
بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مبانی نظری اسلام

فصلنامه علمی - تخصصی در زمینه علوم اسلامی

صاحب امتیاز: مرکز معارف اسلامی دانشگاه صنعتی اصفهان

مدیر مسئول: علی رهبر

سر دبیر: عبدالرسول عبودیت

جانشین سر دبیر: حسین مطیع

هیأت تحریریه (به ترتیب الفباء):

علی ارشد ریاحی	(دانشیار دانشگاه اصفهان)
رضا اکبریان	(دانشیار دانشگاه تربیت مدرس)
محمد سعیدی مهر	(دانشیار دانشگاه تربیت مدرس)
مهدی سلمانی	(استادیار دانشگاه صنعتی اصفهان)
حسین مطیع	(استادیار دانشگاه صنعتی اصفهان)
عبدالرسول عبودیت	(استاد مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره))
بیوک علیزاده	(استادیار دانشگاه امام صادق (ع))
محسن عمیق	(استادیار دانشگاه صنعتی اصفهان)
قاسم کاکایی	(استاد دانشگاه شیراز)
ابراهیم کلانتری	(استادیار دانشگاه الزهراء (س))

ویراستار: جواد نیک معین

آماده سازی: محمد امان الهی

حروفچینی و صفحه آرایی: زهرا رفیعیان

تیراژه: ۵۰۰ نسخه

فصلنامه علمی - تخصصی مبانی نظری اسلام از طریق پایگاه اطلاع‌رسانی دانشگاه
صنعتی اصفهان، مرکز معارف به نشانی [www. iut.ac. ir](http://www.iut.ac.ir) به طور تمام متن قابل دریافت
می‌باشد.

آدرس:

اصفهان، فلکه دانشگاه صنعتی اصفهان، دانشگاه صنعتی اصفهان،
سازمان مرکزی، مرکز معارف اسلامی

تلفن:

۰۳۱۱-۳۹۱۲۸۴۹

نمابر:

۰۳۱۱-۳۹۱۲۸۹۱

پست الکترونیک :

[maaref@of. iut.ac. ir](mailto:maaref@of.iut.ac.ir)

تک شماره:

۱۰۰۰ تومان

از نویسندگان محترم، تقاضا می‌شود برای تسریع در امر داوری و چاپ مقالات،

به موارد زیر توجه فرمایند:

۱. ارجاع منابع و مآخذ، در متن مقاله در پایان نقل قول یا موضوع استفاده شده داخل پرانتز به

شکل زیر آورده شود:

الف- کتاب: (نام خانوادگی مؤلف، سال انتشار، شماره جلد، شماره صفحه)

مثال ۱: (مطهری، ۱۳۸۴، ۱۴، ۸۳) مثال ۲: (Manifold, ۱۹۳۰, ۲, ۲۵۰)

ب- مقاله: (نام خانوادگی نویسنده، سال انتشار، شماره صفحه)

مثال: (چگینی و طالقانی، ۱۳۸۵، ۷۵)

۲. تمام توضیحات اضافی و همچنین، معادل انگلیسی اسامی خاص یا اصطلاحات با عنوان «یادداشتها»، در انتهای متن مقاله آورده شود.

[ارجاع و اسناد در یادداشتها مانند متن مقاله به روش درون متنی (بند ۱) خواهد بود].

۳. در پایان مقاله (کتابنامه)، فهرست الفبایی منابع فارسی و لاتین به طور جداگانه به صورت زیر

ارائه شود:

الف: کتاب: نام خانوادگی نویسنده، نام نویسنده (سال انتشار)، عنوان کتاب (پررنگ)، نام و نام

خانوادگی مترجم، شماره جلد، محل نشر، نام ناشر، نوبت چاپ (از دوم به بعد)

مثال: مطهری، مرتضی (۱۳۸۴)، **مجموعه آثار**، ج ۱۴، تهران، صدرا، چاپ نهم.

ب: مقاله: نام خانوادگی نویسنده، نام نویسنده، (سال انتشار)، «عنوان مقاله» (پررنگ)، نام و نام

خانوادگی مترجم، نام نشریه، سال نشریه، شماره نشریه، شماره صفحات مقاله.

مثال: چگینی، مهرداد و محمد طالقانی (۱۳۸۵)، «مدیریت سرمایه اجتماعی در سازمان»،

فصلنامه تخصصی علوم اجتماعی، دانشگاه آزاد اسلامی، سال سوم، ش ۱۰، ص ۹۴-۷۲.

Bollinger, Audery S. & Robert D. Smith (۲۰۰۱), "**Managing Organizational Knowledge as a Stratgic Asset**", Journal of Knowledge Management, ۵ (۱), P.

۸-۱۸.

۴. نسخه‌ای از متن مقاله به زبان اصلی، همراه مقاله ارسال شود (در مورد مقالات ترجمه‌ای).

۵. عنوان مقاله به زبان اصلی در ابتدای یادداشتها ذکر شود (در مورد مقالات ترجمه‌ای).

۶. چکیده‌ای حداکثر دارای ۲۰۰ واژه و در بردارندهٔ عنوان موضوع مقاله، روش تحقیق و مهمترین نتایج، فهرستی از کلید واژه‌ها (حداکثر ۱۰ واژه)، به طور جداگانه ضمیمهٔ مقاله شود.
 ۷. ترجمهٔ انگلیسی عنوان مقاله، چکیده و کلید واژه‌ها همراه مقاله ارسال گردد.
 ۸. مقاله در کاغذ A۴ با رعایت فضای مناسب در حاشیه‌های برگ و میان سطرها، در محیط word ۲۰۰۳، متن مقاله با قلم BNazanin ۱۳ (لاتین ۹ Times New Roman) و یادداشتهای و کتابنامه یک شماره کوچکتر حروفچینی شود.
 ۹. دو نسخه از مقاله همراه فایل الکترونیکی ارسال شود.
 ۱۰. حجم مقالات، از بیست صفحهٔ حروفچینی شده (صفحهٔ ۳۰۰ کلمه‌ای) تجاوز نکند.
 ۱۱. مقالات ارسالی نباید در هیچ نشریه داخلی یا خارجی چاپ شده باشد.
 ۱۲. مقالات ارسالی نباید همزمان به سایر مجلات یا نشریه‌ها فرستاده شده باشد.
 ۱۳. مبانی نظری اسلام، در اصلاح و ویرایش مطالب آزاد است.
 ۱۴. مقالات ارسال شده، بازگردانده نمی‌شوند.
- لطفاً میزان تحصیلات، رتبه و پایهٔ علمی، محل کار دانشگاهی، شماره تلفن منزل و محل کار، تلفن همراه، آدرس، شماره کد پستی یا صندوق پستی و پست الکترونیک خود را همراه مقاله به دفتر مجله ارسال فرمایید.

