلَيْهِ مِنْ بَنِيهِ فَقَالَ الْبَنَاتُ وَ الْبَنُونَ فِي ذَلِكَ سَوَاءٌ إِنَّمَا هُوَ بِقَدْرِ مَا يَنْزِلُهُمُ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ مِنْهُ» عبارت شیئاً برای بخشش امام موسی کاظم(ع) نسبت به احمد فرزندان به کار رفته است (مرادی، ۱۳۸۸).

سفر به ایران و شیراز

درباره آمدن احمد بن موسی (ع) به ایران و انگیزه او گزارش‌های گوناگون وجود دارد و این قسمت از زندگی وی فاقد شفافیت است. برخی عقیده دارند که این بزرگوار در بغداد ساکن بود و آن‌گاه که خبر شهادت و درگذشت ناگهانی امام رضا (ع) را شنید، به شدت ناراحت شد و گریه کرد، آن‌گاه با همراهانی بسیار (حدود ۳ هزار نفر) به خون‌خواهی و انتقام از مأمون خروج کرد و روی به ایران نهاد (ملک‌الکتاب شیرازی، ۱۳۳۵ق). بر پایه این گزارش او در قم و ری با سپاهیان مأمون جنگید و سرانجام به خراسان آمد و در جایی نزدیک اسفراین طی جنگ با لشکریان مأمون کشته شد (یعقوبی، ۱۳۸۶). بعضی دیگر باور دارند که احمد بن موسی(ع) پیش از درگذشت امام رضا(ع) و مقارن با ولایتعهدی آن حضرت همراه جماعتی قصد ایران کرده تا به برادرش ملحق شود و شرح آن در منابع اینگونه آمده است؛ در زمانی که حضرت امام علی بن موسی(ع) با ولایتعهدی تحمیلی در «طوس خراسان» بودند، حضرت احمد بن موسی(س) به اتفاق جناب سید محمد عابد و جناب سید علاءالدین حسین برادران خود و جمعی دیگر از برادرزادگان و اقارب و دوستان، به قصد زیارت آن حضرت از حجاز به سمت خراسان حرکت کرد و در بین راه نیز جمع کثیری از شیعیان و علاقه‌مندان به خاندان رسالت، به سادات معظم ملحق و به اتفاق حرکت کردند؛ تا جایی که می‌نویسند: به نزدیک شیراز که رسیدند، تقریباً یک قافله پانزده هزار نفری از زنان و مردان تشکیل شده بود (عرفان منش، ۱۳۹۶). خبر حرکت این کاروان را به خلیفه وقت (مأمون) دادند. وی ترسید که اگر چنین جمعیتی از بنی هاشم و دوستداران و فدائیان آن‌ها به طوس برسند، اسباب تزلزل مقام خلافت گردد، لذا امری‌ای صادر نمود به تمام حکام بلاد که در هر کجا قافله بنی هاشم رسیدند، مانع از حرکت شوند و آن‌ها را به سمت مدینه برگردانید. به هر کجا این حکم رسید قافله حرکت کرده بود مگر شیراز. حاکم شیراز مردی به نام «قتلغ خان» بود. وی با ۴۰ هزار لشکر جرّار، در «خان زنیان» در هشت فرسخی شیراز اردو زد و همین که قافله بنی هاشم رسیدند، پیغام داد که حسب الامر خلیفه، آقایان از همین جا باید برگردید. حضرت سید احمد(س) فرمود: «ما قصدی از این مسافرت نداریم، جز دیدار برادر بزرگوارمان». اما لشکر قتلغ خان راه را بستند و جنگ شدید خونینی شروع شد اما لشکر در اثر فشار و شجاعت بنی هاشم پراکنده شدند. لشکر شکست خورده، تدبیری اندیشیدند. بالای بلندی‌ها فریاد زدند: «الان خبر رسید که ولیعهد (امام هشتم علیه السلام) وفات کرد!» این خبر مانند برق، ارکان وجود

مردمان سست عنصر را تکان داده، از اطراف امام زادگان متفرق شدند. جناب سید احمد(س) شبانه با برادران و اقارب از بیراهه به شیراز رهسپار شدند (عرفان منش، ۱۳۹۱).

چرا شاه چراغ

درباره پیدا شدن مدفن حضرت احمد بن موسی (س) حکایت دیگری نیز نقل شده است که توجه به آن دلیل نامیده شدن آن حضرت به شاه چراغ را نیز روشن می‌کند: تا زمان «امیر عضدالدوله دیلمی» کسی از مدفن حضرت احمد ابن موسی (ع) اطلاعی نداشت و آنچه روی قبر را پوشانده بود، تل گلی بیش به نظر نمی‌رسید که در اطراف آن، خانه‌های متعدد ساخته شده بود. از جمله پیروزی در پایین آن تل، خانه‌ای گلی داشت و در هر شب جمعه، ثلث آخر شب می‌دید چراغی در نهایت روشنایی در بالای تل خاک می‌درخشد و تا طلوع صبح روشن است، چند شب جمعه مراقب می‌بود، روشنایی چراغ به همین کیفیت ادامه داشت با خود اندیشید شاید در این مکان، مقبره یکی از امامزادگان یا اولیاء الله باشد، بهتر آن است که امیر عضدالدوله را بر این امر آگاه کنیم(مامقانی، ۱۳۴۱). هنگام روز پیروز به همین قصد به سرای امیر عضدالدوله دیلمی رفت و کیفیت آنچه را دیده بود به عرض رسانید. امیر و حاضرین از بیانش در تعجب شدند. درباریان که این موضوع را باور نکرده بودند، هر کدام به سلیقه خود چیزی بیان کردند، اما امیر که مردی روشن ضمیر بود، گفت: اولین شب جمعه شخص به خانه پیروز می‌روم تا از موضوع آگاه شود. چون شب جمعه فرا رسید شاه به خانه پیروز آمده و دور از خدم و حشم آنجا خوابید و پیروز را فرمود هر وقت چراغ روشن گردید مرا بیدار کن. چون ثلث آخر شب شد پیروز بر حسب معمول روشنایی پرنوری قوی‌تر از دیگر شب‌های جمعه مشاهده کرد و از شدت شعفی که به وی دست داده بود بر بالین امیر عضدالدوله آمده و بی‌اختیار سه مرتبه فریاد زد: شاه! چراغ. امیر بیدار شد و ناگهانی از خواب پریده و چشمش را متوجه سمتی نمود که پیروز چراغ را به او نشان می‌داد و چون علنا و آشکارا چشمش نور چراغ را دید در شگفتی عجیب بماند و چون رو به سمت چراغ بر بالای تل برآمد اثری از چراغ ندید و چون به پایین آمد باز نور چراغ با روشنایی زیاد خودنمایی می‌کرد، خلاصه اینکه امیر شخصی را جهت کاوش در آن منطقه مامور می‌کند و.... مقبره فرزند ارشد موسی بن جعفر(ع) حضرت شاه چراغ پیدا می‌گردد و به دستور امیر بر بالای آنجایگاهی ساخته می‌شود که تا امروز زیارتگاه عاشقان اهل بیت عصمت و طهارت (ع) است. در شورای فرهنگ عمومی استان فارس نامگذاری یک روز به نام بزرگداشت آن حضرت مطرح شد و

متولیان امر تصمیم گرفتند که روز تولد آن حضرت را به عنوان مراسم بزرگداشت انتخاب کنند، لذا برای مشخص شدن روز دقیق تولد، مورخان و محققان تحقیقات خود را آغاز کردند(مامقانی، ۱۳۴۱).

بیعت حضرت احمد بن موسی(ع) و مردم مدینه با علی بن موسی الرضا(ع)

هنگامی که خبر شهادت حضرت امام موسی کاظم(علیه السلام) در مدینه منتشر شد، مردم بر در خانه (ام احمد) جمع شدند. آن گاه همراه با احمد بن موسی(علیهما السلام) به مسجد آمدند و به سبب شخصیت والای احمد بن موسی(علیهما السلام) گمان کردند که پس از شهادت امام موسی کاظم(علیه السلام) وی جانشین و امام است. به همین سبب، با وی بیعت کردند و او نیز از آن‌ها بیعت گرفت، پس بر بالای منبر رفت و خطبه ای در کمال فصاحت و بلاغت بیان کرد و فرمود: (ای مردم، هم چنان که اکنون تمامی شما با من بیعت کرده اید، بدانید که من خود، در بیعت برادرم علی بن موسی (علیهما السلام) هستم. او پس از پدرم، امام و خلیفه بحق و ولی خداست. از طرف خدا و رسولش بر من و شما واجب است که از او اطاعت کنیم (مفید، ۱۴۱۳ق). پس از آن، احمد بن موسی (علیهما السلام) در فضایل برادرش علی بن موسی الرضا(علیهما السلام) سخن گفت و تمامی حاضران تسلیم گفته او شدند و از مسجد بیرون آمدند، در حالی که پیشاپیش آن‌ها احمد بن موسی(علیهما السلام) بود. آن گاه خدمت امام رضا(علیه السلام) رسیدند و به امامت آن بزرگوار اعتراف کردند. سپس همگی با حضرت امام رضا(علیه السلام) بیعت کردند و حضرت علی بن موسی(علیهما السلام) درباره برادرش(احمد) دعا فرمود: (هم چنان که حق را پنهان و ضایع نگذاشتی، خداوند در دنیا و آخرت تو را ضایع نگذارد (منصوری، ۱۳۸۳).

عزیمت از مدینه به طوس

در زمان خلافت مأمون عباسی لعنة الله علیه که قیام و نهضت سادات هاشمی و علوی به اوج خود رسیده بود و با زعامت و هدایت حضرت امام رضا(علیه السلام) اسلام راستین و حاکمیت الهی ترویج می شد و حقیقت چهره کریه خلفای عباسی و حکومت غاصبین روشن می گشت، مأمون به منظور فرونشاندن مبارزات انقلابی شیعیان و تحکیم خلافت متزلزل عباسی ولایتعهدی خود را به حضرت امام رضا(علیه السلام) واگذار می کند و علیرغم میل باطنی امام(علیه السلام)، مأمون حضرتش را از مدینه به طوس انتقال می دهد و ولایتعهدی را به ایشان تحمیل می نماید (یعقوبی، ۱۳۸۶). حضور با برکت امام هشتم

(علیه السلام) در خراسان باعث می‌شود که شیعیان و محبان اهل بیت رسالت با اشتیاق زیارت چهره تابناک امامت و ولایت از نقاط مختلف بسوی ایران حرکت کنند (طبرسی، ۱۳۹۴). حضرت احمد بن موسی (علیهما السلام) نیز در همین سنوات (۱۹۸ تا ۲۰۳ ه.ق) به همراه دو تن از برادرانش به نامهای محمد و حسین و گروه زیادی از برادرزادگان، خویشان و شیعیان، بالغ بر دو یا سه هزار نفر از طریق بصره عازم خراسان شدند و از هر شهر و دیاری که می‌گذشتند، بر تعداد همراهانشان افزوده می‌شد، به طوری که برخی از مورخان تعداد یاران احمد بن موسی (علیهما السلام) را نزدیک به پانزده هزار نفر ذکر کرده‌اند (سلیمانی، ۱۳۸۸). در همین احوال، علیرغم خدعه و نیرنگ های مأمون عباسی برای مخدوش ساختن مقام ولایت و چهره علمی حضرت رضا (علیه السلام)، برتری حجت خدا و پیروزی های حضرتش کینه ی مأمون عباسی را بیشتر و سرانجام در سال ۲۰۲ ه.ق امام معصوم را مسموم و به شهادت می‌رساند. سپس در سوگ ایشان، با ریا کاری به عزاداری می‌پردازد و جسد مطهر حضرت رضا (علیه السلام) را با احترام در کنار مدفن هارون الرشید قاتل امام موسی کاظم (علیه السلام) دفن می‌نماید (خویی، ۱۳۹۲). مأمون ملعون که از جنایات خویش بسیار متوحش، و خبث سریرت و دشمنی آل ابیطالب را از اسلاف خویش کمال و تمام به ارث برده بود، با اطلاع از حرکت حضرت احمد بن موسی (علیهما السلام) برادر بزرگوار امام رضا و یارانش به قصد خراسان، به جمیع حکام و عمال خود دستور داد هر کجا از بنی فاطمه و اولاد پیغمبر بیابند مقتول سازند و پیروان سادات بنی هاشم را با آزار و شکنجه مرعوب و مقهور حکومت غاصب نمایند (حلی، ۱۴۱۷ ق). خبر حرکت احمد بن موسی (علیهما السلام) توسط کارگزاران حکومتی به مأمون رسید. مأمون که ورود برادران امام را به مرکز حکومت، تهدیدی جدی برای موقعیت حساس خود می‌دید و از هم داستان شدن برادران و شیعیان امام با وی هراسناک بود، به همه حکمرانان خود، دستور داد که: در هر کجا قافله بنی هاشم را یافتند، مانع از حرکت آن‌ها شوند و آن‌ها را به مدینه بازگردانند یا مقتول کنند. این دستور به هر شهری که می‌رسید، کاروان از آنجا گذشته بود، مگر در شیراز که پیش از رسیدن کاروان احمد بن موسی (علیهما السلام)، حکم به حاکم وقت رسید. حاکم فارس ((قتلغ خان)) مردی سفاک و خونریز بود. وی با لشکری انبوه از شهر خارج شد و در برابر کاروان احمد بن موسی (علیهما السلام) اردو زد. احمد بن موسی (علیهما السلام) در دو فرسنگی شیراز با قتلغ خان روبرو شد. در آنجا خبر شهادت برادرش علی بن موسی الرضا (علیهما السلام) انتشار یافت، و به احمد بن موسی (علیهما السلام) خبر دادند که اگر قصد دیدن برادر خود علی بن موسی الرضا (علیهما السلام) را دارید،

بدانید که وی فوت شده است. حضرت احمد بن موسی(علیهماالسلام) که وضع را چنین دید، دانست که نخست، برادرش در طوس شهید شده است(حلی، ۱۴۱۷ق)؛ دوم، برگشتن به مدینه و یا غیر آن ممکن نیست؛ سوم، این جماعت به قصد مقاتله و جدال در این جا گرد آمده اند. بنابراین، اصحاب و یاران خود را خواست و جریان را به آگاهی همه رساند و افزود: قصد این ها ریختن خون فرزندان علی بن ابی طالب(علیهماالسلام) است، هر کس از شما مایل به بازگشت باشد یا راه فراری بداند، می تواند جان از مهلکه به سلامت برد که من چاره ای جز جهاد با این اشرار ندارم. تمامی برادران و یاران احمد بن موسی(علیهماالسلام) عرض کردند که مایل اند در رکاب وی جهاد کنند. آن بزرگوار در حق آن ها دعای خیر کرد و فرمود: پس برای مبارزه، خود را آماده سازید(حر عاملی، ۱۳۸۵).

پیدایش قبر احمد بن موسی(ع)

تاریخ نویسان، زمان پیدایش قبر حضرت احمد را یکسان ننوشته اند. گروهی آن را در زمان امیر عضالدوله دیلمی (۳۷۳-۳۳۸) و گروهی دیگر، در زمان امیر مقرب الدین مسعود بن بدر (متوفی به سال ۶۶۵ ه.ق) نوشته اند(حبیبی، ۱۳۸۸).

تاریخچه آرامگاه احمد بن موسی(ع):

در سال ۷۴۵ (ه.ق) مادر شاه شیخ ابواسحاق اینجو پادشاه فارس، ملکه تاشی خاتون اقدامات نیکویی بر بارگاه آن حضرت انجام داد. این بانوی نیکوکار، اقدام به بهسازی بارگاه کرد و در عرض ۵ سال از سال ۷۴۵ تا ۷۵۰ (ه.ق) آرامگاهی وسیع و گنبدی بلند بر آن ساخت. همچنین در جنب آرامگاه، مدرسه ای وسیع بنا کرد. او همچنین تعداد زیادی از مغازه های بازار نزدیک حرم و ملک میمند فارس را وقف بر این آستان مقدس کرد(تشید، ۱۳۹۴). ابن بطوطه جهانگرد مراکشی که در سال ۷۴۸ (ه.ق) برای بار دوم به شیراز سفر کرده، در سفرنامه خود درباره اقدامات ملکه تاشی خاتون و توصیف آرامگاه، چنین نوشته است: این آرامگاه در نظر شیرازی ها احترام تمام دارد و مردم برای تبرک و توسل به زیارتش می روند. تاشی خاتون، مادر شاه ابواسحاق، در جوار این بقعه بزرگ، مدرسه و زاویه ای ساخته است که در آن به اطعام مسافران می پردازند و عده ای از قاریان پیوسته بر سر تربت امامزاده، قرآن می خوانند شب های دوشنبه، خاتون به زیارت آرامگاه می آید و در آن شب قضات و فقها و سادات شیراز نیز حاضر می شوند.

این جمعیت در بقعه جمه می شوند و با آهنگ خوش به قرائت قرآن مشغول می شوند. خوراک و میوه به مردم داده می شود و پس از صرف طعام، واعظ، بالای منبر می رود و تمام این کارها در بین نماز عصر و شام انجام می گیرد (افلاکیان دوست، ۱۳۹۰). خاتون در غرفه مشبکی که مشرف به مسجد است، می نشیند. در آخر هم (به احترام این بقعه) همانند سرای پادشاهان طبل و شیپور و بوق می نوازند (افلاکیان دوست، ۱۳۹۰). در سال ۹۱۲ (ق.ه) به دستور شاه اسماعیل صفوی، بهسازی گسترده‌ای بر آرامگاه انجام گرفت. ۸۵ سال بعد بر اثر زلزله سال ۹۹۷ (ق.ه)، نیمی از گنبد آرامگاه ویران شد که دوباره در سال‌های بعد بازسازی گردید (ابن منظور، ۱۴۱۴ق). در سال ۱۱۴۲ (ق.ه) نادرشاه افشار بهسازی گسترده‌ای بر این آرامگاه انجام داد و به دستور او قندیل بزرگی در زیر سقف و گنبد آویزان کردند. نادرشاه پیش از گرفتن شیراز و غلبه بر افغان‌ها، پیمان بسته بود که اگر در جنگ پیروز شود، بهسازی شایسته‌ای بر این بقعه انجام دهد. بنابراین پس از پیروزی بر افغان‌ها و تسلط شیراز، ۱۵۰۰ تومان پول آن زمان را صرف بهسازی شاه‌چراغ کرد و قندیل او ۷۲۰ مثقال وزن داشته که از طلای ناب و زنجیر نقره‌ای ساخته بوده‌اند. این قندیل تا سال ۱۲۳۹ (ق.ه) همچنان آویزان بود (صدوق، ۱۴۲۰ق). در زلزله سال ۱۲۳۹ (ق.ه) شیراز با خاک یکسان شد و این آرامگاه نیز به کلی مخروبه گردید، نویسنده تذکره دلگشا که خود شاهد این زلزله بوده است چنین می نویسد: گنبد بقعه (شاه‌چراغ) که از غایت ارتفاع، آفتاب جهان تاب هر روز در نیم روز خود را در سایه آن کشیدی به یک دفعه چنان بر زمین خورد که زمین شکافته و در اعماق خاک فرو رفت... و آن عمارات عالی ... تو گویی همیشه ویران بوده ... (طریحی، ۱۳۸۵). پس از زلزله، قندیل اهدایی نادرشاه را فروختند و صرف بازسازی آرامگاه کردند. در سال ۱۲۴۳ (ق.ه) به دستور فتحعلی شاه قاجار، حسینعلی میرزا فرمانفرما، پی گیر شد تا کف بقعه را یک متر از سطح زمین بلندتر بسازد. این کار صورت گرفت و به جای استفاده از سنگ و ساروج، آن را از سنگ و آجر و گچ بنا کردند و در آخر ضریحی نقره‌ای بر مزار مطهر نصب کردند. در سال ۱۲۶ (ق.ه) بر اثر زلزله، گنبد آرامگاه شکست و فرو ریخت. در همان سال محمدناصر ظهیرالدوله آن را نوسازی کرد (کلانتری، ۱۳۹۰). در سال ۱۲۸۹ (ق.ه) مسعود میرزا ظل السلطان دری نقره‌ای بر ورودی حرم نصب کرد و در سال ۱۲۹۲ (ق.ه) شاهزاده ظل السلطان، ساعت زنگ دار بزرگی بر برج جنوبی بقعه نصب کرد (مامقانی، ۱۳۴۱). در سال ۱۳۰۶ (ق.ه) آینه کاری مفصلی بر دیوارهای داخل حرم انجام گرفت (مرادی، ۱۳۸۸). در سال ۱۳۳۶ خورشیدی، آخرین گنبد قدیمی آرامگاه برچیده شد و اولین گنبد با بتون آرمه‌ای توسط انجمن آثار ملی و اداره باستان شناسی

فارس ساخته شد. در سال ۱۳۶۰ خورشیدی با حکمی از سوی حضرت امام خمینی (ره) سید محمد مهدی دستغیب به تولیت آستان مقدس احمدی و محمدی منصوب شدند (مفید، ۱۴۱۳ق).

بحث و نتیجه گیری

از مباحث فوق نتیجه گرفته می‌شود که احمد بن موسی بن جعفر(ع)، از فرزندان امام موسی کاظم(ع) معروف به سیدالسادات و شاه چراغ است. وی از شخصیت‌های عالی‌مقام و جلیل‌القدر و پرهیزکار بود. حضرت احمد (ع) در نزد پدرش امام موسی کاظم(ع)، از جایگاه و احترام ویژه‌ای برخوردار بوده است. نوشته‌اند که حضرت احمد، مردی کریم، جلیل‌القدر، بزرگوار و پارسا بود. حضرت امام موسی کاظم (ع) به دلیل علاقه‌ای که به حضرت احمد (ع) داشت، ملکی به نام یسیره را به او هدیه کرد، ملکی که بعدها حضرت احمد (ع) آن را فروخت و به وسیله آن هزار اسیر را آزاد کرد. اعتبار و جایگاه احمد(ع) در بین فرزندان امام موسی (ع) تا اندازه‌ای بود که پس از شهادت امام موسی کاظم (ع)، گروهی از مردم به حمایت از امامت احمد (ع) برخاستند و فرقه‌ای به نام امامیه را پدید آوردند.

این مطالعه نشان داد، که امام زادگان نقش برجسته‌ای در گسترش تشیع در مناطق مختلف ایران در دوره‌های مختلف تاریخی داشته‌اند. نگاهی به تاریخ ایران اسلامی به روشنی نشان می‌دهد که فراگیری تشیع در شهرها و روستاهای ایران زمین، پیوندی وثیق با مهاجرت علویان و امام زادگان در دوره‌های خلافت بنی امیه و بنی عباس داشته است. در این میان، مهاجرت گسترده امام زادگان به ویژه فرزندان امام موسی کاظم(ع) پس از آمدن امام رضا(ع) به ایران و پذیرش ولایت‌عهدی مأمون، یکی از برجسته ترین ادوار مهاجرت علویان به ایران است که با حضور ماندگار و یا شهادت مظلومانه خود، توانستند، بذره‌های تشیع را در سرزمین ایران، بپراکنند و زمینه رشد و گسترش آن را در دل و جان ایرانیان، نهاده‌اند. شیراز یکی از مهم‌ترین شهرهای مذهبی ایران اسلامی است شهری که مقام معظم رهبری آن را سومین حرم اهل بیت(ع) و سومین شهر مذهبی ایران اسلامی نامیدند بی شک حضور امامزادگان بزرگ و واجب التکریم در شیراز و مرقد مطهر آنان در این شهر بر عظمت و معنویت آن افزوده و سفر سالیانه میلیون ها نفر از هم وطنانمان از اقصی نقاط کشور و کشورهای همجوار به جهت زیارت بارگاه این بزرگواران به خصوص حضرت سید میر احمد بن موسی(ع) نشانی بزرگ از معنویت شیراز است.

منابع و مأخذ

- ابن بابویه، محمد بن علی، (۱۳۸۶ ش). الأمالی (للمصدق)، مترجم: کمره ای، محمد باقر، چاپ ششم. تهران، کتابچی.
- ابن حیون، نعمان بن محمد مغربی. (۱۳۸۵ ق). دعائم الإسلام، محقق / مصحح: فیضی، آصف. چاپ دوم، قم، مؤسسه آل البيت عليهم السلام.
- ابن فارس، أحمد بن فارس. (۱۴۱۴ ق). معجم مقاییس اللغة، محقق / مصحح: هارون، عبد السلام محمد. چاپ اول. قم، مکتب الاعلام الاسلامی.
- ابن منظور، محمد بن مکرم. (۱۴۱۴ ق)، لسان العرب، محقق / مصحح: میر دامادی، جمال الدین. چاپ سوم. بیروت، دار الفكر للطباعة و النشر و التوزیع - دار صادر.
- استر آبادی، میرزا مهدی خان (ش ۱۳۸۷). جهانگشای نادری، محقق، مصحح: انوار، سید عبد الله. چاپ اول. تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- افلاکیان دوست، مجتبی، (۱۳۹۰)، توریسیم مذهبی فرصتی برای ارتقاء گردشگری در جامعه ایرانی - نمونه مورد نظر امامزاده‌هاشم گیلان، دانشگاه آزاد اسلامی واحد همدان.
- بروجردی، سید مهدی بحر العلوم (۱۴۱۵ ه ق). الفوائد الرجالیة (للسید بحر العلوم). محقق / مصحح: محمد صادق بحر العلوم - حسین بحر العلوم، چاپ اول. تهران - ایران، مکتبه الصادق.
- تشید، علی اکبر، (۱۳۹۴) قیام سادات علوی برای خلافت، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
- حاتمی، مجتبی، (۱۳۸۷)، بررسی مساجد و امامزاده‌های شیراز، مجموعه مقالات اولین همایش توریسیم مذهبی، یزد.
- حبیبی، حسن، (۱۳۸۸)، امامزاده‌ها و تربت برخی از پاکان و نیکان، چاپ اول، تهران، انتشارات بنیاد ایران شناسی.
- حجازی، معینه السادات، علیزاده؛ سمانه، (۱۳۹۱)، بررسی چگونگی تاثیر فضاهای امامزاده ای بر حفظ هویت اسلامی شهروندان، آمل.
- حرّ عاملی، محمد بن حسن (۱۳۸۵). الرجال. محقق: فاضلی، علی، قم، ایران، مؤسسه علمی فرهنگی دار الحدیث. حرّانی، ابو محمد، (۱۳۸۲ ش). تحف العقول. ترجمه: حسن زاده، چاپ اول. صادق، قم، انتشارات آل علی علیه السلام.
- حلّی، حسن بن یوسف بن علی بن مطهر (۱۴۱۷ ق)، خلاصه الأقوال فی معرفه أحوال الرجال، قم، مؤسسه نشر الفقاهة.
- خسروی، موسی (۱۳۹۷ ش)، زندگانی حضرت امام موسی کاظم علیه السلام، چاپ دوم. تهران، اسلامیه.
- خویی، سید ابو القاسم موسوی (۱۳۹۲)، معجم رجال الحدیث و تفصیل طبقات الرجال، قم، ایران. روضاتی، سید محمدعلی، (۱۴۲۴) جامع الانساب، اصفهان، انتشارات جاوید، چاپ اول.

سلیمانی، سعید، (۱۳۸۸)، طرح مرمت و احیاء مقبره میربزرگ، سازمان میراث فرهنگی، صنایع دستی و گردشگری.

صدوق، (۱۴۲۰ ق) عیون أخبار الرضا علیه السلام. چاپ اول. تهران، نشر جهان.
طبرسی، علی بن حسن (۱۳۹۴ ش)، مشکاة الانوار، ترجمه: عطاردی، عزیز الله. چاپ اول. تهران، عطارد.
طریحی، فخر الدین بن محمد، (۱۳۸۵ ش) مجمع البحرين، محقق / مصحح: حسینی اشکوری، احمد. چاپ سوم. تهران، مرتضوی.

عرفان منش، جلیل، (۱۳۹۶) چلچراغ شیراز، مشهد، بنیاد پژوهش های اسلامی، چاپ پنجم.
عرفان منش، جلیل، (۱۳۷۷) زندگانی و قیام احمد بن موسی، شیراز، دانشنامه فارس و بنیاد فارس شناسی، چاپ اول.

عرفان منش، (۱۳۹۱) جلیل، مهاجران موسوی، تهران، انتشارات امیر کبیر، چاپ اول.
کلانتری، علی اکبر، (۱۳۹۰) آفتاب شیراز، شیراز، انتشارات دانشگاه شیراز، چاپ اول.
مامقانی، عبدالله، (۱۳۴۱) تنقیح المقال فی علم رجال، چاپ نجف.
مرادی، اصغر، (۱۳۸۸)، ضرورت نگاه به میراث فرهنگی تاریخی در راستای توسعه پایدار و مستمر، دانشگاه علم و صنعت ایران، تهران.

مفید، محمد، الارشاد، (۱۴۱۳ ق) قم، کنگره شیخ مفید، چاپ اول، ج ۲.
ملک‌الکتاب شیرازی، میرزا محمد، (۱۳۳۵ ق) بحرالانساب، بمبئی، چاپ سنگی نستعلیق.
منصوری، علی، (۱۳۸۳)، نقش گردشگری در برنامه ریزی شیراز، پایان نامه، استادان راهنما: دکتر جمال محمدی، دکتر محمود مهدی نژاد، استاد مشاور: دکتر حمیدرضا وارثی، دانشگاه اصفهان.
یعقوبی، احمد بن یعقوب، (۱۳۸۶) تاریخ یعقوبی، ترجمه محمدابراهیم آیتی، تهران، انتشارات علمی فرهنگی، چاپ پنجم.

جایگاه کتاب الغدیر در جهان اسلام و بررسی ویژگی‌های آن

رضا تاج‌آبادی^۱

چکیده

هدف از ارائه این مقاله، بررسی و تبیین جایگاه کتاب الغدیر در جهان شیعه و بررسی ویژگی‌های آن است. علامه امینی برای نگارش الغدیر کلیه کتاب‌های تفسیری، روایی، تاریخی، رجالی، انصاب، لغتو دیوانه‌ای شعری را با دقت، مورد مطالعه قرار داده‌اند. ویژگی علامه امینی آرمان‌خواهی و عشق به آرمان اسلامی و شیعی بود. کتاب الغدیر بیان‌کننده و میزان و معیار در احترام به صحابه و تابعین است. در موقعی که خلفا و صحابه و تابعین را نقد می‌کند، نقد او منصفانه، دقیق، منطقی و مستند است. این کتاب در واقع به نوعی دعوت به اتحاد امت اسلامی است. اخلاص، تلاش، کوشش، وظیفه‌شناسی و غیرت دینی در مقابل شبهات، حمله‌ها و گرفتاری‌ها و همچنین زمان‌شناسی و توجه به نیازهای زمان درس‌هایی است که از علامه امینی می‌توان آموخت. جایگاه واقعی الغدیر را زمانی می‌توان شناخت که ببینیم این اثر عظیم علمی و دینی چه تاثیری بر دانشمندان و بزرگان و مردم عادی کوچه و بازار گذاشته است.

کلیدواژه: کتاب الغدیر، علامه امینی، دانشمندان شیعه، امام علی (ع).

۱. کارشناسی ارشد کتابداری و اطلاع‌رسانی، پژوهشگر و مدرس دانشگاه جامع علمی کاربردی استان مرکزی؛ پست الکترونیکی:

tajabadireza@yahoo.com

مقدمه

صاحب الغدیر، به حق یکی از مصلحان راستین دینی و اجتماعی بود که در همه حرکات و سکنات خویش، در اندیشه سامان بخشیدن به نابسامانی‌ها بود، چه نابسامانی‌های علمی و چه اجتماعی. او به خوبی درک کرده بود که آن‌همه مطالب ناروا و نادرست که در کتاب‌ها آمده است و منتشر می‌شود چگونه به زیانجامعه است و چگونه اذهان را مشتت می‌سازد و بنیان وحدت و هماهنگی اجتماع اسلامی را ویران می‌کند. از این رو از تالیف الغدیر گرفته تا کوتاه‌ترین سخنرانی‌هایی که می‌کرد همه و همه با این فکر که چگونه بر این‌همه تشتت پیروز آید و چسان مؤلفان خائن را بشناساند و ذهن جامعه را از خوراک‌های مسموم و تألیفات تفرقه‌آمیز و سرشار از جعل و بهتان دور بدارد و چگونه صفا، صلاح، عزت و شرف را به میان اقوام مسلمان بازگرداند (شهیدی و حکیمی، ۱۳۹۵: ص ۳۳) و چون در این راه، با اخلاص گام بر می‌دارد و جز خدا و حقیقت چیزی در نظر نداشت، با تألیف الغدیر (یعنی مدرسه سیار اتحاد اسلامی و مشعل عظیم حماسه جاوید و آموزنده راستین تقریب واقعی، تقریبی دور از هر شائبه) توانست ذهنیتی مرتبط در جوامع اسلامی پدید آورد و صدها دانشمند، ناقد، متفکر و اصلاح‌طلب و ... را با خود هماهنگ سازد و در نشر ولای حضرت علی (ع) که یکی از بزرگ‌ترین رشته‌های اصیل مسلمانی است و عالی‌ترین رمز طلب رهبری صحیح به توفیق عظیم نائل آید. (شهیدی و حکیمی، ۱۳۹۵: ص ۳۲).

انسان آنگاه که به شخصیت علامه امینی می‌اندیشد، ناگاه دو حقیقت در برابرش تجسم می‌یابد. دو حقیقتی که به این شخصیت بی‌کرانی و جاودانگی بخشیده است. دو حقیقت بزرگ عشق و علم.

اندیشمندانی که درباره این انسان متعالی نیز سخن گفتند و شخص او و یا اثر در یاسانش را ستودند، از همین دو حقیقت تاثیر پذیرفتند و به شگفت آمدند. علامه امینی، به امام علی (ع) عشقی توصیف ناپذیر داشت. عشق به آن امام بزرگ سراسر وجودش را سرشار ساخته بود و همین عشق سکوی پرش امینی بود که آسایش از او گرفت و او را در پهنه گسترده کتابخانه‌ها و کتاب‌ها به جستجو و پژوهش چهل ساله واداشت، تا سرانجام به آفرینش اثری چون الغدیر توفیق یافت (حکیمی، ۱۳۸۱: ص ۳۰).

علامه امینی (۱۳۲۰ ق - ۱۳۹۰ ق)، اکسیر عشق و ایمان به امام علی (ع) را به علم خویش زد و اثری جاویدان پدید آورد. کتابی که گستره دانش و ژرفای عشق او را می‌توان در

آن یافت. کتابی که از دریای ژرف پژوهش و کاوشگری پرده بر می دارد و حدیث غدیر و سرگذشت رهبری پس از پیامبر (ص) را از مظلومیت می رهند و حق را از لایه لای کتابخانه ها، کتابها و نسخه های خطی خاک گرفته بیرون می آورد و پرده های تحریف و دگروار تفسیر کردن آیات قرآن و سخنان پیامبر (ص) درباره امام (ع) را کنار می زند، تا آنجا که درخشش این رویداد بزرگ تاریخ، سرزمین اندیشه ها و دلها را روشن می سازد و تحریف گران حقایق تاریخی را رسوا می کند و شگردهای آنان را بر ملا می سازد. (حکیمی، ۱۳۸۱: ص ۳۰).

عظمت شخصیت علامه امینی و بزرگی اثر جاودانش، چنان است که بسیاری از اندیشمندان (سنی، شیعه، مسیحی) را شیفته خویش و اثر خویش ساخته، آنان را بر آن داشته است که درباره مقام والای ایشان و کتاب الغدیر قلم بر کاغذ نهند و تقریظها بنویسند و امانت و سخت کوشیهای علمی مؤلف را بستانید و کتاب الغدیر را گرامی دارند و ابعاد بیکرانه آن را بکاوند و از این برکه و غدیر به دریای دانشهای سره، ناب و عقاید حق و اصیل راه یابند.

ضرورت و اهمیت موضوع

برای نسل امروز جامعه ما، شناخت شخصیت‌هایی چون علامه امینی و کتاب‌های بزرگی چون الغدیر، اصلی مهم و ضرورتی انکارناپذیر دارد. زیرا که در زندگی این پژوهشگران نستوه و خستگی ناپذیر و عظمت کارهایشان، درس‌های فراوانی برای جوانان نهفته است. و در این باره، بهترین بررسیها و داوریه‌ها، اندیشه های معاصران علامه امینی است که به خاطر معاصر بودن از چگونگی راه و کار الغدیر بهتر آگاهی دارند.

علامه امینی

شیخ عبدالحسین امینی معروف به علامه امینی فرزند شیخ احمد امینی تبریزی نجفی و صاحب الغدیر در سال ۱۳۲۰ هجری قمری (۱۲۸۱ شمسی) در تبریز متولد شد و در آغاز در کنار پدر که از عالمان پرهیزگار آن سامان بود پرورش یافت و در مدارس آن شهر مقدمات علوم را آموخت. آنگاه در محضر عالمانی چون سید محمد مولانا و سید مرتضی خسروشاهی و شیخ حسین، به فراگرفتن مراحل دیگری از علوم اسلامی پرداخت. سپس از آن سامان رخت برپست و راهی نجف شد. در آنجا نزد استادان بزرگ به ادامه تحصیل

نشست، از جمله سید محمد فیروزآبادی (م ۱۳۴۵ ق) و سید ابو تراب خوانساری (م ۱۳۴۶ ق) و پس از درگذشت این دو استاد به محضر دیگر عالمان راه یافت (شهیدی و حکیمی، ۱۳۹۵: ص ۲۱).

او در همان اوان جوانی به مقام بلند علمی نائل آمده بود و از مراجع بزرگی چون سید ابوالحسن اصفهانی (م ۱۳۶۴ ق) و میرزا محمدحسین نائینی (م ۱۳۵۵ ق) و شیخ عبدالکریم حائری یزدی (م ۱۳۵۵ ق) و شیخ محمدحسین کمپانی اصفهانی (م ۱۳۶۱ ق) به خطوط خود آنان، اجازه اجتهاد دریافت داشت و از علمای دیگر اجازه روایت، که هریک در این اجازات، مقامات علمی، دینی و اجتماعی وی را یادآور شده و ستوده بودند (شهیدی و حکیمی، ۱۳۹۵: ص ۲۲).

از آن پس، روی به زادگاه خویش نهاد و مدتی در تبریز ماند و به مشاغل صنفی پرداخت و با موقعیتی که داشت هم از نظر مقام علمی خویش و هم فقیه زادگی و موقعیت خاندانی مورد توجه عموم قرار گرفت. صاحب الغدیر به حق یکی از مصلحان راستین دینی و اجتماعی بود که در همه حرکات و سکنات خویش، در اندیشه سامان بخشیدن به نابسامانی‌ها بود، چه نابسامانی‌های علمی و چه اجتماعی.

او به خوبی درک کرده بود که آن همه مطالب ناروا و نادرست که در کتاب‌ها آمده است و منتشر می‌شود، چگونه به زیان جامعه است و چگونه اذهان را مشتت می‌سازد و بنیان وحدت و هماهنگی اجتماع اسلامی را ویران می‌کند. از این رو از تألیف الغدیر گرفته تا کوتاه‌ترین سخنرانی‌هایی که می‌کرد، همه و همه با این فکر که چگونه بر این همه تشتت پیروز آید و چسان مؤلفان خائن را بشناساند و ذهن جامعه را از خوراک‌های مسموم و تألیفات تفرقه‌آمیز و سرشار از جعل و بهتان دور بدارد و چگونه صفا و صلاح و عزت و شرف را به میان اقوام مسلمان بازگرداند و چون در این راه با اخلاص گام برمی‌داشت و جز خدا و حقیقت چیزی در نظر نداشت. با تألیف الغدیر (یعنی مدرسه سیار اتحاد اسلامی و مشعل عظیم حماسه جاوید و آموزنده راستین تقریب واقعی، تقریبی دور از هر شائبه) توانست ذهنیتی مرتبط در جوامع اسلامی پدید آورد و صدها دانشمند و ناقد و متفکر و اصلاح‌طلب و ... را با خود هماهنگ سازد و در نشر ولای علی (ع)، که یکی از بزرگ‌ترین رشته‌های اصیل مسلمانی است و

عالی‌ترین رمز طلب رهبری صحیح، به توفیق عظیم نائل آمد (شهیدی و حکیمی، ۱۳۹۵: ص ۳۲).

ایشان شوق وافر برای تحصیل و پی‌گیری مباحث علمی داشت، مباحث علمی را موشکافی می‌کرد و در رسیدن به حقایق علمی تحمل و صبر و حوصله زیادی داشت. از این رو تمام کتاب‌های علمی موجود در کتابخانه‌های نجف را که مرتبط با هدف او بود مطالعه کرد و برای جستجوی علمی و گردآوری معلومات و استنتاج برخی کتاب‌ها به شهرهای دیگر عراق نظیر کربلا، بغداد، کاظمین و سامرا و کشورهای نظیر ایران، هند، سوریه و ترکیه مسافرت کرد (امینی، ۱۳۸۹: ص ۴). ایشان هیچ‌گاه به نقل کسی از کتاب‌های خطی گذشتگان اعتماد نمی‌کرد بلکه بر خود لازم می‌دانست که آن مصادر و منابع را به دست آورده و شخص مطالعه کند تا بهانه ای باقی نماند.

مبنای تحقیق مرحوم علامه امینی در کتاب الغدیر

مطالب کتاب ارزشمند الغدیر با اتکاء به منابع و مأخذ متقن نوشته شده است تاکنون کسی یا گروهی نتوانسته نقدی یا ردی بر این کتاب و یا حتی نقدی بر صفحه ای از الغدیر بنگارد. مرحوم علامه خود می‌فرمود: "من برای نوشتن الغدیر، ۱۰ هزار کتاب را ممکن است هر کتاب در چندین مجلد باشد از بای بسم الله تا تای تمت خوانده ام و به ۱۰۰ هزار کتاب مراجعه کرده ام. (عباسی، ۱۳۸۳: ص ۲۵).

حدود پنجاه و پنج سال است که از تاریخ تدوین کتاب الغدیر می‌گذرد و به جرات می‌توان گفت: در دنیای تحقیقات اسلامی کسی نیست که با نام الغدیر و با نام علامه امینی ناآشنا باشد. این کتاب در بیست جلد به زبان عربی، با نثری بسیار پخته و ادبی نگارش یافته که تاکنون ۱۱ جلد آن به طبع رسیده است. آیت‌الله العظمی سید محسن حکیم و آیت‌الله سید حسین حمادی در باره این کتاب گفته اند: "لا یاتیه الباطل من بین یدیه." و آیات عظام سید عبدالهادی شیرازی و شیخ محمدرضا آل یاسین و علامه اردوبادی گفته اند: "لاریب فیه هدی للمتقین." (امینی، ۱۳۸۸: ص ۱۴).

با آنکه مطالب الغدیر به مذاق بسیاری خوشایند نیست، از آنجایی که با اتکاء به منابع و مأخذ متقن نوشته شده است. تاکنون ظرف این مدت پنجاه و پنج سال کسی یا گروهی نتوانسته نقدی یا ردی بر کتاب الغدیر و یا حتی نقدی بر صفحه ای از الغدیر بنگارد. (امینی، ۱۳۸۸ : ص ۱۴).

مصادر و منابعی که در کتاب الغدیر مورد استناد قرار گرفته همگی از منابع علمای اهل سنت است و این بدین معنا نیست که کتب اهل سنت در نظر علامه امینی دارای اعتبار و یا کتب علمای مذهب شیعه غیر قابل اعتماد است. یکی از قواعد اساسی منطقی، جدل یعنی احتجاج از طریق ارائه مسلمات طرف مقابل است. مرحوم علامه با عنایت به همین قاعده منطقی، مطالب الغدیر را با استناد به اقوال و آراء اهل سنت استوار ساخته اند و خود می فرمایند : " مطالبی که ما در الغدیر گفته ایم مذهبی نیست بلکه اسلامی است یعنی مسائلی نیست که فقط مذهب شیعه بدان معتقد باشد بلکه مطالبی است که در میان جمیع مذاهب اسلامی متفق علیه است. " (عباسی، ۱۳۸۳ : ص ۲۶).