فهرست مقالات

صفحه	عنوان مقاله
۹.....	اخلاق مهندسی حسین مطیع سیده معصومه معافی مدنی
۳۲.....	بررسی تطبیقی هدف ارسال رسل از منظر چند متفکر معاصر (بازرگان، حائری، یزدی، امام خمینی، علامه طباطبائی (ره)) صدیقه کبیری
۵۷.....	بررسی رابطه دلبستگی به خدا و رضایت از زندگی در دانشجویان حسن حسینی سعید آریاپوران
۶۸.....	بررسی ماهیت و شخصیت انسان از دیدگاه قرآن و روان شناسی جلال وهابی همابادی دکتر کاظم قاضی زاده
۹۰.....	تبیین میدان معناشناسی مفاهیم «ورع» و «عفت» در نهج البلاغه علی بنائیان اصفهانی دکتر نصرالله شاملی
۱۰۶.....	قصی ابن کلاب و نقش اقدامات او در حیات سیاسی، اجتماعی قریش در مکه قبل از اسلام (تأسیس دارالندوه) محمدصادق حسینی کجانی
۱۲۰.....	مورخان شیعی تا قرن پنجم ه. ق بهمن زینلی

بسم الله الرحمن الرحيم

دو فصلنامه علمی - تخصصی
مبانی نظری اسلام
سال دوم - شماره سوم
پاییز و زمستان ۱۳۹۱

اخلاق مهندسی

حسین مطیع*

سیده معصومه معافی مدنی**

چکیده:

از آنجا که حرفه مهندسی از اهمیت خاصی برخوردار است، این مقاله کوشیده است با انتخاب تعریفی از مهندسی به این سؤال که آیا مهندسی حرفه است یا حرفه نما پاسخ مناسبی داده و شبهات آن را پاسخ گوید. با تعریف اخلاق مهندسی بر محور فضایل سه گانه سلامت، امنیت و رفاه به بیان پاره ای از چالش های اخلاقی در مهندسی می پردازد. سپس با مروری بر فضایل اصلی و فرعی در اخلاق مهندسی، نگاهی به چند منشور اخلاق مهندسی داشته و به این نتیجه می رسد که اخلاق مهندسی به عنوان یکی از شاخه های مستقل اخلاق حرفه ای از جایگاه ویژه ای برخوردار است.

واژه های کلیدی: اخلاق کاربردی، اخلاق حرفه ای، مهندسی، اخلاق مهندسی، فضایل اصلی و فرعی، منشور اخلاق مهندسی.

* مدیر مرکز معارف اسلامی و ادبیات فارسی دانشگاه صنعتی اصفهان - دانشجوی دکتری معارف اسلامی

Email: motie@cc.iut.ac.ir

(نویسنده مسئول)

Email: moafimadani@gmail.com

** دانشجوی کارشناسی فیزیک دانشگاه صنعتی اصفهان

تاریخ پذیرش: / /

تاریخ دریافت: / /

اخلاق مهندسی

مقدمه

یکی از اقسام مهم اخلاق کاربردی، اخلاق حرفه‌ای است و یکی از اقسام اخلاق حرفه‌ای اخلاق مهندسی است، اخلاق مهندسی از آن رو امروز اهمیت یافته است که بیشترین شغلی که زندگی انسان را در تماس با تکنولوژی قرار می‌دهد، مهندسی است.

تکنولوژی تأثیر عمیق و نافذی در جهان معاصر دارد و مهندسان نقش محوری در تمام جنبه‌های توسعه تکنولوژیکی در سراسر دنیا دارند (مرشدی، ۹)

تکنولوژی اغلب بحث دوگانه‌ای را بر می‌انگیزد. تکنولوژی در همان حال که منافع ایجاد می‌کند، چالشهای اخلاقی نیز به دنبال دارد. درست همانقدر که کاوش ماه و سیارات یکی از برجسته‌ترین فتوحات مهندسی است، انفجار شاتل‌های فضایی چلنجر در سال ۱۹۸۶ و کلمبیا در سال ۲۰۰۳ تراژدی‌هایی بودند که اگر صدای هشدارهای مصرانه‌ی مهندسان با تجربه گوش شنوایی می‌یافتند قابل اجتناب بودند. زیرا با در نظر گرفتن اخلاق و مهندسی به شکل توامان می‌توانیم از مشاهده‌ی چگونگی بروز سوانح عبرت بگیریم. اما خطرات تکنولوژی نباید سودمندیهای آن را در محاق قرار دهد، و اخلاق، ستایش ابعاد مثبت مهندسی را که عمیقاً به زندگی روزمره‌ی ما غنا بخشیده‌اند نیز شامل می‌شود. (همان، ۱۰)

در این تحقیق ابتدا با مروری بر این مطلب که شغل مهندسی یک حرفه است یا حرفه نما به یافتن فضیلت محوری این شغل پرداخته و سپس با بیان چند نمونه از چالشها و تعارضات راه یافته برای اخلاق مهندسی به ارائه پیشنهادها و توصیه‌هایی برای حل مسایل اخلاقی در مهندسی خواهیم رسید.

در اینجا لازم می‌دانم از استاد بزرگوارم جناب آقای حجه الاسلام والمسلمین دکتر مسعود آذربایجانی که در این زمینه راهنماییهای سودمندی داشتند تشکر وافر نمایم.

تاریخچه

اگر دایره مهندسی را وسیع و تاریخ آن را کهن تر از آنچه پنداشته می‌شود بررسی کنیم سابقه‌ی مشاهده یک سیستم ارزش اخلاقی در جامعه غیرمذهبی به تاریخ مصر، بابل، یونان و امپراطوری روم برمی‌گردد. همورابی (Hammurabi)، پادشاه بابل در قرن هجدهم (پیش از میلاد)، کد (رمز) سازندگی زیر را تثبیت کرد. به این صورت که دستور داد: اگر یک معمار، خانه‌ای را برای یک شخص ساخته باشد و کار خودش را محکم و مقام نساخته باشد اگر خانه‌ای که وی ساخته است، ریزش کند و در نتیجه سبب مرگ صاحبخانه گردد، آن معمار باید محکوم به مرگ گردد. اگر سبب مرگ نوکر صاحبخانه گردد، معمار باید نوکری را برای زحمت کشیدن و انجام کارهای صاحبخانه به وی بدهد. اگر ریزش ساختمان به اموال خسارت بزند و آنها را نابود کند، معمار باید برای همه آن اموال جایگزینی بخرد و جایگزین آنها نماید و چون معمارخانه را مقاوم نساخته است و آن ریزش پیدا کرده است، وی باید آن را با پول خودش بسازد و تحویل بدهد. اگر یک معمار خانه‌ای را برای فردی بسازد و او کارش را کامل نکند و دیوارها طبله کنند، وی باید آن دیوار را مقاوم کند، البته با هزینه خودش. این نکته تردید آمیز است که بابل اولیه مجبور بود که با بسیاری از معماران غیراخلاقی برخورد کند. (مقاله اصول اخلاقی مربوط به مهندسی به نقل از سایت پرنیاز)

اما آنچه تکنولوژی و به تبع آن حرفه مهندسی را متمایز کرد انقلاب صنعتی اروپا در قرن ۱۸ و ۱۹ بود، از همین رو بود که دانشمندان به دنبال یافتن طراحی اخلاق مهندسی در قرن بیستم افتادند.

شاید اولین آیین نامه اخلاق مهندسی مربوط به انجمن مهندسان حرفه‌ای آمریکا باشد که در سال ۱۹۳۵ میلادی به عنوان معیاری برای صلاحیت افراد متقاضی عضویت تدوین شد. بعد از آن در سال ۱۹۴۶ هیئت مدیره انجمن اصول اخلاقی ۱۵۸۵ u را برای مهندسان تدوین کرد. گرچه مفاد آن تصویر کاملی از ارزشهای اخلاقی مشترک بین تمام اعضا نبود اما ایده خوبی درباره عمده‌ترین نگرانیهای یک مهندس حول موضوع اخلاق می‌داد.

اغلب آیین‌نامه‌های اخلاقی تا قبل از سال ۱۹۷۰ بیشتر بر روی شخصیت و موقعیت حرفه‌ای تاکید داشتند تا محافظت از مردم؛ گرچه موضوعاتی مانند محیط زیست نیز در آیین‌نامه‌های اخلاقی دیده می‌شد. از دهه ۱۹۸۰ سیستم‌هایی برای برنامه‌های تحقیقی حول موضوع اخلاق مهندسی تشکیل شد. همزمان فلاسفه و مهندسان هم درباره این موضوع قلم فرسایی می‌کردند. در آلمان نیز به دنبال جنگ جهانی دوم، حرفه مهندسی که متهم به همکاری با نازیها شده بود به فکر مسئولیتهای اخلاقی و اجتماعی خود افتاد. در

۱۹۴۷ جامعه مهندسان آلمان شعار "تکنولوژی یک امر اخلاقی و فرهنگی" را برای خود برگزید. موضوع محیط زیست و تاثیر اجتماعی تکنولوژی نیز توجه آلمانها را به خود جلب کرد و موضوع در کنفرانسی در سال ۱۹۷۰ با عنوان "پیامدهای اقتصادی و اجتماعی پیشرفت تکنولوژی" مطرح شد. اما در فرانسه پذیرفته نشد و حتی تاکنون نیز مهندسان فرانسوی خود را در (NISF) اولین آیین نامه اخلاقی در سال ۱۹۹۷ توسط قالب یک گروه حرفه ای قرار نداده‌اند. بنابراین به جز دو کشور آلمان و آمریکا که از پیشگامان طرح و تدوین اخلاق مهندسی بوده‌اند. کشور ما ایران در مقایسه با سایر کشورها چندان هم عقب نیست.

اکنون اخلاق حرفه ای در بسیاری از دانشگاه های مهندسی به عنوان یک درس ارائه می شود. کتب و مقالات متعددی در این زمینه منتشر شده و وب سایتهای بی شماری به بحث در این خصوص پرداخته‌اند.

در ادامه پیش از هر چیز لازم است واژگان و اصطلاحات موجود در این زمینه تعریف شود:

تعریف مهندسی

از مهندسی تعریف های گوناگونی تاکنون به عمل آمده است و بیشترین تعاریف نیز مربوط به گونه‌های خاص مهندسی مثل مهندسی صنایع، کامپیوتر، مکانیک، شیمی، برق، کشاورزی و... است.

اما مجتمع اعتباری مهندسی و تکنولوژی، آن را اینگونه تعبیر کرده است:

مهندسی، مجموعه مهارتهایی است که با استفاده از معلومات ریاضی و علوم طبیعی و ارائه مطالعات، تمرین و تکرار حاصل شده‌اند و ما را به راههای بهره‌گیری اقتصادی تر از مواد اولیه و منابع طبیعی در جهت منافع انسانیمان رهنمون می‌کنند و هدف از آن کمک به زندگی بهتر و راحت‌تر انسانهاست. (سایت پایگاه جامع مهندسی صنایع ایران).
روشن است در این تعریف مساله اندازه‌گیری و ریاضیات، مورد دقت قرار گرفته و هدف از آن را بهبود زندگی آدمیان قرار داده است. اما به مساله تکنولوژی توجه لازم نشده است و سه عنصر مهم سلامت، امنیت و رفاه نیز در آن نیست.

با این توصیفات شاید بتوان تعریف بهتری از مهندسی ارائه کرد:

مهندسی، حرفه‌ای است که با استفاده از ریاضیات و به کمک تکنولوژی برای استفاده متبخرانه از مواد اولیه و منابع طبیعی در راستای سلامت، امنیت و رفاه هرچه بیشتر انسان تلاش می‌کند.

مهندسی حرفه است یا حرفه نما؟

عده‌ای مهندسی را صرفاً یک شغل می‌دانند و آن را حرفه نمی‌دانند. بلکه به آن حرفه نما می‌گویند. تفاوت شغل و حرفه از دید این گروه آن است که در حرفه یک فضیلت محوری وجود دارد که بنابر تعریف در شغل

ل لزومی به وجود آن نیست. ممکن است این ادعا بدان لحاظ که مهندسی یکی از حرف عمده در جوامع صنعتی است، خشک و نیز واقع بینانه به نظر برسد، اما این حقیقت دارد که مناسبات مهندسان با آرمان خدمت و ارزشهای آن مبهم بوده و با دشواری رو به روست یا دست کم باید مهندسی را در این مساله متفاوت از حرفه های اصلی مثل پزشکی، وکالت، معلمی، مددکاری و حسابداری بدانیم. چرا که در این حرفه ها فضیلت‌هایی مثل سلامتی، عدالت، رشد و رفاه و انصاف به عنوان فضایی اخلاقی غایت هستند. اما هدف از شغل صرفاً درآمدزایی است. پس اگر نتوانیم اثبات کنیم مهندسی حرفه است و نه شغل (حرفه نما)، بحث اخلاق حرفه ای نیز در باره آن بی معنا می‌شود و اساساً اخلاق مهندسی، سالبه به انتفاء موضوع است.

چون مهندسی در روزگار ما با چالشهای بسیاری رو به روست به درستی می‌توان پرسید که آیا این حرفه قادر است در مواقعی که آلودگی، جنگ و زیاده روی در مصرف منابع طبیعی به صورت یک مشکل در آید، مسئولیت های رهبری را بپذیرد؟ بعید است مهندسان بپذیرند که چنین مسائلی ربطی به تخصص آنها ندارد. (اسلامی و ... ، ۱۳۸۶، ۱۰۲).

این گروه چهار دلیل برای اثبات حرفه نما بودن مهندسی ارائه می‌کنند که ما با ذکر هر شبهه به پاسخ آن می‌پردازیم:

۱- فقدان ارزش یا فضیلت محوری

مساله کلیدی در این جا آرمان خدمت است، کدام خدمت ارزش محور از سوی مهندسان ارائه می‌شود. (همان) به عبارت دیگر ارزش و فضیلت محوری در این رشته چیست؟ چنانکه فضیلت محوری در پزشکی، سلامت در وکالت، عدالت در معلمی رشد انسان و در مددکاری اجتماعی رفاه و در حسابداری انصاف است.

جواب: در پاسخ به این سوال می‌توان ادعا کرد که اولاً بعضی از حرفه هایی که شما فضیلت‌هایی برای آن تعریف می‌کنید مثل حسابداری که انصاف را فضیلت آن می‌دانید (همان، ۹۴) چندان با این ارزش رابطه اخلاقی ندارند و بلکه رابطه آن مکانیکی و خشک است.

ثانیا مهندسی نیز فضیلت‌های محوری "امنیت، سلامت و رفاه عمومی" دارد و به یک مجموعه فضایل در کنار هم اشاره می‌کند. و در نظر بعضی "خدمت" فضیلت محوری آن است.

۲- آرمان خدمتی نیاز محور

مهندسان خدمتی را ارائه می‌کنند که نه بر ارزشهای عینی، بلکه بر پایه نیازها و درخواستها استوار است (مثل ساختن پل) در مورد پزشکی نمی‌توانیم هیچگاه سلامتی را حذف کنیم. زیرا یک ارزش عینی است اما در مورد مهندسان با طرحهایی که به درخواست مردم و به معنای خاصی از کلمه "خوب" است به عموم خدمت می‌کنند، این خدمت باید قابلیت آن را داشته باشد که کارفرما آن را به مردم عرضه کند. (همان، ۱۰۴)

جواب: در پاسخ باید گفت، فضیلت یا ارزش باید از لوازم یک حرفه باشد خواه آن فضیلت عینی (مثل پزشکی)، خواه جانبی مثل ساختن یک پل ایمن و سالم باشد. به عبارت دیگر اگر فضیلت، عرضی نیز بود قابل قبول است.

۳- انحرافات مهندسان

مهندسان به کارفرمایانی که اهداف غیربشردوستانه و به لحاظ اخلاقی مشکل ساز دارند نیز خدمت می‌کنند مثل ساخت سلاحهای اتمی، شیمیایی و میکروبی که به لحاظ اخلاقی نفرت انگیز است. (همان، ۱۰۴)

جواب: در همه مشاغل امکان سوء استفاده وجود دارد مگر پزشکان یا وکیلان یا حسابدارانی یافت نمی‌شوند که خیانت کرده و برضد آرمان ارزش و فضیلت محوری خود اقدام کرده و می‌کنند؟ تخلف عده ای را نباید به پای بی فضیلتی حرفه گذاشت.