و نیز می گوید : " شیعه هنگام مناظره با اهل سنت برای مجاب کردن آن‌ها به احادیث خودشان احتجاج می کنند زیرا حدیث خود اهل سنت برای مجاب کردنشان مقبول تر است و گر نه شیعه نیازی به احادیث آن‌ها ندارد و شیوه مقبول مناظره و احتجاج نیز همین است نه آن راهی که آن‌ها در پیش می گیرند، زیرا آن‌ها همگی در هر مسئله ای به احادیث و کتاب‌های بزرگان خود استدلال می کنند و چنین استدلالی خارج از قوانین بحث و مناظره است. "

برخی تصور باطلی از الغدیر دارند و می پندارند الغدیر باعث تفرقه و جدایی مذاهب اسلامی از یکدیگر می گردد. کسانی که این تصور را دارند نه تنها الغدیر را مطالعه نکرده اند بلکه از تاثیر الغدیر در ممالک اسلامی بی اطلاع هستند.

اولا ؛ هر کس که الغدیر را بخواند در می یابد که نگارنده کتاب از حسن نیت کاملی برخوردار است و هدف وی از تدوین این کتاب تنها اظهار حقایق تاریخ اسلام است.

ثانیا ؛ مطالب الغدیر چیزی نیست که نظرات شخصی مرحوم امینی باشد و کثرت منابعی که در الغدیر بدانها اشاره شده شاهد این مدعاست. تقریبا می توان گفت جمله ای بدون دلیل و بدون مأخذ در الغدیر نوشته نشده است. از این رو اگر کسی ادعا کند که کتاب دارای تاثیر تفرقه

انگیزی است، باید بپذیرد تمامی کتاب‌هایی که در الغدیر به آن‌ها ارجاع شده است ریشه‌های اصلی این تاثیر است و ما می‌دانیم که مأخذ الغدیر عبارت است از امهات کتب اسلامی غیر شیعی از جمله صحاح سته. (عباسی، ۱۳۸۳: ص ۲۸).

ثالثاً؛ پس از انتشار الغدیر، مقالات متعددی در مجلات فرهنگی مصر، سوریه و عراق و... در تجلیل از این کتاب درج گردید و سیل نامه‌های تقدیر از سراسر ممالک اسلامی جاری شد. اکثر نویسندگان این نامه‌ها از علمای بزرگ اهل سنت هستند. از ملوک و وزرای کشورهای اسلامی گرفته تا ائمه جمعه و جماعات اساتید دانشگاهها برای الغدیر تقریظ نوشتند و به قدردانی از زحمات مؤلف آن پرداختند. از میان این نامه‌ها و این تقاریظ، نزدیک به ۵۰ نمونه در مقدمه مجلدات الغدیر درج گردیده است (امینی، ۱۳۸۸: ص ۱۵).

این نامه‌ها و این مقالات، همگی بیانگر این مطلب است که الغدیر کتابی است که کلیه فرقه‌های اسلامی بر مطالب مستند آن اتفاق نظر دارند.

جایگاه الغدیر در فرهنگ تشیع

به گمان برخی از کسانی که الغدیر را به‌عنوان اثری معمولی مطالعه کرده‌اند، این کتاب تخم تفرقه، نفاق و کینه را بین مسلمانان می‌کارد و تنها زمانی می‌توان به پوچی این نظریه پرداخت که بدانیم انگیزه‌ی تألیف الغدیر چیست. مدت‌ها بود که علامه متوجه جریان تازه‌ای در نوشتار کشورهای اسلامی شده بود. آن زمان در مصر و برخی کشورهای اسلامی، عده‌ای قلم به دست، نهضتی را علیه شیعه راه اندازی کرده بودند و مطالبی تحریف شده در مورد شیعه و اعتقاداتش می‌نوشتند که دل هر شیعه‌ای را به درد می‌آورد. خرافاتی به شیعه نسبت می‌دادند که تحمل و سکوت در برابرش سخت و نابجا بود. علامه دست به کار شد و کاری کرد کارستان. برای اولین بار در تاریخ تألیف و تحقیق، از راه هنر و ادبیات وارد شد چرا که خود اعتقاد داشت، قرآن نیز که معجزه‌ی پیامبر اسلام است، خود اثری هنری و ادبی است (گودرزنی‌ا، ۱۳۹۱: ص ۶۹). کار او آغاز شده بود و به اعتقاد بسیاری، کاری نبود که یک تنه بتوان به سرانجامش رساند، مطالعه‌ی ۱۰ هزار جلد کتاب و سفر به بسیاری از کشورها و جمع‌آوری مطالبی از کتاب‌های خطی در حال نابود شدن.

بیشتر غدیریه‌هایی را که از قرن اول از شاعران شیعه و سنی به جا مانده بودند، جمع آوری کرد. پس از این، وقت سنجش مستند بودن اثر و شاعرش بود که این نیز به تحقیق فراوان نیاز داشت.

الغدير تنها کتابی است در اثبات حقانیت امیرالمومنین (ع) و شیعه که منابع اصلی آن کتب بزرگان اهل سنت است و همچنین تنها کتابی که آدرس جلد و صفحه‌ی منبع را در اختیار خواننده می‌گذارد. هر شیعه‌ی مشتاقی، با خواندن آن احساس غرور می‌کند و هر فرد اهل سنتی به فکر فرو می‌رود. الغدير مودبانه، حقایق را بیان می‌کند و از همه‌ی مخاطبانش، چه شیعه و چه سنی، می‌خواهد منصفانه به قضیه بنگرند. الغدير تنها کتابی است که اهل سنت را بر سر دو راهی قرار می‌دهد. یا باید آنرا رد کنند که در این صورت باید از بسیاری کتاب‌های مرجع و بزرگان مؤلف این کتاب‌ها که اتفاقاً علمای دینی آن‌ها نیز هستند، دست بشویند، یا در غیر این صورت آنرا بپذیرند. (گودرزنیاء، ۱۳۹۱: ص ۷۰).

الغدير نه تنها تخم فتنه و نفاق نمی‌کارد بلکه با هوشیاری و زیرکی نشان می‌دهد ریشه‌ی این تفرقه کجاست و سرچشمه‌ی نفاق از کجا می‌جوشد. درست برعکس آنچه بعضی می‌پندارند هدف بزرگ علامه، رسیدن دوباره‌ی مسلمین به اتحاد و یکدلی بود و چه راهی بهتر از هموار کردن راه برای بازگشت به گذشته و دیدن اتفاقات صدر اسلام، بدون هیچ پرده‌پوشی و به قولی عامیانه، رو کردن دست بسیاری از کسانی که در ظاهر ایمان آورده و در باطن کافر بودند (گودرزنیاء، ۱۳۹۱: ص ۷۰).

علامه امینی چنان صریح است که نام ۷۰۰ تن از کذاب را می‌آورد که به جعل حدیث و دروغ‌پردازی اشتغال داشته‌اند. کسانی که دانشمندان اهل سنت نیز آن‌ها را به دروغ‌پردازی متهم کرده و احادیث وارده آن‌ها را، فاقد ارزش و اعتبار اعلام کرده‌اند. هدف علامه اتحاد بود و زدودن غبار خرافات، شک و دو دلی از چهره‌ی تشیع و صد البته اثبات حقانیت امیرالمومنین (ع). (گودرزنیاء، ۱۳۹۱: ص ۷۱).

او آن نوع اتحادی را جویا بود که در صدر اسلام و زمان پیامبر وجود داشت. در جای جای الغدير به این موضوع اشاره شده است. چه از طرف خود ایشان و چه نقل قول‌هایی که از

استادان و علما آورده است. برای مثال در آغاز جلد هشتم می نویسد: "الغدیر ملل اسلامی را در یک صف متحد می کند."

و در جلد سوم، قبل از پرداختن به بررسی چند کتاب که سراسر بهتان و تفرقه آفرینی است، می آورد: "این کتاب‌ها را از این جهت بررسی می کنم که آنچه در آن‌ها نوشته شده است، تخم هر شر و فساد را می کارد، تعصبات فرقه ای میان مسلمانان ایجاد می کند و جامعه ی اسلامی را پراکنده می کند. ... (گودرزنیبا، ۱۳۹۱: ص ۷۱).

وحدت اسلامی و یکدلی مسلمانان از نظر ایشان، فقط با آویختن به حبل الله به دست می آید و در سوره ی آل عمران آیه ی ۱۰۳ آمده است: "واعتصموا بحبل الله جمیعا و لا تفرقوا." "به گفته و نوشته ی بسیاری از علما، از جمله علمای اهل سنت، حبل الله در این آیه، ولایت علی بن ابیطالب است. این آیه و این اشاره به ولایت مولا، به گونه ای جا افتاده که حتی از طرف علما و استادان به صورت شعرهایی نغز و زیبا بیان شده است. چندان که محمد بن ادريس شافعی که امام شافعیان است، در ابیاتی که سروده، بیان می کند: "حبل الهی، همان ولای اهل بیت است." (گودرزنیبا، ۱۳۹۱: ص ۷۲).

اتحادی که مسلمانان در صدر اسلام و زمان پیامبر داشتند با گذشت زمان و تحریفاتی که در سخنان پیامبر به وجود آمد، به تفرقه و جدایی تبدیل شد. به نظر علامه، شناختن وقایع و تحریفات گذشته، راه دستیابی به حقیقت است. او در جایی گفته است: "کتاب الغدیر کوششی است برای کشف حقیقت."

جایگاه واقعی الغدیر را زمانی می توان شناخت که ببینیم این اثر عظیم علمی و دینی چه تاثیری بر دانشمندان و بزرگان و مردم عادی کوچه و بازار گذاشته است. زمانی که جلدهای آغازین الغدیر چاپ و توزیع شدند خبر آن‌ها صفحه ی اول روزنامه های عربی و اسلامی را به خود اختصاص داد. چنان تاثیر گذار بود که سیل نامه ها به طرف علامه سرازیر شد. بهتر است کلمه ی نامه را حذف و تقریظ را جایگزین کنیم. تقریظ در لغت نامه ی دهخدا به معنی نوشته ای در مدح کتاب است و امروزه یکی از بهترین شیوه های معرفی کتاب، آشنا ساختن مخاطب با سطح علمی و محتوای کتاب و شناساندن مؤلف آن است. (گودرزنیبا، ۱۳۹۱: ص ۷۲).

در تقریظ‌های الغدیر، هرچه هست ارج گذاری به مقام علم و تحقیق و خدمت این کتاب به وحدت مسلمانان است. نمی‌توان پذیرفت الغدیر از نظر اعتبار و اسناد مخدوش باشد اما با این استقبال کم نظیر از طرف دانشوران و فرهیختگان روبه رو شود. بی تردید، این اقبال عمومی و گسترده و متنوع، حکایت از ارزش و اعتبار والای الغدیر و منابع و مصادر آن دارد. (گودرزنیبا، ۱۳۹۱: ص ۷۳).

بسیاری از بزرگان و علما برای علامه تقریظ فرستادند که گزیده ای از تعبیرات آن‌ها گویای ارزش و اعتبار و سندیت الغدیر است :

الغدیر ؛ آرزوگاه پژوهشگران : دکتر محمد غلاب مصری.

الغدیر ؛ دایره المعارف بزرگ : محمد عبدالغنی حسن مصری.

الغدیر ؛ جهان پهناور شناخت : دکتر عبدالفتاح عبدالمقصود مصری.

تعبیرهای بسیار زیادی از این دست که دانش سرشار، امانت و علم ژرفی را که در الغدیر گردآمده است نشان می‌دهد. محمدرضا حکیمی در کتاب حماسه ی غدیر می نویسد : " والحق که امینی با این جدا کردن سره از ناسره در تاریخ اسلام و مأخذ آن، به احیای عظیمی موفق شد و البته که نقشه ی او این بود و تمام مطالعات خود را متوجه انجام دادن این وظیفه کرد و به همین دلیل است که او به احیای آثار اسلامی و پیراستن و تصحیح آن‌ها توفیق یافت. این عبارت که او احیا کننده ی سنت و شریعت در قرن چهاردهم است کاملاً صحت دارد. زیرا وی به جز آن‌همه احادیث نبوی که تنقیح کرد و از نظر اسناد پیراست و احیا نمود و صحیح آن‌ها را از مجعول باز شناساند، حدیث غدیر و نیز پاره ای دیگر از مناقب علی (ع) را احیا کرد که قسمت عمده ای است از سنت پیامبر و شامل مدینه ی قرآنی و بیان خصایص لازم و ویژگی‌های واجب رهبر در جامعه ی اسلام است. " (حکیمی ، ۱۳۸۹).

واما در باره تاثیر الغدیر بر مردم عادی همین بس که جلدهای الغدیر دست به دست میان مردم می گشت و چه بسیار شیعه که جواب سوالهایش را به‌طور علمی و مستند پیدا کرد. مطالب الغدیر به دو دسته تقسیم می‌شوند : اول، اثبات ولایت مطلقه ی ائمه اطهار از طریق اثبات خلافت بلافصل امیرالمومنین حضرت علی (ع) و دوم، نفی ولایت غیر معصوم در اسلام.

در مورد اول، واضح است که پیامبر پیش از مرگ برای امت خویش جانشین و وصی انتخاب کرد و تصور اینکه پیامبر در این امر قصور کند کاملاً اشتباه و بیراهه است. در مورد دوم، اینکه با ولایت غیر معصوم و با دقت شدن در مسائل تاریخی پس از پیامبر درمی‌یابیم چه ضررهایی که به امت اسلام از این طریق وارد شد و هنوز که هنوز است ملت اسلام تاوان جاه طلبی ۱۴۰۰ سال پیش عده‌ای را پس می‌دهد. (گودرزنی‌ا، ۱۳۹۱: ص ۷۴).

وقتی به این بیندیشیم که الغدیر، کتاب بزرگ علامه امینی چگونه غبار از روی این مطالب پاک کرده و به گفته‌ی محمدرضا حکیمی، سره از ناسره جدا کرد، به جایگاه این اثر عظیم پی می‌بریم. به خصوص که علامه به کتاب‌هایی استناد کرده است که بزرگان اهل سنت نیز آن‌ها را تأیید کرده‌اند و حتی منابع مهم خود آن‌ها هستند. کتاب الغدیر چون تاجی درخشان و سرلوحه‌ای زرین در فرهنگ تشیع می‌درخشد. با این وصف، به گفته‌ی نویسنده عرب، دکتر الوردی: " دین و مساواتی که پیامبر آورد با علی بن ابیطالب (ع) در یک قبر مدفون شد. " (گودرزنی‌ا، ۱۳۹۱: ص ۷۵).

کتاب الغدیر و مسئله غدیر

بررسی مجموع روایات که اکنون در کتاب عظیم الغدیر اثر علامه مرحوم حاج شیخ عبدالحسین امینی تبریزی نجفی جمع آمده است در حال حاضر هیچ شکی در اصل واقعه باقی نمی‌گذارد و اینکه در پایان حجه الوداع، در روز هجدهم ذی‌الحجه سال دهم هجری، در محل غدیر خم واقع در محلی بین مکه و مدینه در فاصله جحفه - پیغمبر، علی را به مردم نشان داد و عبارت " من کنت مولاه فعلی مولاه " را بر زبان راند، به قدری در روایات مختلف، با طرق و اسناد گونه‌گون آمده است که در تواتر و صحت خبر جای هیچ تردید نیست (حکیمی، ۱۳۸۱: ص ۱۰۶).

نه فقط مورخی مثل یعقوبی که تمایلات شیعی دارد آنرا ذکر می‌کند بلکه بلاذری در انساب الاشراف، ابن فقیه در المعارف، و حتی امام احمد حنبل نیز در مسند و مناقب خویش به ذکر آن پرداخته‌اند. همچنین ابن ماجه، ترمذی، نسائی و تعداد زیادی مورخان و محدثان به طرق گونه‌گون، آنرا نقل کرده‌اند، چنانکه در اشعار برخی شاعران هم که شاید قدیمی‌ترین

آن‌ها شعری منسوب به حسان بن ثابت باشد و علامه امینی صحت این انتساب را به دلایل، محقق می‌شناسد نیز اشارتها هست (حکیمی، ۱۳۸۱: ص ۱۰۷).

..... و اثری که وی به شکل الغدير عرضه کرد، نه فقط مشتمل بر تحقیق در تمام طرق روایات و اسناد خبر، بلکه در عین حال دائره المعارف جالبی از احوال و آثار تمام رجال، محدثان، شاعران و مؤلفان اسلام اس، که در این باب تاکنون اثری به جای گذاشته اند.

در حقیقت، از نظر مورخ، تحقیق در این مسئله، بیشتر بررسی علمی در یک واقعه تاریخی است. درست است که آنچه از اصل واقعه بر می‌آید و اثبات اولویت علی بن ابیطالب است در حال حاضر و بعد از گذشت قرنهای دراز نمی‌تواند عقربه زمان را به عقب برگرداند و تنازعی را که چهارده قرن پیش، پنهان یا آشکار در امر خلافت واقع شده است خاتمه دهد اما وجود تمام این روایات و اسناد، لااقل این نکته را به خوبی نشان می‌دهد که بر خلاف آنچه شاید بعضی از متعصبان اهل سنت هنوز می‌پندارند کسانی از مسلمین که به این حدیث متمسک هستند و موالات علی را اصل مذهب می‌دانند، تمسک به قولی بی اساس نکرده‌اند. و هیچ محقق با انصاف که با تاریخ اسلام آشنایی کافی دارد نمی‌تواند آن‌ها را به این سبب ملامت کند و به‌عنوان رافضی، اهل بدعت و در شمار پیروان اهواء و اغراض بخواند (حکیمی، ۱۳۸۱: ص ۱۰۸).

نقد و نقد شناسی در منطق علامه امینی

در کتاب پراج الغدير، نقد از اهمیت و جایگاه ویژه‌ای برخوردار است و اساساً می‌توان گفت شالوده الغدير بر پایه نقد و نقادی پی‌ریزی شده است. خواننده، هیچ فصل مبحثی را در این کتاب بزرگ پیدا نمی‌کند مگر اینکه یک یا چند نقد اساسی و آموزنده در آن وجود دارد.

علامه امینی این کتاب را باهدف اثبات یکی از اساسی‌ترین مسائل اعتقادی و سیاسی تشیع، یعنی مسئله امامت و ولایت براساس منابع مورد قبول خود اهل سنت، تألیف نموده است، این رسالت بزرگ را با چنان دقت، قدرت، استحکام و هوشیاری، به انجام رسانده است که تعجب هر خواننده‌ای را برمی‌انگیزد. در حول محور نقد و نقادی می‌توان از ابعاد مختلفی درباره الغدير سخن گفت و نقد را از دیدگاه الغدير و مؤلف دانشمند آن به اقسام مختلفی تقسیم نمود. نقد کتاب‌های منفی و تفرقه‌افکن، نقد شخصیت‌های منفی، نقد نظریه‌های نادرست، نقد

اجمالی، نقد تفصیلی، و ... این‌ها و مواردی از قبیل برخی از اقسام نقد است که در الغدیر به زیباترین شکل مطرح است. (مرادی، ۱۳۹۰ : ص ۴۶).

نکته مهم آن است که این نقدها، نه از سر خصومت و دشمنی بلکه از سر صدق و صفا و باهدف متحد ساختن صفوف امت اسلامی صورت گرفته است. به‌عنوان مثال اگر علامه امینی، شخصیت و عملکرد افرادی مانند عمروعاص و معاویه یا افکار و اندیشه‌های افرادی مانند ابن عبدربه، ابن حزم اندلسی، عبدالکریم شهرستانی، ابن تیممه و رشید رضا و ... را مورد نقد قرار می‌دهد، به خاطر آن است که در پرتو نقد و با نشان دادن انحراف موجود در اندیشه و عمل این اشخاص، چهره واقعی آن‌ها را به جامعه اسلامی بشناساند تا کسی فریب سخنان غرض آلود آنان را نخورد. رسم علامه امینی بر آن است که در نقد نظریات حریف، در مسائل مهمی که مورد اختلاف فریقین است مانند مسئله جانشینی پیامبر (ص) و مباحث مربوط به آن، هرگز بر منابع تشیع تکیه نمی‌کند بلکه نقد خود را صرفاً بر منابع گوناگون اهل سنت استوار می‌سازد تا اینکه سخن حق او ضایع نشده و مورد قبول مخاطب قرارگیرد. (مرادی، ۱۳۹۰ : ص ۴۷).

ویژگی‌های کتاب الغدیر

از امتیازات کتاب الغدیر عبارت‌اند از: تدوین مباحث به روش جدل یعنی مغلوب ساختن طرف مقابل با معتقدات خودش، مستند نمودن تمام احتجاجات و مطالب طرح شده در میدان بحث، استفاده از نثری زیبا، روان و بلیغ در تمام مباحث، به کار گرفتن ضرب المثلهای عربی به‌طور فراوان در بین مطالب، استفاده از آیات قرآنی در پایان مطالب یا در بین آن‌ها، بحث پیرامون مسائل بنیانی و اساسی فراوان در حوزه‌های گوناگون حدیث، تاریخ، عقاید، اخلاق، فقه، رجال و ... (امینی، ۱۳۸۸ : ص ۱۵).

در ذیل ویژگی‌ها و امتیازات کتاب با ارزش الغدیر شرح داده می‌شوند.

۱- شاهکار ادبی :

بدون تردید الغدیر یکی از شاهکارها و متون معتبر و مستحکم ادب عربی است و از این جهت با معتبرترین متون ادب عربی که توسط دانشمندان و ادبای عرب زبان آمده است قابل مقایسه و برابری است. اهمیت این قضیه وقتی به‌خوبی روشن می‌شود که بدانیم نویسنده این

اثر شگرف، یک دانشمند غیر عرب و ایرانی و ترک زبان است و نشانی از استعداد، تلاش، کوشش، هوشمندی و نبوغ فرزندان ایران است.

۲- وحدت اسلامی

علامه امینی (ره) از جمله متفکران و مصلحانی است که ایده و اندیشه وحدت اسلامی را در سرلوحه کار خویش قرار داده و این ایده، همواره ذهن پویای دانشور صلح اندیش ما را به خود معطوف داشته است. تا جایی که بازتاب این اندیشه را در سرتاسر کتاب الغدير میتوان مشاهده نمود. او هرگاه سخن یا نوشته ای مشاهده می‌کند که در جهت خلاف فکری وحدت امت اسلامی گفته و یا نوشته شده باشد، بر می‌آشوبد و سخت از خود حساسیت نشان می‌دهد. وحدت پایدار پیروان مذاهب اسلامی در صورتی میسر است که برخاسته از شناخت و آگاهی و درک متقابل پیروان مذاهب، از اعتقادات و باورهای مذهبی یکدیگر باشد و الغدير نیز دقیقاً در راستای تحقق این عنصر وحدت آفرین، پدید آمده است. متفکر و اندیشمند ما، علامه امینی (ره) اظهار نظرهای غیر محققانه، سطحی و جاهلانه و گاه مغرضانه برخی از دانشمندان نویسندگان اهل سنت نسبت به تشیع را عامل مهمی در جهت تفرقه امت اسلامی به شمار آورده و آن را مخل اسلام می‌داند و راه از میان برداشتن این مانع را در آگاهی و شناخت درست آنان از منابع تشیع جستجو می‌کند. یکی از اصلی‌ترین هدف‌های الغدير، چاره اندیشی در جهت رفع سوء ظن‌ها و ارائه راهی برای ایجاد تفاهم و اتحاد در میان امت اسلامی است. (مرادی، ۱۳۹۰: ص ۴۵).

۳- اثری بی بدیل

از نخستین قرون اسلامی تا کنون در دفاع از تشیع و حقانیت امام علی بن ابیطالب (ص)، آثار و تألیفات فراوانی به رشته تحریر در آمده است ولی در میان‌همه این پژوهش‌ها، الغدير از جایگاه رفیع و منزلت خاص برخوردار است. تاکنون از حیث محتوی و استحکام مطالب، ابتکار و نوآوری، جامعیت و تنوع موضوعات و حجم گستردگی کتاب، اثری که از هر حیث بتوان آنرا با الغدير قابل مقایسه دانست، نگارش نیافته است. بدین لحاظ می‌توان گفت که الغدير در نوع خود نمونه منحصر به فرد است. (مرادی، ۱۳۹۰: ص ۴۵).

۴- امین نقل

از امتیازات الغدیر آن است که نویسنده دانشمند آن، در سراسر این کتاب بزرگ، جمله جمله و سطر سطر مطالب کتاب خود را به صدها و هزاران جلد از منابع فریقین و به‌خصوص، آثار معتبر داشمندان اهل سنت مستند نموده است. نخست به نقل مطالب می‌پردازد و با رعایت امانت و بدون هیچ گونه دخل و تصرفی، مطالب را از منابع معتبر اهل سنت نقل می‌کند و پس از طرح مطلب، در صورت نیاز، از آن در راستای اهداف خود استفاده می‌کند. دقت و امانت کامل او در نقل، به‌گونه‌ای است که او را امین نقل لقب داده اند. (مرادی، ۱۳۹۰: ص ۴۶).

۵- آموزگار نقد و دانشگاه نقد شناسی

در کتاب پراج الغدیر، نقد، از اهمیت و جایگاه ویژه‌ای برخوردار است و اساساً می‌توان گفت شالوده الغدیر بر پایه نقد و نقادی پی ریزی شده است. خواننده، هیچ فصل و مبحثی را در این کتاب بزرگ پیدا نمی‌کند مگر اینکه یک یا چند نقد اساسی و آموزنده در آن وجود دارد. علامه امینی (ره) این کتاب را باهدف اثبات یکی از اساسی‌ترین مسائل اعتقادی و سیاسی تشیع یعنی مسئله امامت و ولایت براساس منابع مورد قبول خود اهل سنت، تألیف نموده است، این رسالت بزرگ را با چنان دقت و قدرت و استحکام و هوشیاری به انجام رسانده است که تعجب هر خواننده‌ای را برمی‌انگیزد. در حول محور نقد و نقادی می‌توان از ابعاد مختلفی درباره الغدیر سخن گفت و نقد را از دیدگاه الغدیر و مؤلف دانشمند آن به اقسام مختلفی تقسیم نمود. نقد کتاب‌های منفی و تفرقه‌افکن، نقد شخصیت‌های منفی، نقد نظریه‌های نادرست، نقد اجمالی، نقد تفصیلی و نظایر آن، مواردی از اقسام نقد است که در الغدیر به زیباترین شکل مطرح است (مرادی، ۱۳۹۰: ص ۴۶).

نکته مهم آن است که این نقدها، نه از سر خصومت و دشمنی، بلکه از سر صدق و صفا و باهدف متحد ساختن صفوف امت اسلامی صورت گرفته است. به‌عنوان مثال اگر علامه امینی (ره)، شخصیت و عملکرد افرادی مانند عمر و عاص و معاویه یا افکار و اندیشه‌های افرادی مانند ابن عبدربه، ابن اندلسی، عبدالکریم شهرستانی، ابن تمیمه و رشید رضا و... را مورد نقد قرار می‌دهد، به خاطر آن است که در پرتو نقد و با نشان دادن انحراف موجود در اندیشه و

عمل این اشخاص، چهره واقعی آن‌ها را به جامعه اسلامی بشناساند تا کسی فریب سخنان غرض آلود آنان را نخورد. (مرادی، ۱۳۹۰: ص ۴۷).

رسم علامه امینی (ره) بر آن است که در نقد نظریات حریف، در مسائل مهمی که مورد اختلاف فریقین است مانند مسئله جانشینی پیامبر (ص) و مباحث مربوط به آن، هرگز بر منابع تشیع تکیه نمی‌کند بلکه نقد خود را صرفاً بر منابع گوناگون اهل سنت استوار می‌سازد تا این که سخن حق او ضایع نشده و مورد قبول مخاطب قرار گیرد.

نگاهی به مجلدات الغدير

جلد اول - مرحوم امینی در آغاز این جلد، مسلمانان را به چنگ انداختن به حبل الله متین فرا می‌خواند و کتاب را با دو حدیث شریف از پیامبر که از طریق شیعه و سنی پذیرفته و روایت شده است شروع می‌کند. جلد دوم - در این جلد، غدیریه‌های قرن اول و دوم، نام شاعران و زندگی نامه‌ی آن‌ها آورده شده است. تعداد غدیریه‌های ذکر شده در جلد دوم عبارت‌اند از: غدیریه‌های امیرالمومنین (ع)، حسان بن ثابت، متین بن اسعد بن عباد، عمر و عاص، کمیت، محمد بن عبدالله حمیری، سید حمیری، عبدی کوفی، ابوتمام، دعبیل خزایی (گودرزی، ۱۳۹۱: ص ۵۸).

جلد سوم - در این جلد، غدیریه‌های قرن سوم و چهارم هجری آمده است و همچنین مباحث دیگری غیر از غدیریه.

مباحث دیگر جلد سوم، بررسی کتاب‌ها و رساله‌هایی است که سراسر توهین و افترا به پیامبر و خاندان او هستند. در این جلد، ۱۶ کتاب بررسی شده‌اند تا برای خوانندگان روشن شود برخی نویسندگان چگونه آیات قرآن را در راه اهداف خود تفسیر و تعبیر می‌کنند. (مرادی، ۱۳۹۰: ص ۶۱).

جلد چهارم - شامل غدیریه‌های قرن‌های چهارم، پنجم و ششم هجری است و شرح حال ۳۱ نفر از غدیریه‌سرایان. در این جلد، شعرها از حیث ادبی نیز مورد بررسی قرار گرفته‌اند و روح این جلد، روح شعر و ادب است.

جلد پنجم - در این جلد، غدیریه‌های اواخر قرن ششم تا اواخر قرن هفتم آمده‌اند که شامل ۱۱ غدیریه است. مرحوم علامه امینی در این جلد، تحقیق عمیقی در اثبات مناقب

اهلبیت و ائمه کرده است که مخالفین منکر آن هستند. علامه در این مورد، مباحث خود را در پنج مرحله آورده است:

- ۱- ذکر احادیثی که بیانگر بعضی از فضایل و مناقب ائمه است.
- ۲- بررسی دلایل صحت حدیث مربوطه از جهت سند و متن.
- ۳- رد سخن منکرین این احادیث با سند و مدرک.
- ۴- ذکر احادیث جعلی در خصوص فضائل خلفا و ائمه‌ی مذاهب اربعه و دیگران.
- ۵- ارائه‌ی دلیل ساختگی بودن احادیث مرحله‌ی چهارم، از حیث سند و متن. (مرادی، ۱۳۹۰: ص ۶۵).

همچنین در این جلد که شامل ۱۵۰ صفحه است به بحث جعل حدیث پرداخته است و نام ۷۰۰ نفر را که کذاب و حدیث‌ساز بوده‌اند، می‌آورد و علاوه بر آن، صد حدیث دروغ را ذکر می‌کند.

جلد ششم - در این جلد، غدیریه‌های قرن هشتم نقل و غدیریه هفت شاعر نیز بررسی شده است. از آن جمله غدیریه‌ی شمس‌الدین مالکی که قصیده‌ی ای در ۴۹ بیت دارد آورده شده است. برخی از مناقب حضرت علی (ع) نیز در جلد ششم الغدیر ذکر و بررسی شده‌اند که یکی از آن‌ها علم حضرت علی (ع) است. مرحوم علامه برای این احادیث ۱۵۰ منبع و مصدر از کتب اهل سنت ذکر می‌کند.

جلد هفتم - در این جلد، غدیریه‌های قرن نهم آمده‌اند و بررسی شعر سه شاعر و مباحثی دیگر. از جمله‌ی این مباحث، ولایت از دیدگاه شیعه و سنی است. از ۱۱ جلد الغدیر، فقط هفت جلد آن به فارسی ترجمه‌شده و در دسترس فارسی‌زبانان قرار گرفته است. (مرادی، ۱۳۹۰: ص ۶۸).

نقش کتاب الغدیر در اتحاد و اخوت اسلامی

کتاب شریف الغدیر، موجی عظیم در جهان اسلام پدید آورده است. اندیشمندان اسلامی، از زوایا و جوانب مختلف ادبی، تاریخی، کلامی، حدیثی، تفسیری، اجتماعی بدان نظر افکنده‌اند. برای برخی این پرسش

پیش آمده آیا تألیف و نشر کتابی مانند الغدير که به هر حال موضوع بحث آن، کهن ترین مسئله اخلاقی مسلمین است - مانعی در راه هدف مقدس و ایده آل عالی وحدت اسلامی ایجاد نمی‌کند؟

آیا آیت‌الله امینی، وحدت و اتحاد مسلمین را تنها در دایره تشیع قابل قبول می‌دانسته اند یا دایره اخوت اسلامی را وسیع تر می‌دانسته و معتقد بوده‌اند اسلام که با اقرار و اذعان به شهادتین محقق می‌شود، خواه ناخواه حقوقی را به‌عنوان مسلمان بر مسلمان ایجاد می‌کند و صلۀ اخوت و برادری که در قرآن تصریح شده میان همه مسلمین محفوظ است.

علامه امینی به این نکته که لازم است نظر خود را در این موضوع روشن کنند و اینکه نقش الغدير در وحدت اسلامی چیست، آیا مثبت است یا منفی؟ خود کاملاً توجه داشته‌اند و برای اینکه از طرف معترضان اعم از آنان که در جبهه مخالفت خودنمایی می‌کنند و آنهایی که در جبهه موافق خود را جا زده اند مورد سوء استفاده واقع نشود، نظر خود را مکرر توضیح داده و روشن کرده‌اند. علامه امینی طرفدار وحدت اسلامی هستند و با نظری وسیع و روشن بینانه بدان می‌نگرند. معظم له در فرصت های مختلف در مجلدات الغدير این مسئله را مطرح کرده‌اند و ما قسمتی از آن‌ها را در اینجا نقل می‌کنیم:

در مقدمه جلد اول، اشاره کوتاهی می‌کنند به اینکه الغدير، چه نقشی در جهان اسلام خواهد داشت. می‌گویند: " و ما این همه را خدمت به دین و اعلاى کلمه حق و احیای امت اسلامی می‌شماریم."

در جلد سوم، صفحه ۷۷، پس از نقل اکاذیب ابن تیمیه، آلوسی و قصیمی، مبنی بر اینکه شیعه برخی از اهل بیت را، از قبیل زید بن علی بن الحسین دشمن می‌دارد تحت عنوان نقد و اصلاح می‌گویند: "... این دروغ‌ها و تهمت‌ها تخم فساد را می‌کارد و دشمنی‌ها را میان امت اسلام برمی‌انگیزد و جماعت اسلام را تبدیل به تفرقه می‌نماید و جمع امت را متشتت می‌سازد و با مصالح عامه مسلمین تضاد دارد." (مطهری، ۱۳۹۵: ص ۲۶۱-۲۶۶).

نیز در جلد سوم، صفحه ۲۶۸، تهمت سید رشید رضا را به شیعه مبنی بر اینکه شیعه از هر شکستی که نصیب مسلمین شود خوشحال می‌شود تا آنجا که پیروزی روس را بر مسلمین در ایران جشن گرفتند. " نقل می‌کنند و می‌گویند: " این دروغ‌ها ساخته و پرداخته امثال سید محمد رشید رضاست. شیعیان ایران و عراق که قاعدتا مورد این تهمت هستند و همچنین

مستشرقان، سیاحان و نمایندگان ممالک و غیرو هم که در ایران و عراق، رفت و آمد داشته و دارند خبری از این جریان ندارند. شیعه برای نفوس، خون، حیثیت و مال عموم مسلمین اعم از شیعه و سنی احترام قائل است. هر وقت مصیبتی برای عالم اسلام در هر کجا و هر منطقه و برای هر فرقه پیش آمده است، در غم آن‌ها شریک بوده است. شیعه هرگز اخوت اسلامی را که در قرآن و سنت بدان تصریح شده محدود به جهان تشیع نکرده است و در این جهت فرقی میان شیعه و سنی قائل نشده است. " (مطهری، ۱۳۹۵: ص ۲۶۷).

نیز در پایان جلد سوم، پس از انتقاد از چند کتاب از کتب قدما از قبیل عق الفرید، ابن عبدربه؛ الانتصار، ابوالحسین خیاط معتزلی؛ الفرق بین الفرق، ابو منصور بغدادی؛ الفصل، ابن حزم اندلسی؛ الملل و النحل، محمد بن عبدالکریم شهرستانی؛ منهاج السنه ابن تیمیه؛ والبدایه و النهایه ابن کثیر و چند کتاب از کتب متأخرین، از قبیل: تاریخ الامم الاسلامیه، شیخ محمد خضری؛ فجر السلام، احمد امین؛ الجوله فی ربوع الشرق الادنی، محمد ثابت مصری؛ الصراع بین السلام و الوثنیه، قصیمی و الو شیعه، موسی جار الله می‌گویند: "هدف ما از نقل و انتقاد این کتب، این است که به امت اسلام اعلام خطر کنیم و آنان را بیدار نماییم که این کتاب‌ها، بزرگ‌ترین خطر را برای جامعه اسلامی به وجود می‌آورد زیرا وحدت اسلامی را متزلزل می‌کند، صفوف مسلمین را می‌پراکند، هیچ عاملی بیش از این کتب صفوف مسلمین را از هم نمی‌پاشد و وحدتشان را از بین نمی‌برد و رشته اخوت اسلامی را پاره نمی‌کند" (مطهری، ۱۳۹۵: ص ۲۶۷).

علامه امینی در مقدمه جلد پنجم، تحت عنوان نظریه کریمه به مناسبت یکی از تقدیر نامه هایی که از مصر، در باره الغدیر رسیده است، نظر خود را در این موضوع کاملاً روشن می‌کنند و جای هیچ تردیدی باقی نمی‌گذارند، می‌گویند: "عقاید و آرا در باره مذاهب آزاد است و هرگز رشته اخوت اسلامی را که قرآن کریم با جمله انما المومنون اخوه، بدان تصریح کرده پاره نمی‌کند هر چند کار مباحثه علمی و مجادله کلامی و مذهبی به اوج خود برسد سیره سلف و در راس آن‌ها صحابه و تابعین همین بوده است (مطهری، ۱۳۹۵: ص ۲۶۸).

" ما مؤلفان و نویسندگان در اقطار و اکناف جهان اسلام با همه اختلافی که در اصول و فروع با یکدیگر داریم یک جامع مشترک داریم و آن ایمان به خدا و پیامبر خداست. در کالبد همه ما یک روح و یک عاطفه حکم فرماست و آن روح اسلام و کلمه اخلاص است. "

" ما مؤلفان اسلامی همه در زیر پرچم حق زندگی می‌کنیم و در تحت قیادت قرآن و رسالت نبی اکرم (ص) انجام وظیفه می‌نماییم. پیام همه ما این است که ان الدین عند الله الاسلام و شعار همه ما لا اله الا الله و محمد رسول الله، آری، ما حزب خدا و حامیان دین او هستیم " (مطهری، ۱۳۹۵ : ص ۲۶۸).

علامه امینی در مقدمه جلد هشتم تحت عنوان الغدير يوحد الصفوف فی الملا الاسلامی، مستقیماً وارد بحث نقش الغدير در وحدت اسلامی می‌شوند. معظم له در این بحث، اتهامات کسانی را که می‌گویند: الغدير موجب تفرقه بیشتر مسلمین می‌شود، سخت رد می‌کنند و ثابت می‌کنند که بر عکس، الغدير بسیاری از سوء تفاهات را از بین می‌برد و موجب نزدیک تر شدن مسلمین به یکدیگر می‌شود. آنگاه اعترافات دانشمندان اسلامی غیر شیعه را در این باره شاهد می‌آورند و در پایان، نامه شیخ محمد سعید دحدوح را به همین مناسبت نقل می‌کنند.

نقش مثبت الغدير در وحدت اسلامی از این نظر است که اولاً؛ منطق مستدل شیعه را روشن می‌کند و ثابت می‌کند که گرایش در حدود صد میلیون مسلمان به تشیع بر خلاف تبلیغات زهر آگین عده‌ای - مولود جریانهای سیاسی یا نژادی و غیره نبوده است بلکه یک منطق قوی متکی به قرآن و سنت موجب این گرایش شده است. ثانیاً؛ ثابت می‌کند که پاره ای اتهامات به شیعه که سبب فاصله گرفتن مسلمانان دیگر از شیعه شده است، از قبیل اینکه شیعه غیر مسلمان را بر مسلمان غیر شیعه ترجیح می‌دهد و از شکست مسلمانان غیر شیعه شادمان می‌گردد و از قبیل اینکه شیعه بجای حج به زیارت ائمه می‌رود یا در نماز چنین می‌کند و در ازدواج موقت چنان، به کلی بی اساس و دروغ است. ثالثاً؛ شخصیت ارزشمند حضرت علی (ع) را که مظلوم ترین و مجهول القدرترین شخصیت بزرگ اسلامی است و می‌تواند مقتدای عموم مسلمین واقع شود و همچنین ذریه اطهارش را به جهان اسلام معرفی می‌کند (مطهری، ۱۳۹۵ : ص ۲۶۹).

برداشت دیگران از الغدیر

برداشت بسیاری از دانشمندان بی غرض مسلمان غیر شیعه از الغدیر همین است که تاکنون گفته شده است. محمد عبدالغنی حسن مصری، در تقریظ خود بر الغدیر که در مقدمه جلد اول، چاپ دوم درج شده است می‌گوید: "از خداوند مسئلت می‌کنم که بر که آب زلال شما را (غدیر در عربی به معنای گودال آب است) سبب صلح و صفا میان دو برادر شیعه و سنی قرار دهد که دست به دست هم داده بنای امت اسلامی را بسازند." (مطهری، ۱۳۹۵ : ص ۲۶۹).

عادل غضبان مدیر مجله مصری الکتاب در مقدمه جلد سوم می‌گوید : این کتاب، منطق شیعه را روشن می‌کند و اهل سنت می‌توانند بوسیله این کتاب شیعه را بطور صحیح بشناسند. شناسایی صحیح شیعه سبب می‌شود که آرای شیعه و سنی به یکدیگر نزدیک شود و مجموعاً صف واحدی تشکیل دهند."

دکتر محمد غلاب، استاد فلسفه در دانشکده اصول دین جامع الازهر، در تقریظی که بر الغدیر نوشته و در مقدمه جلد چهارم چاپ شده می‌گوید : " کتاب شما در وقت بسیار مناسبی به دستم رسید زیرا اکنون مشغول جمع‌آوری و تألیف کتابی درباره زندگی مسلمین از جوانب مختلف هستم لهذا خیلی مایلیم که اطلاعات صحیحی درباره شیعه امامیه داشته باشیم. کتاب شما به من کمک خواهد کرد و من دیگر مانند دیگران درباره شیعه اشتباه نخواهم کرد." (مطهری، ۱۳۹۵ : ص ۲۷۰).

دکتر عبدالرحمن کیالی حلبی، در تقریظ خود که در مقدمه جلد چهارم الغدیر چاپ شده، پس از اشاره به انحطاط مسلمین در عصر حاضر و اینکه چه عواملی می‌تواند مسلمین را نجات دهد و پس از اشاره به اینکه شناخت صحیح وصی پیامبر اکرم (ص) یکی از آن عوامل است می‌گوید : " کتاب الغدیر و محتویات غنی آن، چیزی است که سزاوار است هر مسلمانی از آن آگاهی یابد تا دانسته شود چگونه مورخان کوتاهی کرده‌اند و حقیقت کجاست. ما به این وسیله باید گذشته را جبران کنیم و با کوشش در راه اتحاد مسلمین به اجر و ثواب نائل گردیم." (مطهری، ۱۳۹۵ : ص ۲۷۰).

نتیجه‌گیری

بیش از پنجاه سال است که از نگارش کتاب الغدير می‌گذرد و با اطمینان می‌توان گفت که پژوهشگران دینی اعم از شیعه و سنی با نام الغدير و با نوشته‌های علمی و عمیق و محققانه و پر احساس علامه امینی آشنا می‌باشند. اما در طول این زمان هنوز کسی نتوانسته برای الغدير حتی صفحه‌ای ردیبه و یا نقدی که قابل اعتنا باشد، بنویسد و این خود نشانگر استحکام و متقن بودن مطالب این کتاب است که حتی مخالفین شیعه نیز نتوانسته‌اند اشکالی بر آن وارد نمایند.