۴- از پدربابی تا حقوق ارباب رجوع

پزشکی برخلاف مهندسی یک حرفه اخلاقی است. حتی هنگامی که پزشکان نقش مهندسان بدن (مثل عمل زیبایی) را داشته باشند، بیماران آنها در انتخاب معالجه خود، دارای حق اخلاقی هستند، برخلاف کارفرمایان مهندسی که چنین حقی را در برابر پروژه های ایشان ندارند. یک مهندس بسیار آسان تر از یک پزشک می‌تواند از مطالبات کارفرما امتناع ورزد. (همان، ۱۰۶)

جواب: در پاسخ باید گفت اولاً رعایت حق انتخاب ارباب رجوع همه جا محدودیت دارد و همه جا بالاخره نوعی پدربابی وجود دارد، به عنوان مثال اگر بیماری خواست از پوست کف پای او به صورتش پیوند بزنند پزشک با دخالت پدربانه از مطالبه کارفرما امتناع می‌ورزد

...و

ثانیا این مساله نیز شخصی و تاحدی به خود پزشک یا مهندس یا معلم برمی گردد و لذا مربوط به حرفه خاصی نمی شود.

پس مهندسی نیز نه یک شغل صرف و نه یک حرفه نما، بلکه یک حرفه با محوریت یک فضیلت و ارزش اخلاقی (مثل ارائه راه حل‌های تکنولوژیکی برای مسایلی که با رفاه، ایمنی و سلامت عامه همراه است) می تواند باشد و لذا سخن گفتن از "اخلاق مهندسی" معنادار است.

تعریف اخلاق مهندسی

اخلاق مهندسی از چند جهت مهم است. چرا که به تولید محصولات مهندسی ایمن و مفید کمک می کند و هم به تلاشهای مهندسان معنا می بخشد و قابلیت استدلال شفاف در باره سوالات اخلاقی را بالا می برد و باعث افزایش خودمختاری اخلاقی می شود.

از اخلاق مهندسی تعریفهای گوناگونی به عمل آمده است که بعضی از آن عبارتند از: اخلاق مهندسی، مطالعه سیستماتیک اصول و نظریه‌های اخلاقی در ارتباط با حرفه مهندسی است. (سایت انجمن علمی مهندسی مکانیک دانشگاه هرمزگان) و یا در تعریف دیگر می خوانیم:

به طور عام اخلاق مهندسی اجرای ارزشهای اخلاقی/یا قاعده‌های اخلاقی در حوزه مهندسی/ است.

در کتاب‌های لغت در برابر کلمه اخلاق چنین آمده است:

اخلاق تمایز بین بدی‌ها و خوبی‌ها، درست و نادرست و قوانینی که باید از آنها تبعیت شود را بیان می کند. اما این تعریف خیلی کلی است. چرا که ارزشهای اخلاقی به شکل‌های مختلفی ظاهر می شوند. گاهی به شکل مسئولیت‌ها گاهی به شکل ایده آل‌ها و گاهی نیز به شکل سیاستهای اجتماعی خود را می نمایند. برخی تعریف‌های کاملتر اخلاق به صورت زیر هستند:

- قاعده اخلاقی یک دستورالعمل یا راهنمایی است که توسط یک سیستم ارزشی تعیین شده است. این سیستم ارزشی میتواند، دین، عقل یا قانون باشد.

- قاعده اخلاقی قراردادی بین حرفه‌ای‌هاست، که کسی که از مزایای عضویت در یک حرفه استفاده می کند باید تابع قواعد آن هم باشد. (در نظر بگیرید که پزشکی که با عضویت در جامعه پزشکان کسب اعتبار می کند و بیماران با اطمینان به او مراجعه می کنند با انجام عملی مغایر با اصول اخلاقی حرفه‌اش چقدر می تواند بر اعتبار کل حرفه‌اش اثر سوء بگذارد.)

- قاعده اخلاقی شامل اصول و مسئولیت‌هایی است که نهایتاً باعث ترقی و آسایش بشریت می‌شوند. این قواعد راهنما و حامی هر مهندس حرفه‌ای است. (به نقل از سایت باشگاه مهندسان ایران).

در جای دیگر اخلاق مهندسی را مطالعه تصمیمات، سیاستها و ارزش‌هایی دانسته‌اند که در تحقیق و امکان مهندسی به لحاظ اخلاقی مطلوب باشند (Iran.Enc.com).
و بعضی دیگر آن را مشتمل بر مسئولیتها و حقوقی که بایستی توسط آنان که در کارهای مهندسی دخیل هستند صحنه گذارده شود و همچنین ایده‌های مطلوب و تعهدات شخصی در مهندسی. (همان)

همانطور که می‌بینیم هر یک از تعاریف وجهی از اخلاق مهندسی را آشکار می‌سازد اما هیچ کدام کامل به نظر نمی‌آید، هرچند تعریف‌های اخلاقی مبانی^۱ و مشکلات خاصی^۲ به همراه دارد، لکن شاید بتوان این تعریف را برای اهداف مهندسی از بقیه کامل‌تر دانست:

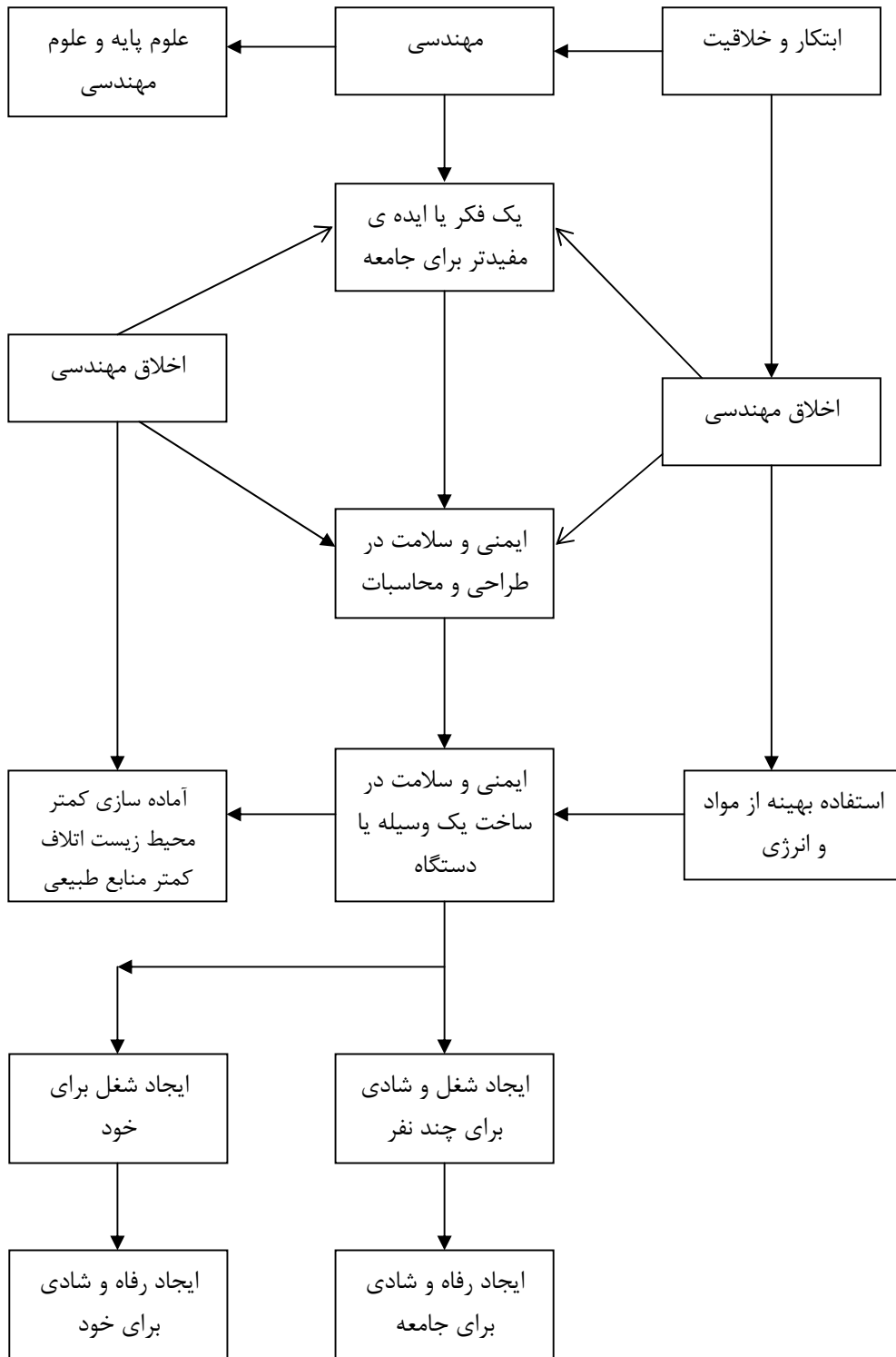
تحلیل، تبیین و تدوین مسایل، معضلات^۳ و ارزشهای اخلاقی در عرصه‌های خاص مربوط به مهندسی و اقدامات لازم برای حل موثر آنها (آذربایجانی، ۱۳۸۹، ۵).