در اینجا سوالی دیگر پیش می‌آید که علت شهرت الغدير چیست که محل رجوع اصناف مختلف علمای شیعه و سنی شده است؟ علامه خود می‌گوید که من برای نوشتن الغدير ۱۰ هزار جلد کتاب از «باء» بسم الله تا «تاء» تمّت آن خوانده‌ام و به ۱۰۰ هزار جلد کتاب، مراجعات مکرر داشته‌ام.

از مهمترین نکات قابل توجه این است که علامه امینی بر خلاف اکثریت علما، در مورد موضوع تحقیقی خود تنها به متون رشته‌ای خاص اکتفا نمی‌نمودند. بلکه به تمامی منابع مطبوع و مخطوط موجود که به آن موضوع خاص پرداخته بودند رجوع نموده و در تحلیل‌های علمی خود از همگی آن‌ها استفاده می‌کردند. ایشان برای نگارش الغدير کلیه کتاب‌های تفسیری، روایی، تاریخی، رجالی، انصاب، لغت، و دواوین شعری را با دقت، مورد مطالعه قرار داده‌اند. با عنایت به همین موضوع است که علامه امینی خود در ابتدای الغدير نوشته‌اند: «الغدير فی الکتاب والسنه والادب. کتاب دینی، علمی، فنی، تاریخی، ادبی، اخلاقی.» که همین شیوه منحصر بفرده، یکی از علل جاودانه شدن الغدير شده است.

کتاب الغدير بی نیاز از توضیح و تعریف است چرا که نتیجه زحمات و مطالعات هجده ساعته مؤلف در شبانه روز و نیز مسافرت‌های او به چند کشور جهان است. کتابی است که بزرگان و علما و نیز اکثر مراجع تقلید زمان مؤلف و حتی از مسیحیان تقریظاً، تقدیر و تشکر برای آن نوشته‌اند. در این کتاب ابتدا جوانب واقعه غدیر از قبیل حدیث آن از نظر سند و دلالت و نیز آیات در غدیر و یا احادیث مربوط به غدیر و همچنین شعر و شعرا در غدیر، همه مورد بررسی قرار گرفته و در بسیاری از موارد با کوچکترین مناسبت، مؤلف وارد موضوعات دیگر نیز گشته و در حد کامل به شکل فنی و علمی بحث نموده است. به نظر می‌رسد مؤلف، غدیر را

نموداری از کل جوانب تشیع فرض نموده و در حاشیه آن اشکالات و ایرادات بر عامه را به‌خصوص در جلد‌های آخر الغدیر آورده است (انصاری زنجانی، ۱۳۹۰: ص ۵۴۸). صاحب الغدیر به‌حق یکی از مصلحان راستین دینی و اجتماعی بود که در همه حرکات و سکنات خویش، در اندیشه سامان بخشیدن به نابسامانی‌ها بود، چه نابسامانی‌های علمی و چه اجتماعی.

منابع

امینی، عبدالحسین (۱۳۸۹) داستان غدیر خم، تدوین، تحقیق و ترجمه محمد حسن شفیعی شاهرودی، قم: موسسه میراث نبوت.

امینی، عبدالحسین (۱۳۹۵) گزیده ای جامع از الغدیر، تلخیص، ترجمه و تحقیق محمد حن شفیعی شاهرودی، قم: موسسه میراث نبوت.

امینی، عبدالحسین (۱۳۸۸) برگزیده الغدیر، تلخیص، ترجمه و تحقیق محمد حسن شفیعی شاهرودی، قم: انتشارات موسسه میراث نبوت.

انصاری زنجانی، محمد (۱۳۹۰) غدیر در آینه کتاب، قم: انتشارات دلیل ما.

حکیمی، محمدرضا (۱۳۸۹) حماسه غدیر، قم: انتشارات دلیل ما.

حکیمی، امیر مهدی (۱۳۸۱) نگاهی به دریا از دور (علامه امینی و الغدیر در اندیشه ها)؛ با مقدمه استاد علامه محمدرضا حکیمی، قم: انتشارات دلیل ما.

شهیدی، سید جعفر و محمدرضا حکیمی (۱۳۹۵) یادنامه علامه امینی، مجموعه مقالات تحقیقی، قم: موسسه بوستان کتاب (مرکز چاپ و نشر دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم).

عباسی، روح الله (۱۳۸۳) رویکرد الغدیر به تحریف: پژوهشی در گزارش‌ها الغدیر از تحریف روایات فضائل و مناقب علوی در کتب اهل سنت، قم: انتشارات دلیل ما.

گودرزینیا، محدثه (۱۳۹۱) علامه امینی، تهران: موسسه فرهنگی مدرسه برهان (انتشارات مدرسه).

مرادی، محمد هاشم (۱۳۹۰) خورشید امامت (۱۲۱ فضیلت از فضایل حضرت علی (ع))، خطبه کامل غدیر همراه زندگینامه علامه امینی، اراک: نشر نویسنده.

مطهری، مرتضی (۱۳۹۵) یادنامه علامه امینی، مجموعه مقالات تحقیقی، الغدیر و وحدت اسلامی، قم: موسسه بوستان کتاب (مرکز چاپ و نشر دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم).

مقایسه مفهوم عقلانیت در آراء علامه طباطبایی و ماکس وبر

محمد مهدی سرفراز شکوهی^۱ و سلمان فتوتیان^۲

چکیده

عقلانیت بیش از هر چیز وصفی است از عقلانی بودن؛ چه در رفتار معقول کنش‌گران و چه در منطق معقول عالمان، رفتار معقول و منطق معقول بر دوش انسانی سوار است که هم آغازی دارد و هم انجامی. این پژوهش می‌کوشد تا که مفهوم عقلانیت نزد "علامه طباطبایی" چیست و از چه ظرفیت‌هایی برای ورود به عرصه علوم اجتماعی برخوردار است؟ سپس به بازشناسی این مفهوم در نزد یکی از متفکرین این عرصه یعنی "ماکس وبر" خواهد پرداخت. وبر عامل اصلی ساخت تمدن متجدد را کنش عقلانی معطوف به هدف می‌داند و از عقلانیت تعریفی را ارائه می‌دهد که محصور در زندگی دنیایی است و به عقیده وی شرط تمدن متجدد و اساسا متجدد شدن، وجود چنین عقلانیتی است؛ این در حالی است که علامه طباطبایی فیلسوف معاصر جهان اسلام نه تنها این معنی از عقلانیت را نمی‌پذیرند، بلکه براساس نظریه اعتباریات خود مفهومی از عقلانیت را تعریف می‌کنند که نه تنها این جهانی و محصور در دنیا نیست بلکه نامین‌کننده ی سعادت دنیوی و اخروی انسان‌هاست و می‌تواند به‌عنوان راهبردی برای ساخت تمدن اسلامی مورد توجه واقع شود.

واژگان کلیدی: عقلانیت، اعتباریات، عقلانیت ابزاری، عقلانیت فطری، علامه طباطبایی، ماکس وبر

^۱ - دانشجوی دکتری علوم سیاسی، مربی دانشگاه شیراز؛ پست الکترونیکی:

mohammadmehdi.s.shokoohi@gmail.com

^۲ - دکتری تخصصی جامعه‌شناسی و طلبه سطح عالی حوزه علمیه قم، مربی دانشگاه شیراز؛ پست الکترونیکی:

salmanf.ir^{۸۵}@gmail.com

مقدمه

از منظر علامه طباطبائی نمی‌توان انسان را فقط در قالب تنگ این دنیایی تفسیر کرد. چرا که هستی، محدود نیست. علامه از هستی‌شناسی توحیدی برخوردار است که در انسان‌شناسی خلیفه الهی وی نیز بروز پیدا می‌کند. جامعه‌شناسان نیز هر چند اذعان صریح به هستی‌شناسی و انسان‌شناسی خویش نداشته باشند اما لاجرم از نوعی از آن برخوردارند.

علامه انسان‌شناسی خود را - به‌طور مشخص‌تر- در کتاب «انسان از آغاز تا انجام» طی سه رساله «انسان قبل از دنیا»، «انسان در دنیا» و «انسان بعد از دنیا» به قلم می‌آورد. وی آدمی را دارای دو منطق می‌داند: یکی منطق عقل و دیگری منطق احساس؛ که اولی انسان را به‌سوی دنیا فرامی‌خواند و دومی انسان را به پیروی از حق (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۹۱-۹۳). او می‌گوید: معارف حقیقی و علوم نافع برای کسی حاصل نمی‌شود، مگر آن که خلق و خوی خود را اصلاح کند و فضایل انسانی کسب کند که این همان تقواست (طباطبایی، ۱۴۷۷: ج ۵ ص ۴۳۹). از آن‌جا که بحث ما یعنی عقلانیت مربوط به رفتارها و پدیده‌های اجتماعی است، به رساله «انسان در دنیا» مربوط می‌شود؛ اما آیا می‌توان به اندیشه علامه فقط در محدوده «انسان در دنیا» پرداخت در حالی که خود او که از منظومه فکری منسجمی برخوردار بوده، ارتباطی منطقی بین این سه رساله برقرار کرده است.

لذا این تحقیق به دو مبحث اساسی از انسان‌شناسی علامه طباطبایی می‌پردازد، به دلیل آن‌که در استدلال‌های آینده خواهیم دید، علامه معیارهایی از عقلانیت را به طبیعت وجودی انسان ارجاع می‌دهد، که به‌طور خلاصه به محورهای این طبیعت وجودی اشاره می‌شود.

ماکس وبر یکی از سه اندیشمند بزرگ کلاسیک جامعه‌شناسی (مارکس، دورکیم، وبر) است، که با پیشینه‌های نظری از تاریخ و اقتصاد و فلسفه وارد حوزه جامعه‌شناسی شده، و جنبه‌های گوناگون واقعیت‌های اجتماعی از قبیل سیاست، اخلاق، هنر، اقتصاد، دین، حقوق را با تکیه بر نقش اساسی فرد و کنش‌گر مورد بررسی و کنکاش قرار داده است. او علاقمند بود که بداند مولفه‌های سیاسی، اقتصادی، فرهنگی و اجتماعی و یا به‌طور کلی «واقعیت‌های اجتماعی» چگونه شکل یافته‌اند. وبر عقلانیت یا عقلانی شدن را چشم‌اندازی فرا روی همه

این ابعاد و اجزاء می‌داند و نشان می‌دهد که این ابعاد و اجزاء چگونه به این چشم انداز رسیده‌اند.

اگر بخواهیم عقلانیت یا عقلانی شدن را به‌عنوان جزئی از این اجزاء بدانیم، به خطایی فاحش در تحلیل اندیشه‌های وبر درباره عقلانیت دچار شده‌ایم. به عبارت دیگر او ویژگی مشترک همه واقعیت‌های اجتماعی در تمدن غربی را «نیل به سوی عقلانی شدن» می‌داند.

عقلانیت از منظر علامه طباطبایی (ره)

عالم خلق، عالم امر

علامه پس از تفکیک «عالم خلق» از «عالم امر» معتقد است که انسان از هر یک از این دو عالم، در خود ودیعتی دارد. ودیعت عالم خلق «بدن» است که مشترک بین انسان و حیوان است و ودیعت آن دیگری (عالم امر) که مختص انسان است، «روح» است. هم چنین «روح» با وجود مغایرت با بدن در این نشئت دنیایی به نحوی با آن متحد است که صدق هویت میان آن دو می‌شود. روح بعد از اتحاد با بدن و واجدیت اعضاء و جوارح بدن، صاحب قوه سامعه، باصره و متفکره عاقله می‌گردد و این جهات در وی تمام می‌گردد. چه این امور همگی از افعال جسمانی‌های هستند که روح بدون واجدیت اعضا و جوارح بدنی قادر به انجام آن نیست. آیه «مسخرات بامر» دلالت می‌کند بر این که تسخیر و تدبیر متعلق به امر است نه به خلق؛ بلکه شان خلق - که همان عالم اجسام است - عبارت از آلیت و ادانیت است» (طباطبایی، ۱۳۶۹: ۲۰).

صور ادراکی سه گانه و روابطشان با یکدیگر

علامه سه نوع ادراک حسی، خیالی و عقلی را براساس اتحادهای وجودی که نفس با صورت‌های مجرد حسی، خیالی و عقلی پیدا می‌کند، از هم تمیز می‌دهد (طباطبایی، ۱۳۸۱: ۷۴).

ادراک حسی: این نوع ادراک در نتیجه ارتباط اندام‌های حسی با واقعیت‌های مادی در

لوح نفس پدیدار می‌شود.

ادراک خیالی: پس از پیدایش صورت حسی فوق الذکر در قوه حاسه، صورت دیگری در

قوه خیال به وجود می‌آید، که در صورت ناپدید شدن صورت حسی هم چنان باقی خواهد

ماند. لذا انسان هر گاه بخواهد می‌تواند آن صورت را دوباره احضار کرده، آن شیء خارجی را دوباره تصور کند.

چنان که پیداست «علم حسی» و «علم خیالی» بر بیش از یک مورد قابل صدق و انطباق نیست و به همین علت آن‌ها را «علم جزئی» گویند.

ادراک عقلی: این نوع ادراک بر خلاف دو نوع ادراک پیشین بر بیش از یک مورد قابل انطباق است و پس از تحقق علم به جزئیات می‌تواند تحقق پیدا کند؛ یعنی ما نمی‌توانیم مثلاً انسان کلی را تصور نماییم، مگر این که قبلاً افراد و جزئیاتی چند از انسان را تصور کرده باشیم.

این صور ادراکی مجرد از ماده هستند. اما مجرد صورت‌های حسی و خیالی از قبیل تجرد مثالی است، به طوری که واجد برخی از آثار و عوارض ماده است، مانند رنگ و شکل و کمیت. در حالی که تجرد صور عقلی از قبیل تجرد عقلی است که از هر گونه آثار و عوارض مادی به دور است (همان: ۶۸-۶۹).

ادراکات اعتباری: حکمای اسلامی از قدیم الایام به تقسیم عقل به عقل نظری و عقل عملی توجه نشان می‌دادند. هر چند به تقسیم بندی‌ها و انواع دیگری از قبیل عقل قدسی، عقل شهودی، عقل مفهومی، عقل جزئی، عقل کلی، عقل تجربی، عقل بالملکه، عقل بالقوه نیز توجه داشتند (پارسانیا، ۱۳۸۱: ۴۲). اما در پیگیری عقلانیت در پدیده‌ها و واقعیات اجتماعی در آثار علامه، علاوه بر تقسیم بندی عقل نظری و عقل عملی؛ به مبحث ادراکات حقیقی و ادراکات اعتباری می‌رسیم. که بنابه گفته خود علامه و دیگران، ادراکات اعتباری از ابداعات وی است، که به نوعی این برداشت در تمام آثار علامه قابل مشاهده است. افرادی چون "مرتضی مطهری"، "عبدالله جوادی آملی"، "محمدتقی مصباح یزدی"، "صادق لاریجانی"، "عبدالکریم سروش" و... به نقد و بررسی ادراکات اعتباری - به خصوص در فلسفه اخلاق - پرداختند. و حتی به ارتباط این بحث با عقل عملی، تاریخچه آن و افراد تاثیر گذار بر اندیشه علامه از پژوهش‌ها مغفول نماند.

چیستی ادراکات اعتباری

طباطبایی برای تعریف و تحدید ادراکات اعتباری از «استعاره» و «تشبیه» در شعر مدد گرفته است:

ماهی چو تو آسمان ندارد سروی چو تو بوستان ندارد «حافظ»

دو نیزه، دو بازو، دو مرد دلیر یکی اژدها و یکی نرّه شیر «فردوسی»

دو شاعر یک موضوع بزمی را از گل و سبزه و بهار و می و مطرب و معشوقه یا یک موضوع رزمی را از مردمان سلحشور و دلاوران رزمجو و صحنه‌های جنگی با دست مشاطه خیال آرایش داده و در حجله دل به کرسی مهر نشانیده و یا در جلگه هولناک پندار پیشتازی نموده اند.

عمل تشبیه و استعاره در اشعار بالا بیهوده نیست، بلکه آثاری بر آن مترتب است که همان تهییج احساسات درونی است. مثلاً وقتی ماه یا سرو را به معشوقه نسبت می‌دهیم در واقع احساس درونی تازه‌ای نسبت به معشوق پیدا می‌کنیم که نتیجه تصور ویژگی‌های ماه یا سرو است.

خلاصه آن که مفاهیم تصویری‌ای چون مفهوم «سرو» و «ماه» و احکامی تصدیقی‌ای مانند «سروی چون تو بوستان ندارد» که مطابق خارجی نداشته و تنها در ظرف توهم مطابق دارند «ادراکات اعتباری» به شمار می‌روند. حال آن که مفاهیم تصویری و گزاره‌های تصدیقی‌ای که کاشف از واقعیت‌اند، ادراکات حقیقی هستند. [کاشفیت از واقع به معنای بررسی صدق و کذب نیست، صدق و کذب بعد از کاشفیت مطرح می‌شوند].

ادراکات حقیقی انکشافات و انعکاسات ذهنی واقع و نفس الامر هستند. اما ادراکات اعتباری فرض‌هایی است که ذهن به منظور رفع احتیاجات حیاتی آن‌ها را ساخته و جنبه وضعی و قراردادی و فرضی و اعتباری دارد و با واقع و نفس الامر سرو کاری ندارد. با این وصف ادراکات اعتباری تنها به حوزه ادبیات محدود نمی‌شوند و قسمت اعظم زندگی ما را در بر می‌گیرد: زبان (نوشتاری، گفتاری و بدنی) تمامی نمادها و علائم، اخلاق (حسن و قبح)، ایدئولوژی (باید و نباید)، هنرها، آداب و رسوم، عرف، حقوق و ... (کلانتری، ۱۳۸۶: ۲۰۷).

بنابر این بحث ادراکات اعتباری در متن جامعه‌شناسی قرار دارد. چیستی، چرایی و چگونگی پدیده‌های اجتماعی، نسبییت فرهنگی، عقلانیت، رابطه علم و ارزش، چگونگی بسط

اجتماع و ...؛ لذا با تدبر و کنکاش در این بحث می‌توانیم ادبیات و معنای عقلانیت در پدیده‌های اجتماعی از نگاه علامه طباطبایی را بازیابی و ترسیم کنیم.

چگونگی پیدایش اعتبارات

علامه طباطبایی در کتاب «انسان در آغاز تا انجام» استدلال می‌کند که «اگر یک موجود واحد را با همگی وسعت دایره وجودش مورد تحلیل قرار دهیم، خواهیم دید که این موجود در عین این که اجزاء و جهات متکثره‌ای دارد، به امر ثابت فی حد نفسه که همچون ریشه است و امور دیگری که قائم به این امر ثابت اند و هم چون شاخه متفرع به ریشه اند، تحلیل می‌گردد. این اصل در ریشه همان چیزی است که آن را ذات می‌نامیم در قبال آن شاخه‌ها و توابع که آن را عوارض و لواحق می‌نامیم» (طباطبایی، ۱۳۶۹: ۴۳).

ذات پس از قدم نهادن در عرصه وجود، دائماً به واسطه حقوق عوارض به آن تکامل می‌یابد؛ این جریان تکاملی که اقتضاء ذات است، «در انسان مقرون به علم است یعنی این نوع (انسان) بین ملائم و غیر ملائم، با علم و ادراک تمییز می‌دهد و سپس به سوی ملائم حرکت می‌کند و از منافذ دوری می‌جوید» (همان: ۴۴). در هر صورت، صور ادراکی خاصی در ذهن نقش می‌بندد که متصف به «باید» می‌شود و آن را «علم اعتباری» گویند.

ویژگی‌های اعتبارات

۱. مفاهیم تصویری و گزاره‌های تصدیقی اعتباری در «واقع» و «نفس الامر» مطابق ندارند و تنها در ذهن مطابق دارند (همان: ۱۶۳).

پذیرش این ادعا درباره استعارات ادبی، چنان که پیشتر بررسی کردیم، چندان مشکل نیست. اما پذیرش آن در حیطه جامعه‌شناسی بسیار مشکل به نظر می‌رسد (کالنتری، ۱۳۸۶: ۲۱۰). البته این به معنای آن نیست که این ادعا در جامعه‌شناسی بی سابقه است. تاکید بر بین‌الذهانی بودن واقعیت اجتماعی تقریباً به اندازه علم جامعه‌شناسی سابقه داشته و یکی از بن‌انگاره‌های پارادایم تعریف اجتماعی را تشکیل می‌دهد. به بیانی، جامعه‌شناسی به روایت

دورکیمی، در تقابل با این رویکرد با ادعای عینیت و حتی شیئیت پدیده های اجتماعی شکل گرفت (همان: ۲۱۵).

به نظر علامه در اعتباریات اجتماعی «اعتباریات ما بعدالاجتماع» از این جهت که تاثیر واقعی دارند، یقیناً «توهّمات اجتماعی» نیستند. به علاوه علامه طباطبایی وجود را به ماده تقلیل نمی دهد، بلکه وجود موجودات مجرد را نیز اثبات می کند. بنابراین، واقعیت که همان وجود است، مادیات و مجردات را توأمان در بر می گیرد.

از طرف دیگر پیشتر اشاره شد که علامه معتقد است، صور ادراکی از سنخ مجردات اند و نه مادیات. اما در هر صورت آن ها وجود (واقعیت) دارند بنابراین ادراکات اعتباری نیز علی رغم این که ما بازاء خارجی ندارند، وجود حقیقی داشته و از سنخ واقعیات هستند، ولو آن که در واقعیات ذهنی باشند. بنابراین «اعتبارات اجتماعی» نیز واقعیت دارند. (همان: ۲۱۰)

ادراکات اعتباری تا آن جایی که عوامل وجودیشان موجود است، وجود خواهند داشت و با تبدیل و حذف آن ها، دگرگون و حذف خواهند شد (طباطبائی، ۱۳۸۰: ۱۶۴).

امروزه مسئله نسبیت چه در حوزه های اخلاقی و رفتاری و چه در حوزه های معرفتی رخ می نماید؛ نه تنها در بحث های آکادمیک علمی در سطح فلسفی و جامعه شناسی حضور پررنگ دارد بلکه در محاورات و سلوک روزمره نیز فراگیر شده است. شهید مطهری برای طرح مسئله نسبیت می گوید: «آزمایش های متوالی نشان می دهد که محیط زندگی در افکار وی دخیل می باشد و اختلاف معلومات و افکار با اختلاف منطقه و محیط زندگی حتی در یک فرد انسان به حسب دو زمان و به موجب اختلاف شرایط، روشن و غیر قابل انکار است و همچنین ما می توانیم با تربیت های گوناگون در انسان افکار گوناگونی ایجاد نمائیم، پس حقایق علمی مخلوق خودمان و تابع خودمان بوده و یک ثبوت غیرقابل تغییری ندارد» (مطهری، ۱۳۸۰: ۱۴۴).

پرسش این جاست آیا مسئله ادراکات اعتباری ما را به نسبیت نمی کشاند؟ علامه در پاسخ به این مسئله، از ما می خواهد که ابتدا حساب دو نوع «ادراکات حقیقی» و «ادراکات اعتباری» را از یک دیگر مجزا کنیم. ادراکات حقیقی ادعای کاشفیت از واقع و نفس الامر را دارند، حال آن که ادراکات اعتباری چنین نیستند و اساساً خارج از ظرف «توهّم» مصداق ندارند. حتی بهتر

است که در دایره ادراکات حقیقی میان علوم حقیقی و برهانی همچون فلسفه و ریاضی، و علوم غیر یقینی و تجربی تمایز قائل شویم.

ادراکات اعتباری، چنان که پیشتر نیز بررسی کردیم، به مقتضای طبیعت انسانی مابین قوای فعاله انسان و آثار طبیعی و تکوینی آن‌ها حائل می‌شوند و انسان بدین طریق احتیاجات حیاتی خود را مرتفع می‌کند. طریقه برطرف کردن این احتیاجات، کاملاً به شرایط محیطی (به معنای وسیع کلمه) بستگی دارد، لذا ادراکات اعتباری براساس «اصل انطباق با محیط یا به بیانی دیگر اصل انطباق با احتیاجات، دگرگون می‌شوند» (مطهری، ۱۳۸۰: ۱۵۰). اما ادراکات حقیقی چنین نیستند. علوم برهانی بر «بدیهیات اولیه» و «قوانین منطقی» استوارند و هیچ یک از این دو با تغییر شرایط یا نیازهای انسانی دگرگون نمی‌شوند.

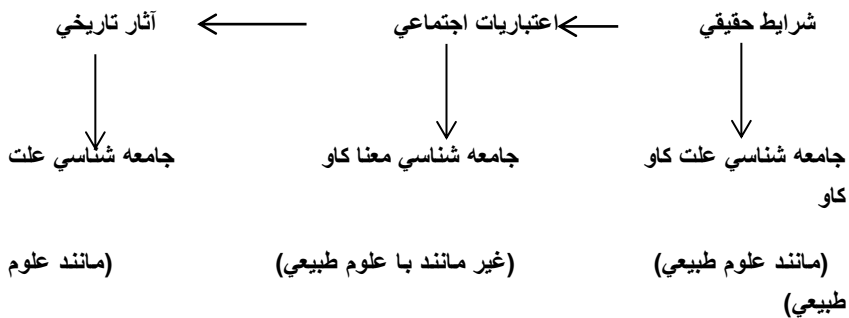
ادراکات اعتباری با آن که «غیر واقعی» هستند، «آثار واقعی» دارند و «لغو و بی‌اثر» نیستند، این ملاک خوبی برای مجزا کردن «دروغ حقیقی» و «غلط حقیقی» از اعتباریات است (طباطبایی ۱۳۸۰ الف ۱۶۷-۱۶۶).

این «آثار واقعی» می‌توانند در سطوح مختلف (فردی و اجتماعی، خانوادگی، قومی، قبیله‌ای و .. جهانی) و در حوزه‌های گوناگون (طبیعی و اجتماعی، سیاسی، فرهنگی، اقتصادی و اجتماعی) باشد: آثار آشکار و پنهان، مثبت و منفی، خواسته و ناخواسته و ...

در این قسمت، «علوم اجتماعی بر سیاق علوم طبیعی می‌تواند به پژوهش علمی دست یازد: این که اعتباریات اجتماعی (علت) چه آثار واقعی ای (معلول) دارند؟» (کلاتری ۱۳۸۶: ۲۹۸).

مارکس تاثیر ساختار تولید و انباشت سرمایه را بر حیات اجتماعی و طبیعی بررسی کرد، دورکیم تاثیر اعتباریات اجتماعی گوناگون، که همبستگی اجتماعی متفاوتی به همراه داشتند را بر نرخ خودکشی بررسی کرد، ماکس وبر تاثیر کنش‌های فردی را بر ساخت واقیت‌های اجتماعی بررسی کرد، و ... ادبیات علوم اجتماعی و جامعه‌شناسی مشحون از تحقیقاتی است که به بررسی تاثیر و تاثر واقعی اعتباریات اجتماعی پرداخته‌اند.

بنابراین براساس آراء علامه، می‌توانیم دو نوع جامعه‌شناسی داشته باشیم. یک جامعه‌شناسی که به خود اعتباریات می‌پردازد و جامعه‌شناسی دیگری که به بررسی علل پیدایش اعتباریات و تاثیرات واقعی آن‌ها می‌پردازد (همان: ۲۱۹).



موضوع جامعه شناسی، واقعیت (اعتباریات) اجتماعی است. واقعیتی که بین الذهانی است اما متصلب می شود و به معنایی ساخت می یابد و نسل به نسل جامعه شناسی الذهانی است، اما متصلب می شود و به معنایی ساخت می یابد و نسل به نسل جامعه شناسی در بررسی چگونگی پیدایش چنین واقعیت هایی و بررسی آثار حقیقی آنها همچون علوم طبیعی «علت کاو» وارد می شود. اما به علاوه جامعه شناسی در فهم این واقعیات بر انفصال خود از علوم طبیعی پای می فشرده؛ و در این جا «معناکاو» می شود (همان: ۲۱۹).

۳. ادراکات اعتباری چون زاینده نیازها و احتیاجات انسانی هستند، «ارتباط تولیدی» با ادراکات و علوم حقیقی ندارند. در این صورت برخی از تقسیمات معنای حقیقه مانند بدیهی و نظری، ضروری، محال و ممکن، در مورد این معانی وهمیه جاری نخواهد بود (طباطبایی: ۱۳۸۰: ۱۶۹-۱۶۷).

به عبارت دیگر هیچ مفهوم اعتباری با یک مفهوم حقیقی و با یک مفهوم اعتباری دیگر رابطه واقعی و نفس الامری ندارد و لذا زمینه تکاپو و جنبش عقلانی (برهانی) ذهن در مورد اعتباریات فراهم نیست و به عبارت دیگر که با اصطلاحات منطقی نزدیک تر است- ما نمی توانیم با دلیلی که از مقدمات اعتباری تشکیل شده «حقیقتی» از حقایق را اثبات کنیم و هم نمی توانیم از مقدمات اعتباری تشکیل برهان داده، یک امر اعتباری نتیجه بگیریم (مطهری، ۱۳۸۰: ۱۷۱).

همچنین علامه معتقد است که ممکن است این معنای وهمیه را اصل قرار داده و معنای وهمیه دیگری از آن‌ها بسازیم و به واسطه ترکیب و تحلیل کثرتی در آن‌ها پیدا شود (سبک مجاز از مجاز در ادبیات) (طباطبایی ۱۳۸۰: ۱۷۰-۱۶۹).

انواع اعتباریات

علامه طباطبایی علاوه بر بررسی چیستی، چگونگی پیدایش و ویژگی‌های اعتباریات؛ به اقسام اعتباریات نیز پرداخته است. در یک تقسیم بندی به دو نوع «اعتباریات بالمعنی الاخص (یا اعتباریات عملی)» و «اعتباریات بالمعنی الاعم» اشاره می‌کند. که اعتباریات عملی خود به اعتباریات ثابت و اعتباریات متغییر تقسیم می‌شود؛

اعتباریات ثابت و اعتباریات متغییر

چون اعتباریات عملی مولد یا طفیلی احساساتی هستند که مناسب قوای فعاله می باشند و از جهت ثبات و تغییر و بقا و زوال تابع آن احساسات درونی‌اند و احساسات نیز دو گونه‌اند: اساسات عمومی لازم نوعیت نوع و تابع ساختمان طبیعی چون اراده و کراهت مطلق و مطلق حب و بغض؛ احساسات خصوصی ابل تبدل و تغییر، از این روی باید گفت اعتباریات عملی نیز دو قسم هستند:

۱. اعتباریات عمومی ثابت غیرمتغییر؛ مانند اعتبار متابعت علم و اعتبار اجتماع و اختصاص
 ۲. اعتباریات خصوصی قابل تغییر؛ مانند زشت و زیبایی‌های خصوصی و اشکال گوناگون اجتماعات.
- (همان: ۲۰۰)

ملاحظه می‌شود که معیار تمایز، و اساسا علت تمایز میان اعتباریات ثابته و متغییره به مبانی انسان‌شناختی علامه باز می‌گردد. وی به نوعیت انسان قائل است: انسان نوعی است مجزا از سایر انواع با ویژگی‌های ذاتی خویش، که علی‌رغم حرکت در خلال زمان و مکان و تغییرات متعدد و متنوع، همچنان ویژگی‌های نوعی خود را داراست. همین ویژگی‌های نوعی ثابت مبنای اعتباریات ثابته هستند.

اعتباریات قبل الاجتماع و اعتباریات بعد الاجتماع

در تقسیم بندی دیگر، به اعتباریات قبل الاجتماع و اعتباریات بعد الاجتماع اشاره می‌شود. «ساختن علوم اعتباریه معلول اقتضای قوای فعاله طبیعی و تکوینی انسان می‌باشد و پر روشن است که فعالیت این قوا یا پاره ای از آن‌ها محدود و بسته به اجتماع نمی‌باشد؛ مثلاً انسان قوای مدرکه و همچنین جهاز تغذی خود را به کار خواهد انداختن خواه تنها باشد و خواه در میان هزار. آری، یک دسته از ادراکات اعتباری، بی فرض «اجتماع» صورت‌پذیر نیست مانند افکار مربوط به اجتماع، ازدواج و تربیت اطفال و نظایر آن‌ها، و از اینجا نتیجه گرفته می‌شود که اعتباریات ... به دو قسم منقسم می‌شوند:

۱. اعتباریات پیش از اجتماع (اعتباریات قبل الاجتماع)

۲. اعتباریات بعد از اجتماع (اعتباریات بعد الاجتماع). (همان: ۲۰۲)

اعتباریات پیش از اجتماع

این اعتباریات «چون اعتباریاتی هستند که انسان در هر تماس با فعل می‌گیرد از اعتبار آن‌ها گریزی ندارد یعنی اصل ارتباط طبیعت انسانی با ماده در فعل، آن‌ها را به وجود می‌آورد از این روی هیچگاه از میان نرفته و تغییری در ذات آن‌ها پیدا نمی‌شود» (همان: ۲۱۳).

علامه پنج نوع از این گونه اعتباریات را توضیح می‌دهد اما باید توجه شود که این مجموعه از اعتباریات حصر عقلانی ندارد و به صورت تجربی و تحلیلی تعیین می‌شوند؛ و می‌توان باز به آن‌ها افزود. توضیح مفصل این گونه‌ها، رساله‌ای مستقل می‌طلبد زیرا به مباحث بسیار اساسی در آن اشاره می‌شود که محل اختلاف فراوان در میان اندیشمندان چه غربی و چه اسلامی است. به‌عنوان مثال مباحث «وجوب»، «رابطه هست و باید»، «حسن و قبح (خوبی و بدی)» دامنه‌ی مفصلی از مباحث را از قرن‌ها پیش به خصوص در «فلسفه اخلاق» داراست.

۱. وجوب

۲. حسن و قبح

۳. انتخاب اخف و اسهل (سبکتر و آسان‌تر)

۴. اصل استخدام و اجتماع

۵. اصل متابعت علم

اعتباریات بعد از اجتماع

از آن جا که «مفاهیم اعتباری که انسان اجتماعی امروز از قالب ذهن خود درآورده به اندازه‌ای زیاد است که شاید تمیز و طبقه‌بندی و شمردن آن‌ها بالاتر از توانایی فکر بوده باشد اگر چه همه آن‌ها ساخته فکر و اندیشه باشند.» (همان: ۲۱۶) بنابراین بهترین روش بررسی این اعتباریات آن است که به صورت قهقراایی به گذشته برگردیم و صورت ناب هر یک از اعتباریات را بازیابیم. در این صورت تمامی اعتباریات، به چند اعتبار محدود بازخواهند گشت و گوهر هر یک نمودار خواهد شد (کلانتری، ۱۳۸۶: ۲۴۷).

علامه از چنین روشی استفاده کرده و به صورت استقرائی سه نوع اعتبار بعد از اجتماع را متمایز کرده است:

۱. اصل ملک

۲. کلام، سخن

۳. ریاست و مرئوسیت و لوازم آن

معیار عقلانی بودن (عقلانیت) اعتباریات

از آن جا که فلسفه وجودی اعتباریات را رفع احتیاجات انسانی خواندیم، این نکته تداعی می‌شود که اعتباری عقلانی است که اثر آن، رفع احتیاج انسانی باشد، و اعتباری عقلانی تر است که اثر آن مناسب‌تر باشد. و این همان عقلانیت ابزار است. اما این نکته تنها یک وجه از اعتباریات است. برای پی بردن به معیار عقلانیت در اعتباریات باید به ارتباط عقل نظری و عقل عملی توجه کنیم.

علامه تمایز میان عقل نظری و عقل عملی را در تفاوت ماهوی متعلق ادراک آن‌ها می‌داند. ادراکات عقل نظری که همان ادراکات حقیقی است، حکایت از واقع و نفس الامر می‌کنند، حال آن که ادراکات عقل عملی، هیچ هدایتگری ندارند و جعلی و اعتباری هستند.

علم به این واقعیت که انسان نیازمند غذاست (قوه غاذیه دارد) و این که هنگامی که معده انسان خالی باشد، احساس گرسنگی می‌کند و ...، ادراکی است که به عقل نظری تعلق دارد و از جنس ادراکات حقیقی است. اما این که «باید غذا بخورم»، یا حتی این گزاره کلی که «انسان

باید غذا بخورد» و گزاره های انشائی از این دست (کلی یا جزئی) که ما بازاء خارجی ندارند (ادراکات اعتباری)، توسط عقل عملی ادراک می شود (همان: ۲۲۶).

بنابراین اعتباریات آن چنان که نسبی-گرایان می پندارند انشائی محض نیستند. ما اساساً اعتبار محض نداریم؛ «هر اعتباری را حقیقتی هست» (طباطبایی، ۱۳۸۰ الف: ۲۲۷). ما «باید» موجود در گزاره «باید غذا بخورم» را از رابطه حقیقی و ضروری میان قوه غاذیه و آثار واقعی آن (رابطه علت و معلولی) اعتبار کرده ایم.

بنابراین، کسی که معتقد است «انسان باید غذا بخورد»، پیشاپیش، خواسته یا ناخواسته، باور دارد که «انسان به غذا نیازمند است». گزاره های اعتباری، همواره در پس خویش گزاره های حکایتگر حقیقی را به همراه دارند. بنابراین، برای ارزیابی گزاره های اعتباری، ابتدا باید چنین گزاره های حقیقی ای را آشکار ساخت و ارزیابی کرد (این جا باز هم عقل نظری وارد می شود). به بیانی دیگر، عقلانی بودن اهداف مقدم بر عقلانیت ابزار است.

در هر صورت، این ادراکات حقیقی زمینه کشت ادراکات اعتباری قرار می گیرند. بنابراین ارزیابی ادراکات لاجرم به ارزیابی ادراکات حقیقی ای که زمینه کشت هستند نیز کشیده می شود. با این توضیح می توان گفت معیار عقلانیت برای اعتباریات دو مورد است: اول اینکه باید اعتبار جعل شده برای هدف مورد نظر مناسب باشد (عقلانیت ابزاری). دوم این که این هدف نیز مورد ارزیابی در نسبت با ادراکات حقیقی قرار بگیرد.

عقلانیت در آراء ماکس وبر

مفهوم عقلانیت در اثر گذشت زمان، به عنوان مفهومی تاریخی تلقی گردیده و تعابیر گوناگونی در مورد آن مطرح شده است. در بسیاری از سطوح به کارگیری مفهوم عقلانیت، توأم با گمراهی و ابهام در فهم معنی و مصداق (یا مصادیق) آن بوده است؛ و بدین لحاظ جامعه شناسی به نوعی کلی گویی و تعمیم ناشی از ابهام در تعریف عقلانیت دچار شده است.

ماکس وبر بر چند پهلوی بودن و مبهم بودن معنای عقلانیت تاکید داشت عقلانیت می تواند به معنای «دستیابی روشمندانانه به یک هدف کاملاً مشخص و عملی از طریق محاسبه وسایل رسیدن به هدف باشد» (وبر، ۱۹۷۰: ۲۹۳).

ما در ابتدا عقلانیت را به‌مثابه یک فرآیند عمومی و ویژگی مشترک و پس از آن به‌صورت خاص در هر یک از حوزه‌های تخصصی نشان خواهیم داد. نیز هر چند می‌توانیم «علم» را یکی از حوزه‌های تخصصی بدانیم، اما از آن‌جا که یکی از مؤلفه‌های اصلی این تحقیق پی بردن به معیار عقلانیت در روش‌های علمی و نه در کنش‌های فردی است، لذا در بحثی جداگانه به بررسی این نکته می‌پردازیم که از نگاه وبر «چه روشی معقول است؟»

اندیشمندانی مانند "کالبرگ" چهار نوع عقلانیت را در اندیشه‌ی وبر تشخیص داده‌اند (کالبرگ، ۱۹۹۰: ۱۱۴۸). عقلانیت جوهری ۱، عقلانیت عملی ۲، عقلانیت نظری ۳، عقلانیت صوری یا ابزاری ۴.

آن‌چه که آن را فرآیند عام می‌خوانیم، فرآیندی است که در تمدن غربی و در هر یک از حوزه‌های آن اعم از دین، اخلاق، قانون، حکومت، اقتصاد و ... به وقوع پیوسته است و فرآیند خاص فرآیندی است که هر یک از این حوزه‌ها، در فرایند عام (همان فرایند عقلانیت رسمی یا به عبارت دقیقتر عقلانیت اهداف، ابزار و روابط) طی کرده‌اند.

عقلانیت وبری به‌مثابه یک فرآیند عام

همانطور که می‌دانیم واحد تحلیل وبر «فرد» است، وی چهار نوع نمونه مثالی یا آرمانی^۵ از «کنش‌های فردی» معرفی کرده است، که هر کدام متناظر با عقلانیتی خاص است. وبر سازه‌ی مفهومی «نمونه‌ی آرمانی» را برای سنجش پدیده‌های اجتماعی به‌منظور مقایسه و بیان شباهت‌ها و تفاوت‌ها ابداع کرده است (پارکین، ۱۹۹۰: ۲۸). آن نمونه آرمانی و ایده‌الی که کنش فردی انسان غربی در عصر مدرن با آن تبیین می‌شود.

بایستی توجه داشت که مبنای این تقسیم‌بندی انگیزه‌ها و اهداف خاص کنشگران است. این چهار نوع کنش عبارت‌اند از: کنش سنتی، کنش عاطفی، کنش عقلانی معطوف به ارزش و کنش عقلانی معطوف به هدف (کرایب، ۲۰۰۱: ۱۵۱). ماکس وبر به این نتیجه می‌رسد که

^۱ Intuitive Rationality

^۲ Practical Rationality

^۳ Theoretical Rationality

^۴ Formal Rationality

^۵ Ideal Type

عقلانیت تمدن های آسیایی به هیچ وجه به معنی عدم عقلانیت نیست بلکه این نوع عقلانیت با فرضیاتی کاملاً متفاوت با عقلانیت غربی است (مومسن، ۱۹۸۳: ۱۶۱).

«کنش عقلانی معطوف به هدف» متناظر با عقلانیت ابزاری یا صوری است. در این جا کنش گر هدفی دارد که عقلانی است و برای رسیدن به آن از ابزاری استفاده می کند که باز هم عقلانی است؛ و نیز تنظیم روابط میان ابزار و اهداف از قواعدی پیروی می کند که به نوبه خود عقلانی هستند.

این ویژگی عامی است که کنش گران در ساختارهای سیاسی، اقتصادی، دینی، اجتماعی و ... از آن پیروی می کنند.

وبر در پاسخ به این پرسش که کدامیک از عوامل اجتماعی، معقولیت تمدن غرب را پدید آورده اند، استدلال می کند که «در جامعه‌ی نوین چه در پهنه‌ی سیاست یا اقتصاد و چه در قلمرو قانون و حتی در روابط متقابل شخصی، روش کارایی کاربردِ وسایل متناسب با اهداف، مسلط شده و جانشین محرک‌های دیگر کنش اجتماعی گشته است» (کوزر، ۱۳۸۵: ۳۰۱). به زعم وبر این نوع از معقولیت مختص تمدن غرب است، در سایر جوامع فرآیند مذکور و نتایج و دستاوردهای آن یا اساساً تحقق نیافتند یا با موانع و دشواری‌های جدی روبه‌رو بودند.

وبر در طرح «کنش عقلانی معطوف به ارزش»، ابزار و راه رسیدن به هدف را معقول می‌داند، اما ارزش را، یعنی آن گزاره‌ای که کنش گر سعی در برآورده کردن آن به وسیله ابزار عقلانی را دارد، فی ذاته معقول نمی‌داند. پرسش این جاست که چرا وبر این گزاره را معقول نمی‌داند؟ او بر خلاف ادعایش درباره عدم داوری ارزشی دانشمند، خود به داوری ارزشی‌ای دست زد که ریشه در جهان فرهنگی - اجتماعی او دارد و نتوانست از آن فراتر رود.

این جهان فرهنگی - اجتماعی همان عقلانیت است، هر گزاره‌ای اگر بخواهد نسبت خویش را با عقلانیت یا معقول بودن بسنجد، باید نسبت خویش را با این جهان فرهنگی - اجتماعی بسنجد. چون گزاره ارزشی در چنین جهانی پذیرفته شده نیست، پس معقول نیست.

در تاریخ، جوامع و تمدن‌های بسیاری بودند، که با این جهان فرهنگی - اجتماعی تفاوت‌های بنیادینی دارند، به همین علت نباید «مفهوم عقلانی شدن را با مفهوم به اصطلاح عقلانیت موجود در تاریخ که حامل صیوروت انسانی در فرآیند ترقی جهان است و فرجام آن

پیروزی عقل را در معنای شکوفایی عدالت حقیقی، تقوای واقعی، برابری و صلح و غیره در پی خواهد داشت، اشتباه کرد» (فروند، ۱۳۸۳: ۱۷).

روح آن‌چه که وبر عقلانیت و عقلانی شدن می‌داند در این جمله‌ی وی آمده است: «خردورزی، آگاهی و اعتقاد به این مسئله است که بنا به اراده می‌توان به دانش دست یافت، یعنی این که اصولاً هیچ نیروی اسرار آمیز و غیر قابل محاسبه‌ای در کار نیست، بلکه به لحاظ اصولی می‌توان از طریق محاسبه و تفکر بر همه چیز مسلط شده به بیان دیگر، جهان وهم زدایی شده است. دیگر نیازی نیست که مثل بربرهای معتقد به وجود نیروهای اسرار آمیز، برای تسلط بر ارواح به سحر و جادو متوسل شویم. ابزار فنی و روش‌های محاسبه این کار را انجام می‌دهند. معنی اصل عقلانی‌گری همین است» (وبر، ۱۳۸۴: ۱۶۱).

وبر به نقش اساسی علمی که جهت طرح ریزی ابزار فنی و روش محاسبه سامان یافته، اشاره می‌کند که در چنین معنایی از علم «همه توهّمات قبلی، یعنی "راه به‌سوی هستی حقیقی"؛ "راه به‌سوی طبیعت حقیقی"؛ "راه به‌سوی خدای حقیقی" و "راه به‌سوی سعادت حقیقی" زدوده است» (همان: ۱۶۶).

وبر که به جنبه مثبت عقلانیت یعنی «وهم زدایی» و «افسون زدایی» اشاره می‌کند، بر جنبه منفی آن، یعنی «قفس آهنین» نیز تأکید دارد. هر چند که علی‌رغم تصور وبر جنبه مثبت، مثبت نیست، بلکه منفی‌ای است که منتج به قفس آهنین می‌شود.

«جهان‌کارایی عقلایی، به غولی تبدیل شده است که آفریندگانش را به انسانیت زدایی تهدید می‌کند اما وبر با این نظر مارکس موافق نبود که از خود بیگانگی تنها یک مرحله گذاری در راه رهایی راستین انسان است. وبر جهش آتی انسان را از قلمرو ضرورت به جهان آزادی باور ندارد. او گر چه گهگاه این امید را به خود راه می‌داد که شاید رهبر فرهنگمندی سربلند کند و بشر را از وبال آفریده‌اش رها سازد، اما بیش‌تر این احتمال را می‌داد که آینده بیش‌تر یک قفس آهنین خواهد بود تا بهشت موعود» (کوزر، ۱۳۸۵: ۳۱۷).

بدین ترتیب از نگاه وبر عقلانیت به‌مثابه یک فرایند عام همان تصفیه و والایش (sublimation) آگاهانه روابط انسان از حوزه‌های گوناگون ارزش‌های درونی و بیرونی، و مذهبی و غیرمذهبی است، به عبارت دیگر انسان هر آن‌چه از ارزش در درون و

بیرون داشت و خود را در مقابل قدرت ماورائی دید به کنار نهاد. و خود را حاکم و سازنده زندگی و هر آن چه اطراف خویش می‌دید قلمداد کرد. بدین ترتیب «حوزه‌های فردی دستخوش تنش شد که اگر همان رابطه‌ی ساده‌ی اولیه با جهان خارج وجود داشت، اصلاً بروز نمی‌کردند. این حرکت به‌طور کلی از تحول ارزش‌های درونی و آن جهانی و حرکت به‌سوی عقلانیت و تلاش آگاهانه و نیز حرکت به‌سوی والایش (تصفیه) از طریق دانش ناشی می‌شود» (وبر، ۱۳۸۴: ۳۷۵).

چنین فرایند عامی را وبر در حوزه‌های گوناگون بشر غربی نشان می‌دهد و همچنین با بررسی جوامع گوناگون سعی در منحصر نشان دادن این فرایند به تمدن غربی را دارد. ما ذیلاً به برخی از حوزه‌ها اشاره می‌کنیم:

عقلانیت به‌مثابه یک فرایند خاص

۱. دیوانسالاری و نظام تربیتی

وبر می‌خواهد نشان دهد که «دیوانسالاری چگونه به سمت یک ساختار عقلانی با ویژگی عامی که در قسمت قبل توضیح داده شده است، پیش می‌رفت: دیوانسالار همچنین دیوانسالار متخصص در جوامع متعدد پدیده‌ای بسیار کهن به شمار می‌رود اما در هیچ عصر و اقلیم دیگری به اندازه غرب جدید نمی‌توان احساس کرد که در تمام زندگی اجتماعی از جنبه‌های سیاسی، فنی، اقتصادی تا این حد جبراً و تماماً به سازمانی از دیوانسالاران متخصص و کار آزموده وابسته باشد» (وبر، ۱۳۸۲: ۲۴).

وبر پس از بررسی نظام آموزشی تمدن‌های چین، یونان و ... بر این باور است که در آن‌ها، هدف اصلی، «آموزش فرهنگی» است، نه «آموزش تخصصی». در آن تمدن‌ها خلق شخصیت «فرهیخته» آرمان آموزشی بود، آموزشی که در آن افراد بر مبنای ارزش‌های زاهدانه یا جوانمردانه و یا ادبی، مثل مورد چین، و نیز ارزش‌های ورزشی - انسان‌گرایانه، مثل مورد یونان، تربیت می‌شدند.

بدین ترتیب «دیوانسالاری ماهیتی عقلانی دارد، به این معنی که قوانین و وسایل و اهداف و واقع‌گرایی بر آن حاکم است، بنابراین در همه جا پیدایش دیوانسالاری و گسترش آن، به یک معنی نتایج انقلابی به بار می‌آورد: نتایجی که به‌طور کلی پیشرفت عقل‌گرایی را در پی

داشته است. پیشروی دیوانسالاری، آن دسته از ساختارهای سلطه را که فاقد ماهیتی عقلانی بود (عقلانی در مفهومی خاص)، از میان برداشته است» (همان : ۲۷۷).

۲. حقوق

وبر فرایند افسون‌زدایی، و پرهیز از هرگونه قدرت ماوراء الطبیعه و حرکت به سمت جایگزینی آن بوسیله‌ی دانشی با منطق ابزاری و نیز والایش انسان از حوزه‌های گوناگون ارزشی و بطور کلی فرایند عام عقلانیت را به‌طور خاص در بررسی تاریخی از حقوق و مقایسه‌ی حقوق کلیسا، رومیان، اسلام، فتودالی و ... پی می‌گیرد. و نشان می‌دهد که حقوق از حالت غیر عقلانی و یا حداقل عقلانیت به سمت هر چه عقلانی‌تر پیش می‌رود. «وبر به گواهی اسناد متعدد تاریخی، گمان می‌کند بتواند ثابت کند که حقوق ابتدایی خصلتی کار یزمایی داشته است. به گفته او، حقوق از سوی خطبا و انبیای حقوق که اراده الاهی را تفسیر می‌کردند، چونان امری الهی مطرح می‌شد، لذا تکلیف قانونی، نه یک تکلیف انسانی، که تکلیف الهی بوده است. ترس از خدا، نیروی تصمیم را به شخص می‌داد. ده فرمان و نیز حقوق قرآنی نمونه‌ای از آن هستند» (فروند، ۱۳۸۴: ۲۴۴).

هنگامی که خطبا بعد از گذشت زمان به یک مقام رسمی تبدیل شده‌اند، به‌طوری که می‌توانستند با او به مشورت پردازند. او مجبور می‌شد به راه‌حل‌هایی بیاندیشد و پاسخ‌هایش را هماهنگ کند. و کمتر ضد و نقیض‌گویی داشته باشد. نتیجه‌ی آن ایجاد سنت گونه‌ای بود که تا حدی عقلانی به حساب می‌آمد.

«دخالته عناصر خارج از حقوق چون عناصر سیاسی، اقتصادی، اجتماعی یا اخلاقی نه تنها سد راه رشد عقلانی حقوق نشدند که به پیشرفت آن نیز نه در جهت عدالت‌جویی، بلکه در جهت بسط عدالت‌مادی کمک کردند. به موازات عقلانی‌تر شدن دستگاه اداری پادشاه با پیدایش کارمندان متخصص، جریان عقلانی شدن حقوق نیز با سهولت بیش‌تری انجام می‌گرفت. امپراتور تجسم قدرت سیاسی، بدون حذف کامل عناصر کاریزمایی و غیر عقلانی (و گاهی با تعبیر آن‌ها به سود خویش)، به اقتضای برقراری نظم و وحدت سیاسی که ایجاب می‌کرد در موارد مشابه به‌طور یکسان عمل شود، در جهت عقلانی کردن و انتظام بخشیدن به حقوق مادی (عملی) تلاش می‌کرد. لذا، یکی از نخستین اشتغالات پادشاهان، همین تدوین

مجموعه آیین دادرسی جزایی و در پی آن تدوین مجموعه آیین دادرسی مدنی بود. آن‌گاه جدایی حقوق از دین، البته به گونه صریح در غرب پیش آمد» (همان: ۲۴۹).

۳. هنر و فن

ماکس وبر در بررسی جامعه شناختی هنر به‌عنوان پدیده‌ای از پدیده‌های تمدن غربی، قبل از هر چیز می‌خواهد به اصل بی‌طرفی ارزشی خود وفادار بماند، او به تبیین و توضیح این اصل در جامعه‌شناسی هنر می‌پردازد و معتقد است که یک جامعه‌شناس نمی‌تواند درباره زیبایی اثر هنری یا حتی تکامل صعودی هنر در تاریخ اظهار نظر کند، او حتی نمی‌تواند درباره معنادار بودن هنر داوری کند. چرا که وبر با توجه به اصل معنا دار بودن رفتار کنش‌گران معتقد است تمام آثار هنری دارای معنا هستند. و کار یک جامعه‌شناس این است که با تفهم در آثار هنری معنای آن را کشف کند و نیز به بررسی ابزار و فن به کار رفته در این آثار و ارتباط آن‌ها با سایر شئون فرهنگی و اجتماعی بپردازد.

نکته مهم دیگر این که وبر سعی می‌کند «یکتایی عقلانی شدن تمدن غربی را درباره هنر اثبات کند. [البته] جای تردید نیست که با گام نهادن در این مسیر، بیم آن می‌ورد که او راه را برای صدور احکام ارزشی که مغایر با اصل بی‌نظری ارزش شناختی خودش است، باز کند» (همان: ۲۵۵).

در همین افق فکری، وبر به بررسی گونه‌های آثار هنری از قبیل معماری، موسیقی و .. می‌پردازد. به‌عنوان مثال وی تحول تاریخی از طاق نوک تیز به طاق گونیک را منحصر به دوره تمدن غربی می‌داند که متضمن نگاه عقلانی به معماری است: «در عهد باستان در آسیا طاق‌های نوک تیز به‌عنوان یک عنصر تزینی به کار می‌رفت: احتمال می‌رود که شرق با طاق نوک تیز چپایی نیز آشنا بوده باشد، اما استفاده منطقی از طاق گوتیک برای توزیع فشار و مسقف نمودن انواع فضاها، به ویژه به‌عنوان اصلی برای تأسیس ابنیه عظیم و ایجاد سبکی شامل پیکرتراشی و نقاشی آن طور که در قرون وسطا خلق شد، جز نزد ما در هیچ جای دیگری شناخته شده نبود» (وبر، ۱۳۸۲: ۲۳).

وبر همین افق فکری را درباره موسیقی، در مقاله‌ای تحت عنوان «مبانی عقلانی و جامعه شناختی موسیقی» پی می‌گیرد. در این مقاله از اصطلاحات و تحلیل‌های بسیار فنی و دقیق

موسیقی در تمدن‌های روم شرقی، اسلامی، هندی، چینی و مدرن استفاده شده است. که موجب شده است هر خواننده‌ای برای فهم درست جامعه شناسی هنر، باید اصطلاحات عمیقی و دقیقی از اصول هنر موسیقی کسب کند. اما به‌طور کلی وبر عقلانیت در موسیقی جدید را در چند سطح و مؤلفه پی می‌گیرد، در سطح اول وی معتقد است عناصر عملی همانند اصول فنی هنری در رسیدن به موسیقی عقلانی موثر بوده‌اند. «باید به اهمیت عناصر عملی (مثلاً ورد خوانی با خصلت شفا طلبی) در عقلانی کردن موسیقی توجه کرد. همچنین لازم است به نقش رفتارهای سحری و سری توجه کرد (برخی از آلات موسیقی ویژه بزرگداشت یک خدای معین بود) به گونه‌ای که در پاره‌ای موارد موسیقی نه تنها یک هنر مقدس، بلکه یک هنر اسرار آمیز بود» (فروند، ۱۳۸۳، ۲۵۹).

در سطحی دیگر باید از اختراع الفبای نگارش موسیقی بر پایه نت‌ها یاد کرد. در واقع، بدون آن، نه تنها هیچ آهنگساری مدرنی طرح پذیر نبود، بلکه انتقال پذیر، اجرا شدنی، یا تکرار شدنی هم نبود. [قبل از آن] کوشش‌های دیگری نیز برای رسم الخط موسیقی به عمل آمده بود. اما همه آن‌ها مستعد بدیهه پردازی و مداخله خودسرانه‌ی اجراکنندگان بودند؛ و در یک کلمه عقلانی نبودند» (همان: ۲۶۱).

۴. سیاست

وبر در تحلیل‌های نظری خود از سیاست مفاهیم متعددی به کار می‌برد: دولت، ملت، مشروعیت، حاکمیت، اقتدار، قدرت، بروکراسی و وی در مقاله کلاسیک خود، "سیاست به‌مثابه یک حرفه"، به بررسی رابطه اخلاق و سیاست از منظر جامعه‌شناسانه پرداخته است (وبر، ۲۰۰۸: ۱۵۰-۲۰۷).

جامعه شناسی سیاسی وبر را می‌توان «جامعه شناسی حاکمیت» نامید، همچنین تمرکز اصلی این جامعه شناسی متوجه «مشروعیت حاکمیت» است. بدین ترتیب وی «نمونه‌های آرمانی» از انواع مشروعیت را مطرح می‌کند و در آن‌ها از شیوه‌های متفاوت فهم رابطه‌ی میان فرماندهی و فرمانبری یا رابطه‌ی میان رهبری و رهروان صحبت می‌کند.

همانطور که می‌دانیم وبر انواع سه‌گانه‌ی مشروعیت یعنی حاکمیت قانونی، حاکمیت سنتی، حاکمیت کاریزمایی را طرح می‌کند. وبر مشروعیت را جدایی از اطاعت خشم

فرمانبرداران می‌داند و می‌گوید حاکمیت سعی می‌کند در میان فرمانبرداران اعتقاد به حقانیت خودشان ایجاد کند، یعنی مشروعیتش را ایجاد کند. وبر از میان این سه نوع مشروعیت، تنها حاکمیت قانونی را عقلانی می‌داند و آن را مبتنی بر کنش عقلانی معطوف به هدف می‌داند اما حاکمیت سنتی که «مبنایش اعتقاد بر قداست سنت‌های موجود و بر مشروعیت کسانی است که به موجب رسوم جاری به قدرت می‌رسند» غیر عقلانی می‌داند زیرا مبتنی بر کنش سنتی است حاکمیت کاریزمایی که «مبنای آن بر اعتقاد افراد به ارزش‌های شخصی یک مرد است که از قداست، تهور یا تجربیاتش مایه می‌گیرد» (همان: ۲۱۶). نیز غیر عقلانی است زیرا از کنش‌های احساسی و عاطفی کنش‌گران سرچشمه می‌گیرد.

تحولات تاریخی حاکمیت در نهایت منتج به «حاکمیت قانونی» شده است. یعنی از انواع غیر عقلانی به نوع عقلانی رسیده است. هر چند هنوز این حاکمیت کاملاً عاری از حاکمیت کاریزمایی یا سنتی نشده است.

۵. اقتصاد

وبر با بررسی نظام‌های مختلف اقتصادی و نیز نحوه ارتباط و تعامل آن‌ها با نظام‌های دیگر اجتماعی از قبیل خانواده سعی در تبیین نظام جدید اقتصادی یعنی سرمایه‌داری دارد. وبر نشان می‌دهد که چگونه سرمایه‌داری غربی نشان از نوع خاصی از تفکر عقلانی انسان اروپایی است (بروبیکر، ۱۹۸۴).

سرمایه‌داری را نباید با عطش صرف برای کسب ثروت اشتباه گرفت: «تکاپوی ثروت، جست‌وجوی منفعت و جست‌وجو به دنبال پول آن هم حداکثر ممکن پول فی نفسه هیچ ربطی به سرمایه‌داری ندارد. چنین عطشی برای ثروت ممکن است در میان پیشخدمتان، پزشکان، درشکه‌چیان، هنرمندان، روسپیان، کارمندان فاسد، سربازان، دزدان، جنگجویان صلیبی، قمار بازان و گدایان یافت شود و خلاصه می‌توان گفت که افراد مختلف با موقعیت‌های متفاوت در همه اعصار و همه سرزمین‌ها همه جا که شرایط معینی ایجاد کند، یا ایجاد کرده باشد چنین عطشی از خود نشان می‌دهند. [بنابراین] حرص بی‌پایان برای تحصیل ثروت به هیچ وجه با سرمایه‌داری یکی نیست تا چه رسد با «روح» آن. بلکه سرمایه‌داری می‌تواند با رام کردن این گریزه غیر عقلانی یا لا اقل با تعدیل عقلانی آن یکسان باشد. در حقیقت، سرمایه‌داری مساوی است با جست‌وجوی منفعت از طریق فعالیتی مستمر، عقلانی و سرمایه‌دارانه، در پی

منفعتی همواره تجدید شونده؛ در پی «سود آوری». هر جا کل اقتصاد تابع نظم سرمایه‌داری شده باشد، یک موسسه منفرد سرمایه داری، [اگر] از هر موقعیتی برای سود آوری استفاده نکند محکوم به نابودی است. [و این پدیده جدید سرمایه‌داری] سرنوشت سازترین نیروی زندگی جدید غرب است» (وبر، ۱۳۸۲: ۲۵).

۶. دین

«وبر در جامعه شناسی دین خود می‌خواست راه‌های پیچیده و پر پیچ و خمی را پیگیری کند. به همین دلیل «عقلانی شدن زندگی دینی» از طریق آن‌ها رابطه منظم و معقول انسان با خدا را جایگزین روش‌های جادویی کرده است. او می‌کوشد تا نشان دهد که چگونه پیامبران با جاذبه‌های فرهمندان‌شان توانستند قدرت‌های کاهنان را که مبتنی بر سنت بودند از اعتبار بیندازد و چگونه با پیدایش «دین مبتنی بر کتاب»، فراگرد عقلایی و نظام دار شدن پهنه دینی آغاز شد. و در اخلاق پروتستانی به اوج خود رسید» (کوزر، ۱۳۸۵: ۳۱۸).

اما هنگامی که دانش تجربی که بر «عقل خود بنیاد» استوار است وارد عرصه‌های زندگی بشر شده است، و تفسیری جدید از معنای جهان و ساز و کارهای علی پدیده‌های اجتماعی و طبیعی ارائه داده است، دین به کناری رانده شد. از این پس، تفسیرهای دین و معرفت‌های دینی در حوزه معرفت‌های عقلی نمی‌گنجد، به عبارت دیگر «رشد عقل‌گرایی در علوم تجربی در هر حال دین را از قلمرو عقلانی به قلمرو غیر عقلانی سوق داده است» (وبر، ۱۳۸۴: ۴۰۳)؛ و این پدیده‌ای است منحصر به تمدن غربی؛ بنابراین به‌طور کلی دین طی فرایندی تاریخی به سمت هر چه عقلانی‌تر شدن پیش می‌آید تا این که در دوران جدید با ورود دانش تجربی به قلمرو غیر عقلانی بشر سوق پیدا کرد.

۷. عقلانیت در گزاره‌های علمی

وبر به‌عنوان یک دانشمند که سعی در تبیین علمی پدیده‌های اجتماعی را دارد به ناچار باید روشی را برای رسیدن به گزاره‌های علمی ارائه دهد. به عبارت دیگر او باید به ما بگوید براساس چه معیاری باید یافته‌های یک اندیشمند را علمی یا غیر علمی بدانیم.

قبل از ورود به مباحث روش‌شناسی وبر باید به دو نکته اشاره کرد: اول این‌که، عقلانیت به‌مثابه یک فرایند عام به‌عنوان فضای مفهومی - فرهنگی بر روش‌شناسی وبر سیطره دارد یعنی روش‌شناسی وبر یا به‌طور خاصتر «معیار گزاره‌های علمی» در آن فضا تنفس می‌کنند. دوم، عقلانیت مسلط بر جهان امروز یعنی عقلانیت رسمی یا صوری را می‌توان در روش‌شناسی وبر به وضوح مشاهده کرد.

در هنگامه‌ای که دانشمندان مختلف بر سر روش‌های «تعمیمی» و «تفریدی» به مجادله می‌پرداختند؛ و این‌که آیا روش‌های علوم انسانی و اجتماعی باید از روش‌های علوم طبیعی پیروی کنند؟ و عده‌ای روش علوم طبیعی را روش تعمیمی می‌دانستند به این معنا که می‌توان «قانون» برای این نوع از علوم مطرح کرد؛ و علوم انسانی باید به روش تفریدی به این معنا که هر موضوع را در فردیتش تحلیل کرد بدون آن که نتایج را تعمیم داد؛ وبر معتقد بود در همه علوم (چه طبیعی و چه انسانی) از دو روش می‌توان استفاده کرد: «(به عقیده وبر) هر علمی بسته به اوضاع و احوال، از این یا آن روش استفاده می‌کند. به اقتضای ضرورت‌ها و راهنمایی تحقیق، جامعه‌شناسی یا روانشناسی از روش تعمیمی یا روش تفریدی استفاده می‌کنند. همین‌طور زیست‌شناسی یا اخترشناسی سعی می‌کنند یا قوانین را بشناسند، یا یک پدیده را در فردیتش مطالعه کنند. بنابراین، هر چند از دیدگاه منطقی، تفکیک میان کلی و جزئی (عام و خاص) و دو گونه روش مترتب بر آن موجه باشد، نادرست است که بگوییم در عمل علوم طبیعت منحصرًا از روش طبیعت‌گرایان یا تعمیمی استفاده می‌کنند و علوم فرهنگی (انسانی) از روش تاریخی یا تفریدی» (فرونده، ۱۳۸۴: ۳۶).

ماکس وبر معتقد است که در مقابله با واقعیت یعنی برای شناخت واقعیت هیچ دلیلی در دست نداریم که بگوییم یکی از روش‌ها نسبت به دیگری معتبر تر، درست تر و کامل تر است زیرا هر یک تنها می‌تواند بخشی از واقعیت را آشکار کند. همچنین به تناسب موقعیت در هر یک از این روش‌ها می‌توان از فنون روش‌شناختی یعنی «کمیت‌سنجی» که همان اندازه‌گیری کمی و استفاده از دقت‌های عددی است و «تجربه واقعی» که به‌نوعی با همدلی و شهود همراه است، استفاده کرد. اما نکته مهم آن است که در هر صورت باید وجه اثباتی و تجربی روش و تکنیک لحاظ شود یعنی قابلیت بررسی و آزمون تجربی را داشته باشد.

اما آیا فقط این دو روش وجود دارد؟ و به چه دلیل باید از این دو استفاده کرد؟ «از نظر وبر هر روشی که کارایی داشته باشد، بدین معنا که تحقیق را پیش ببرد، خوب است» بنابراین چون روش تعمیمی یا تفریدی و فنون کمیت‌سنجی و تجربه‌واقعی هر کدام در بخشی کارایی دارند پس می‌توان استفاده کرد و روش علمی هستند، اما کارایی را از کجا دریابیم؟ «نمی‌توان پیش از تجربه گفت که فلان روش بهتر از روش دیگر است. ... تنها نتایج بدست آمده است که آشکارا اعتبار روش را تعیین می‌کند» (همان: ۳۸).

پس اعتبار روش به تجربه است که آیا در تجربه نتایج مفید به دست می‌دهد یا خیر. و نتایج مفید را «اجماع علمی» مشخص می‌کنند. به همین علت وبر با نگاهی منصفانه تمام نتایج بدست آمده در علوم اجتماعی را احتمالی می‌داند، زیرا هم گزاره‌های علمی و هم روش‌های رسیدن به آن گزاره‌ها، همه اجماعی‌اند، و نه اثباتی!

این معیار «کارایی» نه فقط در علوم اجتماعی بلکه در دقیق‌ترین علوم، یعنی ریاضی، هم بکار رفته است و اصلاً پارادایم معرفت‌شناسی و روش‌شناسی آن سده‌های تمدن غربی است. «نظریه‌ی مجموعه‌ها» (در علم ریاضی) در پارادایم "هیلبرت" با این که از تناقض درونی‌ای که معروف به «پارادوکس راسل» بود رنج می‌برد؛ به حیات خود ادامه داد و هنوز هم پارادایم غالب در ریاضیات امروز است. استدلال دانشمندان ریاضی برای ابقاء این نظریه، دقیقاً «کارایی» آن است، هر چند دارای تناقض باشد. و آن چه امروز تحت عنوان «اثبات‌های ریاضی» مطرح است، چیزی بیش از اجماع جامعه علمی نیست (مقدم حیدری، ۱۳۸۷: ۲۶).

نتیجه‌گیری

برای مقایسه به چند سوال اساسی در باب عقلانیت می‌پردازیم و سعی در کشف پاسخ آن‌ها با توجه به دو بخش قبلی داریم: عقلانیت چیست؟ از آن‌جا که محل تأمل و بررسی ما، پدیده‌های اجتماعی و کنش‌های انسانی است؛ دقت خود را بر عقلانیتِ کنش یا کنش عقلانی معطوف می‌کنیم. می‌توان گفت که عقلانیت در کانون نظریه وبر قرار دارد و وی این نوع عقلانیت را منشا تمدن بی‌همتا و عالی تمدن غرب می‌داند (اینگلس، ۲۰۰۵). از نظر وبر بعضی از کنش‌ها عقلانی و بعضی دیگر غیر عقلانی‌اند. او مهم‌ترین و فراگیرترین کنش عقلانی را کنشی می‌داند که ابزار و هدف آن‌ها معقول باشد. یعنی هدف، این جهانی، به

دور از ارزش‌ها و احساسات و سنت‌ها و عاری از هر گونه ماوراء الطبیعه او یا خرافه است. و ابزار نیز در حوزه دانش پوزیتیویستی معنا داشته باشد. بدین ترتیب کنش فردی که برای بدست آوردن حداکثر سود با پا گذاشتن بر احساسات شخصی و حتی ارزش‌ها از متدهای علمی استفاده می‌کند کنشی است عقلانی. اما مادری که آینده خود را فدای فرزند خردسالش می‌کند؛ کنشی است احساسی و فاقد عقلانیت.

اما از نظر علامه از آنجا که کنش‌ها در حوزه اعتباریات هستند، یعنی کنش‌های انسانی اعتباری هستند، اولاً این اعتباریات باید بتواند اهداف مورد ادعای خود را به دست آورند (منطق ابزاری بودن) و ثانياً این اعتباریات با توجه به اهدافی که مد نظر دارند قابل ارزیابی اند؛ وی به لقایسیت اهداف اعتقادی ندارد و معتقد است که چنین اهدافی ریشه در طبیعت وجود انسان دارند و لذا می‌توان با ارجاع به طبیعت وجود آدمی آن‌ها را را ارزیابی کرد. این دو معیار، تنها معیارهای ارزیابی کنش‌های انسانی به‌طور کلی اعتباریات هستند.

بنابراین می‌توان کنش احساسی مادر نسبت به فرزندش را عقلانی دانست چرا که هم در طبیعت مادر چنین احساسی تعبیر شده است و هم ابزاری است مناسب برای رسیدن به آن هدف. و همین‌طور می‌توان کنش سنتی و کنش عقلانی معطوف به هدف وبر را، با این دو معیار علامه محک زد و عقلانی یا غیر عقلانی بودن آن‌ها را داوری کرد.

سوال اساسی دومی که می‌توان بررسی کرد آن است که آیا اساساً عقلانیت و معیارهای آن فرهنگی و تاریخی اند یا اینکه فرا فرهنگی و فرا تاریخی؟

وبر تلاش می‌کرد در تحلیل‌های خود از تاریخ حقوق، تاریخ اقتصاد، تاریخ هنر و ... فرایندی را نشان دهد که این ابعاد به سمت عقلانیت (عقلانیت ابزاری) گام برداشته‌اند. بنابراین، از نگاه وبر هر چند عقلانیت ابزاری یا صوری زاده تمدن غربی است اما عقلانیت هر فرهنگی و هر تاریخی در بُعد و قُرب به عقلانیت صوری معنا پیدا می‌کند.

در نگاه علامه می‌توان اهداف اعتباریات را با ارجاع به طبیعت وجود آدمی ارزیابی کرد؛ بنابراین می‌توان معیارهای فرا تاریخی و فرا فرهنگی لحاظ کرد. چون طبیعت وجود آدمی ثابت است. اما همان اعتباریات می‌تواند در خود کثرتی ببیند که متناسب با یک تاریخ یا یک فرهنگ باشد. علامه این کثرت و تنوع را ذیل یک معیار ثابت مجاز می‌شمارد. در وجهی دیگر، گر چه تمامی فرهنگ‌ها و اقوام و ملل و تمامی ادوار تاریخی بر این مبنا که آیا اعتبارتشان

جهت دستیابی به اهداف و نیازهای مطروحه که در اینجا فرض بر صحت آن‌ها است عقلانی‌اند یا خیر ارزیابی می‌شوند، اما این مانع از آن نمی‌شود که هر قوم، ملت و فرهنگ، با توجه به شرایط اجتماعی، تاریخی و حتی جغرافیایی خویش اعتباریات متناسب خود را داشته باشد.

روش در علوم اجتماعی چیست؟

و بر معتقد است متناسب با کارایی روش تعمیمی یا تفریدی، می‌توان از هر دو استفاده کرد، روش تعمیمی به دنبال «علت» است و روش تفریدی به دنبال «معنا».

در نگاه علامه نیز آنجا که صحبت از خود اعتباریات است، باید به فهم معنای آن اعتباریات دست یابیم. در این جا «معنا کاو» هستیم؛ زیرا می‌خواهیم معنای اعتباری را فهم کنیم که توسط انسان وضع شده است. اما آنجا که به «آثار حقیقی» ای که این اعتباریات بر حوزه‌های اجتماعی می‌گذارند و یا اینکه «آثار حقیقی» ای که موجب به وجود آمدن این اعتباریات شده‌اند، می‌پردازیم «علت کاو» هستیم. به سیاق علوم طبیعی به دنبال علت هستیم.

اما علی‌رغم این شباهت در روش، چه تفاوتی میان آراء این دو وجود دارد؟ و بر آنجا که به دنبال علت است یا معنا؛ فقط از تجربه (به معنای عام) کمک می‌گیرد و تنها این نوع دانش را معقول می‌داند، اما علامه از آنجا که فیلسوف عقل‌گرای مسلمان است، استفاده از گزاره‌های عقلی و وحیانی را مجاز می‌شمارد. و این که چگونه می‌توان از «تجربه» ای که در کاوش در علت‌ها و معنا‌های اعتباریات همراه با گزاره‌های عقلی و وحیانی استفاده کرد به گزاره‌های یقینی و نه احتمالی رسید؛ بحث مفصلی است که رساله‌ای مستقل می‌طلبد.

منابع

- پارسانیا، حمید (۱۳۸۱)، از عقل قدسی تا عقل ابزاری، مجله علوم سیاسی، شماره ۱۹.
- مقدم حیدری، غلامحسین (۱۳۸۷)، جامعه شناسی اثبات ریاضی، تهران: انتشارات سمت.
- طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۸۰)، اصول فلسفه و روش رئالیسم (جلد دوم)، انتشارات صدرا، نوبت دوازدهم.
- (۱۳۸۴)، دین، قدرت، جامعه، ترجمه احمد تدین، نشر هرمس، نوبت دوم.
- (۱۳۸۱)، نهاییه الحکمه (جلد سوم)، ترجمه و شرح علی شیروانی، بوستان کتاب قم، نوبت پنجم.
- (۱۳۸۷)، روابط اجتماعی در اسلام، ترجمه محمد جواد حجتی کرمانی، بوستان کتاب قم.
- (۱۴۷۷)، المیزان فی تفسیر القرآن، بیروت، منشور موسسه الاعلمی للمطبوعات، نوبت دوم.
- (۱۳۶۹)، انسان از آغاز تا انجام، ترجمه و تعلیقات صادق لاریجانی، چاپ الزهراء، نوبت اول.
- فروند، ژولین (۱۳۸۳)، جامعه‌شناسی ماکس وبر، ترجمه عبدالحسین نیک‌گهر، انتشارات توتیا، چاپ اول.
- کلانتری، عبدالحسین (۱۳۸۶)، معنا و عقلانیت در آرای علامه طباطبایی و پیترو وینچ، کتاب طه، نوبت اول.
- کوزر، لوئیس (۱۳۸۵)، زندگی و اندیشه بزرگانجامه شناسی، ترجمه محسن ثلاثی، انتشارات علمی، نوبت دوازدهم.
- مطهری، مرتضی (۱۳۸۰)، (حاشیه نویس) اصول فلسفه و روش رئالیسم (جلد دوم)، انتشارات صدرا، نوبت دوازدهم.
- نوذری، حسینعلی (۱۳۸۱)، بازخوانی هابرماس، نشر چشمه، نوبت اول.
- وبر، ماکس (۱۳۸۲)، اخلاق پروتستانی و روح سرمایه داری، ترجمه عبدالمعبود انصاری، انتشارات علمی و فرهنگی، نوبت دوم.

- Benton, Ted and Craib ,Ian (۲۰۰۱). *Philosophy of Social Science , the philosophical foundations of social thought*. Palgrave. New York.
- Brubaker, Rogres. (۱۹۸۴). *The Limits of Rationality:An Essay on the Social and Moral Thoughts of Max Weber*. London: Allen & Unwin.
- David Inglis. (۲۰۰۵). *Culture and everyday life*. Routledge, London and New York.
- kalberg Stephen. (۱۹۸۰). Max Webers types of rationality cornerstones for the analysis of rationalization processes. *the American journal of sociology* vol^{۸۵}.
- Mommsen, Wolfgang (۱۹۸۳). *The Political and Social Theory of Max Weber*, Cambridge, UK: Polity Press.
- Parkin, frank (۱۹۹۱). *Max Weber*, London.
- Weber, M. (۲۰۰۸). *Politics as Vocation*Max Weber's Complete Writings on Academic and Political Vocations, ed. John Dreijmanis. (Gordon C. Wells, NY: Algora Publishing.
- Weber, Max. (۱۹۷۸) *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology*, ed. by G. Roth and C. Wittich, Berkeley, University of California Press.
- .----- (۱۹۳۰) *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, London, Allen and Unwin.
- (۱۹۷۰)*The Social Psychology of the World Religions*, London, Routledge.

حقوق شهروندی از نگاه آموزه‌های اسلامی

۱- ساناز فنائی

چکیده

امروزه توجه به حقوق شهروندان از زوایای مختلف، مورد نظر محققان مختلف از جمله برنامه‌ریزان و طراحان شهری قرار دارد. تمامی مطالعات و بررسی‌ها در این زمینه در پی تأمین حقوق مردم در ابعاد مختلف زندگی اجتماعی و حتی سیاسی ایشان است. در هر جامعه‌ی بشری مجموعه‌ای از اصول اخلاقی وجود دارد که به وضوح در زندگی روزمره‌ی مردم بروز می‌کند؛ اسلام نیز، به‌عنوان دین اصلی ایرانیان، با برخورداری از چهارچوب و ساختاری اجتماعی و با مجموعه‌ای کامل از اصول، از این قاعده مستثنی نمی‌باشد. بنابراین مطالعه در زمینه حقوق شهروندی در آموزه‌های اسلامی می‌تواند در وهله اول شناخت بهتری از این مفهوم ارائه نموده و سپس الگوی مناسبی برای به کارگیری در فرآیندهای برنامه‌ریزی و طراحی شهرها تدوین گردد. در مطالعه پیش‌رو در ابتدا تعاریفی از شهروند و حقوق شهروندی ارائه می‌گردد، سپس براساس این تعاریف حقوق شهروندی از نگاه قرآن کریم، نهج‌البلاغه و امام سجاده (ع) (رساله حقوق و صحیفه سجادیه) مورد بررسی قرار می‌گیرد. در نهایت بر پایه نکات ارائه شده و با استمداد از رابطه سه‌گانه شهر، شهروند و شهرداری (شهردار)، سیاست‌های دستیابی به حقوق شهروندان در جوامع اسلامی تدوین می‌گردد.

واژگان کلیدی: حقوق شهروندی، شهرداری، قرآن کریم، نهج‌البلاغه، صحیفه سجادیه.

مقدمه

به‌طور کلی با توجه به اهداف هر حکومتی، می‌توان به‌حقوق مردم از دیدگاه آن حکومت دست یافت. نخستین هدف در حکومت اسلامی مربوط به فرهنگ و ایدئولوژی است و پاسخ‌گویی به نیازهای فکری و اعتقادی مردم از مهم‌ترین اهداف چنین حکومتی است. بنابراین دیدگاه قرآن به‌حقوق شهروندی که در آن حاکمیت انسان بر سرنوشت خویش براساس بندگی خدا و قانون‌گذاری حق شکل می‌گیرد باید به‌عنوان الگویی در مدیریت و برنامه‌ریزی شهرها مدنظر قرار گیرد.

هر فرد در زندگی نسبت به بستری که در آن زندگی می‌کند مسئولیت‌هایی در قبال خود و دیگران بر عهده دارد. اگر شهروندان از حقوق خود و هم‌چنین حقوق دیگران و شهری که در آن ساکن هستند آگاهی داشته و به آن‌ها پایبند باشند، جامعه مذکور از استحکام و یکپارچگی بیش‌تری برخوردار خواهد شد. به‌منظور رعایت حقوق شهروندی و چگونگی عمل به آن‌ها و نحوه تضمین اجرای آن، باید شهروندان به‌خوبی از حقوق خود آگاهی داشته و بدین‌سان خواهند توانست به شکلی صحیح حقوق سایرین را رعایت نموده و هم‌چنین توقعاتی منطقی و قابل انجام از دیگران داشته باشند.

در مطالعه پیش‌رو در ابتدا تعاریفی از شهروند و حقوق شهروندی ارائه می‌گردد، سپس براساس این تعاریف حقوق شهروندی از نگاه قرآن کریم، نهج‌البلاغه و امام سجاد(ع) (رساله حقوق و صحیفه سجادیه) مورد بررسی قرار می‌گیرد. درنهایت بر پایه نکات ارائه شده و با استمداد از رابطه سه‌گانه شهر، شهروند و شه‌ریار (شه‌ردار)، سیاست‌های دستیابی به‌حقوق شهروندان در جوامع اسلامی تدوین می‌گردد.

شهروند و حقوق شهروندی

۱-۲- شهروند

شهروند فردی است که در رابطه با دولت، سایر شهروندان، شهر و محل سکونت خود در رابطه‌ای دو سویه است. وی در رابطه با دولت از حقوق سیاسی و مدنی برخوردار است و در مقابل، در برابر دولت تکالیفی بر عهده دارد. این رابطه که در تمامی موارد مذکور به نحوی توسط افراد صورت می‌پذیرد را می‌توان شهروندی نام گذارد. شهروندی به‌عنوان منزلتی برای افراد در نظر گرفته می‌شود که از نظر حقوق بین‌الملل هم محترم بوده و دولت نیز حقوق

فطری، طبیعی و قانونی شهروندان را رعایت و از آن حمایت می‌کند. اگرچه ملیت را اغلب به معنای شهروندی به کار می‌برند، اما ملیت معنای وسیع‌تری از شهروندی دارد. به این ترتیب شهروندی اشاره به زندگی روزمره، فعالیت‌های فردی و کسب و کار افراد و همچنین فعالیت‌های اجتماعی ایشان داشته و در کل مجموعه‌ای از رفتارها و فعالیت‌های ساکنان یک اجتماع می‌باشد. این مجموعه فعالیت‌های ذکر شده توسط هر فرد، در صورت هم‌راستا بودن با اهداف اجتماع در کنار سایر اعضای جامعه به پیشرفت و ارتقاء کیفیت زندگی در شهر خواهد افزود.

در تعریف شهروند می‌توان گفت که شهروند کسی است که حقوق فردی و جمعی خود را می‌شناسد و از آن‌ها دفاع می‌کند، قانون را می‌شناسد و به آن عمل می‌کند و از طریق آن مطالبه می‌کند و در مجموع از حقوق معینی برخوردار است. افراد از این امر آگاهی دارند که شهروندان دیگری نیز در جامعه حضور دارند و دفاع از حقوق ایشان به معنی دفاع از حقوق شخصی خود و سایرین که در امور شهری مشارکت دارند خواهد بود. پس شهروندی نه تنها به معنای سکونت در یک شهر به مدت مشخص، بلکه به معنای مجموعه‌ای از آگاهی‌های حقوقی، فردی و اجتماعی است.

درواقع شهروند کسی است که وظایف وی و میزان پایبندی او به این وظایف، حقوقش را تعیین می‌کند. در نتیجه باید گفت شهروندی یعنی مشارکت و همکاری با سایر اعضای جامعه در تعیین سرنوشت خویش، که شامل بهره بردن از امکانات شهر تا حد نیاز و برخورداری از حقوق سیاسی، اجتماعی، فردی و ... می‌شود. در این راستا، شهروند مطلوب کسی است که مسئولانه رفتار کرده و مسئولیت وظایفی که برعهده دارد را بپذیرد.

۲-۲- حقوق شهروندی

براساس آنچه که پیش‌تر اشاره شد شهروندی بیانگر ارتباط میان حقوق، مسئولیت‌ها و مشارکتی است که برای هر نوع اجتماعی لازم و ضروری است و شهروندی را می‌توان به‌عنوان ساز و کار مناسبی در راستای تحقق‌پذیری حقوق و تکالیف افراد دانست. در حقیقت مهم‌ترین ویژگی شهروند، که به واسطه آن از چنین منزلتی برخوردار شده و بدین‌سان دارای چنین مقامی شده است، به همان احساس مسئولیتی اشاره دارد که در قبال زندگی خود، سایر شهروندان، مسئولان و متخصصان مدیریت شهری و شهری که در آن ساکن است، برعهده دارد. به هر میزان شهروندان یک جامعه شهری احساس مسئولیت بیشتری داشته باشند،

درواقع بر وسعت گستره حقوق شهروندی خود و سایر شهروندان افزوده و به ثبات و نهادینه‌سازی آن کمک می‌نمایند. به این ترتیب می‌توان گفت که حقوق شهروندی براساس احساس مسئولیت هر شهروند در قبال شهر و محیط پیرامونش و همچنین رعایت حقوق سایر شهروندان، تعیین می‌شود.