بدیهی است می‌توان نسبت به شاخه‌های مختلف مهندسی، گونه‌شناسی‌های اخلاقی خاص را نیز تعریف کرد، مثلاً اخلاق مهندسی کامپیوتر و فن‌آوری اطلاعات، اخلاق مهندسی پزشکی، اخلاق مهندسی عمران، اخلاق مهندسی معدن، اخلاق مهندسی شیمی و ... از آن گونه‌ها هستند.

در بعضی از کتب اخلاق مهندسی نمودار زیر را جهت نشان دادن ابعاد این رشته ترسیم کرده‌اند:

^۱ - یکی از مبانی نگاه‌های اصلی به شاخه علم اخلاق است. مثلاً اخلاق حق‌محور، وظیفه‌محور، فضیلت‌محور، اخلاق تحقق‌خود، قدرت‌محور و یا لذت‌محور که پرداختن به آنها از حوصله این مختصر خارج است.
^۲ - متأسفانه بعضی اوقات به میان آمدن سخن از اخلاق به جای ایجاد اشتیاق و مشارکت باعث بروز غرولند می‌شود. زیرا سخن از اخلاق بلافاصله محدودیت‌های شاق و مخالفت‌های ناخوشایند را در ذهن متبادر می‌سازد. بدتر از آن، سخن از اخلاق تصاویری از زهدفروشی، تظاهر و رفتارهای افراطی کیفری و جستجو به دنبال مقصر و تنبیه - رفتارهایی که خود از لحاظ اخلاقی در معرض انتقاد هستند - را مجسم می‌سازد.
-moral Dilema

اخلاق مهندسی



چند مثال از چالشهای اخلاق مهندسی

یکی از مسایل مهم در اخلاق کاربردی بررسی چالشها^۴ یا معضلات جدلی طرفین است این چالشها به گونه‌ای هستند که می‌توان له یا علیه هر دو طرف صورت مساله ادله ای را ارائه کرد. و کار اخلاق کاربردی را پیچیده و خاص می‌سازد. در اخلاق مهندسی نیز از این نمونه چالشها وجود دارد:

(۱) به عنوان مثال آیا اقتصادی ترین روش که همیشه در مهندسی مدنظر است اخلاقی است؟ مهندس ساختمانی را در نظر بگیرید که بر روی زمین سست قرار است خانه ای را طراحی و اجرا کند. این زمین قابلیت حفظ بار را تا ۳ طبقه دارد و قرار نیست خانه ساخته شده از سه طبقه بیشتر باشد اما اولاً ممکن است در سالهای بعد سازندگان قصد اضافه کردن طبقات را داشته باشند و یا این ۳ طبقه فقط تا ده سال مستحکم باقی خواهند ماند و کم کم زمین شروع به فرو رفتن می‌کند. حال وظیفه این مهندس چیست؟ آیا امروز کار را تمام کند و فکر آن ۱۰ سال بعد یا طبقات اضافی نباشد؟ بدون شک توجه به آن موارد هزینه فونداسیون و پی‌ریزی ساختمان را چند برابر خواهد کرد و ممکن است مهندس دیگری جای او را در این پروژه ساخت و فروش بگیرد و با هزینه کمتر همین کار را تمام کرده و نگران آینده ساختمان نباشد! مالک و ساکنان ناشناس آنها هم حداقل تا ۱۰ سال راحت خواهند بود؟ اخلاق اینجا چه حکمی می‌کند؟ اگر او این کار را نکند حتما مهندسیین دیگری هستند که حاضرند نظر مالک بساز و بفروش امروز را تامین کنند!

(۲) مهندس جوانی به تازگی در یک شرکت طراحی فرآیندهای مهندسی شیمی مشغول به کار شده است. پروژه جدیدی که به گروهی که او در آن کار می‌کند ارجاع شده تحقیق در مورد کارایی یک سیستم کاتالیستی جدید است. مهلت انجام این پروژه محدود است و مطالعات به جایی رسیده که انتخابها محدود به دو نوع کاتالیست ۱ و ۲ شده است.

مدیر پروژه از مهندس جوان می‌خواهد که این گزینش را ظرف یک هفته انجام داده و نتیجه را اعلام کند. او شروع به کار می‌کند و آزمایشهایی هم انجام می‌دهد. آزمایش‌های اولیه حکایت از بازدهی بالاتر، در صورت استفاده از کاتالیست نوع ۲ دارد. یک هفته مهلت تمام می‌شود و او نمی‌تواند آزمایشهای خود را تکمیل کند. جلسه نهایی با حضور تمام اعضای گروه برای بستن پروژه تشکیل می‌شود. وقتی که زمان تصمیم‌گیری نهایی در مورد نوع کاتالیست می‌رسد مدیر پروژه که مهندس بسیار با تجربه‌ای است می‌گوید که بنابر

تجربه، استفاده از کاتالیست نوع ۱ در این فرایند کاملاً معقول است. اما مهندس جوان می‌گوید که در این مورد اطمینان ندارد و نیاز به وقت بیشتری برای تصمیم‌گیری دارد. مدیر پروژه قاطعانه به او می‌گوید که مهلت اتمام پروژه فرا رسیده و در صورت تاخیر در تحویل پروژه هم باید جریمه بپردازد و هم ممکن است دیگر از طرف این کارفرما پروژه‌ای به آنها محول نشود، لذا از آنجایی که تجربه نشان داده کاتالیست ۱ کار خواهد کرد. بنابراین از او می‌خواهد که گزارش نهایی را تهیه و امضا کند. اینجاست که کاری که در نگاه اول کاری ساده و عادی به نظر می‌رسد به یک چالش اخلاقی تبدیل می‌شود. این مهندس جوان در این مقطع چه باید بکند؟

- آیا باید گزارش را بنویسد؟ در این صورت مثل یک مدیر فکر و عمل کرده نه یک مهندس.

- آیا باید گزارش را بنویسد ولی آنرا امضاء نکند؟ که در اینصورت هم تنها خود را مبرا کرده است.

- آیا باید به رئیس مافوق مدیر پروژه اطلاع بدهد؟ در اینصورت چگونه میتواند کار خود را توجیه کند در حالیکه هنوز در مورد برتری کاتالیست ۲ مطمئن نیست.

- آیا بهتر نیست که گزارش را تهیه کند ولی در یک تبصره احتمال برتری کاتالیست نوع ۲ را هم مطرح کند؟ شاید به این وسیله بتواند از کارفرما مهلت بیشتری برای تحقیق بگیرد. ولی آیا مدیر پروژه اجازه چنین کاری را به او می‌دهد؟

او نهایتاً تسلیم نظر مافوق می‌شود و گزارش را تهیه می‌کند و پیشرفت شغلی و آینده خود را در شرکت فدای اخلاقیات نمی‌کند. اما پس از تحویل پروژه و از روی کنجکاوی به تحقیقات خود ادامه می‌دهد و پس از مدتی برتری کاتالیست نوع ۲ برای او کاملاً محرز می‌شود. حال چه باید بکند؟

آیا این اطلاعات را منتشر کند؟

تصمیم‌گیری را دوباره برعهده رئیس خود بگذارد؟

یا از آنجایی که کارفرما هیچ نارضایتی از پروژه تحویل داده شده ندارد موضوع را مسکوت بگذارد؟ اما بالاخره شرکت‌های رقیب در اثر تحقیقات مشابه به برتری کاتالیست نوع ۲ و بازدهی بالاتر آن پی برده و نتایج منتشر می‌شود. آن وقت شرکت کارفرما می‌تواند شرکت آنها را مورد مواخذه قرار دهد، و پیکان این حملات قطعاً به سوی کسی خواهد بود که این گزارش را امضا کرده است. می‌بینید که در هنگام کار مساله به این سادگی که روال عادی کار است، ممکن است هر مهندسی را در یک چالش بزرگ اخلاقی قرار دهد. برخلاف

بسیاری از مسایل فنی و مهندسی که راه‌حلهای مشخصی دارند، این مسائل اخلاقی که در حین کار پیش می‌آیند و چندین گزینه را در برابر ما قرار می‌دهد، ممکن است ما را دچار مشکلات بزرگ در هنگام تصمیم‌گیری کنند. برای رفع اینگونه مشکلات است که به اخلاق مهندسی محتاج می‌شویم. (عبدالحمیدزاده و رشتچیان، www.irche.com).

۳) این نمونه با اخلاق محیط زیست ارتباط نزدیکی دارد:

یک کارخانه سازنده مواد شوینده، پساب و مواد زاید خود را در زمین باپری در کنار کارخانه رها می‌کند، مهندسین این کارخانه از وجود مواد سمی در این پساب آگاه هستند، اما چون کارخانه رقیب هم اینکار را میکند و یک سیستم برای جداسازی این مواد، هزینه تمام شده محصولات را بالا خواهد برد و ممکن است منجر به از دست دادن بازار شود، محاسبات اقتصادی آنها را از انجام عمل اخلاقی باز می‌دارد. از طرفی به علت وجود نقص در قوانین محیط زیستی، قانون، مانعی در کار این کارخانه ایجاد نمی‌کند، پس کار آنها نیز غیرقانونی نیست ولی آیا اخلاقی هست؟

۴) مهندسی به شرکتش اطلاع می‌دهد که با صرف هزینه‌ای به نسبت اندک و با استفاده از حبابی بادوام تر می‌توان به عمر چراغ قوه‌ها چند سال اضافه کرد. شرکت به این نتیجه می‌رسد که استفاده نکردن از حباب جدید بیشتر به نفعش است زیرا هم هزینه‌ها پایین‌تر نگاه داشته می‌شود و هم نفع استهلاک ذاتی کالا که باعث می‌شود مشتریها نیاز به خرید چراغ قوه‌های بیشتر داشته باشند محفوظ بماند.

تاریخ علم مهندسی نیز آکنده از حوادثی است که به خاطر عدم رعایت اخلاق مهندسی رخ داده و جان بیگناهان زیادی را به کام مرگ کشیده است.

در آمریکا در سال ۱۹۴۰ میلادی، فاجعه نیروگاه هسته‌ای چرنوبیل، انفجار باک بنزین خودرو فورد مدل پینتو، فرو ریختن پل تاکوما و صدها فاجعه دیگر که هر یک باعث کشته و زخمی شدن انسانهای بیگناه و وارد شدن صدمات و خسارتهای فراوان گردید، همه نمونه‌هایی از فناوری و تکنولوژیند که به بیراهه رفته‌اند. فصل مشترک همه این فجایع و اتفاقات خطاهای مهندسی و طراحی است که در اثر بی‌توجهی به اصول اخلاقی و حرفه‌ای صورت پذیرفته است. سوال اساسی این است که چگونه می‌توان جامعه را از این آسیبها مصون نگه داشت؟ با پیشرفت علم و تکنولوژی و افزایش کاربرد علوم مهندسی در زندگی روزمره، نقش مهندسان به عنوان طراحان سیستمها و بانیان فناوری حساستر شده است. از آنجا که حاصل کار مهندسان در ارتباط مستقیم با جامعه و در جهت تامین رفاه مردم است، کمترین خطایی در کار که منجر به بروز حادثه شود، مستقیماً بر سلامت و جان مردم تاثیر

می‌گذارد و از این جهت مهندسان مسئولیت سنگینی دارند. در گذشته شاید اگر حادثه‌ای برای اتومبیلی که کمی سریعتر از درشکه حرکت می‌کرد رخ میداد، خطر جانی به دنبال نداشت، اما امروزه در اثر انفجار باک بنزین خودرو پینتو شرکت فورد در تصادفات، صدها نفر جان خود را از دست می‌دهند.

شاید تصور شود که داشتن اخلاق مهندسی توجه و مدارا با کارکنان و زیردستان است، ولی امروزه به خاطر گسترش و توسعه صنعت، تصمیمات یک مهندس می‌تواند مستقیماً بر زندگی روزمره انسانها اثر بگذارد. از طرفی مشاغل به سمت حرفه‌ای شدن پیش می‌روند و مقابله با تعارضهای اخلاقی و گرفتن تصمیمات موافق با اخلاق مهندسی در حرفه‌ای بودن یک مهندس بسیار مهمند. باید بدانیم که هر عمل قانونی ممکن است گاهی اخلاقی نباشد. از طرف دیگر، انتخاب اقتصادی‌ترین روش که همیشه در مهندسی مورد نظر است، ممکن است اخلاقی نباشد. بنابراین با توجه به آن که سطح کار مهندسان متفاوت شده است، فجایعی هم که در اثر کوتاهی یا نداشتن دانش و تجربه کافی ممکن است اتفاق بیفتد ناگوارتر شده است. در مجموع همه این مسائل باعث شده تا مهندسی به عنوان یک تخصص مانند پزشکی، داروسازی و بسیاری از تخصصهای دیگر نیاز به آیین نامه اخلاقی پیدا کند، تا مهندسان در مقابل خدماتی که برای جامعه انجام می‌دهند مسئول باشند و بتوان در صورت لزوم از آنها بازخواست کرد. (ابوالبشری و طالبان پور، وب سایت شخصی)

فضایل اصلی در اخلاق مهندسی

با توجه به تعاریف ارائه شده از اخلاق مهندسی، می‌توان ۳ مساله را محور در اخلاق مهندسی دانست:

۱- سلامت

۲- رفاه

۳- امنیت

قابل ذکر است این فضیلتها توأمان و در کنار هم برای مهندس مطرح می‌شوند و شاید بتوان همه اینها را در مهندسی تحت عنوان "خدمت برخاسته از تکنولوژی و قابل اندازه گیری" نیز به حساب آورد.^۵

تقریباً آیین نامه های مهندسی به تصریح این سه رکن اساسی مبادرت ورزیده اند.

^۵ - ممکن است به نظر برسد این موارد بیش از اینکه فضیلت باشند، حاصل فضیلت اند. یعنی عمل حرفه ای اخلاقی منجر به این سه می شود. اما لازم به ذکر است که عمل اخلاقی وسیله است و هدفی برای رسیدن به این فضایل.