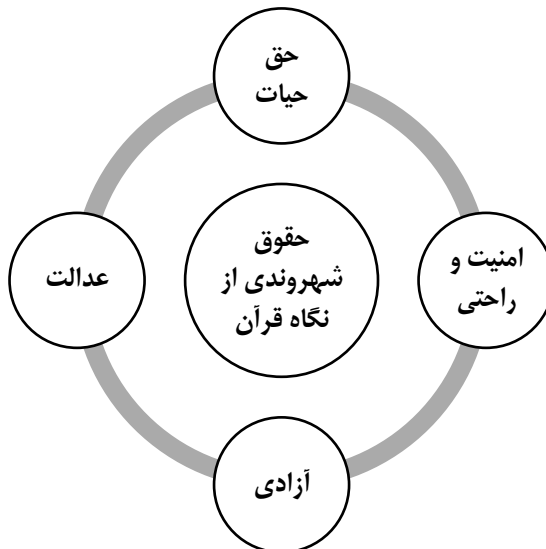
حقوق شهروندی از نگاه قرآن کریم

خداوند انسان‌ها را بسیار محترم شمرده و انسان را موجودی صاحب کرامت از جانب خویش می‌داند و اشاره می‌فرماید که: ما به فرزندان انسان کرامت بخشیدیم (اسراء، ۷۰). این ارزش و مقام که از طرف خدا به انسان هدیه شده است می‌تواند بزرگواری‌های ارزشی و عملی فراوانی برای ایشان به همراه داشته باشد. در ابتدا اولین و مهم‌ترین ارزشی که به انسان اهدا شده، حق زندگی است که امکان حضور در این دنیا را به وی می‌دهد. از آنجا که خداوند این مهم را به انسان‌ها ارزانی داشته است بنابراین حق **حیات** به‌عنوان نخستین و اساسی‌ترین حقوق شهروندی مطرح می‌گردد. همان‌طور که خداوند نیز اشاره دارد: هرکس، فردی را بکشد که کسی را نکشته و یا در زمین فساد نکرده است، گویی همه مردم را کشته است (مائده، ۳۲). به این شکل هر فرد باید بتواند بدون هیچ تهدیدی در راستای حیاتش، چه از جانب سایر گروه‌های ساکن در جامعه، چه مدیران شهری که وظیفه هدایت شهر را برعهده دارند و نهایتاً ویژگی‌های بستر شهر که می‌تواند ساکنان را در مقابل مصائب طبیعی و گزند دشمنان مصون دارد، به زندگی بپردازد.

در ادامه **امنیت و راحتی** شهروندان به‌عنوان یکی دیگر از حقوق اولیه ایشان مطرح می‌شود که نه تنها افراد باید از آن بهره‌مند گردند بلکه در راستای ایجاد آن برای سایرین نیز بکوشند. همانگونه که در آیه ۲۸ سوره نور اشاره شده است: ای اهل ایمان به هیچ خانه‌ای مگر خانه‌های خودتان تا با اجازه صاحبانشان اجازه ندراید وارد شوید. و یا آیه ۱۴۸ سوره نساء: خداوند دوست ندارد که آشکارا از کسی بدگویی شود مگر کسی که به او ظلم شده است. بنابراین حق مظلوم در برابر ظالمان مطرح شده و افراد نباید هیچ برخوردی که آسایش و آرامش زندگی فرد دیگری را مختل کند از خود بروز دهند. هم‌چنین، قرآن کریم ایجاد امنیت و حفظ و حراست از مردم در برابر ستم‌گران و بیگانگان و نیز بهره‌مندی از کسب و کار، آزادی و آسایش را حق همه مردم می‌داند، مگر آن که موجب ضرر فرد یا اجتماع شود.

حق دیگری که برای افراد مطرح می‌شود و می‌توان زیرمجموعه‌های متعددی برای آن قائل شد، **آزادی** هر فرد برای زندگی است. زندگی کردن به شکل مطلوب و مورد نظر برای هر فرد و آزادی‌هایی که بتواند راه رسیدن به سعادت و کمال هر فرد را تأمین نماید، از حق بیان و عقیده تا دسترسی به امکانات آموزشی، فرهنگی و حمایت‌های درمانی، همگی حقوقی است که هر شهروند باید از آن برخوردار باشد. از نحوه نگرش به زندگی که خداوند در آیه ۲۵۶ سوره بقره می‌فرماید: اجباری در دین نیست، تا آیه ۱۶۴ سوره آل عمران که می‌فرماید: خداوند بر مؤمنان منت نهاد هنگامی که در میان آن‌ها پیامبری از خود ایشان برانگیخت که آیات او را بر آن‌ها می‌خواند و آن‌ها را پاک می‌کند و کتاب و حکمت می‌آموزد، نشان از این دارد که باید بستری با تمامی امکانات برای شهروندان فراهم گردد و ایشان با آزادی و حق انتخابی که خواهند داشت مسیر زندگی خود را تعیین نمایند.

حق دیگری که می‌توان به آن اشاره نمود از اینجا آغاز می‌شود که خداوند همه را از یک انسان آفرید (نساء، ۱) و این نشان از **عدالت** و نبود تبعیض میان گروه‌های مختلف از نگاه پروردگار دارد. هیچ گروهی یا قومیتی نسبت به دیگری برتری نداشته و گرامی‌ترین افراد نزد خدا پرهیزگارترین افراد می‌باشند (حجرات، ۱۳). پس تمامی گروه‌های قومی، جنسی و سنی باید قادر باشند به امکانات مختلف در شهر دست یابند چرا که خداوند به دادگری و احسان



نمودار ۱: حقوق اولیه شهروندی از نگاه قرآن کریم

فرمان می‌دهد (نحل، ۹۰). درنهایت مطالب ارائه شده در زمینه حقوق شهروندان از نگاه قرآن را می‌توان در قالب نمودار ۱ جمع‌بندی نمود.

حقوق شهروندی در نهج‌البلاغه

همان‌طور که اشاره شد، موضوع شهروندی رابطه ساکنان شهر را با بستر شهر، سایر شهروندان و مدیریت شهر یا به عبارتی شهردار را مورد بررسی قرار می‌دهد. اگر حقوق شهروند از طرف حکومت و مدیران شهری رعایت شود، مشارکت مردمی صورت گرفته و ایشان از حقوق خود مطلع بوده و برای حقوق سایرین نیز ارزش قائل شوند، حقوق شهروندی در جامعه مذکور حفظ می‌گردد. زندگی در شهر و شهروند یک مکان بودن، باید براساس مبانی ارزشی و انسانی که بدون شک از فطرت هر فرد نشأت می‌گیرد در رابطه با بستر طبیعی، اجتماعی و فرهنگی هر جامعه موردتوجه قرار گیرد. نهج‌البلاغه به‌عنوان یکی از کتب راهنمای مسلمانان در این راستا راهنمایی‌های ارزشمندی داشته، همان‌گونه که در آن چنین اشاره شده است: شما نه فقط در برخورد با انسان‌ها، بلکه در رابطه با بلاد و سرزمین‌ها و چهارپایان نیز باید در برابر حق و خلق پاسخگو باشید (خطبه ۱۶۷).

در این بخش بر مبنای سیره نظری و عملی امام علی(ع) به بررسی و تحلیل حقوق شهروندی پرداخته می‌شود. یکی از اهداف اساسی امام علی(ع) مشابه آنچه که در قرآن نیز ذکر شده است **تکریم و احترام** به شخصیت انسان و بطور کلی کرامت انسانی است. ایشان در فرازی از نامه به مالک اشتر می‌فرماید: باید دلت از رحمت و محبت مردم مالمال باشد و لطف و دوستی نسبت به آنان روا داری و نباید همچون جانور درنده‌خو آنان را غنیمت شمیری؛ زیرا مردم دو صنف هستند: گروهی برادر دینی تو هستند و دسته‌ای اگرچه مسلمان نیستند، اما مثل تو انسان هستند و انسان محترم است (نامه ۵۳). بنابراین دور از ذهن نخواهد بود که در متون به جا مانده از آن حضرت بتوان الگوهای کارآمد و ارزشمندی در راستای حقوق شهروندی و شیوه‌های رعایت و دستیابی به آن، دریافت.

از اهداف کلی و اساسی حقوق شهروندی از نظر امام علی(ع) **برقراری امنیت و آسایش** مردم بوده است. این امنیت و آسایش نه تنها باید در مقابله با دشمنان صورت گرفته شده، بلکه باید کیفیت زندگی افراد را در تمام مراحل زندگی در حدی مطلوب تأمین کند. ایشان به مالک اشتر می‌فرمایند: تو را بر چهار مسئولیت موظف کردم؛ تا مالیات‌های آن سرزمین را جمع‌آوری کنی؛

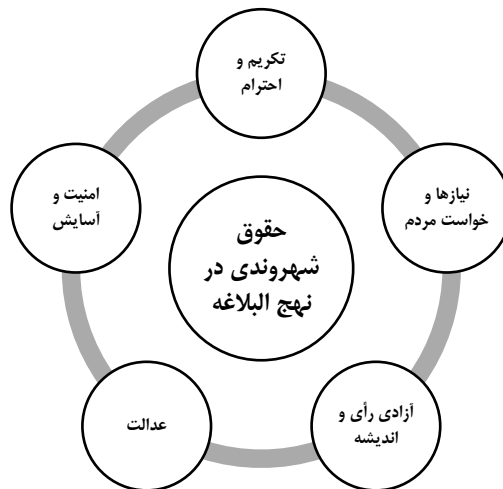
با دشمنان آن سرزمین بجنگی؛ به اصلاح اهل آن همت گماری؛ و به عمران و آبادانی آن مناطق پردازی (نامه ۵۳). ایشان هم‌چنین در تأمین آبادانی و رفاه شهروندان اشاره می‌کند که: کوشش تو در آبادانی زمین بیش از کوشش در جمع‌آوری مالیات باشد؛ زیرا مالیات جز با آبادانی به دست نمی‌آید و آن کس که بخواد مالیات را بدون آبادانی مطالبه کند، شهرها را خراب و بندگان خدا را نابود می‌سازد و حکومتش بیش از مدت کمی دوام نخواهد داشت (نامه ۵۳). در زمینه رسیدگی به گروه‌های مختلف شهروندان و تأمین آسایش ایشان نیز اشاره می‌فرماید که: افراد سالخورده و مریض و از کار افتاده و ناتوان در برابر جامعه تکلیفی ندارند، ولی حقی دارند و لازم است از آنان مانند شهروندی از جامعه مراقبت شود (نامه ۵۳). بنابراین متوجه می‌شویم نه تنها حفظ امنیت شهروندان از حقوق مسلم ایشان بوده، بلکه تأمین نیازهای افراد به گونه‌ای که قادر باشند به شکل مناسبی به گذران زندگی خود بپردازند نیز حقی است که باید از سوی جامعه مدنظر قرار گیرد.

امام علی(ع) همان‌گونه که در عمل نیز این امر را به اثبات رسانید، به **آزادی** افراد و اختیار ایشان در گزینش شیوه زندگی معتقد بود. وی آزادی اندیشه و رأی، آزادی‌های مدنی و حقوق پایه، تنوع فرهنگی، پیشرفت سیاسی با بهره‌گیری از مشارکت مردمی را در زندگی جمعی ضروری دانسته و برای تحقق آن‌ها تلاش می‌نمود (نامه ۵۳). در همین راستا در نامه‌ای به معاویه به آزادی تفکر مردم اشاره می‌فرماید: همانا شورای مسلمانان از آن مهاجرین و انصار است، پس اگر بر امامت کسی گرد آمدند و او را امام خواندند، خشنودی خدا هم در آن است (نامه ۶).

از بُعد حکومتی نیز امام علی(ع) در پی نظم بخشیدن به امور مختلف سیاسی و اجتماعی مردم و اجرای قانون بوده است؛ به این میزان که در پاسخ فردی که چنین سؤالی را مطرح می‌نماید: کدامیک برتری دارد، عدل یا بخشندگی؟ می‌فرماید: **عدل** جریان‌ها را در مجرای طبیعی خود قرار می‌دهد، اما بخشش آن‌ها را از مجرای خود خارج می‌سازد (حکمت ۴۳۷). عدالت یکی از پایه‌ای‌ترین اصول اسلام در روابط اجتماعی است. رعایت عدالت که یکی از حقوق اصلی شهروندان به شمار می‌رود، عدالت حاکم نسبت به مردم، عدالت مردم نسبت به حاکم و عدالت مردم نسبت به یکدیگر را شامل می‌شود.

در حکومت حضرت علی(ع) علاوه بر توجه به رعایت عدالت در سطوح مختلف، توجه خاصی به توده مردم و خواست و اراده ایشان شده است و در واقع به دست گرفتن حکومت را مشروط به **خواست و اراده مردم** می‌داند. در نامه ایشان به مالک اشتر آمده است که: بهترین چیزی که موجب سرافرازی و چشم روشنی والیان می‌شود، آن است که در همه جا عدالت حکمفرما باشد و مردم مهر خود را نسبت به والی آشکار سازند. خیرخواهی مردم وقتی ثابت می‌شود که گرد والی را بگیرند و او را از گزند محافظت کنند، نه اینکه فرمانروایی او را بر خود سنگین شمارند (نامه ۵۳). بنابراین مردم‌سالاری و توجه به خواست مردم در حکومت آن حضرت جایگاه والایی داشته است. به این صورت که: ساختار قدرت را بر قانون‌پذیری و نفی تفرد و تمرکز و توزیع آن بین مردم بنا نهد، اصلاح روابط و مناسبات انسانی را هنجار قرار دهد و تعهدات حقوقی خویش با مردم را پاس نهد (خطبه ۲۱۶).

مشخص است که هدف امام علی(ع) در نظام مدیریت خویش، حفظ و رسیدن عادلانه همه اقشار و گروه‌های انسانی به عزت نفس و کرامت انسانی بوده است. پس ضرورت توجه به این امر ایجاب می‌کند تا همه شهروندان از حقوق و مزایای شهروندی بهره‌مند گردند. عمده ابعاد مختلف حقوق شهروندی در نهج‌البلاغه در نمودار ۲ آمده است.



نمودار ۲: ابعاد مختلف حقوق شهروندی در نهج البلاغه

حقوق شهروندی در کلام امام سجاد(ع)

در رساله حقوق امام سجاد(ع) احکام و وظایفی که از سوی خداوند نسبت به اصناف مختلف بر انسان قرار داده شده تفسیر شده است. در واقع این رساله دربرگیرنده وظایف اخلاقی یک انسان موحد است. در مجموع ۵۱ حق مورد بحث رساله قرار گرفته است که در هفت دسته حق خداوند، حق نفس و اعضای بدن، حق افعال عبادی، حق حاکم و مردم، حقوق خویشاوندان، حقوق برخی اصناف اجتماعی و حق مالی تشریح شده است.

اولین حق، حق خدای بزرگ بوده که انسان باید به **پرستش** وی همت گمارد، در ادامه حق نفس بوده که در طاعت خدای عزوجل باشد. اگر بخواهیم به طور دقیق‌تر به بررسی حقوق شهروندان بپردازیم، می‌توان اشاره داشت اگرچه ابعاد مختلف حقوق انسانی به هم مرتبط می‌باشد اما عناصر شهر، شهروند و شهردار و حقوق مربوط به آن‌ها می‌تواند جزئی‌تر و با تفصیل بیشتری حقوق شهروندی را معرفی نماید. حق مولی بر افراد این است که از فرمان وی **اطاعت** کنند و جز در آنچه موجب خشم خداوند است نافرمانی نکنند. در مقابل حق رعیت آن

است که با ایشان با **عدالت** رفتار شود. حق همسایه که می‌تواند برای ساکنان محلات کارآمد باشد این است که به همسایه خود **احترام** گذاشته و اگر ستم دیده بود او را یاری کرده و عیب او را جویا نشده، اگر از او زشتی دید آن را بپوشاند، اگر دانست اندرز وی را می‌پذیرد او را اندرز دهد و هنگام سختی او را رها نکرده و از خطای او در گذشته و گناه او را بخشوده با او بزرگوارانه معاشرت نماید.

علاوه بر رساله حقوقی، امام سجاده(ع) در صحیفه سجادیه و دعاهای خود نیز، ساختاری برای زندگی به‌عنوان شهروندی مطلوب ترسیم می‌نماید. در وهله اول ایشان به اهمیت **شکرگزاری** پرداخته و تا جایی پیش می‌رود که عدم شکر نعمت را سبب خارج شدن از هویت انسانی دانسته و ناسپاسان را هم ردیف چهارپایان بلکه پست‌تر معرفی می‌نماید، چرا که کفران و قدرشناسی نعمت‌ها نشانه بی‌خردی است. این قدردانی نه تنها باید در مورد خالق جهان صورت گیرد، بلکه فرد باید قدردان نیکی دیگران نیز باشد؛ *پروردگارا من از خوبی‌هایی که به من شد و سپاس آن را به جای نیاورده‌ام به درگاهت عذرخواهی می‌کنم (۱/۳۸)*.

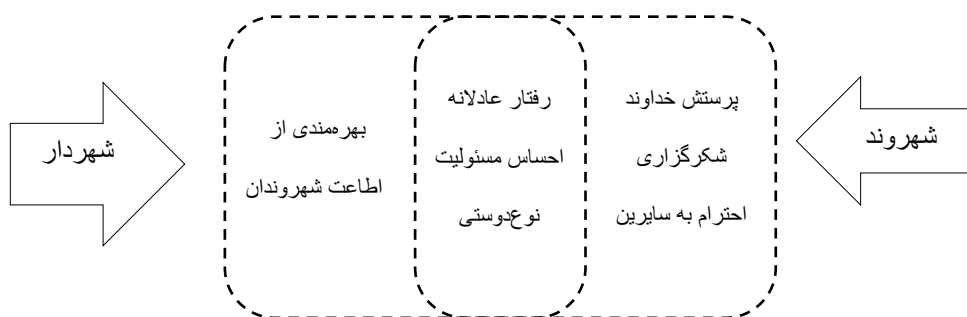
موضوع دیگری که به‌عنوان وظایف شهروندان در صحیفه سجادیه به آن اشاره شده **احساس مسئولیت** و پیوند برادری میان اعضای جامعه است. از نظر امام سجاده(ع) اهل جامعه اسلامی تنها برای خود زندگی نمی‌کند، بلکه نسبت به مردم و جامعه خود احساس مسئولیت می‌کند و این‌گونه اشاره می‌فرماید که: در دنیا تقوا را توشه من برای آخرت قرار بده و به‌سوی رحمت خود دلم را متنفر از اشرار خلقتت بگردان و عطا فرما مرا انس با خود و دوستان [خود] و اهل طاعت خود (۱۱/۲۱).

یکی دیگر از شاخصه‌های مثبت شهروندی در ارتباط با دیگران، ورای دین و مذهب، **نوع دوستی** است که از فطرت انسانی سرچشمه می‌گیرد و متضمن اهتمام به امور یکدیگر می‌باشد و در بخش‌های مختلف صحیفه سجادیه به آن اشاره شده است. مثلاً دعای سی و نهم در بردارنده‌ی بهترین روش‌های مردم دوستی صادقانه است؛ که با زبان نیایش بیان شده است. هم‌چنین ایشان با تمسک به تقوای الهی در اهتمام به امور مردم می‌فرمایند: پروردگارا، درود بفرست بر محمد(ص) و آل او و مرا بیارای به زینت صالحان، قدرتی ده تا بسط عدل و داد را بگسترانم و خشم خود را فرونشانم. با خلق، خوش رفتار و آسان‌گیر و متواضع و خوش‌سیرت و

سنگین و باوقار و نیکو خلق باشم و سبقت گیرم به هر فضل و کمال، و زیادی مال را به مستحقان اعطا کنم و سرزنش را ترک کنم و عطا به غیر مستحق نکنم (۱۰/۲).

مورد بعدی که باید به آن اشاره شده است: ما را در این روز و شب و همه روزهایمان توفیق عطا فرما... و یاری حق و گرمی گردانیدن آن، و راهنمایی گمراهان و کمک به ناتوانان و رسیدن به فریاد ستم‌دیده. شهروند آرمانی از نگاه صحیفه سجادیه فردی ظلم‌ستیز است که ستمگری را نه از خود و نه به خود می‌پذیرد؛ بنابراین دیگر حقی که می‌توان برای وی متصور شد بسط **عدالت اجتماعی** است. عدالت اجتماعی مبدأ و منشأ ظهور دیگر فضائل اجتماعی است و تحقق عدالت و از بین رفتن ظلم، تعدی و بی‌انصافی در جامعه، زمینه تحقق عدالت در نفس به‌عنوان یک فضیلت بنیادین و زیربنایی را فراهم می‌آورد؛ به ویژه عدالت حاکم و زمامدار بسیار مهم می‌باشد به طوری که هرگاه حاکم عادل باشد در ثواب طاعت‌های مردم شریک است. به این شکل که امام سجاد(ع) اشاره می‌فرماید: پروردگارا مرا بیارای به زیور صالحان و به جامه زینت اهل تقوا بپوشان که بساط عدل و داد را بگسترانم و خشم خود را فروشانم و خاموش سازم آتش فتنه و تفرقه امت را جمع و اختلاف بین مسلمین را اصلاح گردانم (۱۰/۲۰). ایشان با تأکید بر دفاع از حق می‌فرمایند: و زیادی مال را به مستحقان اعطا کنم و سرزنش را ترک کنم و اعطا به غیر مستحق نکنم و سخن به‌حق بگویم با خلق، اگرچه سخت باشد (۱۰/۲۰).

امام سجاد(ع) مانند دیگر پیشوایان معصوم، وظیفه سنگین هدایت‌گری و تبیین دین و نشان دادن راستی‌ها و کژی‌ها را بر عهده داشته و به انجام رسانده‌اند. از جمله آموزه‌های ایشان شناختی است که انسان نسبت به خود پیدا کرده و کمک می‌کند تا شهروند جامعه اسلامی به‌عنوان موجودی الهی خود و رابطه خود با خدا و سایر شهروندان را اصلاح و کامل نموده و به‌عنوان عضوی از جامعه که هویتی فردی و اجتماعی دارد، نیازهای مادی و معنوی خود و سایر افراد را در چهارچوبی منطقی برآورده سازد. طبق مواردی که از رساله حقوق و صحیفه سجادیه برآمد می‌توان حقوق شهروند و شهردار را در نمودار ذیل خلاصه نمود. از آنجا که هم شهروند و هم شهردار در راستای مدیریت شهر از حقوقی برخوردار هستند بنابراین اشتراکاتی نیز در این بخش دیده می‌شود که در نمودار ۳ قابل مشاهده است.



نمودار ۳: حقوق شهروند و شهردار از نگاه امام سجاد(ع)

نتیجه‌گیری

توجه به تعالیم ادیان الهی، نقش مؤثر آن‌ها را در شکل‌دهی و ترویج حقوق بشر روشن می‌کند، زیرا خاستگاه حقوق بشر، فطرت انسان است، خالق این فطرت بهتر و بیشتر از هر مرجع دیگری از آفریده خود اطلاع دارد. فطرتی که انسان برای دستیابی به آن باید از لایه‌های خودخواهی عبور کند. حقوقدان و قانون‌گذار می‌خواهند جامعه بشری را با تنظیم و تعیین برنامه‌های فردی و اجتماعی به سوی کمال رهبری نمایند، و در پرتو تعیین وظایف افراد و تأمین حقوق آنان سعادت جسمی و روانی آن‌ها را فراهم کنند.

از دیدگاه اسلام بین تمام ذرات جهان هستی ارتباطی وجود دارد که به‌خاطر هدفی آفریده شده‌اند، و یک نوع شعور کلی بر مخلوقات عالم حکم فرما است. اسلام یک سلسله مبانی حقوقی دارد که قوانین خود را براساس آن اصول و مبانی وضع کرده است. از سوی دیگر از آنجا که تکامل و پیشرفت انسان در ارتباط با دیگران و در جامعه رقم می‌خورد، بررسی ویژگی‌ها و مؤلفه‌های شهروند و حقوق وی باید در بستر جامعه صورت گیرد. به هر روی زندگی شهری یک زندگی جمعی است و برای موفقیت و کامیابی در این شیوه زندگی باید فردگرایی و منفعت‌طلبی از میان برداشته شده و اخلاق جمعی گسترش یابد. از این‌رو که ما ساکن جامعه‌ای اسلامی هستیم، بدون تردید بهره‌گیری از آموزه‌ها و دستورات دینی خواهد توانست راهنمای مناسبی برای شکل‌دهی به سبک زندگی شهروندان و برنامه‌ریزی و طراحی بستری مناسب برای زندگی در قالب فرهنگ اسلامی باشد.

در مطالعه پیش‌رو با بررسی تعاریفی که از شهروند مطرح شد متوجه می‌شویم شهروند واقعی کسی است که هم به خود و منافع خویش نظر داشته و هم منافع و خواسته‌های دیگران را مورد توجه داشته باشد و با همکاری و همراهی با سایر شهروندان و قبول وظایف و مسئولیت‌ها، شرایط مطلوبی برای خود و دیگران فراهم آورد. هم‌چنین حقوق شهروندی از نگاه قرآن کریم، نهج‌البلاغه و امام سجاد(ع) (رساله حقوق و صحیفه سجادیه) مورد بررسی قرار گرفته که براساس نکات اشاره شده در هر بخش و با استمداد از رابطه سه‌گانه شهر، شهروند و شهریار (شهردار)، سیاست‌های دستیابی به حقوق شهروندان در جوامع اسلامی در جدول ذیل تدوین شده است.

جدول ۱: ابعاد حقوق شهروندی و سیاست‌های دستیابی به آن براساس عناصر شهر، شهروند و شهردار

عناصر مرتبط	سیاست‌های دستیابی به حقوق شهروندی	ابعاد حقوق شهروندی از آموزه‌های اسلامی
بستر شهر وظایف شهردار	عدم وجود تهدید در زندگی شهروندان محافظت در مقابل مصائب طبیعی محافظت در برابر گزند دشمنان	حیات شهروندان
بستر شهر وظایف شهردار وظایف شهروندان	امنیت و حفظ و حراست در برابر ستم‌گران بهره‌مندی از کسب و کار مناسب وجود کیفیت مطلوب زندگی تلاش شهروندان و شهردار برای عمران و آبادانی تلاش برای اصلاح و هدایت افراد توجه به زندگی گروه‌های ویژه (سالمنان، کودکان و ...)	امنیت و آسایش
وظایف شهردار وظایف شهروندان	امکان زندگی به شکل مطلوب هر فرد حق آزادی بیان، اندیشه و رأی بهره‌گیری از مشارکت مردمی	آزادی
وظایف شهردار وظایف شهروندان	نبود تبعیض میان افراد و گروه‌های مختلف قومی، جنسی و سنی رعایت عدالت حاکم (شهردار) در برخورد با شهروندان و بالعکس رعایت عدالت شهروندان در رابطه با یکدیگر	عدالت و اطاعت
وظایف شهردار وظایف شهروندان	توجه به خواسته‌ها و نیازهای شهروندان مسئولیت‌پذیری افراد در برابر مسئولان (شهردار)	تکریم و احترام

	وجود حکومتی مردم‌سالار احترام به همسایه و سایر شهروندان	
--	--	--

درنهایت می‌توان چنین نتیجه گرفت برای زندگی شهروندان باید بستر امنی فراهم گردد که بتوانند با آرامش در آن زندگی کنند و این وظیفه‌ای است که هم شهردار و بنیان‌گذار شهر بر عهده دارد و هم هر یک از شهروندان باید در جهت تأمین آسایش یکدیگر به آن توجه نمایند. شهری که نیازهای شهروندان را از مادی‌ترین سطوح آن تا ابعاد بالاتر که برای هر فرد متفاوت است در نظر داشته باشد و هیچ‌گونه تفاوت و تبعیضی برای دسترسی افراد به این امکانات وجود نداشته باشد. این حقوق جایی تکمیل می‌شود که باوجود آسایش و امکان رفح تمام نیازها، افراد بتوانند مسیر زندگی خود را با اختیار و آزادی تعیین نموده و نه تنها مانعی بر سر راه آن‌ها نباشد بلکه هیچ شیوه و اجباری نیز بر ایشان تحمیل نگردد.

منابع

ادیب‌زاده، ب. (۱۳۹۵)، *جزوه کلاسی درس شهرسازی و فرهنگ اسلامی و شهرسازی معاصر/ایران*، دانشکده

معماری و شهرسازی دانشگاه هنر تهران.

خلیلی، م. (۱۳۸۹)، *متن و ترجمه رساله حقوق امام سجاد(ع)*، انتشارات علامه وحید بهبهانی، قم.

رضی، ش. (۱۳۸۱)، *نهج البلاغه*، ترجمه محمدمهدی فولادوند، انتشارات ولی‌عصر، تهران.

صحیفه سجادیه (۱۳۸۷)، ترجمه حسین الهی‌قمشه‌ای، انتشارات هاد، تهران.

قرآن کریم (۱۳۷۷)، ترجمه محمدمهدی فولادوند، انتشارات دارالقرآن کریم، تهران.

حافظ از منظر علامه محمد کاظم هزار جریبی استرآبادی

علی قنبریان^۱

چکیده

برخی از دانشمندان شیعی، دستاوردهای عرفا، متصوفه، و فلاسفه را قبول نداشته و نظریات و منش عملی آن‌ها را در تضاد و مخالفت با معارف اسلامی دانسته‌اند. این دانشمندان به نقد بلکه سرزنش و مذمت گروه‌های فوق پرداخته‌اند. یکی از این اندیشمندان، محمد کاظم بن محمد شفیع هزار جریبی (متوفای ۱۲۳۶ق) است. وی از دانشمندان متتبع و کثیرالآثار شیعه بوده و برخی از آثارش را به نقد نحله‌های مذکور اختصاص داده است. یکی از آثار وی «منبه‌الجهال» است که در آن به نقد اشعار و زندگانی حافظ شیرازی پرداخته است. تصحیح انتقادی رساله «منبه‌الجهال» به شیوه مخاطب‌محور و تحلیل و نقد شیوه افراطی عرفان‌ستیزانه هزار جریبی رسالت نوشتار حاضر است.

واژگان کلیدی: محمد کاظم هزار جریبی، حافظ شیرازی، رساله منبه‌الجهال، تصحیح، عرفان، شعر، تأویل.

۱. شخصیت‌شناسی محمد کاظم هزارجریبی

محمد کاظم حائری هزارجریبی مازندرانی استرآبادی، از پرکارترین دانشمندان و علما در عرصه تألیف و نگارش در موضوعات متنوع دینی در قرن سیزدهم هست که در کتاب‌های تراجم و زندگینامه علما و در فهرست نگاریهای مربوط به آثار علمی و مکتوبات دانشمندان شیعه، نامش مکرر ذکر گشته است.

از آنجا که پدر ایشان خود عالمی نامدار بوده است، به صورت طبیعی باید دروس علمی را در نزد ایشان و دیگر علمای منطقه آموخته باشد. پس از مدتی که خود را تشنه معارف بیشتری دید از زادگاه خویش هجرت نمود و به مدرسه علمیه قزوین وارد شد که در آن روزگار توسط مجتهدی اصولی به نام شیخ محمد ملائکه قزوینی برغانی متوفای ۱۲۰۰ قمری اداره می‌شد و در نزد این عالم بزرگ تحصیل نمود. پس از مدتی تصمیم گرفت تا به اصفهان کوچ نموده تا در سلک شاگردان عارف و حکیم نامدار حکیم ملا محمد بیدآبادی، متوفای ۱۱۹۷ قمری درآمد و علوم حکمت و معقول را فرا گرفت (سیدحسین امین، مستدرکات اعیان الشیعه، ج ۴، ص ۱۵۹).

در نهایت دست به هجرتی بزرگ زد و به حوزه علمیه کربلای معلّا وارد شده و به مجلس درس استادالکل، آقا باقر وحید بهبهانی، متوفای ۱۲۰۵ یا ۱۲۰۶ قمری ملحق شد و در بین شاگردان ایشان قرار گرفت (جعفر سبحانی، موسوعه طبقات الفقهاء، ج ۱۳، ص ۶۲۴). علاوه بر وحید بهبهانی، از افادات بزرگان دیگری از علمای شیعه حاضر در کربلا مانند سیدمحمد مهدی طباطبایی بحرالعلوم، متوفای ۱۲۱۲ قمری و سیدمحمد مهدی شهرستانی، متوفای ۱۲۱۶ قمری و سیدعلی طباطبایی صاحب ریاض، متوفای ۱۲۳۱ قمری و دیگران نیز بهره‌مند شد (محمد محسن آقابزرگ تهرانی، طبقات اعلام الشیعه، ج ۱۲، ص ۲۶۵).

پس از وفات وحید بهبهانی در کربلا مجلس درسی تشکیل داد و پس از اندک زمانی و بعد از سیدعلی صاحب ریاض در همان کربلا و در بین مردم مرجعیت یافت هر چند ایام ریاستش دوامی نیافت و پس از مدت کمی از دنیا رفت. (سیدحسین امین، مستدرکات اعیان الشیعه، ج ۴، ص ۱۵۹). بنابه شهادت افراد مطلعی در رواق شرقی حرم حسینی(ع) در حجره‌ای که دو استادش مرحوم وحید بهبهانی و سیدعلی طباطبایی صاحب ریاض دفن شده‌اند به خاک سپرده شده است (محمد محسن آقابزرگ تهرانی، الذریعه الی تصانیف الشیعه، ج ۲۱، ص ۱۹۱).

۲. تبیین و تحلیل آراء هزار جریبی در عرفان و فلسفه

هزار جریبی اندیشه‌های راجع به عرفان نظری را تحلیل، نقد، و سرزنش کرده است و برخی از اعمال عرفا در عرفان عملی را رد کرده است. وی امور خارق‌العاده‌ای را که به بزرگان عرفا و متصوفه نسبت می‌دهند از اساس باطل دانسته است. عرفان نظری بر سه پایه استوار است: وحدت وجود، انسان کامل، و چینش نظام هستی. بیشترین هجمه و یورش هزار جریبی در مباحث مربوط به عرفان نظری در «وحدت وجود» است. البته ایشان در مباحث مربوط به «انسان کامل» یا «چینش نظام هستی» نیز انتقاداتی دارد. مانند نقد و سرزنش ابن عربی در اینکه خود را «خاتم‌الولایه» نامیده است یا نقد اینکه خداوند متعال بدون واسطه فقط خالق عقل اول بوده است. به بیان دیگر هزار جریبی یک اصولی است با نگاه ضد فلسفی و ضد عرفانی. اینکه عرفا و فلاسفه اشتباهاتی داشته‌اند جای بحث و شکی نیست اما هزار جریبی با انتقادهای افراطی خویش، خواستار این است که بنابر اصل «بغض فی الله» از عرفا و فلاسفه و دستاوردهای آنان دوری کنیم؛ مضافاً بر اینکه برخی از اشکالات وی بر این نحله‌ها وارد نیست.

هزار جریبی به راحتی برخی از احادیث را که مشعر به کفر یا شرک است، تأویل می‌کند اما در این رساله و برخی رساله‌های دیگرش، وقتی به بیان آراء عرفا، فلاسفه، و شاعران می‌پردازد، جمود بر ظاهرگرایی و اخذ بر ظاهر گفتار آنان داشته و کلام آنان را تأویل ناپذیر می‌داند؛ به‌ویژه در شعر. هزار جریبی تصریح می‌کند که اشعار را نباید تأویل کرد. این در حالی است که کلام شعرای فارسی‌زبان رمزگونه بوده و نباید بر ظاهرشان حمل شوند.

هزار جریبی در این رساله در نقد حافظ، برای آنکه در میدان مبارزه با حافظ تنها نباشد، نام دو تن از اساتیدش (سید محمد مهدی بحر العلوم و میرزا محمد مهدی شهرستانی) و همچنین آقا محمد علی آل آقا کرمانشاهی را برده و گفته است که این سه عالم حکم به تصوف و الحاد حافظ کرده‌اند. هزار جریبی مولوی، سعدی، حافظ، جامی، و نظامی را اهل ضلالت و گمراهی خوانده است و دیوان‌های آن‌ها را (مثنوی و بوستان و گلستان)، از اشعار باطل دانسته است.

کلام هزار جریبی درباره حافظ و دیگران شاعران عارف، قابل رد و نقض است، زیرا صیغه غالب در شعر شاعران مسلمان به‌ویژه شعرای نامدار گذشته، دینی بودن است. سرتاسر «مثنوی معنوی» مولوی اشارات و پیام‌های دینی است. گاهی محتوای بیت‌ها و مصراع‌ها ترجمه یا عین آیه و حدیث است. همین‌طور دیوان عطار، سعدی، نظامی، سنایی، صائب، و... با توجه به این نکته که در دنیای اسلام عرفان و دین از هم

جدا نبوده‌اند بلکه طریقت باطن شریعت تلقی می‌شده است و این دو همانند دو روی یک سکه هستند، همهٔ دیوانه‌های شعر عرفانی در قلمرو هنر دینی می‌گنجند. بنابراین بدون هیچ شائبه‌ای دیوان شعر حافظ نمونهٔ عالی از هنر دینی است. چون اساسی‌ترین موضوع اشعار حافظ کم و کیف ارتباط انسان سالک با خدا و محبوب و معشوق واقعی است. و خداوند معنابخش مفهوم دین است که بی‌او هیچ دینی، دین نیست. پس این اشعار ارتباط مستقیم و مثبتی با موضوعات و مضامین دینی دارند و به همین دلیل عالی‌ترین جلوهٔ هنر دینی هستند.^۱

ما ایرانی‌ها معمولاً شعرهای کلاسیک‌مان را در هاله‌ای لاهوتی معنا می‌کنیم. کمتر کسی در میان ما برای کلماتی چون می، ساقی، ساغر، شراب، باده، و مستی معنای واقعی (غیرمجازی) قائل است. این‌ها از نظر ما معنای مجازی دارند. مثلاً مستی نوعی جذبۀ روحانی است.^۲

۳. نسخه‌شناسی

رسالهٔ «منبه الجهال علی وصف رئیس اهل الضلال» از آثار فارسی محمدکاظم هزارجریبی است و در آن عرفا و شعرا به‌طور عام و حافظ شیرازی به‌طور خاص نقد شده است. این رساله زیاده بر چهارصد بیت است.^۳

نسخه‌های موجود از رسالهٔ «منبه الجهال»:

الف) قم - مرعشی ش: ۱۰۷۳/۳ / ملا محمدحسن حری / نستعلیق / ۱۲۳۲ / [عکسی ف: ۳-۱۵۰]. ۴
ب) تهران، کتابخانهٔ ملی، شمارهٔ بازیابی: ۵-۱۴۳۲۱، عنوان و نام پدیدآور: منبه الجهال علی وصف رئیس اهل الضلال [نسخهٔ خطی] / محمدکاظم بن محمدشفیع هزارجریبی، وضعیت استنتاج: محمدصادق حاجی محمدعلی یزدی (به قرینهٔ شماره ۸ مجموعه)، قرن ۱۳ق، آغاز: بسمله. الحمد لله رب العالمین و صلی الله علی محمد خیر خلقه و آله الطاهرین. اما بعد چنین گوید بندهٔ خاطی محمدکاظم بن محمدشفیع

۱. حسین هاشم‌نژاد، فلسفهٔ هنر به بیان ساده، ص ۱۲۰.

۲. علی صلح‌جو، از گوشه و کنار ترجمه، ص ۶۱.

۳. علی اکبر صفری، فهرست خودنوشت ملا محمدکاظم هزارجریبی (جشن نامهٔ آیت‌الله رضا استادی)، ص ۹۰۷-۹۱۹.

۴. مصطفی درایتی، فهرست‌وارهٔ دست‌نوشت‌های ایران (دنا)، ج ۱۰، ص ۹۴.

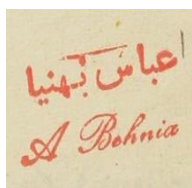
هزار جریبی عفی الله عن جرائمهما که بهترین اعمال بعد از معرفت ربّ العالمین و حجت‌های او دوری کردن است ... انجام و به آن سبب دلش مرض به هم رسانده باشد او را بیش از این نیز فایده ندارد {فَرَادَهُمُ اللَّهُ مَرَضًا وَ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ} ^۱ اللهم خذ بناصيتنا الى ما تحبّ و ترضى و لا تكلنا طرفه عين ابدًا و ارحمنا فى الدنيا و الآخرة بحق محمد و آله الطاهرين و جاههم صلّ على محمد و آله الطاهرين لعنة الله على اعدائهم الى يوم الدين تمّت و السّلام. مشخصات ظاهری: برگ ۱۷۳ب- ۱۸۹ (۱۸۹ برگ)، ۱۸ سطر، معرفی نسخه: رساله‌ای است در نکوهش حافظ و امثال وی که در آن مردم را از مطالعه دیوان وی برحذر داشته و بعضی از سروده‌های او را باطل می‌داند. توضیحات نسخه: نسخه بررسی شده. گوشه پایین جلد شکسته و افتاده و لت پشت جلد از نسخه جدا است. برگ‌های ۱ تا ۴ پاره شده و نیمی از آن‌ها جدا شده، آثار لکه در اوراق مشاهده و اوراق انتهایی نسخه از شیرازه جدا شده است. زبان: فارسی»^۲.

(پ) تهران، کتابخانه ملی، شماره بازیابی: ۳۲۱۴۹-۵، عنوان و نام پدیدآور: مجموعه: منبه الجهال، رساله تاریخیه، جلدیه، جبر و اختیار، برهانیه، اقناعیه، افلاکیه، و... [نسخه خطی] / محمد کاظم بن محمد شفیع هزار جریبی.^۳

۲ نسخه از رساله تهیه شد. هر دو نسخه مربوط است به کتابخانه ملی ایران به شماره ۱۴۳۲۱-۵ و ۳۲۱۴۹-۵ است. در بیان اختلاف نسخه‌بندها، این دو نسخه در پاورقی چنین مشخص شده‌اند:

نسخه شماره ۱۴۳۲۱-۵: نسخه ملی ۱.

نسخه شماره ۳۲۱۴۹-۵: نسخه ملی ۲.



در صفحه اول نسخه شماره ۳۲۱۴۹-۵، سجع مهر نسبتاً جدیدی با عنوان «عباس بهنیا» وجود دارد که احتمالاً متعلق به صاحب قبلی نسخه باشد.

۱. بقره: ۱۰/۲.

۲. پایگاه اطلاع‌رسانی کتابخانه ملی ایران.

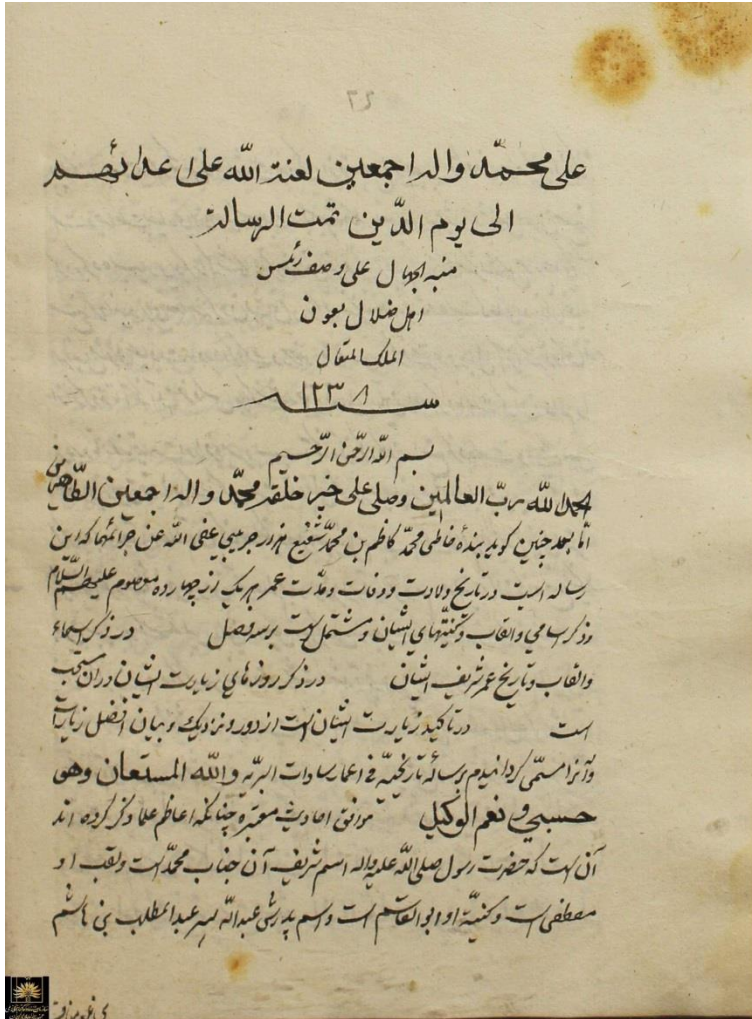
۳. همان.