پرواضح است که نوع برخورد یک مهندس با هیچ کدام از فضیلت‌های فوق‌گزینشی نیست، به عنوان مثال اگر هدف آن صرفاً سلامت باشد، او در حقیقت هدف یک پزشک را نشانه رفته است و اگر فقط رفاه باشد هدف یک مددکار اجتماعی و اگر فقط امنیت باشد، فقط پلیس را برگزیده است.

لکن هدف مجموعی به یک انسجامی نظام‌وار از همه این سه استوار است که قابل اندازه‌گیری نیز بوده و برخاسته از مهارت و تبحر او در استخدام تکنولوژی جهت استفاده بهینه از منابع طبیعی و سایر امکانات است. اگر فعالیت یک مهندس فاقد این ارزش محوری بود، از اخلاق مهندسی بی بهره است.

فضایل فرعی در اخلاق مهندسی

در مهندسی مثل بقیه حرفه‌ها فضایل فرعی زیاد است که در ضمن چالش‌های اخلاق مهندسی به بعضی از آنها اشاره شد. در کتاب‌های اخلاق حرفه‌ای به این موارد مسایل خرد اخلاق مهندسی لقب داده‌اند. (پر واضح است که عمل اخلاقی وسیله است و هدف کسب همان فضایل می‌باشد).

نکات خرد اخلاقی در طول کارهای روزانه‌ی مهندسی اتفاق می‌افتد. یک مهندس در حین انجام کارش ممکن است با وضعیت سختی رو به رو شود که نیازمند گرفتن تضمین اخلاقی باشد. پاره‌ای از این موارد عبارتند از:

۱- صداقت

صداقت در جامعه‌ی ما بسیار مورد توجه است، اما در مهندسی دارای اهمیت ویژه‌ای است. اشاره به صداقت در همه‌ی اصول اخلاق مهندسی دیده می‌شود. به عنوان مثال در مقدمه‌ی اصول اخلاقی آمریکا (WPS اتحادیه‌ی ملی مهندسان حرفه‌ای) آمده است که: از مهندسان انتظار می‌رود که بالاترین معیارهای صداقت و امانت را رعایت کنند. مهندسان تاثیر مستقیم و حیاتی بر روی کیفیت زندگی همه‌ی مردم دارند، بر این اساس خدمات ارائه شده توسط مهندسان باید همراه با صداقت، انصاف و عدالت و بی‌طرفی باشد.

در قوانین اساسی NPSE همواره بر پایبندی به صداقت تاکید شده است و مهندسین را موظف به انتشار منصفانه و حقیقی بیانیه‌های اجتماعی نموده و آنها را از انجام اعمال فریب‌کارانه منع می‌کند (قوانین اخلاقی NPSE) بنابراین مهندسین موظف به پایبندی به حقیقت و دوری از هرگونه فریب‌کاری می‌باشند. دروغ گفتن، تحریف شرایط و اختصاص غیرضروری اعتبار برای کارها نیز از اشکال دیگر فریب‌کاری می‌باشد.

در حالت کلی صداقت باعث ارتقای توانایی افراد به منظور رسیدن به اهدافشان به عنوان یک عامل مستقیم می شود. عدم صداقت آزادی عمل دیگران را سلب می کند، و باعث می شود که یک فرد فریب کار، توانایی دیگران در تصمیم گیری و اجرای کار بر اساس دانش دقیق و کامل را زیر سوال ببرد. با توجه به تصمیمات تکنولوژیکی مسئولیت این که آیا دیگران می توانند به طور مستقل کار کنند، برعهده‌ی مهندسين می باشد. به دلیل آنکه مهندسان عامل تصمیم گیری های آگاهانه در مورد محصولات و راه حل های پیشنهادی می باشند، موظف به ارائه‌ی حقایق به کارفرمایان، مشتریان و اعضای جامعه می باشند. مهندسان حرفه‌ای موظف به رعایت امانت نسبت به کسانی که برای آنها کار می کنند، می باشند. عدم صداقت، اعتماد را از بین می برد و باعث بی اعتمادی جامعه به حرفه‌ی مهندسی می شود.

استاندارد راستگویی در مهندسی بسیار بالاست، بسیار بالاتر از استانداردهای زندگی روزانه. این استاندارد، خیانت و فریبکاری را به طور کامل ممنوع می کند و جستجو و بیان حقیقت را در سطحی بسیار بالا و بعنوان یک ایده آل پی ریزی می نماید.

۲- تضاد منافع (Conflict Of Interest)

پذیرفتن یک هدیه می تواند منجر به تضاد منافع شود. تضاد منافع وضعیتی است که با تاثیر بر روی کار مهندس، مانع از برآورده شدن نیازهای مشتری و کارفرما می شود. پذیرفتن یک هدیه از یک فروشنده باعث نادیده گرفتن دیگر تولیدکنندگان که کالای بهتری نسبت به آن فروشنده ارائه می دهند، می شود و باعث تضاد منافع می گردد. با وجود اینکه پذیرفتن و اهدا کردن هدایای کوچک در فعالیتهای شغلی معمول می باشد، ولی بسیاری از شرکتها پذیرش هدایای قابل توجه که ممکن است به عنوان رشوه قلمداد شود را، ممنوع کرده اند. آگاهی از اطلاعات داخلی یک شرکت و داشتن منافع در یک شرکت رقیب، مصادیقی از تضاد منافع می باشند. قوانین اخلاق مهندسی، مهندسان را صریحا به خودداری از قرارگیری در وضعیت هایی که قضاوت حرفه ای مهندسين را به مخاطره می اندازد، ملزم کرده است. برای مثال بعضی از راهکارهای انجمن فنی مهندسان حرفه ای آمریکا برای جلوگیری از تضاد منافع عبارتند از:

مهندسين ملزم به افشا نمودن هرگونه تضاد منافع هستند که ممکن است بر کیفیت و قضاوت خدمات آنها تاثیر بگذارد.

مهندسين نمی توانند برای انجام یک پروژه از چند گروه پاداش و وام دریافت کنند.

مهندسين نمی بایست پاداش و کمک مالی از عوامل خارجی مرتبط با پروژه مورد نظر دریافت کنند.

۳- افشاگری (Whistle Blowing)

همان طور که مهندسان وظیفه دارند، نسبت به کارفرمایان صادق و وفادار باشند، همچنین آنها موظفند تا رفاه، سلامتی و امنیت جامعه را به بهترین شکل برآورده سازند. گاهی این دو مسئولیت، نسبت به افراد جامعه و مافوق ممکن است باعث تضاد شود. هنگامی که با این موضوعات اخلاقی روبرو می شوید، یک پاسخ این است که افشاگری کنید، افشاگری می تواند "آشکارسازی و اطلاع رسانی وضعیتی با پیچیدگی های اخلاقی در مورد شخصی که قادر به کار بر روی آن موضوع باشد"، تعریف شود.

در سالهای اخیر چندین مورد از افشاگری مشاهده شده که مورد استقبال جامعه قرار گرفته است. در سال ۲۰۰۲ مجله‌ی تایمز از سه زن به نام های شارون تکین، سینتیا کوپر و کولین رولی به دلیل نقش آنها در برملا کردن اشتباهات در سازمانهای انرون، وردکام و FBI به عنوان شخصیت‌های سال نام برد. در چندین دهه‌ی اخیر، ورجنیا اجستون که یک آنالیزگر سیستم بود، دست به افشاگری درباره‌ی پروژه‌ی انجام شده توسط مقامات دادگاه جنایی نیویورک زد. مقامات یک مدیر پروژه را به خدمت گرفتند و مدیر پروژه اجستون را استخدام کرد. اجستون مشکلات را با اضافه کردن یک سیستم کامپیوتری پیش بینی کرد. او می دانست که این فرآیند ارسال پیام را کند خواهد کرد و باعث به خطر افتادن زندگی افراد می شود. او نظرات خود را با مدیر پروژه در میان گذاشت ولی مدیر از پذیرفتن آنها خودداری کرد. سپس او با یک متخصص دیگر مشورت کرد و یادداشتی برای مدیر فرستاد ولی مدیر به آن توجهی نکرد. او سرانجام یک گام سیاسی برداشت و یادداشتی را برای کمیته، مسئول پروژه فرستاد. اندکی بعد از این پروژه اخراج شد. اگرچه تلاشهای او توسط انیستیتو مهندسان الکترونیک (IEEE) که او عضو آن بود مورد قدرانی قرار گرفت، ولی کارش را از دست داد.