اعیان بهنیا
A Bohnia

بسم الله الرحمن الرحيم
الحمد لله رب العالمين وصلى الله على خلقه محمد والدا الطاهرين و
لعنة الله على اعدائهم اجمعين الى يوم الدين
چنين که يک يک بنده ضالمی محمد کاظم ابن محمد شافع هزار جریبی غنی اندیش جراتمند که بهترین اعمال
عبادت معززت رب العالمين و محترمان او دوری ازین است از اعمال استیگان و اختیار کردن
عادت و دشمنی ایشان است زیرا که دوستی با دشمنان خدا گران و دشمنی است با خداوند عالم و خداوند
کسانی اند که محرومان را بر طرف طاقت الهی می نمایند، آنکه خداوند خود بر وی او را کفایت نماید و این
مشایب از روی دوستان خداست و با هر که است از برای عاقل که بر دست خداوند بر آید حرف از آن
بچیزی که رضای خالق و نعم او در آن نباشد خصوصاً بچیزی که باعث بعد و دوری از خداوند
بجانب اعدای الهی خصوصاً مسلمانی با جان و وقت و ریب و طرازم کلام ایشان کردن و کلام
ایشان را شعری رود تا خود را زمین در پیوسته تر عزت رصف را صرف آن نمودن زیرا که کلام ایشان
ما به ضلالت و گمراهی است و باعث زنگ دل و گمراهی و او را می رانند راه حق عاقل همگردد و برون
و با آنکه یکی از آن اشخاصی که شعرا با طلب بسیار گفته است در زبان امر بر وفق خالق اهل باطل و لغو و اهل
طرب او کرده است محمد شیرازی است که مشهور است و اکثر ابیات او معروف است
و مشرفه و بسیار باطل است و با این بیان از اهل خود و نقل مجلس که او نمیده اند و کلام
و خواص بن مایل کرده و آنرا با الغیب نامیده اند و آن قالی همگردد و آن قدر
با آن اعتقاد دارند که بقران محمد آن قدر اعتقاد ندارند و آن اشخاصی که در این معنی

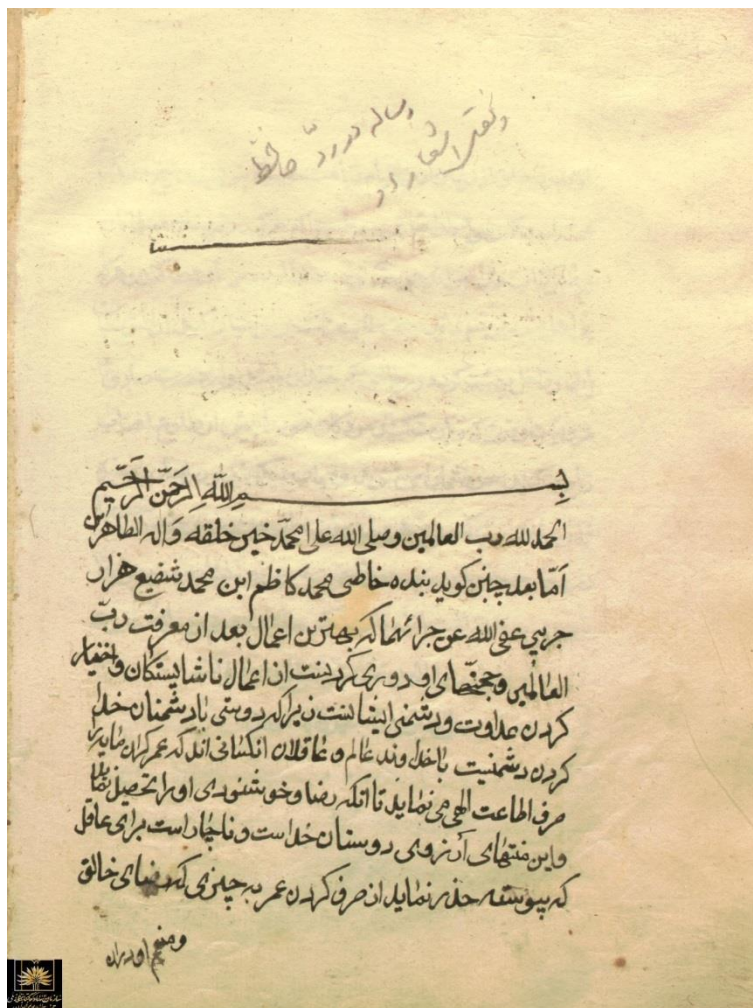
صفحه اول نسخه خطی «منبّه الجهال»

کتابخانه ملی، ش: ۵/۳۲۱۴۹



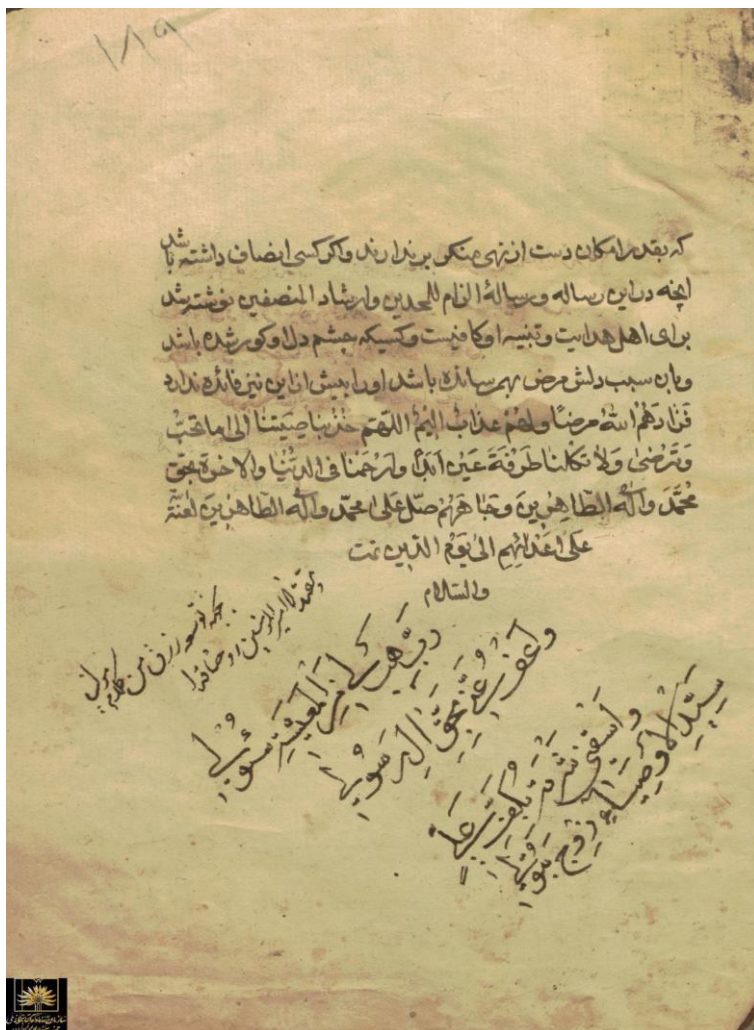
صفحه آخر نسخه خطی «منبہ الجهال»

کتابخانہ ملی، ش: ۵/۳۲۱۴۹



صفحه اول نسخه خطی «منتبه الجهاد»

کتابخانه ملی، ش: ۵/۱۴۳۲۱



صفحه آخر نسخه خطی «متبّه الجهال»

کتابخانه ملی، ش: ۵/۱۴۳۲۱

۴. روش تصحیح

در ارتباط با تصحیح نکاتی گفته می‌شود:

۱. اختلاف بین متن مصحح و نسخه، سه حالت دارد:

- در متن مصحح اضافاتی از سوی مصحح آورده شده (مثلاً اَللَّه) که در نسخه نبوده است. در این صورت

در پاورقی چنین نوشتیم:

نسخه: - اَللَّه.

یعنی لفظ «اَللَّه» در نسخه نیست و از سوی مصحح اضافه شده است.

- در نسخه الفاظ و عباراتی است که مصحح ترجیح می‌دهد در متن مصحح به دلایلی نیاورد مانند موارد

حشو. در این صورت، به موارد مذکور در پاورقی این‌گونه تنبه دادم:

نسخه: + اَللَّه.

یعنی در نسخه خطی لفظ «اَللَّه» وجود داشت که در متن نیامد.

- الفاظ و عبارات در متن مصحح با نسخه، متفاوت است. به این تفاوت در پاورقی به این صورت تذکر دادم:

نسخه: «اَللَّه» به جای «خدا».

یعنی در نسخه لفظ «اَللَّه» آمده ولی در متن مصحح به جای آن از لفظ «خدا» استفاده شده است.

۲. رساله فاقد عنوان بود. برای آنکه مطالب دسته‌بندی شود و خواننده رساله را به‌سهولت مطالعه نماید،

مطالب رساله عنوان‌گذاری و تیتربندی شد.

۳. در استشهداد به اشعار حافظ، بنای نویسنده این نبوده که غزل را به‌طور کامل ذکر کند بلکه چندین

بیت یا حتی یک بیت از غزل را ذکر کرده است. گاهی مواقع برخی از مصراع‌ها حذف شده بود. برای

انسجام متن، کل بیت آورده شد و در پاورقی توضیح داده شد.

در جست‌وجو و مستند کردن اشعار به کاررفته در متن رساله، در ابتدا به دیوان حافظ رجوع شد. اگر

شعری در دیوان یافت نشد، از منابع دیگر همچون «شرح سودی بر حافظ»، نوشته محمد سودی بسنوی

و عصمت ستارزاده، استفاده شده است.

۴. در برخی موارد مغایرت و اختلاف بین اشعار در متن حاضر با دیوان حافظ و منابع دیگر بود. در این

موارد اگر اختلاف زیاد و قابل ملاحظه بود، در پاورقی گزارش شده است و از بیان اختلافات جزئی و کم‌رنگ

صرف‌نظر شده است.

۵. در نسخهٔ ملی ۲، همزهٔ ابتدایی افعال آمده است اما در نسخهٔ ملی ۱، همزه‌ها حذف شده است. متن مصحح به شیوهٔ ملی ۱ نگاشته شد و به خاطر کثرت اختلاف دو نسخه در این مورد، اختلاف نُسخ در پاورقی گزارش نشده است. مثال:

نسخهٔ ملی ۱: خوبست.

نسخهٔ ملی ۲: خوب است.

۶. در نسخهٔ ملی ۲، در برخی از کلمات، جای حرف «ب» و «پ» عوض شده است. ممکن است این جابه‌جایی براساس قاعده و قانون صرفی یا آوایی یا... باشد. به هرحال، متن مصحح بر مبنای صورت صحیح امروزی آن تنظیم شد. مثال:

نسخهٔ ملی ۲: پی‌سر و سامان که مبرس / متن مصحح: بی‌سر و سامان که مپرس.

نسخهٔ ملی ۲: پی‌آواز / متن مصحح: بی‌آواز.

۷. برای نشان دادن تمایز و تفاوت رسم‌الخط دورهٔ قاجار با رسم‌الخط کنونی، برخی مواقع رسم‌الخط نسخهٔ خطی در پاورقی به صورت نسخه بدل آورده شد. مثلاً:

رسم‌الخط نسخه: به‌بیند

رسم‌الخط کنونی: ببیند.

۸. چنانچه به معنای اگر و چنان‌که به معنای همان‌طور که ۱ است. چنان‌که حرف ربط مرکب است و بر تشبیه و تمثیل دلالت می‌کند و از نظر معنایی با به‌طوری‌که و همان‌طوری‌که مترادف است، اما چنانچه کلمه‌ای تأکیدی است و برای تقویت معنا به کار می‌رود. ۲

در برخی موارد در نسخه‌های خطی برجای مانده از هزارجریبی، معنای «چنان‌که» و «چنانچه» لحاظ نشده است و آن دو به اشتباه به‌جای هم به کار برده شده است. در رسالهٔ کنونی این اشتباه و خلط در یکجا صورت گرفته است و در پاورقی صورت صحیح آورده شده و تذکر داده شده است.

حال اینکه این اشتباه از سوی نویسنده بوده یا کاتب برای ما مشخص نیست. البته با توجه به اینکه از وفات هزارجریبی بیش از دو قرن می‌گذرد، لازم است تحقیقی صورت گیرد مبنی بر اینکه در زمان نگارش رساله، این دو لفظ در معنای حال حاضر استفاده می‌شده است یا نه.

۱. محمدمهدی باقری، درس‌نامهٔ کارگاه ویرایش و درست‌نویسی، ص ۱۸.

۲. فرشاد رضوان، راهنمای ویرایش و نگارش، ص ۱۰۴.

به هر حال، از آنجا که این رساله برای مخاطبان امروزیین تصحیح و احیا شده است، معنای کنونی آن دو واژه ملاک قرار گرفت و از روی بافت و سیاق کلام، در متن مصحح از آن دو به‌درستی استفاده شده است.

۵. تاریخ نگارش رساله «منبه‌الجهال»

هزارجریبی در رساله «منبه‌الجهال» نام رساله «الزام‌الملحدین و ارشاد‌المنصفین» را ذکر می‌کند. پس، «منبه‌الجهال» مؤخر از آن نگاشته شده است: «اما احوال صاحب مشنوی و سعدی پس آن‌ها را در رساله الزام‌الملحدین و ارشاد‌المنصفین قدری بیان کردم.»

همچنین هنگام ذکر نام سیدمحمد مهدی بحر العلوم و محمدعلی آل‌آقا کرمانشاهی و میرزا محمد مهدی شهرستانی، از عبارت دعایی «رضوان الله علیهم» استفاده کرده است. این عبارت نمایان‌گر آن است که هنگام نگارش «منبه‌الجهال» سه دانشمند مذکور رحلت کرده‌اند. بررسی تاریخ وفات آن‌ها، سال نگارش «منبه‌الجهال» را شفاف‌تر می‌کند. سه عالم مذکور به ترتیب در سال‌های ۱۲۱۲ قمری و ۱۲۱۶ قمری و ۱۲۱۶ قمری وفات کرده‌اند. همچنین هنگام ذکر نام میرزا ابوالقاسم قمی از عبارت دعایی «اطال الله عمره و بقاته» استفاده کرده است و از این دعا فهمیده می‌شود که هنگام نگارش رساله، وی در قید حیات بوده است. میرزا ابوالقاسم قمی در سال ۱۲۳۱ قمری وفات کرده است. بنابراین با کنار هم قرار دادن این تاریخ‌ها دانسته می‌شود که رساله «منبه‌الجهال» بین سال‌های ۱۲۱۶ قمری تا ۱۲۳۱ قمری نگاشته شده است. پس تاریخ ۱۲۳۸ قمری که در انتهای نسخه شماره ۳۲۱۴۹-۵ از کتابخانه ملی ایران ذکر شده است، از کاتب و نساخ است نه از هزارجریبی.

۶. متن مصحح

۱.۶. مقدمه مؤلف

بسم الله الرحمن الرحيم
الحمد لله رب العالمين و صلى الله على محمد خير خلقه و آله الطاهرين و لعنة الله على اعدائهم اجمعين
الى يوم الدين.

اما بعد چنین گوید بنده خاکی محمد کاظم بن محمد شفیع هزار جریبی عفی‌الله عن جرائهما که بهترین اعمال بعد از معرفت رب العالمین و حجت‌های او، دوری کردن از اعمال ناشایستگان و اختیار کردن عداوت و دشمنی ایشانست زیرا که دوستی با دشمنان خدا کردن دشمنیست با خداوند عالم و عاقلان آن کسانی‌اند که عمر گران‌مایه را صرف اطاعت الهی می‌نمایند تا آنکه رضا و خوشنودی او را تحصیل نمایند و این منت‌های آرزوی دوستان خداست و ناچار است برای عاقل که پیوسته حذر نماید از صرف کردن عمر به چیزی که رضای خالق و منعم او در آن نباشد خصوصاً به چیزهایی که باعث بُعد و دوری او می‌شود به جناب مقدّس الهی خصوصاً میل کردن به اهل بدعت و ریب و ملازم کلام ایشان گردیدن و کلام ایشان را شعار و دثار^۱ خود گردانیدن و پیوسته عمر شریف را صرف آن نمودن زیرا که کلام ایشان مایه ضلالت و گمراهیست و باعث زنگ دل آدمی و کوری آن می‌گردد و آدمی را از راه حق غافل می‌گرداند.

و بدان که یکی از آن اشقیا که اشعار باطله بسیار گفته است و آن‌ها را به موافق مذاق اهل باطل و لغو و اهل طرب ادا کرده است، محمد شیرازیست که مشهور به حافظست و اکثر ابیات او تعریف شراب و معشوقه و سایر لغو و باطل است و با این، جاهلان آن را کمال خود و نقل مجلس خود گردانیده‌اند و عوام و خواص به آن مایل گردیده‌اند و آن را «لسان الغیب» نامیده‌اند و به آن فال می‌گیرند و آن قدر به آن اعتقاد دارند که به قرآن مجید، آن قدر اعتقاد ندارند و آن اشعار ثمره ندارد مگر ضایع گردانیدن عمر آدمی و مایل گردانیدن او را به فسق و معاصی و عشق‌بازی و غنا و ملامتی که او آن‌ها را در آن کتاب وصف کرده است و گاهست که باعث گمراهی بعضی از جاهلان می‌گردد زیرا که کلام این اشقیاء از خدادور، مایه ضلالتست و دل خواننده و شنونده را فاسد می‌گرداند و باعث حدوث شبهات و وساوس شیطان می‌گردد و لهذا حقیر قلیلی از دلایلی را که باعث منع خواندن اشعار باطله او می‌شود در این رساله ایراد نموده‌ام با اندکی از اشعار باطله او را نیز ذکر کرده‌ام و بر آن‌ها احتجاج کردم تا آنکه حجت گردد بر جاهلانی که به آن‌ها اعتقاد دارند و حجت خدا را بر ایشان تمام کرده‌ام و از خدا می‌طلبم مزد خود را. و مسمی گردانیدم این رساله را به «منبه الجهال علی وصف رئیس اهل الضلال» و از ناظران توقع دارم که به چشم عیب در آن نظر نکنند و اگر غلط لفظی و معنوی

در آن یابند به قلم عفو آن را اصلاح فرمایند و این حقیر را با والدینم به دعای خیر و طلب مغفرت یاد نمایند. «و الله حسبی و هو نعم الوکیل»^۱.

۲.۶. شعر و شعرا در قرآن و روایات

بدان که حقّ عزّشأنه در قرآن مجید فرموده است {وَالشُّعْرَاءُ يَتَّبِعُهُمُ الْغَاوُونَ}^۲ یعنی شعرا متبوع گمراهان اند و هر که متابعت ایشان کند از راه حقّ به در رفته است و رسول خدا فرموده است «الشّعْر من الشَّيْطَانِ»^۳ یعنی شعر از شیطانست و در روایت دیگر مذکور است که اوّل کسی که شعر گفت شیطان بود و در روایت دیگر فرمود که شکمی پُر از چرک و ریم^۴ باشد بهتر است از آنکه از شعر پر باشد.

و ایضاً در روایات متعدّده است منع خواندن شعر در شب و روز جمعه بلکه در مطلق شب‌ها مگر آنکه در مرثی و مدایح ائمّه باشد و کسی نگوید که اگر شعرگفتن این مقدار مذمّت دارد و ناخوش است، پس به چه سبب اشعار از حضرت امیرالمؤمنین(ع) مرویست زیرا که این سخن مردود است به دو وجه: اوّل آن است که دأب و شعار ایشان در آن زمان گفتن اشعار بود و هر که شعر نمی‌گفت او را عاری از کمال می‌دانستند و امام را سزاوار نیست که کاری کند که مردم او را عاری از جمیع کمال دانند و به این سبب آن حضرت در بعضی از اوقات اشعار می‌فرمودند و وجه دوّم آن است که مطلق اشعار مذموم نیست. اشعاری که در مواظ و نصایح باشد چنان که از آن حضرت وارد شده است یا اشعاری که در مدایح اهل‌بیت(ع) و مرثی ایشان باشد ممدوح است بلکه مذموم اشعاریست که باعث گمراهی و ضلالت باشد یا مذمّت نیکان باشد یا لغو و بی‌فایده باشد. اگر کسی گوید که اگر سبب آنست که گفتی، پس چرا رسول خدا(ص) شعر نگفت؟ جواب گوییم که اگر آن حضرت شعر می‌گفت کافران و منکران آن حضرت، هرآینه می‌گفتند که قرآن شعر آن حضرت است و از اینست که آن حضرت شعر نگفت و از گفتن اشعار ممنوع بود.

۳.۶. حافظ و تصوف

۱. اشاره است به آیه {حَسْبِيَ اللَّهُ عَلَيْهِ يَتَوَكَّلُ الْمُتَوَكِّلُونَ} (زمر: ۳۸/۳۹).

۲. شعراء: ۲۲۴/۲۶.

۳. «الشّعْر من ابليس». محمد محسن فیض کاشانی، الوافی، ج ۲۶، ص ۱۶۲.

۴. ریم: چرک، زخم، دمل و مانند آن‌ها. حسن انوری، فرهنگ بزرگ سخن، ج ۴، ص ۳۷۹۱.

و چون این را دانستی بدان که در این زمان ما، اکثر مردم مایل شدند به خواندن اشعار و گوش کردن آن‌ها و در شب و روز عمر شریف را صرف این کار می‌نمایند خصوصاً اشعار باطله را که در کتب اهل ضلال مانند «مثنوی» که از ملای رومست و «بوستان» و «گلستان» که از سعدیست و کتاب حافظ که از محمد شیرازیست و جامی و نظامی و مانند این‌ها.

اما احوال صاحب «مثنوی» و سعدی، پس آن‌ها را در رساله «الزام‌الملحدین و ارشاد‌المنصفین» قدری بیان کردم اما محمد شیرازی که مشهور به حافظست، مشهور میان علمای ما آنست که او صوفیست چنان‌که فاضل شیعہ تراش قاضی نورالله شوشتری در کتاب «مجالس‌المؤمنین» او را در سلک صوفیان شمرده است و سیدمحمد مهدی^۱ و آقا محمدعلی^۲ و میرزا محمد مهدی شهرستانی^۳ رضوان‌الله‌علیهم حکم به تصوف و الحاد او نموده‌اند و میرزا ابوالقاسم قمی اطال‌الله عمره و بقائه تصریح به تصوف او کرده است و فرموده است که حافظ شیخی از مشایخ صوفیه و گمراهانست.

۴.۶. حافظ و شاخ نبات

و مشهور است که می‌گویند حافظ شاگرد نانا بود در شیراز و در زمان او فاحشه‌ای بود که او را شاخ نبات می‌گفتند و حافظ عاشق او شد و خواست که مراد خود را از او حاصل کند. شاخ نبات راضی نشد مگر به

۱. ظاهراً مقصود سیدمحمد مهدی بحرالعلوم است. وی از اساتید محمدکاظم هزار جریبی است. سیدمحمد مهدی بن سیدمرتضی طباطبایی نجفی بحرالعلوم (۱۱۵۵-۱۲۱۲ ق/۱۷۴۲-۱۷۹۷ م)، فقیه، محدث، حکیم، ادیب و سردودمان آل بحرالعلوم و رئیس حوزه علمیه نجف و مرجع شیعیان در روزگار خود بود. مورخین نقل کرده‌اند که سیدمهدی به‌عنوان دانشجو برای استفاده از محضر درس فیلسوف بزرگ، میرزا سیدمحمد مهدی اصفهانی به خراسان سفر کرد. مدت ۶ سال در آنجا اقامت گزید و بالاترین بهره‌ها را از استاد خود گرفت. میرزا اصفهانی که از هوش سرشار شاگردش شگفت‌زده شده بود، روزی در اثنای درس خطاب به او گفت: «انما انت بحرالعلوم» (به راستی تو دریای دانشی) و از آن لحظه سید به این لقب مشهور شد و امروز خانواده بحرالعلوم از خانواده‌های معروف و مشهور نجف اشرف می‌باشند و چهره‌های شاخصی در علم و عمل در بین آنان وجود دارد. هزار جریبی در رساله «جدلیه» چنین ایشان را توصیف می‌کند: «خاتم علمای مجتهدین و خلاصه فضلال مؤیدین علامه زمان و فهامة دوران، سیدمحمد مهدی بن سیدمرتضی بن سیدمحمد الحسنی الحسينی الطباطبایی رضوان الله علیه و رفع الله فی الخلد مقامه... احدی از علمای سلف به فکر و دانش مثل او نبودند.» محمدکاظم هزار جریبی، فضایل و کرامات علامه سیدمحمد مهدی بحرالعلوم، ص ۳۹-۴۰ و ۴۳.
۲. آقا محمدعلی آل‌آقا کرمانشاهی، فرزند وحید بهبهانی و نویسنده کتاب «خیراتیبه: در ابطال طریقه صوفیه».
۳. سید محمد مهدی موسوی شهرستانی متوفای ۱۲۱۶ قمری. وی مؤسس خاندان شهرستانی در ایران و عراق است. ایشان از شاگردان نامدار وحید بهبهانی بوده و عده بسیاری از علما مانند سیددلدار علی نقوی هندی، سیدمحمد مهدی قاضی تبریزی، شیخ اسدالله صاحب مقایس، سید عبدالله شبر و سید عبدالرسول زنوزی در زمره شاگردان ایشان بوده‌اند.

دنانیرا معینی که حافظ قادر بر آن نبود تا آنکه بعداز مدتی آن مقدار را تحصیل کرد و چون خواست که مطلب خود را ازو به عمل آورد، در آن وقت به خاطر او آمد که پیری در آن حوالی بود، که او در هر شب جمعه به آنجا چراغ می‌برد و آن شب نیز شب جمعه بود. پس آن کار را نکرد تا آنکه چراغ به آن مقام برد. پس در بین راه دوازده کس را دید و آن‌ها کاسه از شراب به او دادند و به آن سبب زبان و ناطقه او جاری شد و این اشعار را گفت. و به سبب این نقل، جاهلان گفته‌اند که حافظ نظر کرده است و آن شراب را دوازده امام العیاذ باللّه به او دادند.

۵.۶. تفأل به دیوان حافظ

و می‌گویند که او لسان‌الغیب است به زبان غیبی خبر می‌دهد و به این سبب از کتاب او فال می‌گیرند و آن را مانند قرآن بلکه بالاتر از آن گردانیدند خصوصاً در شب یلدا که آن اول چله است و فال‌گیرها در وقت فال گرفتن به آن برای روح شاخ نبات فاحشه فاتحه می‌خوانند تا آنکه حافظ که علام‌الغیوب ایشانست برای خاطر شاخ نبات چون که روح او را به فاتحه یاد کردند، احوال ایشان را درست بیان کند و به گمان ایشان آنکه حافظ قدرت دارد که از برای هر صاحب فالی آنچه مناسب حال اوست بیرون آورد. سبحان الله عجب از عقل این اشخاص که گویا ایشان مکلف نیستند و مأمور به فکر نیستند و گویا ایشان را مهمل گذاشته‌اند و گویا که خدا از ایشان سؤال نمی‌کند از کارهای ایشان و حق تعالی در آیات متعدده کفار را مذمت کرده است که ایشان پدران خود را متابعت می‌کنند و فکر نمی‌کنند که پدران ایشان بر گمراهی بودند. ۲. گویا که اهل این زمان می‌خواهند که متابعت طریق گذشتگان نمایند و گمان می‌کنند که آن‌هایی که پیش از ایشان

۱. دنانیر: جمع دینار.

۲. برخی از این آیات عبارت‌اند از:

{وَ إِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوْ لَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْئاً وَ لَا يَهْتَدُونَ} بقره:

۱۷۰/۲

{وَ إِذَا قِيلَ لَهُمُ تَعَالَوْا إِلَى مَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَ إِلَى الرَّسُولِ قَالُوا حَسْبُنَا مَا وَجَدْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوْ لَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ شَيْئاً وَ لَا يَهْتَدُونَ} مائده: ۱۰۴/۵

{وَ إِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً قَالُوا وَجَدْنَا عَلَيْهَا آبَاءَنَا وَ اللَّهُ آمَرَنَا بِهَا قُلْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ أَ تَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ}

اعراف: ۲۸/۷

بودند و این کتابها را می‌خواندند، کار نیکی بود، باید متابعت ایشان کرد و عقل را از خود معزول می‌گرداندند و با آنکه امامان ما^۸ فرمودند که آسمان و زمین و دنیا و آخرت به دلیل برپاست چنان که حقّ عزّشانه فرموده است {لِيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَن بَيْنَةٍ وَيَحْيِيَ مَنْ حَيَّ عَن بَيْنَةٍ} ۱۰. ای عاقل! منصفِ دین‌دار بین مردم را که خود مقرّند که حافظ عاشق شاخ نبات بود و شاخ نبات زن فاحشه بود و معنای این سخن آنست که یکی فاسق بود و دیگری فاسقه. تقالّ زندگان توقّع دارند که به برکت فاسق و فاسقه به احوال آینده خود مطّلع گردند و چنین چیز عجیبی کسی ندیده است.

۶.۶. فساد عقیده و فسق حافظ

و اوّل دلیل بر بدحالی و فسق او، قول دوستان اوست چنان که دانستی و دلیل دوّم بر فسق بلکه بر فساد عقیده او قول علمای عدولست^۲ که تشکیک در صدق گفتار ایشان نیست و به آن نیز اشاره شده است و دلیل سوّم اشعار فسق‌انگیز و کفرآمیز اوست و آن‌ها زیاده از آنست که کسی آن‌ها را احصا توانسته باشد نماید و حقیر قلیلی از آن‌ها را در این رساله ایراد می‌نمایم که ظاهر آن‌ها فسق و کفر است بلکه صریح است در آن‌ها زیرا که بعضی تعریف معشوقه است و بعضی تعریف شرابست و بعضی امر و ترغیب است بر آن‌ها و بعضی انکار معاد است چنان که خواهی دانست و آنچه گفته‌اند که او در آن شب دوازده امام را دیده است و آن‌ها او را نظر کرده‌اند و شراب داده‌اند که نطق او جاری شده است و به‌این سبب این اشعار را گفته است، این سخن اوّلًا خلاف اخبار و سایر ادلّه است که امامان گذشته را پیش از رجعت کسی ایشان را در بیداری ندیده و نمی‌بیند. دوّم آن‌هایی که علمای ربّانی و مروّج دین شیعه بودند و دین شیعه به برکت سعی ایشان برپاست، ایشان در بیداری خود امامان گذشته^۸ را ندیدند و خود این دعوی را نکردند و دوستان ایشان نیز این دعوی را برای ایشان نکردند که در بیداری امامان گذشته^۸ را دیده و شراب از ایشان گرفته باشند. و سوم آنکه نظر امامان^۸ آنست که کسی قابل باشد برای او شفاعت می‌کنند در درگاه الهی که او

۱. انفال: ۴۲/۸.

ترجمه: تا آنها که هلاک (و گمراه) می‌شوند، از روی اتمام حجّت باشد و آنها که زنده می‌شوند (و هدایت می‌یابند)، از روی دلیل روشن باشد. ناصر مکارم شیرازی، ترجمه قرآن.

۲. عدول: عادل.

از اهل هدایت گردد و خلق کثیری به برکت آن کس هدایت یابند نه آنکه خلق کثیری به اشعار باطله‌ او خوانندگی و غنا نمایند و گمراه گردند و به آن مشغول گردند و از قرآن و دعا و سایر عبادات بازمانند.

۷.۶. شواهدی از اشعار حافظ

اما اشعار ضلالت‌آثارش پس اول آنست که او درویش و قلندر را از همه خلق تفضیل داده است چنان‌که گفته است:

برتر از عرش برین همت درویشانست

شرف ملک و ملک خدمت درویشانست

هر سحر روشنی گنبد مینایی چرخ

عکس نوریست که از خلوت درویشانست

شاخ طوبی که به فردوس برین می‌شنوی

سبز گشته علم دولت درویشانست^۱

گفته است که بالاتر از عرش برین همت درویشان است و مراد از این لغو آن است که صعود ما به بالای عرشست وقتی که عروج نماییم و اتفاق ملیین واقع است که بالاتر از عرش مخلوقی و مکانی نیست. پس این لغو خلاف قول جمیع مسلمین بلکه خلاف قول یهود و نصاری و سایر کفار است که به پیغمبر و ملتتی اقرار کرده‌اند و بعداز آن گفته است که شرافت از برای پادشاهان و ملائکه به خدمت کردن درویشان حاصل می‌شود یعنی علو و بلندی ظاهری در زمین از برای پادشاهانست و تقدس معنوی و علو باطنی از برای ملائکه آسمانست و با این، برای ایشان شرافت حاصل می‌شود به رسیدن خدمت درویشان و بعداز آن گفته است که روشنی صبح و نور که بدو ظهور آن در اول سحر است در جانب شرقی افق آسمان به تقریب میل کردن آفتاب در زیر زمین به‌جانب مشرق آن روشنی از عکس نور خلوت درویشانست و بعداز آن گفته است که دوام سبزی و خرمی درخت طوبی و بلندی آن در فردوس از دولت درویشانست.

ای منصف دین‌دار به ظاهر این اشعار نظر نما که چه گفته است که شرف ملائکه و پادشاهان خدمت درویش باشد. درویش کیست که چنین مرتبه‌ای داشته باشد که نور آفتاب از

۱. این سه بیت با اختلافاتی در غزلی از حافظ آمده است. رجوع کنید: دیوان حافظ، ص ۲۲۸-۲۲۹.

عکس نور خلوت ایشان باشد بلکه خلوت ایشان چنان که بسیاری از مؤمنان بلکه خودشان نقل می‌کنند یا جلق است یا اشتغال به نیک خوردن و بالای کوچک ابدال رفتن است و با این اعمال شنیعه گمان کردند که درخت طوبی به دولت ایشان سبز است. هر که بهره‌ای از عقل و ایمان داشته باشد می‌داند که صاحب این جرئت و این کلام، اعتقاد به معاد ندارد. و ایضاً گفته است:

می‌خواره و سرگشته و رندیم و نظرباز
و آن کس که چو ما نیست درین شهر کدامت
حافظ منشین بی می و معشوقه زمانی
که ایام گل و یاسمن و عید صیامت،^۱
مباش بی می و مطرب که زیر چرخ کبود
بدین ترانه غم از دل به در توانی کرد^۲
مرا می دگر باره از دست برد
دیگر باره بنمود و می دست برد
هزار آفرین بر می سرخ باد

که از روی من رنگ زردی ببرد

و در این اشعار گفته است که من طالب شراب و رندم یعنی درویش زیرا که این اصطلاحیست در میان درویشان که درویش را رند می‌نامند و بعد از آن اقرار کرده است که همه اهل شهر شیراز درویش‌اند و طالب خمر و چون که خود چنین بود گمان کرد که همه اهل آن شهر چنین‌اند زیرا که کافر همه را به ملت خویش پندارد و بعد از آن به خود خطاب کرده است که ای حافظ هرگز بی شراب و معشوقه در جایی منشین و هرگز بی شراب و غناکننده مباش که در زیر آسمان کبود به شراب و معشوقه و غنا، غم را از دل بیرون می‌توان کرد و بعد از آن وصف کرد حال خود را، که شراب او را مست کرد و از حال برد و گفته است که شراب سرخ، زردی صورت او را زایل گردانید.

۱. خواجه شمس‌الدین محمد حافظ شیرازی، دیوان حافظ، ص ۲۲۸-۲۲۹.

۲. خواجه شمس‌الدین محمد حافظ شیرازی، دیوان حافظ، ص ۲۹۰.

و ایضاً این فاسق شرابی آن قدر شراب را دوست داشت که وصیت کرد که بعد از مردن، او را در خم شراب اندازند چنان که گفته:

مهمل که روز وفاتم به خاک بسپارند

مرا به میکده بر در خم شراب انداز ۱

کیست حافظ تا ننوشد باده بی‌آواز نی

عاشق مسکین چرا چندین تجمل بایدش ۲

و ایضاً چنین گفته است:

گوش من و حلقه گیسوی یار

روی من و خاک در می فروش ۳

پس گوش خود را حلقه گیسوی معشوقه کرده است و روی خود را خاک در خانه شراب فروش.

و ایضاً گفته است:

مغنی کجایی بزَن بربطی ۴

بیا ساقی از باده پر کن بطی ۵

که با هم نشینیم و عیشی کنیم

دمی خوش سراپیم و عیشی کنیم

که تا وجد را کارسازی کنیم

به رقص آییم و خرقه بازی کنیم ۶

بده ساقی آن آب افشرده را

۱. خواجه شمس‌الدین محمد حافظ شیرازی، دیوان حافظ، ص ۳۷۱.

۲. خواجه شمس‌الدین محمد حافظ شیرازی، دیوان حافظ، ص ۳۸۰.

۳. خواجه شمس‌الدین محمد حافظ شیرازی، دیوان حافظ، ص ۳۸۵.

۴. بربط: سازی با کاسه طنین گلابی شکل بزرگ، دارای دسته کوتاه بدون پرده بندی و ده سیم. حسن انوری، فرهنگ بزرگ سخن، ج ۲، ص ۸۹۴.

۵. بطی: آهسته، کند. حسن انوری، فرهنگ بزرگ سخن، ج ۲، ص ۹۸۸.

۶. خواجه شمس‌الدین محمد حافظ شیرازی، دیوان حافظ، ص ۵۵۳. (با اختلاف)

به می زنده ساز این دل مرده را^۱

و در این اشعار تصریح کرده است که او همیشه طالب شراب و غنا و بازی و رقص بوده است.
و ایضاً گفته است:

بده ساقی می باقی که در جنت نخواهی یافت

کنار آب رکن‌آباد گل‌گشت مصلی را^۲

حافظا می خور و رندی کن و خوش باش ولی

دام تزویر مکن چون دگران قرآن را^۳

در آسمان چه عجب گر ز گفتهٔ حافظ

سماع زهره به رقص آورد مسیحا را^۴

پس در این اشعار شراب حرام انگوری را بر شراب بهشت و کنار آب رکن‌آباد را بر قصرهای بهشت ترجیح داده است و حضرت عیسی را العیاذ بالله گفته است که رقاص است و در گفتهٔ حافظ رقص می‌کند. نعوذ بالله از این سخنان کفرآمیز.

و ایضاً گفته است:

نگویمت که همه سال می‌پرستی کن

سه ماه می خور و نه ماه پارسا می‌باش

چو پیر سالک عشقت به می حواله کند

۱. محمد سودی بسنوی و عصمت ستارزاده، شرح سودی بر حافظ، ج ۴، ص ۲۸۴۱.

۲. خواجه شمس‌الدین محمد حافظ شیرازی، دیوان حافظ، ص ۱۹۶.

۳. خواجه شمس‌الدین محمد حافظ شیرازی، دیوان حافظ، ص ۲۰۱.

۴. محمد سودی بسنوی و عصمت ستارزاده، شرح سودی بر حافظ، ج ۱، ص ۳۸.

بنوش منتظر رحمت خدا مباش^۱

پس در این اشعار گفته است که چهاریک عمرت را صرف شراب خوردن و سه ربع دیگر را صرف سایر فجور و فواحش نما و هرگز پرهیزکاری را اختیار مکن و بر تو باد به متابعت مرشدی که تو را شراب خوردن امر می‌کند. پس شراب بخور و در بند رحمت خدا مباش و چنین است این بیت نظر به نسخ‌هایی که نزد حقیر است و در بعضی از نسخ‌های غیرمعتبره به جای مباش، می‌باش است و این لفظ غلط^۲ است و معنایش در آن وقت آن است که شراب خور و منتظر رحمت باش و این غلطست زیرا که رحمت خدا نزدیکست با نیکوکاران نه به آن کسی که گناه را از جرئت کند و به آن امر نماید و حضرت امیرالمؤمنین (ع) فرمود که با اشتغال گناه، استغفار کردن استهزا است به خدا العیاذ باللّه. و ایضاً گفته است:

سلطان غم هر آنچه تواند بگو بکن
 من بُرده‌ام به باده‌فروشان پناه^۳
 مدام خرقهٔ حافظ به باده در گرو است
 مگر ز خاک خرابات بود طینت او^۴
 ما را به مستی افسانه کردند
 پیرآنجاهل شیخان گمراه
 از قول زاهد کردیم توبه
 وز فعل عابد استغفر اللّه^۵

۱. خواجه شمس‌الدین محمد حافظ شیرازی، دیوان حافظ، ص ۳۷۸-۳۷۹. (با اختلاف)

۲. «غلط»: بنابر اجتهاد مصحح.

۳. خواجه شمس‌الدین محمد حافظ شیرازی، دیوان حافظ، ص ۴۷۸. (با اختلاف)

۴. خواجه شمس‌الدین محمد حافظ شیرازی، دیوان حافظ، ص ۴۷۳. (با اختلاف)

۵. خواجه شمس‌الدین محمد حافظ شیرازی، دیوان حافظ، ص ۴۸۱. (با اختلاف)

پس از این اشعار رسانده است که غصّه روزگار به او ضرر ندارد زیرا که او پیوسته در کیفیت شراب و مستی هست و به شرابفروشان پناه برده است و گفته است که همیشه خرقة حافظ در پیش شرابفروشان در گرو شرابست و خاک طینت حافظ را از خرابات‌خانه برداشته‌اند و گفته است که پیرآنجاهل و شیخان گمراه که مرشد حافظاند، حافظ را به مستی شراب افسون کردند و گفته است که از قول زاهد توبه کردیم. و از فعل عابد استغفار می‌کنیم یعنی دوری می‌کنیم از نصیحت زاهدان و عبادت عابدان بلکه ما پیوسته مست شراب و لوازم آن که انواع کبائر و فواحش است به جا می‌آوریم و به پی‌آخرت نیستیم و این سخنان انکار معاد است و پروا نداشتن از عذاب الهی.

و ایضاً گفته است:

فردا اگر نه روضه رضوان به ما دهند

غلمان ز غرفه حور ز جنّت به در کشیم^۱

لاشکّ هر که بهره از عقل و ایمان داشته باشد و در این شعر نظر کند می‌داند که این سخن قلندر است و در این شعر دعوی کرده است که قوت او و مانند او از قلندران العیاذ باللّه زیاده بر قوت خداست و دعوی کرده است که در غیربهشت جای دیگر هست که کسی در آنجا عیش می‌کند و چنین سخن از کسی صادر می‌گردد که اعتقاد به خدا و قیامت نداشته باشد.

و ایضاً گفته است:

نیست امید صلاحی ز فساد حافظ

چون که تقدیر چنین بود چه تدبیر کنم^۲

عیبم مکن به رندی و بدنامی ای حکیم

کین بود سرنوشت ز دیوان قسمت

می‌خور که عاشقی نه به کسب است و اختیار

۱. خواجه شمس‌الدین محمد حافظ شیرازی، دیوان حافظ، ص ۴۵۲. (با اختلاف)

۲. خواجه شمس‌الدین محمد حافظ شیرازی، دیوان حافظ، ص ۴۳۲. (با اختلاف)

این موهبت رسید ز میراث فطرت^۱
خلق گویند که حافظ سخن پیر بپوش
سال‌خورده می امروز، به از صد پسر
برو ای ناصح و بر دُرْدکشان خرده مگیر

کارفرمای قدر می‌کند این من چه کنم^۲
و در این اشعار تصریح کرده است که او از زندقه و فجور به جایی رسیده است که مانند مرتد فطری امید
صلاحی برای او نیست و گفته است که او در اعمال ناشایسته مضطر و مجبور است و معاصی و الحاد را از
تقدیر خدا دانسته است.

مانند گروه جبریّه که افعال عباد را العیاذ باللّه فعل خدا و کار او می‌دانند و می‌گویند بنده
قادر بر ترک کفر و معاصی نیست و این مذهب ابوهاشم رئیس صوفیان و اتباع او و صوفیان
دیگر است که چنین اعتقاد دارند و حافظ چون که شیخی از مشایخ ایشانست، تصریح به این
اعتقاد فاسد کرده است و خبر داده است که عشق او به زنان فاحشه به اختیار او نیست و آن
نوشته بود و او قادر بر ترک نبود و گفته است هرچه مرشد گمراه و گمراه کنند چنان که خود
سابقاً به آن اعتراف نموده است آن سخن را گوید باید پوشانید و طالب شراب کهنه باید بود و
گفته است ای نصیحت‌کننده برو که من ترک شراب‌خوردن و عشق‌بازی کردن را نمی‌توانم کرد
زیرا که این‌ها به قدر الهیست و من در کردن آن‌ها تقصیری ندارم.
و ایضاً گفته است:

اگر ز مردم هشیاری ای نصیحت‌گوی
سخن به خاک می‌فکن چراکه من مستم^۳

و در این شعر تصریح کرده است که من مست و لایعقلم به شراب و نصیحت در من اثر نمی‌کند.
و ایضاً گفته است:

۱. خواجه شمس‌الدین محمد حافظ شیرازی، دیوان حافظ، ص ۴۰۶.
۲. خواجه شمس‌الدین محمد حافظ شیرازی، دیوان حافظ، ص ۴۳۰.
۳. خواجه شمس‌الدین محمد حافظ شیرازی، دیوان حافظ، ص ۴۰۷.

نه قاضیم، نه مشایخ، نه محتسب، نه فقیه

مرا چه فرض که منع شراب‌خواره کنم^۱

و در این بیت تصریح کرده است که امر به معروف واجب نیست و هیچ‌کس نباید شراب‌الخمرا را از خوردن خمر منع کند تا آنکه همه خلق مانند او مست شراب گردند و به انواع فسق و فجور اقدام نمایند چنان‌که خود گمان کرده است که همه اهل شهر چنین‌اند.

۸.۶. نگاه کلی به اشعار حافظ

پس در اکثر ابیات خود تعریف شراب و فاحشه و رقص و غنا و آواز نی و خرابات‌خانه و سایر ملامی را یاد می‌کند و خبر می‌دهد به فسق و شرب و رندی و ضلالت خود و آنکه او دین و مذهب درستی ندارد و عمر را صرف فسق و فجور می‌کند و این عیش را بهتر از عیش دائمی عقبا می‌داند و این‌ها اشعاریست در امور مذکوره و از بسیاری اشعار او غیر این‌ها ظاهر می‌شود که او خدا را تشبیه به صاحب رو و مو و ابرو می‌کند و تشبیه به مصنوع او می‌کند و مآل^۲ آن سخنان وحدت و اتحاد است چنان‌که مذهب صوفیانست و این کفر و زندقه است و با این مردم او را لسان الغیب می‌دانند و کتاب او را با نهایت اهتمام می‌بوسند و آن را زینت می‌دهند و با خود نگاه می‌دارند و مانند قرآن و دعا می‌خوانند و ورد خود می‌گردانند و دست از قرآن و دعا و سایر عبادات برمی‌دارند و مشغول به اشعار باطله می‌گردند

با آنکه حق تعالی در قرآن مجید فرموده است که مؤمنان آن‌ها را از لغو اعراض می‌نمایند و در احادیث بسیار وارد شده است که سکوت مؤمن فکر و سخن او ذکر است.

۹.۶. تأویل‌ناپذیری اشعار شعرا و عرفا

و جمعی از اشقیاء هستند که سخنان ایشان را تأویل می‌نمایند و به ظاهر آن نمی‌گذارند و با آنکه حضرت امام جعفر صادق (ع) فرموده است زود است که قومی دعوی دوستی ما می‌نمایند و به این‌ها میل می‌نمایند و کلام ایشان را تأویل می‌نمایند و هرکه کلام ایشان را تأویل کند از ایشانست و ما از ایشان بیزاریم و ایضاً تأویل جایز نیست مگر کلام الهی و حجّت‌های او را زیرا که لغو در کلام آن‌ها نیست اما کلام غیر معصوم را تأویل جایز نیست زیرا که اگر این امر جایز می‌بود احکام حدود برداشته می‌شد و ایضاً پیوسته

۱. عبد العلی دستغیب، حافظ‌شناخت، ص ۲۲۸.

۲. مآل: سرانجام و پایان امری. حسن انوری، فرهنگ بزرگ سخن، ج ۷، ص ۶۴۹۲.

دأب علمای رجال آنست که به ظاهر کلام راویان حکم به فساد عقیده و کفر ایشان می‌نمایند و ایضاً به گواهی دو عادل حکم به کفر راویان می‌نمایند بلکه به گواهی یک کس بر بدی اعتقاد، سخن او را از درجه اعتبار می‌اندازند و با این، کسی دست از قرآن و دعا و نمازهای سنتی و اذکار و سایر مندوبات بردارد و کلام این گمراهان را ورد خود سازد و عمر شریف را صرف نماید به «مثنوی» خواندن و حافظ خواندن و «گلستان» و «بوستان» خواندن و جامی خواندن و با آنکه قاضی نورالله شیعه‌تراش هر زندیقی را شیعه شمرده است، جامی را از ناصیبان و دشمنان حقیقی علی(ع) شمرده است و آن ملعون پیوسته در کتاب خود عیب پیغمبران می‌کند و حضرت یوسف صدیق (ع) را نسبت عشق داده است و گفته است چنان‌که زلیخا عاشق یوسف شده است و یوسف نیز عاشق زلیخا شد و از ظاهر آیه {هُمَّ بِهَا}، او و سایر سنیان چنین گفته‌اند و در احادیث معتبره وارد شده است که حضرت یوسف(ع) نظر به شاعت آن کار زلیخا، قصد کشتن زلیخا کرده است نه قصد زنا و پیوسته دأب سنیان آنست که به پیغمبران اسناد خطا و گناه می‌دهند و کتابی در آیات مؤوله نوشتند برای گناه ایشان و آن کتاب را به تخطئه الانبیاء مسمی گردانیدند و سیدمرتضی علم‌الهدی رضی‌الله‌عنه کتابی در رد آن نوشته است و آن را تنزیه الانبیا نام گذاشته است.

منابع

قرآن کریم.

۱. آقابزرگ تهرانی، محمدمحسن، ۱۴۳۰ق، طبقات اعلام الشیعه، بیروت، نشر دار احیاء التراث العربی، چ اول.
۲. آقابزرگ تهرانی، محمدمحسن، ۱۴۰۳ق، الذریعه الی تصانیف الشیعه، بیروت، نشر دارالاضواء، چ سوم.
۳. آقاجمال خوانساری، محمدبن حسین، ۱۳۶۶ش، شرح آقا جمال خوانساری بر غررالحکم و دررالکلم، محقق و مصحح: جلال‌الدین حسینی ارموی محدث، تهران، ناشر: دانشگاه تهران، چ چهارم.
- امین، سیدحسن، ۱۴۰۸ق، مستدرکات اعیان الشیعه، بیروت، نشر دار التعارف للمطبوعات، چ اول.
- انوری، حسن، ۱۳۸۲ش، فرهنگ بزرگ سخن، تهران، نشر سخن، چ دوم.
- باقری، محمد مهدی، ۱۳۹۳، درس‌نامه کارگاه ویرایش و درست‌نویسی، صفحه‌آرا و طراح جلد و نقشه ذهنی: سیدحمید حیدری‌ثانی، تهران، مؤسسه ویراستاران حرفه‌ای پارس.
- پایگاه اطلاع‌رسانی کتابخانه ملی ایران.

تمیمی آمدی، عبدالواحدبن محمد، ۱۴۱۰ق، غررالاحکم و دررالکلم، محقق و مصحح: سیدمهدی رجائی، قم، ناشر: دارالکتاب الاسلامی، چ دوم.

حافظ شیرازی، شمس‌الدین محمد، ۱۳۸۵، دیوان حافظ، محقق و مصحح: محمد قزوینی و قاسم غنی، تهران، نشر زوار، چ چهارم.

درایتی، مصطفی، ۱۳۸۹، فهرستواره دست‌نوشته‌های ایران (دنا)، ویراستار: مجتبی درایتی، تهران، نشر کتابخانه، موزه، و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی، چ اول.

دستغیب، عبدالعلی، حافظ‌شناخت، تهران، نشر علم، چ اول.

رضوان، فرشاد، ۱۳۹۵، راهنمای ویرایش و نگارش، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، چ سوم.

سبحانی، جعفر، ۱۴۱۸ق، موسوعه طبقات الفقهاء، قم، نشر مؤسسه الإمام الصادق *، چ اول.

سودی بسنوی، محمد و ستارزاده، ۱۳۵۷، عصمت، شرح سودی بر حافظ، ارومیه، ناشر: انزلی، چ چهارم.

صفری، علی‌اکبر، ۱۳۹۳، جشن‌نامه آیت‌الله رضا استادی، «فهرست خودنوشت ملا محمدکاظم هزارجریبی»، به

کوشش: رسول جعفریان، قم، نشر مورخ با همکاری کتابخانه تخصصی تاریخ اسلام و ایران، چ اول،

ص ۹۰۷-۹۱۹.

صلح‌جو، علی، ۱۳۹۴، از گوشه‌وکنار ترجمه، تهران، نشر مرکز، چ اول.

فیض کاشانی، محمدمحسن، ۱۴۰۶ق، الوافی، اصفهان، ناشر: کتابخانه امام امیرالمؤمنین علی *، چ اول.

کلینی، محمدبن‌یعقوب، ۱۴۰۷ق، الکافی، محقق و مصحح: علی‌اکبر غفاری و محمد آخوندی، تهران، ناشر: دارالکتب

الاسلامیه، چ: چهارم.

مجلسی، محمدباقربن‌محمدتقی، ۱۴۰۳ق، بحارالانوار، محقق و مصحح: جمعی از محققان، بیروت، ناشر: دار احیاء التراث

العربی، چ دوم.

مکارم شیرازی، ناصر، ۱۳۷۳ش، ترجمه قرآن (مکارم)، قم، انتشارات دارالقرآن الکریم (دفتر مطالعات تاریخ و معارف

اسلامی، چ دوم.

هاشم‌نژاد، حسین، ۱۳۹۸ش، فلسفه هنر به بیان ساده، تهران، انتشارات میراث فرهیختگان: همکاری و نظارت در

چاپ و نشر: مؤسسه فرهنگی هنری نوین پژوهش فیاض، چ اول.

هزارجریبی، محمدکاظم، ۱۳۹۷ش، فضایل و کرامات علامه سیدمحمدمهدی بحرالعلوم، مصحح و محشی: علی

قنبریان، مقدمه: علیرضا لیاقتی، تهران، نشر میراث فرهیختگان، چ اول.

کارکردهای فرهنگی، اجتماعی و روانی حرم شاهچراغ (ع) بر مجاوران و زائران

علی رضایی^۱

چکیده

مشرف شوندگان به حرم امامزاده احمدبن موسی (ع) کسانی هستند که به قصد توسل به ایشان و انجام فرایض و اعمال مذهبی وارد حرم مطهر می‌شوند، لیکن به دلیل کثرت و انتظام بخشیدن رفتارها و اعمال زائران، نیازهای دیگری غیر از نیاز به زیارت (نیاز کمالی) برای آنان مطرح می‌شود. زیارت امامزادگان جهت برقراری رابطه معنوی و کسب فیض و آماده سازی روح دل برای بهره گیری از وجود آنان و درنهایت سلامت اجتماعی و روانی است. این مقاله با نگاه جامعه شناختی به کارکرد زیارت مرقد امامزاده احمدبن موسی (ع) در تعمیق سلامت اجتماعی می‌کوشد با مقایسه وضعیت سلامت روانی افراد در سفر سیاحتی و زیارتی؛ کاهش اضطراب و افسردگی و سازگاری اجتماعی افراد را تبیین و توصیف نماید.

واژگان کلیدی: زیارت، جامعه شناسی زیارت، سلامت اجتماعی، احمدبن موسی (ع).

۱- کارشناسی ارشد علوم اجتماعی (پژوهشگری)، مدرس دانشگاه پیام نور مرکز تبریز؛ پست الکترونیکی: ra171730030@gmail.com

مقدمه

یکی از امور معنوی که در رشد و تعالی انسان نقش به سزایی داشته و مورد تاکید ائمه قرار گرفته، زیارت و دیدار بزرگان و امامزادگان است. اگرچه این زیارت ظاهراً از قبر این بزرگواران است، اما در واقع تجدید عهد و میثاق دوباره است.

انسان در بینش اسلامی موجودی ممتاز است که در پرتو تحولات، به کمالات روحی و معنوی نائل می‌شود و با گذر از یک مرحله به مرحله دیگر زندگی، جهت جاودانگی خود را می‌یابد و در هر مرحله‌ای به زندگی نوین و دنیای جدیدی قدم می‌گذارد و با شرایط خاص آن وفق پیدا می‌کند. گاهی رَحِم، گاهی دنیا، زمانی برزخ و هنگامی قیامت اقامتگاه زیست انسان است. مرگ و حیات، دو تعبیر مختلف از روند زندگی و هر دو امر وجودی و تفسیری از حیات جاودانی انسان است. علامه طباطبایی می‌گوید: مرگ به معنای عدم حیات نیست بلکه به معنای انتقال است؛ امری است وجودی که مانند حیات خلقت پذیر است.

لسان قرآن کریم در بازگویی این حقیقت بسیار صراحت دارد: «الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَوَةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا وَ هُوَ الْعَزِيزُ الْغَفُورُ: خدا مرگ و حیات، هر دو را آفریده است تا شما را بیازماید که کدام یک از شما خوش عمل و نیک رفتارترید و او غالب و عزیز آمرزنده است» (سوره ملک: آیه ۲).

انسان‌ها در هر دوره‌ای از شرایط زندگی، پایبند ضوابط اجتماعی و روابط انسانی هستند. ارتباط انسانی در هیچ مقطعی گسستنی نیست. اسلام به این پیوند و پیوستگی تاکید می‌ورزد. لذا «زیارت» مفاهیم عمیقی از عشق، محبت، مودت و پیوستگی انسانی و ایمانی را به همراه دارد، آنچنان که هر مسلمان باورمند ی همیشه به آن توجه دارد.

بیان مسئله

در طول قرن بیستم انسان پیش از تمام تاریخ بشریت دستخوش دگرگونی از نظر شیوه‌های زندگی روابط اجتماعی و مسائل اقتصادی گردیده است. تلاش در جهت صنعتی شدن و گسترش شهرنشینی و زندگی مکانیزه که لازمه آن قبول شیوه‌های نوین برای زندگی است. اثر معکوس بر سلامت انسان خصوصاً

سلامت روانی واجتماعی گذاشته و در ارتباط با مقوله مسائلی رامطرح نموده است. مقوله‌ای که اگرچه تازگی ندارد لیکن از نظر تخصصی دیر زمانی نیست که به آن توجه گردیده است. مهم‌ترین مسئله در این ارتباط پیشگیری از مسائلی است که باعث می‌گردد سلامت جسم و روان افراد جامعه مختل گردد و بالطبع پیامدهای منفی در پی داشته باشد. لذا در این پژوهش سعی شده است تا موضوع را مورد بررسی و مقایسه قرار دهیم و با مراجعه به سیره‌ی اهل بیت (علیهم السلام) و امامزادگان به‌عنوان رهبران دینی، نحوه‌ی برخورد با موضوع را در جامعه کشف کنیم.

اهداف تحقیق

در این پژوهش مهم‌ترین هدف محقق دستیابی به وضعیت موجود و آگاهی بخشی درخصوص موضوع زیارت احمدبن موسی کارکرد روانی و اجتماعی آن بر زائران و مجاوران این امامزاده است.

مفهوم زیارت

واژه زیارت در فارسی به معنای دیدارکردن یک شخص بزرگ، بازدید کردن و رفتن به آرامگاه و قبور امامان و اشخاص مقدس تعریف شده است. (دهخدا)

از دیدگاه جامعه‌شناسی هر دین از دو عنصر اساسی و مهم تشکیل می‌شود: یکی نظام باورها و اعتقادات و دیگر تشریفات و مناسک و آداب. دین شناسان در اهمیت هر یک از این دو عنصر برای تبیین پدیده‌های دینی اختلاف نظر دارند. برخی از آن‌ها نظام اندیشه و باور را برای پیدایش دین و پدیده‌های دینی حائز اهمیت می‌دانند، در حالی که برخی دیگر مناسک و آداب آن را در توصیف و تبیین پدیده‌های دینی مهم می‌شمارند.

به نظر می‌رسد زیارت ازجمله مناسک و آداب و آیین‌های مذهبی می‌باشد که در دین مقدس اسلامی دارای اهمیت فراوان است.

احادیث زیادی برای اهمیت معنوی و نیز قواید و کارکردهای اجتماعی، سیاسی و فرهنگی آن نقل شده است که از محتویات زیارتنامه‌های مختلف ائمه معصومین نیز تا حدود زیادی آشکار است.

محتوای دعاها بیش‌تر بیان‌کننده سطوح ادراک نیاز مادی و معنوی و درجه پیشرفت و کمال نیازهای انسان می‌باشد. هم‌چنین نگرش انسان به زندگی، رابطه انسان با جامعه، حکومت، خویشان، هم‌کیشان، قشرها و گروه‌ها در محتوای دعاها و زیارتنامه‌ها مورد توجه قرار گرفته است (مصطفوی، ۱۳۷۸، ج ۴، ص ۲۱۰).

جامعه‌شناسی زیارت

مراد از جامعه‌شناسی زیارت مطالعه‌ی آن دسته از رفتارهای گروهی و جمعی است که عرفاً آن را «عمل زیارتی» می‌نامند و شاخه‌ای از جامعه‌شناسی است که به رفتار زیارتی جمع به‌عنوان یک کنش جمعی می‌پردازد. (داوری، ۱۳۸۰، ص ۵۹) از آن رو که زائران شیعی ایرانی به زیارت عتبات عالیات در عراق می‌روند، رفتار زیارتی آنان و علاقه‌ای را که نسبت به هم‌مسلمان خود در عراق و همدلی با شیعیان عراقی، که سال‌ها به فراموشی سپرده شده بودند، بروز می‌دهند. از منظر جامعه‌شناسی دینی، به‌ویژه شاخه‌ی خاص آن، یعنی «جامعه‌شناسی زیارت»، مورد توجه این پژوهش قرار گرفته است.

پیش از آن که مقصودمان از اصطلاح جامعه‌شناسی زیارت را توضیح دهیم، ابتدا هر یک از دو واژه «جامعه‌شناسی» و «زیارت» را تعریف می‌کنیم تا مدخل بحث فراهم آید و از ابهامات احتمالی آن بکاهد.

جامعه‌شناسی را می‌توان علم شناخت زندگی اجتماعی، گروه‌ها و جوامع انسانی تلقی نمود، یعنی هنگامی که گروه‌ها، دسته‌جات، قشرها و طبقات بزرگ و کوچک یک جامعه را به‌طور نظام مند مطالعه می‌کنیم، درواقع، به جامعه‌شناسی آنجامعه پرداخته ایم. در این زمینه، ما نیازهای اساسی آن‌ها و راه‌های جمعی را که آن‌ها به برآورده ساختن نیازهای خود می‌پردازند، مورد توجه قرار می‌دهیم و اعمال و رفتار و کنش‌های جمعی الگودار آن‌ها را مطالعه می‌کنیم. حال فرقی نمی‌کند که کل واقعیت اجتماعی و یا جامعه کل را مورد بررسی قرار دهیم (جامعه‌شناسی کلان) و یا تنها یک گروه، یک فرقه، یک اقلیت قومی و مذهبی (جامعه‌شناسی خرد) را تحقیق نماییم (سیف‌الهی، ۱۳۸۸: ۵۶).

به هر تقدیر، آنچه تاکنون گفته شد درواقع، شرحی متداول و متعارف و در عین حال، «آکادمیک» و همساز با ضوابط و قواعد جامعه‌شناسی از اصطلاح جامعه‌شناسی زیارت است،

ولی این اصطلاح را می‌توان به شیوه‌ای گسترده‌تر و عمیق‌تر نیز توضیح داد و آن هنگامی است که در مطالعه پدیده زیارت، از ایده‌ای که جامعه شناس معروف معاصر "سی رایت میلز" در اثر بدیع خود به نام "تخیل جامعه شناسانه" پیشنهاد کرده است.

آثار تربیتی زیارت قبور افراد عادی در سلامت جامعه

شکی نیست که انسان با حرص و ولع به مال و جاه آفریده شده؛ ولی در عین حال عواملی در حیات او هست که این خواسته را تعدیل می‌کند و به این غریزه سر و سامان می‌بخشد و کاری می‌کند که تلاش او برای زندگی و گردآوری اموال و ثروت در مسیر سعادت او باشد نه در مسیر گردآوری اموال. یکی از عوامل تعدیل کننده این درخواست، رفتن به وادی خاموشان است که در آن بزرگان و قدرتمندان و ثروتمندان جهان با یک لباس سفید هم شکل آرمیده‌اند و چیزی جز کفن همراه خود نبرده‌اند. همین دیدار، سبب می‌شود که انسان از حرص و آز خویش بکاهد و بدین وسیله در فکر جمع‌آوری ثروت نامشروع نیفتاده و بدین وسیله امنیت اجتماعی روانی جامعه و کاهش جرم و جنایت ممکن خواهد بود.

زیارت قبور و سنت پیامبر

نه تنها پیامبر(ص) به‌طور شفاهی، یاران را به زیارت قبور می‌خواند، بلکه خود نیز عملاً به زیارت آن‌ها می‌رفت. "مسلم" در "صحیح" خود نقل می‌کند: عایشه(همسر پیامبر) می‌گوید: پیامبر در آخرین بخش شب، خانه را به‌قصد زیارت بقیع ترک می‌کرد و آنگاه وارد این سرزمین می‌شد و با آرمیدگان در دل خاک چنین می‌گفت: «أَلْسَلَامَ عَلَیْكُمْ دَارَ قَوْمٍ مُؤْمِنِينَ وَ أَتَاكُمْ مَا تُوْعَدُونَ غَدًا، مُؤْجِلُونَ، وَ إِنَّا إِنْ شَاءَ اللَّهُ بِكُمْ لَاحِقُونَ، أَللَّهُمَّ اغْفِرْ لِأَهْلِ الْبَقِيعِ الْعَرَفُد: درود بر شما ای ساکنان خانه افراد با ایمان! آن‌چه به وقوع آن در آینده وعده داده می‌شدید، سراغ شما آمد و شما میان مرگ و روز رستاخیز به سر می‌برید، ما نیز به شما خواهیم پیوست. پروردگارا! اهل بقیع را ببامرز»(مسلم، ج ۳، ص ۶۳).

همسر رسول خدا، و دخت گرامی پیامبر، فاطمه زهرا(س) به زیارت قبور می‌رفتند و احدی بر آنان ایراد نمی‌گرفت، ولی اکنون باب زیارت قبور بقیع به روی زنان بسته است. این یک نوع تناقض بین سنت صحابه و رفتار دستگاه‌های دینی برخی کشورهاست. آیا حکم خدا در قرن

چهاردهم دگرگون شده است؟ چرا باید زنان از آثار سازنده قبور، آن هم شهیدان و اولیا محروم باشند!

تفسیر حدیث «لا تشد الرحال»

در این جا ممکن است سوالی مطرح شود که این روایات زیارت پیامبر (ص) را مستحب می‌شمارد اما درباره سفر برای زیارت او سخن نمی‌گوید، بلکه می‌توان گفت که سفر طبق روایت "ابو هریره"، برای زیارت مرقد او جایز نیست؛ زیرا وی از پیامبر (ص) نقل می‌کند: «لا تشد الرحال إلا إلى ثلاثة مساجد: مسجدی هذا و المسجد الحرام و المسجد الأقصى: جز به سوی سه مسجد انجام نمی‌گیرد: این مسجد من، مسجد الحرام، مسجد الاقصی» (سبحانی، ۱۳۸۴، ص ۷۲). ولی پاسخ این سوال روشن است. موضوع در حدیث پیامبر (لا تشد رحال) سفر به مساجد است نه سفر به غیر آنها. مثلاً زیارت قبور، زیارت والدین، سفر برای تجارت و یا تحصیل علم علت این که فقط به این سه مسجد «شد رحال» می‌شود، این است که غیر این سه مسجد در همه جا ثواب یکسانی دارد؛ مثلاً آن کس که در تهران است شایسته نیست برای درک ثواب مسجد جامع به شهر دیگر برود؛ زیرا ثواب مسجد جامع تهران و سمنان یکی است و این ارتباطی به زیارت قبور ندارد (همان: ص ۷۲).

نقش امامزاده‌ها به عنوان مکان ارتقاء دهنده فرهنگ اسلامی در شهرها

با رواج اسلام در ایران و گسترش مذهب شیعه در قرون اولیه اسلامی، شهرها و روستاهای ایران، تبدیل به مراکزی برای زندگی و پس از مرگ امامزاده‌ها، مقبره‌هایشان به محلی برای زیارت مشتاقان تبدیل شده که یکی از جنبه‌های مهم فرهنگی در زندگی مردم به حساب می‌آید (منصوری، ۱۳۸۳، ص ۶۳). با مراجعه به تاریخ می‌فهمیم که ایرانیان از دیرباز به عنوان شیفتگان و دلدادگان خاندان پیامبر (ص) شناخته شده‌اند. زیرا مردم این مرزوبوم از ابتدا از روی آگاهی و شناخت، اسلام را پذیرفتند توصیه‌های نبی‌گرامی اسلام را در تمسک به ثقلین (قرآن و عترت)، به جان و دل پذیرفته و ایرانیان در عمل به این وصیت و پاسداشت حرمت قرآن کریم و اهل بیت پیامبر بیش‌ترین سهم را داشته و از سایر اقوام و ملت‌ها پیشی گرفتند (چهرازی و همکاران، ۱۳۹۱، ص ۷). از طرفی، خاندان رسول خدا (ص) به خاطر، ظلم و ستم، تعقیب و شکنجه‌های هولناکی که به آنان روا می‌داشتند به ستوه آمده بودند و عرصه زندگی در دیار عرب، لحظه‌به‌لحظه برای آنان تنگ‌تر می‌شد. از این رو به دیگر سرزمین‌های اسلامی پناه می‌آوردند، که تا شاید آنجا را مآمن خود

یابند. یکی از این مناطق، سرزمین ایران اسلامی است که آغوش خود را برای میهمانان شریف گشوده است و امروز آرامگاه آن‌ها پناهگاه و ملجاء مردم این سرزمین است. امامزاده از نظر ادبی به معنی فرزندی از نسل امام است و در این مورد به کسی اطلاق می‌شود که نسبت به یکی از دوازده امام شیعه برمی‌گردد. باوجوداین در عمل، لغت امامزاده به زیارتگاه یا مقبره امامزاده اطلاق می‌شود. ساخت مساجد در تمام شهرهای اسلامی عمومیت دارد ولی امامزاده‌ها و همچنین حسینیه‌ها معمولاً خاص فرقه شیعه به شمار می‌آیند در شهرهای سنی نشین وجود ندارند (سلیمانی، ۱۳۸۸، ص ۱۵). امامزاده‌ها در شهرها یک ناحیه هسته‌ای مهم را به وجود می‌آورند. وجود امامزاده‌ها در ایران از چنان اعتباری برخوردار بوده که در بسیاری از موارد دلایل عمده تأسیس اولیه یا توسعه بعدی شهرها به شمار می‌آمدند. اماکن مذهبی از جمله امامزاده‌ها، زائران خود را از شهر، پسرکانه‌ها یا شهرهای مجاور پذیرا هستند و توریسم مذهبی را رونق می‌دهند (Eccles, Costa, ۱۹۹۶, P۸۴) آن‌ها اغلب به مکان‌های اصلی برای دیدار و تجمع شهروندان و نیز زیارت تبدیل می‌گردند و برابری، برادری، اتحاد و وحدت را که از مهم‌ترین شاخصه‌های فرهنگ اسلامی است را تقویت می‌نمایند و از این حیث، امامزاده‌ها به‌عنوان یکی از مهم‌ترین مکان‌ها و عوامل ارتقاء دهنده فرهنگ اسلامی در شهرها، مطرح می‌شوند (حجازی و علیزاده، ۱۳۹۱، ص ۳۳).

حفظ آثار صالحان در سایه زیارت قبور

آثار سازنده زیارت قبور، به ویژه زیارت اولیای الهی و پیامبر گرامی (ص)، ائمه و امامزادگان در گرو حفظ قبور آن‌هاست. و زیارت، سبب بازسازی این قبور و صیانت آن‌هاست و اگر امت اسلامی پیوند خود را با این مراقد متبرکه قطع کند؛ طبعاً با گذشت زمان، این مراکز را به دست فراموشی خواهند سپرد و اثری از آن‌ها باقی نمی‌ماند و دو خسارت بزرگ متوجه امت اسلامی می‌شود:

۱. آثار سازنده‌ای که در زیارت این مراکز بوده، از دست می‌رود.
۲. مسایل صدر اسلام و سیره و تاریخ اولیای دین به تدریج به فراموشی سپرده می‌شود و نسل‌های آینده با دیده‌ی شک و تردید به اصل حادثه می‌نگرند. زیرا زیارت قبور آن‌ها مایه‌ی تجدید خاطره‌ها بود و در صورت تحریم این اعمال، با گذشت زمان به دست فراموشی سپرده شده و نوشته‌ها نیز جایگزین مشاهده‌ها نمی‌شود و کم‌کم دیگر مسایل مربوط به اسلام نیز به همین سرنوشت دچار می‌شود و شک و تردید

نسبت به خود آیین خاتم و شخص شخیص او و برنامه‌های او پیدا کرده و با گذشت زمان کم رنگ می‌شود. هم‌چنان که جریان درباره‌ی حضرت مسیح (ع) از این قرار است.

از خود مسیح و یاران او و کتاب او اثر ملموسی بر جای نمانده و نسل حاضر که با محسوسات سر و کار دارد، نسبت به اصل وجود مسیح و آیین او با دیده تردید می‌نگرد و چه بسا احتمال می‌دهد که آیین ساخته و پرداخته مورخان و داستان سرایان باشد(رضوانی، ۱۳۸۵، ص ۴۶).

به خاطر این آرمان است که قرآن مجید دستور می‌دهد خانه‌هایی که در آن‌جا صبح‌گاهان و عصرگاهان، تسبیح خدا گفته می‌شود، مورد احترام و بزرگداشت قرار گیرد: «فِي بُيُوتٍ أُذِنَ لِلَّهِ أَنْ تُرْفَعَ وَيُذْكَرَ فِيهَا اسْمُهُ يُسَبِّحُ لَهُ فِيهَا بِالْغُدُوِّ وَالْآصَالِ * رِجَالٌ لَّا تُلْهِيهِمْ تِجَارَةٌ وَلَا بَيْعٌ عَن ذِكْرِ اللَّهِ وَإِقَامِ الصَّلَاةِ وَإِيتَاءِ الزَّكَاةِ يَخَافُونَ يَوْمًا تَتَقَلَّبُ فِيهِ الْقُلُوبُ وَالْأَبْصَارُ: این چراغ پر فروغ را در خانه‌هایی قرار داد که خداوند اذن داده است که گرامی داشته شوند. خانه‌هایی که نام خدا در آن‌ها برده می‌شود و صبح و شام در آن‌ها او را تسبیح می‌گویند. مردانی که خرید و فروش و بازرگانی، آنان را از یاد خدا و بر پا داشتن نماز و ادای زکات غافل نمی‌کنند. آن‌ها از روزی می‌ترسند که در آن دل‌ها و چشم‌ها زیر و زبر می‌شوند»(سوره نور: ۷-۳۶)

بنابراین «بیوت» مساجد نیستند؛ زیرا مساجد غیر از بیوت است و در قرآن هم بیت الله الحرام غیر از مسجد الحرام است. بیت برای خود، سقف لازم دارد تا ساکنان را از سرما و گرما حفظ کند در حالی که در مسجد، پوشش شرط نیست و احیاناً در مناطقی باز بودن سقف مستحب است.

در این صورت خانه‌های اولیای الهی و امامزادگان، مانند خانه علی(ع) و فرزندان او که معبد شب و روز آن‌ها باید حفظ شود و مورد احترام قرار گیرد. اتفاقاً حرم عسکریین که از روی کینه توزی ویران شد، معبد ائمه بوده و پیوسته در آن‌جا نماز گزارده‌اند و تسبیح گفته‌اند.

سیوطی می‌گوید: وقتی این آیه نازل شد و پیامبر (ص) آن را در مسجد تلاوت کرد، مردی برخاست و از رسول خدا (ص) پرسید: مقصود از این بیوت چه خانه‌هایی است؟ پیامبر (ص) فرمود: خانه‌های پیامبران. ابوبکر در حالی که به خانه علی (ع) و فاطمه زهرا (ع) اشاره می‌کرد پرسید: آیا این هم همان خانه‌هاست؟ پیامبر (ص) فرمود: از برترین آن‌هاست (سیوطی، ۱۳۸۸: ۷۴).

زیارت، عبادت و تخلیه روحی

ارمغان دین برای بشر شادی، بهجت و سرور به معنای واقعی و عمیق آن است. دین هم بشر را با شادی واقعی آشنا کرده و هم راه رسیدن به آن و بهره‌مندی کامل از آن را پیش روی او نهاده است. خواندن دعایی با شور و حال و نمازی با حضور قلب، نجوایی شبانه و زمزمه‌ای عاشقانه، کمک به انسانی افتاده، نوازش یتیمی غمگین، سیر کردن گرسنه‌ای بینوا، زیارت بارگاه انسانی پاک، دیدار وابستگان و گفت‌وگو با دوستی صمیمی که همگی از سفارش‌های دین و تعالیم پرمحتوای آن است، همان سرور و نشاطی را به دنبال دارد که دیدن بهار طرب‌انگیز و صبح پرلطافت و قطره‌ای شبنم بر رخسار گل سرخ و زمزمه جویبار و وزش نسیم روح فزا.

هر دو نوع شادی برگرفته از یک حقیقت و هر دو جلوه‌ای از زیبایی و عظمت و کمال خداوند بزرگ و کریم است. نگاهی گذرا به تعالیم دینی نشان می‌دهد، شادی و سرزندگی از آثار ایمان مذهبی است؛ چرا که مذهب بر زمینه‌های پیدایش شادی سفارش کرده و نشانه‌هایش را ستوده است. نداشتن نگرانی و اضطراب و غم و اندوه و رسیدن به اطمینان قلبی اساس هر نوع شادی است و این ممکن نیست مگر با ایمان به قدرت مطلقه که سرچشمه همه نیکی‌ها است. به همین دلیل، عمیق‌ترین و عالی‌ترین شادی‌ها و سرورها از آن مردان پاک سیرت و آشنا با خداوند است. در حدیثی از پیامبر (ص) می‌خوانیم: «رکعتان فی جوف اللیل أحب الی من الدنیا و مافیها؛ دو رکعت نماز در دل شب نزد من از دنیا و آنچه در آن است، ارزنده‌تر و دوست‌داشتنی‌تر است» (همان: ۳۵).

حضرت صادق (ع) می‌فرماید: اگر مردم از فضیلت شناخت خداوند متعال آگاه بودند، چشمان خود را به بهره‌های مادی که خداوند به دشمنانش بخشیده نمی‌دوختند و دنیای آن‌ها در

نظرشان از چیزی که زیر پالگد می‌کنند، بی‌ارزش‌تر بود و از شناخت خداوند چنان لذت می‌بردند که گویا پیوسته در باغ‌های بهشت با دوستان خدا، همنشین و همراهند. در دین اسلام دستورهای فراوانی که زمینه‌ساز شادی و سرور است وارد شده است: مانند سفارش به حُسن خلق و گشاده‌رویی و دیدار برادران ایمانی با روی گشاده و چهره شکفته و تلاش برای شادی کردن مؤمنان؛ چنان که در روایت آمده است: «الْقِ احَاک بوجه منبسط : با رویی گشاده با برادران ملاقات کن» (همان: ۲۶). «ایما مسلم لقی مسلماً فسره، سره الله عزوجل : هر مسلمانی که مسلمانی را ببیند و او را مسرور کند، خداوند را شاد کرده است» (همان: ۴۱).

گردشگری دینی و تبادل فرهنگی

جهانگردی زیارتی یک امر فرهنگی و واقعیت اجتماعی در عصر حاضر برای توسعه پایدار جوامع تلقی می‌شود. این نوع گردشگری به گونه‌ای که در پیرامون آن آثار فرهنگ مادی و معنوی بسیاری شکل می‌گیرد. گردشگری دینی نمونه‌ای از این شکل است که انسان را با فضاهای معنوی، محیطی، انسانی و فرهنگی دیگر مناطق آشنا می‌کند. این آشنایی مقدمه‌ای برای شناخت انسان از خودش است. این در حالی است که دین خود به‌عنوان آجاذبه‌های اصلی گردشگری محسوب می‌شود.

درواقع گردشگری دینی پیرامون تفاوت‌ها و در راستای انگیزه‌های مختلف در قالب این تفاوت‌ها شکل می‌گیرد. گردشگری دینی به‌عنوان یک امر فرهنگی در دو سوی جریان گردشگری در یک فضاء، مکان، محیط، تعاملات و تبادلات فرهنگی را سبب می‌شود. این تبادل و تعامل با انسان‌ها، انگیزه‌ها خواسته‌ها، نیازها، و آرزوهای آن‌ها که منبعث از فرهنگ جامعه است در ارتباط خواهد بود. «توسعه گردشگری دینی به‌عنوان یک پدیده فرهنگی موجب می‌شود که فرصت کافی برای تبادل فرهنگی بین گردشگر و جامعه میزبان به وجود آید. بر این مبنا آنان می‌توانند یک‌دیگر را بهتر درک کرده، به فرهنگ هم بیش‌تر احترام بگذارند. فرهنگ به‌عنوان نظام نمادهایی تلقی می‌شود که یک جامعه می‌آفریند و به کار می‌برند تا خود را سامان دهد و به‌واسطه آن کثش متقابل را تسهیل نموده، رفتارها را قاعده‌مند سازد» (ترنر، ۱۳۷۸: ۹۵).

گردشگری دینی نوعی پدیده فرهنگی است که به واسطه انطباق و سازگاری با محیط و کنش متقابل با دیگران تحرک می‌یابد و باز تفسیر می‌شود. گردشگری دینی یکی از شیوه‌های کنش متقابل است. این امر بستگی به آن دارد که فرهنگ جامعه میزبان در چه سطحی قرار داشته باشد.

در یک نگرش کلی گردشگری دینی به‌عنوان یکی از شاخه‌های گردشگری فرهنگی اهمیت بسیاری در نحوه تبادل و تعامل فرهنگ‌ها در حقوق گردشگری می‌تواند داشته باشد، ضمن بر شمردن آثار و پیامدهای مثبت فرهنگی و اجتماعی چه به‌صورت داخلی و بین‌المللی باعث حفظ منابع فرهنگی می‌شود که استفاده از این منابع منجر به سرمایه‌های فرهنگی و اعتبار بیش‌تر آن خواهد شد. چنین نگهداشت و پاسداری از این منابع در جامعه حال حاضر ایران در جای‌جای اماکن مقدس منجر به توسعه پایدار گردشگری دینی خواهد شد.

گردشگری دینی با تأکید بر رویکرد فرهنگی که در خود به همراه دارد به‌عنوان یکی از شیوه‌های تبادل فرهنگی دارای آثار و ابعاد متفاوتی است که این مسئله بیانگر تقدم امر فرهنگی بر امر اقتصادی پیرامون گردشگری را بیان می‌کند، چنین تقدسی یکسری از عوامل دخیل است «۱- غنای کامل انسان‌ها ۲- سهیم شدن دائمی در آموزش و بهره‌برداری ۳- برابری سرنوشت همه ملت‌ها ۴- آزادی انسان به‌منظور احترام به هویت و شأن وی ۵- تصدیق و تأیید اصالت فرهنگی و احترام به میراث اخلاقی ملت‌ها» (پور احمد، ۱۳۷۸: ۱۶)

تبادل فرهنگی از طریق گردشگری دینی برای توسعه پایدار این نوع جهانگردی در سطح جوامع همراه با یکسری از کارکردهای اجتماعی و فرهنگی است از جمله:

الف) تحکیم درک تفاهم‌ها، گسترش روابط دوستانه میان جامعه میزبان و میهمان در سطح ملی، بین‌المللی از طریق رفتارها و سلوک از کارکردهای مهم تبادل فرهنگی و گردشگری دینی است.

ب) احترام به نظام مستقر سیاسی، اخلاقی، مذهبی، اجتماعی جامعه میزبان را باید از دیگر کارکردهای اساسی این نوع تعامل بین دو امر فرهنگی است.

پ) ارج نهادن و ارزش‌گزاری به سنت‌ها، اعتقادات و رفتار جوامع میزبان و درک این منش‌ها به‌عنوان میراث فرهنگی و طبیعی از دیگر کارکردهای فرهنگی است.

ت) باید از هرگونه اختلافات اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی بین فرهنگ خودی و ساکنان محلی هم پرهیز کرد و جهت حفظ و نظم و انسجام اجتماعی گام برداشت.

ث) باید فرهنگ جامعه میزبان را به‌عنوان بخش لاینفک میراث مشترک انسانی پذیرا باشیم.

درواقع چنین کارکردها و رویکرد پیوندی بین تبادلهای فرهنگی و گردشگری دینی سبب تقویت مفاهیم ارتباطات میان فرهنگی در فضای کنش اجتماعی می‌شود. بر این اساس هر فرهنگی دوام و بقای خود را در برخورد با سایر فرهنگ‌ها می‌بیند.

عوامل موثر بر افزایش میزان جذب زوار شاهچراغ و کارکردهای آن

۱. محل اقامت: بدون شک محل اقامت اولین مسئله‌ای است که بر میزان جذب توریسم مذهبی منطقه تاثیر گذار است. توجه به امکانات رفاهی هتل، مسافرخانه، مهمانپذیر و یا مسکن‌های شخص که پذیرایی زوار هستند بسیار حایز اهمیت است.

۲. حمل و نقل: یکی از مهمترین عواملی که در جذب زائر در منطقه نقش به‌سزای دارد حمل و نقل است. بهبود شرایط حمل و نقل می‌تواند موجب تسهیل سفر و افزایش میزان زائر باشد.

۳. امکانات گردشگری شیراز: در کنار زیارت، بازدید از امکانات تفریحی و تاریخی موردتوجه گردشگران است. لذا امکانات رفاهی و توجه به این امر در جذب گردشگر تاثیر به‌سزایی خواهد داشت. البته نباید فراموش نمود که از کالایی شدن گردشگری مذهبی باید پرهیز شود.

۴. توجه به صنایع دستی و محصولات بومی شهر برای زوار: آفت کالاهای نامرغوب خارجی در تمامی زیارتگاه‌های داخل و خارج از کشور به چشم می‌خورد و به راحتی می‌توان محصولات مشترک را در چند کشور یافت. این درحالیست که تنوع تولیدات محلی در ایران با توجه به تنوع فرهنگی فرصتی را محیا نموده تا با برنامه‌ریزی بتوان این دسته از محصولات را

در بازار عرضه و علاوه بر اشتغال زایی و افزایش درآمد سرانه از خارج شدن ارز از کشور نیز جلوگیری نمود.

یکی از ویژگی‌های گردشگری مذهبی عدم توجه به وضعیت آب و هوا برای سفر است، مخصوصاً در مناسبت‌های خاص. غالباً مسافران با توجه به وضعیت آب و هوا اقدام به سفر می‌کنند اما در گردشگری مذهبی این امر مهم تلقی نشده و نسبتاً در تمامی فصول می‌توان میزان قابل توجهی از مسافران را مشاهده نمود که خود فرصتی مهم در جهت سرمایه‌گذاری و بهره‌برداری از این فرصت می‌باشد.

نقش "زیارت" امامزاده احمدبن موسی در پیشگیری از آسیب‌های اجتماعی و فرهنگی زائران و مجاوران

آنچه که در این نوشتار هدف است، توجه به مسئله تشریف به زیارت شاه‌چراغ (علیهم‌السلام) از جمله اقدامات اثباتی و ایجابی است که می‌تواند نقش به‌سزایی در کاهش ناهنجاری‌ها و آسیب‌های اجتماعی داشته باشد. زیارت امامزاده احمدبن موسی به‌عنوان بستری برای مصون‌سازی جامعه در برابر تهاجمات فرهنگی یکی از مهم‌ترین راهکارها برای برطرف کردن اضطراب‌های روحی و روانی محسوب می‌شود. لذا توجه به کارکردهای زیارت و توسعه معنویت آن، سبب ارتقاء امنیت اجتماعی و اخلاق عمومی در استان فارس و زائران می‌شود که در این راستا وظایف مجموعه آستان آن حضرت به‌عنوان یکی از اصلی‌ترین بخش‌های معنوی کشور به‌خاص در این زمینه بسیار خطیر و حساس هست.

کارکردهای جامعه‌شناختی زیارت مرقد احمدبن موسی (ع)

برخی جامعه‌شناسان دین را از لحاظ کارکردها و آثار یا فواید آن برای جامعه مورد بررسی قرار داده‌اند، که بحث کوتاه درباره آن‌ها به بررسی مقوله زیارت در بهبود سلامت اجتماعی به‌عنوان یکی از اجزا و عناصر

دین در اسلام می‌تواند کمک موثری نماید. از جمله این دانشمندان "اودی"^۱ است که نظریه او در این زمینه به‌طور خلاصه ذکر می‌شود:

اودی شش کارکرد برای دین قائل است که مربوط به فرد و جامعه می‌شود و مقوله زیارت در محتوای این کارکردها قابل درک و توجه است و می‌تواند از لحاظ نظری و فرمول‌بندی اجزا و عناصر و متغیرهای تحقیق، ما را یاری کند:

۱- دین زیارت برای انسان حمایت و تسلی خاطر به بار می‌آورد و از این طریق موجب تحکیم سلامت اجتماعی شده و، ارزش‌ها و هدف‌های تثبیت شده را پشتیبانی می‌کند. ریا، که این مورد با مشاهده حالات زائران و مجاوران مرقد شاهچراغ قابل مشاهده است.

۲- دین از طریق آیین‌ها و مراسم (زیارت)، امنیت عاطفی، هویت و نقطه اتکایی ثابت در بحبوحه ناسازگاری‌های آراء و عقاید برای طرفداران و پیروان به بار می‌آورد. این همان کارکرد روحانی (یا روحانیون) دین است و آموزش آموزه‌های مذهبی و چگونگی اجرای مراسم مذهبی را در بر می‌گیرد. این کارکرد زیارت این بزرگوار به نظم اجتماعی استواری می‌بخشد و غالباً به حفظ وضع موجود کمک می‌کند.

۳- زیارت امامزاده احمدبن موسی(ع) به هنجارها تقدس می‌بخشد و هدف‌های گروهی را بر فراز هدف‌های فردی قرار می‌دهد و نظم اجتماعی را مشروع می‌سازد.

۴- زیارت این امامزاده معیارهایی را به‌عنوان انتقاد از الگوهای اجتماعی موجود فراهم می‌سازد و این همان کارکرد پیامبرانه دین است و می‌تواند مبنایی برای اعتراض اجتماعی فراهم سازد.

۵- زیارت به انسان در شناخت خودش کمک می‌کند و باعث می‌شود انسان احساس هویت کند.

۶- زیارت امامزاده احمدبن موسی(ع) و سایر امامزادگان در فرایند رشد انسان بسیار اهمیت دارد؛ زیرا به افراد در بحران‌های زندگی و مقاطع گذار از یک وضعیت به وضعیت دیگر کمک می‌کنند و در نتیجه بخشی از فراگرد اجتماعی شدن به شمار می‌آید (ثلاثی، ۱۳۷۶، ص ۲۱۰).

فلسفه زیارت قبر امامزاده احمدبن موسی(ع) و آثار آن در ارتقای سلامت جامعه

زیارت قبور اولیای الهی؛ به‌خصوص امامزاده احمدبن موسی (ع) آثار و برکاتی دارد که می‌تواند ملاک حسن و رجحان آن باشد. که برخی از آن‌ها عبارت‌اند از:

۱- امامزاده احمدبن موسی(ع)، در حقیقت الگویی است که با اقتدا به ایشان می‌توان به کمال و سعادت دنیا و آخرت دست یافت. این مسئله، تنها اختصاص به جوامع دینی ندارد، بلکه همه‌ی جوامع بشری در صدد بزرگ جلوه‌دادن الگوهای هستند که مردم با اقتدا به آنان، در طریق سعادت و کمال قرار گیرند. این الگوها، اگرچه زنده نیستند، ولی با دعوت مردم به زیارت قبرشان، آنان را به یاد خود انداخته و بدین وسیله جوامع را به سوی کمال و سلامت اجتماعی سوق خواهند داد.

۲- زیارت امامزاده احمدبن موسی از مظاهر حب است. شکی نیست که دوستی و محبت اهل‌بیت خصوصاً این حضرت در سراسر کشورمان برای ما ایرانیان از جهات مختلف، لازم و واجب است. چنان‌که پیامبر اکرم(ص) در این باره می‌فرماید: «احبو اهل‌بیتی لحبی: اهل‌بیتم را به سبب دوستی من دوست بدارید». لذا همان‌گونه که محبت پیامبر واجب است، محبت اهل‌بیتش هم لازم است. از طرفی دیگر می‌دانیم که حب، مظاهری دارد که تنها در اطاعت و دوستی قلبی خلاصه نمی‌شود. یکی از این مظاهر، زیارت قبور است.

۳- امام رضا(ع) درباره دوستی با اهل‌بیت می‌فرماید: «نه عمل صالح و تلاش در عبادت را به اتکای محبت اهل‌بیت رها کنید و نه محبت و دوستی اهل‌بیت (ع) و تسلیم آنان بودن را به اتکای عبادت؛ چرا که هیچ‌کدام بدون دیگری نیست» (مجلسی، ۱۳۷۲، ص ۳۷۴).

۴- زیارت این امامزاده بزرگوار اجر و مزد رسالت است. خداوند متعال می‌فرماید: «قل لا اسئلكم علیه اجرا الا الموده فی القربی» (سوره شوری: ۲۳).

۵- زیارت قبر این امامزاده، تعبیری از عمق انسان با اولیای خداوند است. که این امر موجب پالایش روحی جامعه می‌باشد.

۶- زیارت قبر این بزرگوار، در حقیقت تجدید عهدی با آنان است. می‌دانیم که هر یک از امامان و امامزادگان بر ما ولایت دارند و ما هم باید ولایت آن‌ها را پذیرفته و با آنان بیعت کنیم. این بیعت، تنها گفتن و بیان کردن با زبان نیست؛ بلکه باید بیعت قلبی خود را نیز ابراز

نماییم، که در حال حاضر با زیارت قبور فرزندان این بزرگواران و حضور کنار مرقد شریفشان صورت می‌گیرد.

۷- حضور در کنار قبر امامزاده احمد بن موسی(ع)، انسان را از جنبه روحی و معنوی زنده کرده و روح تازه‌ی معنوی را به انسان می‌بخشد. و این امر موجب افزایش اعتماد به نفس عمومی می‌شود.

کارکردهای اجتماعی این مکان مقدس (پایگاهی برای رفتارها و کنش‌های مذهبی)

مکان‌ها از دو جهت اهمیت می‌یابند: نخست آن‌که هر مکانی بعد اجتماعی دارد؛ این بدان معناست که می‌توان مکان را پلی ارتباطی میان افراد و جامعه دانست. نقش مکان‌ها در تعاملات اجتماعی و فراهم آوردن محلی برای ارتباط افراد با یکدیگر است. چرا که ابعاد محیط اجتماعی بر یکدیگر تاثیر می‌گذارد و رابطه متقابل معناداری را ایجاد می‌کند، بویژه انجام فعالیت‌های خاص در یک مکان، به آن شخصیت می‌بخشد و بازخورد این فعالیت‌ها در اجتماع است که آن مکان را منحصر به فرد می‌کند. جنبه دیگر اهمیت مکان، مفهوم نهفته زمان در کالبد آن است؛ وجهی که به مکان ارزش یادبودی می‌بخشد و اسباب ماندگاری در حافظه فردی و جمعی را فراهم می‌سازد(تیموتی و اولسن، ۱۳۹۲: ۳۴). شاهچراغ نیز هم در بعد اجتماعی و هم در بعد زمانی و یادبودی از همین الگو پیروی می‌کنند. در همه ادیان از ابتدایی‌ترین صورت تا کامل‌ترین آن‌ها، مکان‌هایی با پیدا کردن وجه تقدس و تبرک، زیارتگاه پیروان آن دین و زمینه ساز تجدید میثاق زائر و زیارتگاه می‌گردند.

در مذهب تشیع در میان بقاع متبرکه، امامزادگان برای معتقدان، جایگاه ویژه‌ای دارد و شیعیان آن را مکانی می‌دانند که مزار اعقاب پیامبر و امامان معصوم است. در عقیده مسلمانان، مقدسین، اولیاء الله (دوستان خدا) نامیده می‌شوند، نامی که دلالت ضمنی بر یک رابطه باطنی و ذهنی دارد تا رابطه ای جسمی و عینی (Rosen، ۲۰: ۲۰۰۴).

از دلایل اکرام این امامزاده می‌توان نخست به اعتقاد شیعیان مبنی بر جایگاه اولیا نزد خدا اشاره کرد. مفهومی که شالوده اعتقاد به شفاعت و توسل جستن است، مؤمن را امیدوار و آسوده خاطر و فرد مقدس را خارق العاده می‌کند و با پیوند نزدیک ذهنی فرد معتقد با شخص

مقدس، منجر به فهم عمیق‌تری از توفیق ارتباط با خدا می‌گردد (Schuler، ۳۷۸- : ۲۰۰۸ : ۳۷۹).

به‌طور کلی این اماکن از جوانب مختلفی مورد توجه قرار می‌گیرند: وجود مزارها نمادی است از احترامی که فرهنگ عمومی برای درگذشتگان دارد. مزاراتی که هاله‌ای از قداست و احترام دارند، بدان لحاظ که زمینه خلوت بیننده را با خود و خدای خود فراهم می‌کنند، تشفی‌خاطری برای زائر می‌گردند. چنان‌که در طول تاریخ، مزارها محل تجمع و بروز احساسات طبقات و توده مردم و به‌نوعی اعزاز و اکرام شخص متوفی بوده است (کمره ای: www.farsnews.com).

در بسیاری از کتب ادعیه و زیارت نامه با اشاره به سیره نبوی، از حسنات زیارت مزارهای مقدس سخن رفته است. شگفت آن که سبب ایجاد و بقای مزارها به هم، اعتقاد و تلاش توده مردم معتقد بوده است در این میان، مزار ائمه و فرزندان و اخلاشان مورد اعتنای تام قرار گرفته و عقیده دارند تکریم و اعزاز اولیای درگذشته، از سنن اهل طریقت است و با مسلک صوفیانه گسترش یافته است (Rosen ۲۰۰۴:۲۱).

زیارت این مکان مقدس برای زائر به منزله سفری است در جست‌وجوی حقیقت، سفری به‌سوی مکانی که تبلور قدرت و مشیت الهی است. به عبارت دیگر، جست‌وجوی حقیقت و روشنگری آمیخته با شعائر الهی و قدسی، مردم را بر آن می‌دارد تا با فراتر رفتن از زندگی عادی و روزمره به دیدار این مکان‌ها بروند. در چنین مکانی، فرد مبنای تماس‌ها و رابطه‌ها را مادی و دنیوی نمی‌داند، بلکه «جستجوی متافیزیک و ماوراء الطبیعه در طول تاریخ» مردم را به‌سوی مکان‌هایی می‌کشاند که فارغ از روزمرگی‌های زندگی دنیوی باشد (تیموتی و اولسن، ۱۳۹۲: ۱۸). زائر در این مکان، در جست‌وجوی یک ایده‌آل ارزشمند است که از احساس پوچی و بی‌هویتی او را رها سازد.

"امیل دورکیم" از نظام مشترک و الزام‌آوری از اعتقادات و اعمالی یاد می‌کند که در یک «اجماع اخلاقی» افراد را گرد هم می‌آورد (ویلیم، ۱۳۷۷: ۲۲). وقتی دین را عنصر مهمی در اثبات هویت جمعی بدانیم، این مفهوم بیش‌تر ملموس خواهد شد و متعاقباً این مکان مقدس در حکم پاسخی به نیاز بر خورداری از یک پناهگاه و مأمّن و باعث گرد آمدن جماعتی از معتقدان

در آن مکان مقدس می‌شود. این زیارتگاه و بقعه متبرکه از جمله نهادهایی است برای عینیت بخشیدن به این مفهوم که در حکم نهادهای تقویت کننده و سازمان دهنده هویت جمعی دینی عمل می‌کنند.

"میرچا الیاده" معتقد است مکان‌های مقدس فنا ناپذیرند و به‌عنوان سمبلی از جاودانگی جامعه دینی شناخته می‌شوند. وی اماکن مذهبی را «محورهای جهان» می‌نامد چرا که آن مکان، از زاویه نگاه زائر به منزله مرکز جهان اوست (تیموتی و اولسن، ۱۳۹۲: ۳۸). به نظر می‌رسد منظور وی از جهان ساخته ذهن زائر، نوعی تلاش انتزاعی برای ساخت و باز پرداخت هویت فردی یا جمعی در قالب عقاید مذهبی است. بدین ترتیب، شاهچراغ کارکرد اجتماعی پیدا می‌کند و به گروه اولیه اجتماعی بدل می‌شوند. در گروه اولیه، اعضا تحت تاثیر کنش‌ها و واکنش‌های متقابل و مستمر، احساس شدیدی نسبت به هویت مشترک با دیگر اعضا پیدا می‌کنند و پیوندهای عقیدتی استواری میان آن‌ها برقرار می‌شود (باقی، ۱۳۸۱: ۲۰۹).

ایجاد هویت همیشه مستلزم ساخت مکان است. پیوند مردم با مکان، تصویری است از پیوستگی فرد با جامعه یا درک ما از چیستی به‌عنوان یک وجود اجتماعی. فرد، هویت خود را با اعضای که پیوستگی معنایی بیش‌تری با آن‌ها دارد باز می‌یابد. چرا که در آن‌ها ویژگی‌های مشترکی وجود دارد. به‌طور مثال، افراد به دنبال نوعی تجربه عرفانی و معنوی هستند که آن‌ها را از دنیای بدون معنویت بگذرانند و به درکی از دنیای مقدس برسانند. امری که آن را «بیداری روح» می‌نامد چرا که عمیق، عجیب و تامل برانگیز است (تیموتی و اولسن، ۱۳۹۲: ۴۶-۴۱).

کارکرد اجتماعی مناسک مذهبی در این امام‌زاده (جلوه گاه تعیین مفاهیم دینی)

همه ادیان جهان علاوه بر باورها و اعتقادات مناسک و آداب خاصی نیز دارند که با انجام آن، دین برای مردم شکل واقعی و ملموس به خود می‌گیرد. انسان‌شناس امریکایی "کلیفورد گیرتز" می‌نویسد: بدون شک مراسم مذهبی موقعیت‌های برجسته‌ای هستند که از طریق آن‌ها سمبل‌های مذهبی برای حفظ ایمان کوشش می‌کنند برای اکثریت مذهبی‌ها در هر جمعیتی، شرکت در اشکال مختلف مراسم موجب می‌شود

علاوه بر مواجه شدن با یک جهان بینی، آن را به‌عنوان وجهی از شخصیت خود نهادینه سازند (مک لولین، ۱۳۸۳: ۱۱).

بستر عمل جمعی در مناسک مذهبی در دید مالینوفسکی اهمیت بسیاری دارد. وی عقیده دارد اکثر کنش‌های مقدس در جمع انجام می‌گیرد. این دسته از عاطفه‌گرایان از وجود یک احساس عاطفی درون انسان قبل از هر گونه مناسک دینی سخن می‌گویند که حکایت از نیاز عمیق و درونی انسان به دین دارد. در بحران‌ها و شرایط آشفتگی و پریشانی هیچ چیز جز باورها و مناسک دینی نمی‌تواند تعادل روحی و روانی را به فرد بازگرداند. اگرچه برخلاف این دیدگاه، کارکردگرایان معتقدند نه نیاز فکری و عاطفی بلکه نیاز گروه و جامعه به انسجام و پیوستگی، به آیین‌هایی منجر می‌شود که کارکرد اجتماعی دارند. امیل دورکیم مهم‌ترین نظریه‌پرداز کارکردگرایی، با تأکید بیش‌تر بر عملکردها و اعمال دینی به جای عقاید و باورها، معتقد است مراسم و شعائر مذهبی علاوه بر آثار فردی چون آرامش روحی و التیام از رنج‌ها و غصه‌ها و افزایش ایمان، آثار جمعی چون ایجاد انس و محبت در میان هم‌کیشان و تشدید حس همبستگی و انسجام در میان آن‌ها نیز دارد که این حس خصوصاً در مراسمی همچون نماز عیدفطر و قربان در امام‌زاده احمدبن موسی به راحتی ملموس است (بختیاری و حسامی، ۱۳۸۷: ۸۹-۱۰۴).

چه در نظر عاطفه‌گرایان و چه کارکردگرایان، آن‌چه مشترک به نظر می‌رسد تأکید بر مناسک به‌عنوان عمل انسان دیندار است که معرفت دینی قبل از آن به‌طور کامل مجال بروز ندارد. چنان که "شیلر" می‌گوید: عمل دینی ممکن است در اصل یک عمل ذهنی باشد، اما هیچ وقت یک طرفه فقط ماهیت روانی ندارد بلکه همیشه روانی-تنی هستند (واخ، ۱۳۸۰: ۲۱). اگر چه باورهای دینی اساس آیین‌ها و مراسم مذهبی است اما نباید فراموش کرد که مذهب پدیده‌ای است که مردم علاوه بر اعتقاد، به آن عمل هم می‌کنند.

دورکیم با تقسیم ذات دین به دو دسته نمودهای مقدس و غیر مقدس، آن را دارای نمودهایی می‌داند که در مذاهب گوناگون متفاوت است؛ اما عنصر اصلی و مشترک بین همه ادیان امر مقدس است و با انعکاس در باورها که اعمال و مناسک، پیروان را در یک اجتماع اخلاقی متحد می‌کند (باقی، ۱۳۸۱: ۱۲).

به تعبیر "ویلیام پدن" بدون آیین‌ها و مناسک، تفکرات مذهبی «پراکنده و بیان ناپذیر» تلقی خواهند شد (مک لولین، ۱۳۸۳: ۱۰). با وجود آن که مناسک دینی، در ظاهر، مجموعه‌ای از رفتارها و اعمال فیزیکی را شکل می‌دهد اما بی‌گمان، روحی در کالبد آنجاری است که اثرات معنوی و ذهنی دارد. از این‌رو ابتدا به این بعد از مناسک پرداخته می‌شود و در ادامه، به برخی از قالب‌های عینی آداب دینی اشاره می‌شود:

بعد معنوی - ذهنی مناسک اجرایی در این حرم

"ادی" معتقد است از طریق آیین‌ها و مراسم، امنیت عاطفی، هویت و نقطه اتکای ثابتی در بحبوحه نا سازگاری‌های و عقاید برای انسان فراهم می‌شود و بدین وسیله، با کمک به انسان در شناخت خودش، احساس هویت‌یابی را در او ایجاد می‌کند (همیلتون، ۱۳۷۷: ۲۱۰). شاید بتوان ادعا کرد انسان در مواجهه با دشواری‌ها و بی‌عدالتی‌های زندگی، با نمایش باورداشت‌های خود در قالب شعائر مذهبی نوعی تجدید میثاق با ایمان قلبی خویش می‌کند و از آن احساس آرامش و تسکین می‌یابد.

از نظر دورکیم، مفاهیم دینی از طریق مناسک پا برجا مانده به بیان با ایجاد پیوند عاطفی بین مشارکت‌کنندگان و ایجاد نهادی برای تداوم گرد آمدن آن‌ها، موجب ادامه یافتن و انتقال مفاهیم به نسل دیگر می‌شود (ترنر، ۱۳۸۱: ۱۹-۱۷). از آن‌جا که در اعتقادات دینی، دو امر لاهوتی و ناسوتی مکرراً از یک‌دیگر متمایز می‌شود، مناسک نیز بیانگر همین معنا هستند؛ آدابی که می‌خواهد انسان را به عرصه زندگی دینی وارد کند و به عبارتی، وی را از جهان ناسوتی محض خارج تا به دایره امر لاهوتی وارد شود. این تغییر، حال نوعی «دگرگونی یک سره گوهری» تلقی می‌شود (دورکیم، ۱۳۸۳: ۵۲-۴۸). به ادعای "رابرتسون اسمیت"، آدمیان به مناسک بیش‌تر توجه دارند تا آموزه‌های مذهبی زیرا که مناسک دو ویژگی مهم دارند: تنظیم‌کننده و برانگیزاننده، یعنی تنظیم رفتار فردی و برانگیختن احساس اشتراک و وحدت اجتماعی. شرکت‌کنندگان در اجرای آیین‌های مذهبی در این حرم به اهمیت گروه و جامعه پی می‌برند و سعی در حفظ این همبستگی خواهند کرد. هم‌چنین وی هدف مناسک مذهبی را نوعی کفاره دهی به قصد استغاثه برای پاک شدن و مغفرت از گناه می‌داند. قابل ذکر است این مفاهیم، لزوماً برای شرکت‌کنندگان مدنظر نیست، آن‌ها غالباً بر این باورند که مناسک

وضعیت خوشایندی را به ارمغان می‌آورد یا از یک وضعیت ناخوشایند جلوگیری می‌کند. از آنجا که عمل به آداب و مناسک، احساس عمیقی از سرخوشی و بهروزی را به ارمغان می‌آورد این اطمینان به وجود می‌آید که مقصود از این مناسک تحقق یافته است. (همیلتون، ۱۳۷۷ : ۱۸۶-۱۷۰؛ دورکیم، ۱۳۸۳ : ۵۶۶).

هر نوع عمل انجام‌شده در مناسک مذهبی در این مکان (شاه‌چراغ)، برای هدفی غایی در نظر گرفته می‌شود که شمایل گوناگونی می‌یابد. در آداب شیعیان امامیه، زیارت، توسل، شفاعت، تشفی، نماز جماعت، وقف، نذر، اعتکاف، قربانی کردن، صدقات، جشن‌ها و آیین‌های عزاداری و سوگواری و نمایش‌های آیینی مثل پرده خوانی و تعزیه، نمونه‌هایی از این مناسک هستند که در اکثر موارد به گونه جمعی برگزار می‌شوند؛ مجموعه‌ای از اعمال که "جان مک‌کوری" برای توصیف آن‌ها از تعبیر «بزرگداشت شعور جمعی» استفاده می‌کند (واخ، ۱۳۸۰ : ۲۸). در واقع، کنش‌های دینی در این حرم با ایجاد شرایط برابر و یکسان برای همه افراد مشارکت‌کننده، روح تعاون و مددکاری اجتماعی را در آن‌ها تقویت می‌کنند و بزرگداشت شعور جمعی توصیف مناسبی برای این حالت است (لولین، ۱۳۸۳ : ۴۰-۳۹).

کارکردهای زیارت مرقد امامزاده احمدبن موسی(ع) در سلامت عمومی زائران و مجاوران

هر فعالیتی که انسان انجام دهد دارای هدفی است یا برای رفع نیازهای آفریده شده است و از آن طریق یعنی از طریق کوشش در جهت رفع نیازها خداوند بشر را به بندگی خود فرا می‌خواند. در آیات شریفه قرآن، خداوند عبودیت خود و ایمان به خدا را از طریق ایجاد انگیزه‌های مادی برای انسان تشویق می‌کند: «هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَىٰ تِجَارَةٍ تُنْجِيكُمْ مِّنْ عَذَابٍ أَلِيمٍ. تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ: آیا شما را هدایت کنم به تجارتی که باعث نجات شما از عذاب دردناک می‌شود؟ ایمان به خدا آورید» (سوره صف: ۱۰).

۱- زیارت، عبرت‌انگیز است.

عالم دنیا، عالم جذب و کشش‌های فراوان مادی است. این کشش‌ها عامل بازدارنده و سبب غفلت انسان از فرجام زندگی و عاقبت اندیشی است. یاد آخرت فلسفه فردا نگری و بیداری انسان را شکل می‌بخشد و او را متوجه زندگانی فردا می‌کند. وقتی چنین توجه و تنبهی برای انسان حاصل شد، او درصدد ساختن آینده

روشن و مطلوب برای خود بر می آید و مقدمات رسیدن به آن را مهیا می کند. پیامبر عظیم الشان اسلام (ص) می فرماید: «زُورُوا الْقُبُورَ فَإِنَّهَا تُدَكِّرُكُمْ الْآخِرَةَ»: قبور را زیارت کنید. پس به درستی که این کار، شما را به یاد آخرت می اندازد» (ابن ماجه، ۱۳۷۴، ص ۴۷۵). این بعد از کارکرد زیارت امامزاده احمد بن موسی در بین زائران و مجاوران آن حضرت به شکل کاملاً ملموس قابل مشاهده است.

۲- زیارت، فرح بخش است.

زیارت قبر این بزرگوار نمودی از پیوند روحی و عاطفی است که میان انسان ها برقرار می شود. موقعی که دوستی به دیدار دوست خود می شتابد و تحفه ای برای او می برد، قلب او سرشار از شادی ها می گردد. رفتن به دیار اموات نیز چنین پیامد شادی در پی دارد و روح درگذشتگان با تحفه زیارت مسرور و شاداب می شود. امام علی(ع) در این رابطه می فرماید: «زُورُوا مَوْتَاكُمْ فَإِنَّهُمْ يَفْرَحُونَ بِزِيَارَتِكُمْ»؛ گذشته گان خود را زیارت کنید. پس به درستی که آنان از این عمل شما بسی مسرور و فرحناک می شوند(همان، ص ۲۲۹).

"داود بن کثیر رقی" می گوید: «به امام صادق(ع) عرض کردم، کسی کنار قبر پدر و بستگان خود یا افراد دگر می رود، آیا به حال آن صاحب قبرسودی می رساند؟ امام فرمود: نعم إِنَّ ذَلِكَ يَدْخُلُ عَلَيْهِ كَمَا يَدْخُلُ عَلَى أَحَدِكُمْ الْهَدِيَّةُ يَفْرَحُ بِهَا: بلی. ثوابش به او می رسد و خوش حال می شود، همان طور که اگر هدیه ای به شما برسد شما خوش حال می شوید»(مجلسی، ۱۳۷۱، ص ۲۹۶).

۳- احساس حضور و رغبت انس

مرگ انتقال دهنده انسان از یک دنیا به دنیای دیگر است. بنا بر این همه استعدادها و نیروهای فکری، عقلانی، احساسی و عاطفی انسان پس از مرگ زنده و فعال است. انسان پس از مرگ هم چنان می اندیشد و احساس می کند. محمد بن مسلم می گوید: به امام صادق(ع) عرض کردم: آیا اموات حضور ما را کنار قبرشان درک می کنند؟ امام فرمود: «أَيُّ وَاللَّهِ إِنَّهُمْ لَيَعْلَمُونَ بَكُمْ وَيَفْرَحُونَ بَكُمْ وَيَسْتَأْنِسُونَ إِلَيْكُمْ: آری. به خدا سوگند! همانا حضور شما را درک می کنند و خوش حال می شوند و با شما انس می گیرند»(مسلم، ۱۳۹۹: ۶۵).

۴- زیارت شاهچراغ موجب شفاعت

شفاعت فیض بزرگی است که چون چشمه توفنده، همه معصیت ها و گناه ها را از انسان می زداید و روح و نفس آدمی را پاکیزه می کند و جایگاه او را در پاک ترین و زیباترین مکان ها قرار می دهد. زیارت رسول اکرم صلی الله علیه وآله وائمه اطهار انسان را مشمول چنین فیضی و لطف الهی قرار می دهد، چنانچه آن

حضرت فرمود: «مَنْ زَارَنِي حَيًّا وَ مَيِّتًا كُنْتُ لَهُ شَفِيعًا يَوْمَ الْقِيَامَةِ؛ هر کسی مرا در زمان حیات یا زمان مرگ من زیارت کند در روز قیامت شفیح او خواهم شد» (مجلسی، ۱۳۷۱: ۸۳).

کارکردهای فرهنگی امامزاده احمدبن موسی بر منطقه

ازجمله مهم‌ترین اقدامات فرهنگی که می‌توان با صرف درآمدهای حاصله از موقوفات در امامزادگان خصوصاً امامزاده احمدبن موسی به آن‌ها جامه عمل پوشانید و در راه ارتقای سطح جامعه از آن‌ها بهره برد عبارت‌اند از:

- ساخت مدرسه و مراکز فرهنگی وابسته: یکی از زیر مجموعه‌های کارکرد فرهنگی وقف در امامزادبقره متبرکه شاه‌چراغ، نتایج علمی است. سهم عمده‌ای از عواید موقوفات به تعلیم و تعلم و صرف معارف اسلامی تعلق دارد زیرا فراگیری علم و دانش از عبادات به شمار می‌آید و فقها یادگیری این علوم مفید به حال جامعه را واجب دانسته‌اند. از آن‌جا که مردم با کنجکاوی به دنبال دستیابی به علوم و فنون مختلف‌اند، این امر زمینه‌ها و امکاناتی را می‌طلبد تا طلاب علم و دانش بتوانند راحت‌تر به این مقصود خویش در این بقعه نائل گردند (سلمان، ۱۳۵۸: ۵۷).

- انتشار کتب و جزوات: صرف بسیاری از درآمدهای حاصل از وقفیات امامزاده برای انتشار کتب و جزوات مذهبی، و اخلاقی به‌نوعی ادای دین به ساحت مقدس این بزرگوار است. زیرا امامزاده در زمان خود، کانون عظیم معنوی و فرهنگی بوده‌اند (میراث جاویدان، ۱۳۸۴: ۱۷). این کتاب‌ها که اغلب درباره نسب و زندگانی امامزاده و تاریخ ساخت بنا، مباحث اخلاقی و تربیتی است، در مواردی در فروشگاه‌هایی که به این منظور در جوار حرم این امامزادگان برای ارائه این محصولات به جامعه ساخته می‌شوند عقابل عرضه است. این کتب در سطح معرفی مردم بسیار تأثیرگذار است و در بسیاری موارد سؤالاتی را که هنگام ورود به این حرم‌های مقدس به ذهن آدمی خطور می‌کند پاسخگو هستند. هم‌چنین در مواردی کتاب‌های دینی، ادعیه و قرآن نیز وقف می‌شود که چون اغلب این کتب وقفی هستند، باید در محل امامزاده خوانده شوند.

- ایجاد کتاب‌خانه و تأسیس واحدهای فرهنگی: از آن‌جا که یکی از اهداف این امامزاده در طول حیاتشان مبارزه با جهل و تلاش برای بالا بردن سطح آگاهی مردم بوده، بنابراین بسیاری از بقاع امامزادگان دارای واحدهای فرهنگی غنی و پویا با شرکت جوانان و طالبان علم

هستند. این امر نیز به جهت حلقه‌های درسی است که در بسیاری از این بقاع متبرکه برپاست. مسلماً اولین نیاز این حلقه‌های درس که به مجالس درس و بحث مسلمانان صدر اسلام شباهت دارند، منابع درسی، دعوت از چهره‌های آگاه و مکانی است که باید در اختیار دانش‌اندوزان قرار گیرد.

- برپایی نماز جماعت: تأثیر این عمل عبادی، در تمام ابعاد مختلف جامعه از جمله فرهنگ دخیل است، زیرا که مسلمین از طریق نماز جماعت می‌توانند به بسیاری از گرفتاری‌های هموعان خویش مطلع گردند و در جهت رفع آن‌ها تلاش کنند. به عملی فرهنگی مبادرت کرده، زمینه رشد و شکوفایی علمی رادر جامعه فراهم آورند. می‌توانند به ایجاد هیات‌های مذهبی اقدام کنند.

- برگزاری جلسات قرآن‌خوانی، روضه، برگزاری مراسم مختلف مذهبی: برگزاری اعیاد و مراسم مذهبی به ویژه در ایام عاشورا و تاسوعای حسینی، در این مکان و تشکیل هئات‌ها بویژه در ماه محرم برای برپایی مجالس عزاداری هست.

نتیجه‌گیری

در هر شهری وجود امام‌زاده نماد عقیده و گرایش دینی و اساساً نظام فرهنگی مردم آن شهر است. تفوق نظام فرهنگی و اعتقادی تجلی یافته‌ی از وجود امام‌زاده، در مقایسه با سایر سالیق و فرهنگ‌ها، باعث مرکزیت یافتن امام‌زاده در فرهنگ شهر می‌شود؛ چراکه بینش دینی و معنوی بر نظام اخلاقی و فرهنگی شهر سایه می‌افکند و به جرح و تعدیل یا تعالی آن کمک می‌کند. برای همین به مرور شاهد نزدیکی و مرکزیت یافتن امام‌زاده از بُعد فیزیکی و روحی و روانی در شهر هستیم.

براساس تحقیقات به عمل آمده درمی‌یابیم که گرایش‌های مردم به واسطه انگیزه‌های درونی و معنوی و احترام فوق‌العاده آن‌ها به امام‌زادگان، سبب ساز حضور پررنگ و چشمگیر این اماکن اسلامی در حیات معنوی و فرهنگی شهر شده و میزان شناخت مردم از معارف دینی و شیعی و تأثیرپذیری آن‌ها از بزرگان دین را دوچندان کرده است. اولین نتیجه در پژوهش انجام شده، دستیابی به جایگاه معنوی امام‌زاده احمدبن موسی در بین اهالی شهر شیراز و به‌طور کلی زائرین این زیارتگاه است که جهت رفع حوایج مادی و معنوی و تقویت روحی و

آمرزش الهی به زیارت امامزاده مشرف می‌شوند که خود نمودار تأثیر فرهنگ و معارف شیعی و مذهبی اسلام در بین مردم است. براساس تحقیقات انجام شده می‌توان گفت امامزاده‌احمدبن موسی باوجود دارا بودن کارکردهای متنوع و متعدد، از مهم‌ترین خصایص آن همانا ایجاد آرامش روحی و روانی در انسان است. ابعاد دیگر این زیارتگاه از لحاظ ایجاد جاذبه‌های فرهنگی و گردشگری قابل تأمل است چنان‌که همواره پذیرای زائرانی از اهالی محلی و غیر محلی بوده و سبب تعاملات فرهنگی و چه بسا اقتصادی شده است.

زیارت یکی از اعمال و مناسک دینی است که به‌عنوان یک تجربه بسیار شخصی در ارتباط با خداوند تلقی گردیده و در دین اسلام جایگاه بسیار ویژه‌ای دارد. رفتارهای دینی مثل زیارت و عبادت در نزد مسلمانان به‌عنوان یک ارزش محسوب شده و نگرش‌های مثبت به طرف موقعیت زندگی را تشویق می‌نمایند. در چنین تجربه‌ای فرد خود را به معبودش وا می‌گذارد و خود را در ارتباط بسیار نزدیک با خدا دانسته و امیدواری اش به کمک و یاری او افزایش می‌یابد. لذا احساس آرامش درونی کرده و در حین زیارت تخلیه هیجانی انجام می‌دهند که اعتماد و اطمینان آنان را به خود بیش‌تر کرده و سلامت روانی آن‌ها را افزایش می‌دهد.

زیارت ازجمله حقایق معنوی است که از قانون خودش تبعیت می‌کند قانونی که ثابت و پابرجاست و همیشه عمل می‌کند. زیارت زائر و مزور را تحت تأثیر یک‌دیگر قرار می‌دهد در روایات بسیاری داریم که به زیارت اموات بروید اموات از اثر حضور شما چنین و چنان می‌شوند و ... هم‌چنین به یاد مرگ افتادن و بیزاری از دنیا که ارمغان همیشگی قبرستانهاست، تأثیر مثبتی است که اموات بر زائرین می‌گذارند. کسی که دل‌تنگ عزیز از دست رفته است بیش از هر جایی در کنار مزار او آرام می‌گیرد این‌ها آثار واقعی زیارت است که کسی نمی‌تواند منکر آن باشد.

بنابراین، رابطه اثرپذیری در زیارت دوسویه است مگر این‌که یکی از طرفین انسان کامل باشد(در این‌جا مزور منظور است) و تحت تأثیر نقص‌های اطرافیان قرار نگیرد. در این فرض زائر تأثیر پذیرمطلق و مزور تأثیرگذار می‌شود و رابطه تأثیرگذاری یکسویه و به نفع زائر می‌گردد.

در روایات داریم که آرامگاه اولیای الهی بقعه‌ای از بقعه‌های بهشت است. یعنی همان‌طور که بهشت محل وصال حقیقی به خداوند و سلامت و امنیت نفس و برآورده شدن آرزوها و ... است، حرم‌های اولیای الهی نیز این چنین است و تا این اندازه موجب صفای روح و شفای دل می‌شود. کسی که آرامش روحانی را در حرم اهل‌بیت درک نمی‌کند و تاثیر نمی‌پذیرد باید در رفتار و زیارت خود تجدید نظر کند. رسول خدا خطاب به امیرالمومنین علیه السلام فرمود: «ای ابا الحسن خداوند قبر تو و قبور فرزندان تو را بقعه‌ای از بقعه‌های بهشت می‌گرداند» (دیلمی، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۳۸۳).

زیارت قبور امام‌زادگان خصوصاً امام‌زاده احمدبن موسی (ع) یک امر فرهنگی و اسلامی است که هم در قرآن و هم در سنت بدان تاکید شده و هم در عمل مسلمانان در تاریخ، اصالت داشته است. تاکید بر زیارت در روایات اسلامی متوجه این معنای اساسی و مهم است که روح همه عبادات حاکمیت نظام اسلامی و رهبری امام عادل بر جامعه و زمینه‌سازی برای تشکیل حکومت جهانی به رهبری مهدی آل محمد (عج) است.

مرقد مطهر امام‌زاده احمدبن موسی (ع) محلی است که در آن دنیای مادی به عالم معنوی متصل می‌شود و این مکان تجلی گاه خدا و میقات و میعاد وصال روحانی با حضرت حق است و دروازه ورود به ملکوت الهی و باند پرواز به سوی عالم بالا می‌باشند.

نتایج کلی پژوهش نشان داد زیارت مرقد امام‌زاده احمدبن موسی (ع) هیجانات منفی و علائم جسمانی استرس‌ها را کاهش می‌دهد و باعث ارتقاء بهداشت روانی زائران و مجاوران آن حضرت می‌گردد. از نکات جالب توجه در پژوهش حاضر این است که هر چند زیارت این بزرگوار هیجانات منفی را کاهش می‌دهد اما تاثیر آن بر کاهش تنهایی و کاهش ناامیدی بیش‌تر است. به عبارتی افراد حساس تنهایی خود را از طریق احساس تعلق و پیوند با این بزرگوار مذهبی کاهش می‌دهند و حضور ضمنی و معنوی ایشان را در زندگی خود احساس می‌کنند. همچنین بعد از زیارت به امید کاهش مشکلات، امیدشان به آینده تقویت می‌شود و احساس و هیجان منفی و ناامیدی کاهش می‌یابد.

شکی نیست که امام‌زادگان نقش برجسته‌ای در گسترش تشیع در مناطق مختلف ایران در دوره‌های مختلف تاریخی داشته‌اند. نگاهی به تاریخ ایران اسلامی به روشنی نشان می‌دهد که

فراگیری تشیع در شهرها و روستاهای ایران زمین، پیوندی وثیق با مهاجرت علویان و امام زادگان در دوره‌های خلافت بنی امیه و بنی عباس داشته است. در این میان، مهاجرت گسترده امام زادگان به ویژه فرزندان امام موسی کاظم(ع) پس از آمدن امام رضا(ع) به ایران و پذیرش ولایت‌عهدی مأمون، یکی از برجسته‌ترین ادوار مهاجرت علویان به ایران است که با حضور ماندگار و یا شهادت مظلومانه خود، توانستند، بذرهای تشیع را در سرزمین ایران، بپراکنند و زمینه رشد و گسترش آن را در دل و جان ایرانیان، نهادینه کنند. شیراز یکی از مهم‌ترین شهرهای مذهبی ایران اسلامی است شهری که مقام معظم رهبری آن را سومین حرم اهل‌بیت(ع) و سومین شهر مذهبی ایران اسلامی نامیدند بی شک حضور امامزادگان بزرگ و واجب‌التکریم در شیراز و مرقد مطهر آنان در این شهر بر عظمت و معنویت آن افزوده و سفر سالیانه میلیون‌ها نفر از هم وطنانمان از اقصی نقاط کشور و کشورهای همجوار به جهت زیارت بارگاه این بزرگواران به‌خصوص حضرت سیدمیر احمدبن موسی(ع) نشانی بزرگ از معنویت شیراز است. بناهای امامزاده‌ای از دیرباز سبب جذب جمعیت، تلاقی افکار و توسعه فرهنگی بوده است. فرضیه مقاله این است که امامزاده احمد بن موسی ع (شاه‌چراغ)، تاثیر بسیار زیادی، بر پیشرفت فرهنگی شیراز، دارد.

منابع

قرآن مجید

- آرون، ریمون (۱۳۷۰) مراحل اساسی اندیشه در جامعه شناسی، ترجمه باقرپرهام، آموزش انقلاب اسلامی. آزادارمکی، تقی (۱۳۷۳) فرامدرنیسم در جامعه شناسی، روزنامه همشهری، یکشنبه ۲ بهمن.
- بیک محمدی، حسن (۱۳۸۶) نگرش نوبر آثار اقتصادی توسعه جهانگردی، مجله سیاسی اقتصادی شماره ۱۵۸ ص ۲۴۹.
- حکیمی (۱۳۶۰) الحیاه، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- رضوانی، علی اصغر (۱۳۸۵) زیارت قبور، قم: انتشارات مسجد مقدس جمکران.
- رفیع پور، فرامرز (۱۳۶۴) جامعه روستایی و نیازهای آن، تهران: شرکت سهامی انتشار.

- روزنامه اعتماد (۱۳۹۰) شماره ۲۳۱۲ به تاریخ ۹۰/۸/۲۶، صفحه ۵ (اقتصادی).
- زاهدی، محمدجواد (۱۳۸۵) توسعه و نابرابری، تهران: پیام نور.
- سبحانی نسب، علی رضا (۱۳۸۴) در حریم یار: قم، جمال.
- سعیدی، رحمان. (۱۳۸۷). «جهانی شدن و مهندسی فرهنگی»، فصلنامه دانشگاه اسلامی، ۳۷.
- سیف الهی، سیف الله (۱۳۸۸) مبانی جامعه شناسی - تهران: موسسه انتشارات جامعه پژوهان سینا.
- سیوطی، جلال الدین (۱۳۸۸). شرح سیوطی. ترجمه محمدجواد ذهنی تهرانی، قم: وجدانی.
- شریعتی، صدرالدین. (۱۳۸۵). «وحدت فرماندهی در امور فرهنگی»، ماهنامه مهندسی فرهنگی، ۲ آبان.
- شیخ حرّ عاملی (۱۳۷۹) وسایل الشیعه، جلد ۸، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- صادق زاده، علیرضا. و مهرداد احمدی. (۱۳۸۷). انتساب پنهان، مهندسی فرهنگی، ۲۰-۱۹ مرداد و شهریور.
- صدوقی، ابن بابویه (۱۳۷۹) عیون الاخبار، جلد ۲، ترجمه علی اکبر غفاری، تهران: ارجمندی.
- طباطبایی، سید جواد (۱۳۷۹) ابن خلدون و علوم اجتماعی، تهران: انتشارات طرح نو.
- قائمی، علی (۱۳۷۸) در مکتب عالم آل محمد، تهران: امیری.
- قمی، عباس (۱۳۷۳) منتهی الامال، زندگانی چهارده معصوم (ع) تهران: حسینی.
- قمی، عباس (۱۳۸۴) مفاتیح الجنان، ترجمه الهی قمشه ای، قم: اعتماد.
- کلینی رازی، ابن جعفر محمد بن یعقوب بن اسحاق (۱۳۸۵) اصول کافی، ترجمه سیدجواد مصطفوی، انتشارات علمیه اسلامیة.
- گروه مؤلفان، پیشوایان هدایت، اول، تهران، مجمع جهانی اهل بیت.
- گیدنز - انتونی (۱۳۸۲) جامعه شناسی - منوچهر صبوری، تهران: نشر نی .
- مازلو، ابراهام (۱۳۷۲) انگیزش و شخصیت، ترجمه احمد رضوانی، چاپ سوم، موسسه انتشارات آستان قدس، بنیاد پژوهش های اسلامی.
- مجلسی، محمدباقر (۱۳۷۱) بحار الانوار، ج ۱۲، ترجمه موسی خسروی، تهران: اسلامیة .
- مسلم بن حجاج (۱۳۹۹). صحیح. ترجمه خالد ایوبی، ارومیه: موسسه انتشارات حسینی اصل.
- هاشمی، سید محمد طاهر (۱۳۷۸) مناقب اهل بیت از دیدگاه اهل سنت، مشهد: استان قدس رضوی.
- همیلتون - ملکم (۱۳۸۹) جامعه شناسی دین، محسن ثلاثی، تهران: نشر ثالث.