راون هانسن، حقوقدانی که درگیر چندین مورد افشاگری بوده است می گوید:

هر چند در طی سالهای گذشته تعدادی از مهندسان عمل افشاگری را انجام داده‌اند ولی همواره بهترین و درست ترین راه نمی باشد. بسته به موارد می تواند اعمال اخلاقی توجیه شده و یا بالعکس غیرضروری باشد. (به نقل از سایت انجمن مهندسين برق و الکترونیک ایران).

موارد جواز افشاگری:

بعضی از موارد افشاگری قابل توجیه است:

- زمانی که امکان ضرررسانی به منافع ملی قابل توجه باشد.
- قبلاً موضوع را به مافوق متذکر شده باشید.
- همه‌ی راههای سازمانی را طی کرده باشید.

موارد وجوب افشاگری:

- در بعضی از موارد افشاگری، اجبار و وظیفه است:
- شخصا شواهد متقاعدکننده‌ای درباره‌ی خط مشی اشتباه شرکت دارید.
- شما شواهدی دارید که افشاگری، خسارت را از جامعه دفع می‌کند.

شرایط افشاگری:

شرایط ذکر شده توسط مفسران دیگر مورد نقد قرار گرفته است و آنها معتقدند که این شرایط به اندازه‌ی کافی با همه‌ی انواع شرایط سخت مطابقت ندارد، بنابراین یک سری گام‌های جایگزین برای مهندسی طراحی کرده‌اند تا اگر قصد افشاگری در مورد یک شرکت یا کاری را دارند آن را ادامه دهند. بنابراین یک مهندس مسئول می‌بایست:

- مطمئن شود که نظرات او منع قانونی داشته باشد
 - از منابع داخلی و خارجی شرکت درخواست کمک کند.
 - از حمایت دیگر مهندسين استفاده کند.
 - نظرات خود را با مافوق مستقیمش در میان بگذارد.
 - راه حل‌های ممکن دیگر مسئله را ارائه دهد.
 - با مافوق‌های رده‌ی بالاتر وارد گفتگو شود.
 - آنگاه اگر در مراحل قبلی موفقیتی را کسب نکرده، افشاگری کند.
- افشاگری تنها راه مواجهه‌ی تضاد و وظیفه نسبت به جامعه و وظیفه نسبت به وفادار بودن نیست. راه دیگر استعفا دادن است.

۴- توجه به توسعه پایدار (Sustainable Development)

مفهوم توسعه‌ی پایدار، در سال ۱۹۸۷ در پی انتشار گزارشی تحت عنوان "آینده‌ی معمول ما" توسط کمیته جهانی سازمان ملل در مورد محیط و توسعه دارای اهمیت جهانی شد. با توجه به مسیر کنونی توسعه‌ی اقتصادی که باعث افزایش فقر و قشر آسیب پذیر شده است، کمیسیون جهانی محیط و توسعه بر ضرورت ایجاد توسعه‌ی پایدار به منظور رسیدن به اهداف کنونی بدون سلب توانایی از نسل آینده برای تحقق نیازهایشان تاکید می‌کند.

کند. در دو جلسه‌ی بعدی کمیسیون سازمان ملل (کنفرانس زمین در سال ۱۹۹۲ در ریودوژانیرو و کنفرانس جهانی توسعه‌ی پایدار ۲۰۰۲ در یوهانسبرگ آفریقای جنوبی) بر اهمیت اجرای توسعه‌ی پایدار توسط حکومت‌های ملی و محلی تاکید شد. با توجه به ضرورت امنیت در آینده رسیدن به منافع معقول، بسیاری از بخش‌های خصوصی سالانه از توسعه‌ی پایدار حمایت کرده‌اند.

کار مهندسين دقيقا با اهداف توسعه‌ی پایدار گره خورده است. در سال ۱۹۹۲ کمیته‌ی مهندسی جهانی برای توسعه‌ی پایدار تاسیس شد. سازمانهایی مانند مهندسين بدون مرز و مهندسين برای جهان پایدار که اعضای آن شامل دانشجویان مهندسی و همچنین متخصصان بودند، نیز به وجود آمدند. توجه به توسعه‌ی پایدار در اصول اخلاقی جامعه‌های مهندسی گنجانده شده است. در ماده‌ی ۱ قوانین انجمن مهندسين عمران آمریکا (ASCE) بیان می‌شود:

مهندسين باید جامعه را در بالاترين سطح ایمنی، سلامت و رفاه قرار دهند و تلاش کنند که در حین انجام وظایف حرفه‌ای اصول اساسی توسعه‌ی پایدار را رعایت کنند. تحت شرایطی که قضاوت‌های حرفه‌ای مهندسان به دلیل به خطر افتادن ایمنی، سلامت و رفاه جامعه نقض می‌شود و یا هنگامی که اصول توسعه پایدار نادیده گرفته می‌شود، مهندسين باید مشتریان یا کارفرمایان را از عواقب احتمالی کارشان آگاه سازند. مهندسين با تکیه بر اصول توسعه‌ی پایدار متعهد به گسترش محیط زیست می‌باشند، تا بدین وسیله کیفیت زندگی عمومی بشر را ارتقاء دهد.

در بعضی موارد، به فضیلت‌های دیگری مثل پشتکار و امانت داری و راز داری برای کارفرما، انضباط شخصی، حس مشارکت و همکاری در کارهای گروهی همراه با وفاداری و احترام به گروه و تبخیر را از فضیلت‌های موجود در اخلاق مهندسی نامیده اند (اخلاق مهندسی، همان).

منشورات اخلاق مهندسی

آیین نامه‌ها و منشورات اخلاقی زیادی تاکنون برای مهندسين رشته‌های مختلف نوشته شده است که باعث یگانه و هماهنگ شدن تصمیم‌گیریها در موقعیت‌های مهم اخلاقی می‌شوند. هم چنین باعث می‌شوند روسا و کارفرمایان نتوانند مهندسين را به گرفتن تصمیمات مغایر با اخلاق مجبور کنند. بعضی از آنها شامل موارد زیر است:

۱) آیین نامه اخلاقی نمونه از انجمن مهندسان برق و الکترونیک

با دانستن اهمیت تکنولوژی در تاثیرگذاری بر کیفیت زندگی در سراسر جهان، و با قبول، "IEEE" ما اعضا با تعهد شخصی نسبت به حرفه خود، اعضای آن و جوامعی که به آنها خدمت می کنیم، بدین وسیله خود را به عالیترین رفتار اخلاقی و حرفه ای ملزم می دانیم و می پذیریم که:

- ۱- در اتخاذ تصمیم های مهندسی مطابق با ایمنی، سلامت و رفاه عمومی مسئولیت قبول کنیم و عواملی را که ممکن است جامعه یا محیط را به خطر اندازد فوراً مرتفع کنیم.
- ۲- هر جا که ممکن باشد از تعارض واقعی یا فرضی منافع اجتناب کنیم و در صورت چنین تعارضی مانع تاثیر آن بر طرفهای ذیربط شویم.
- ۳- در بیان ادعاها یا برآوردها، براساس داده های موجود صادق و واقع بین باشیم.
- ۴- ارتشاء را در تمام شکلهاش نفی کنیم.
- ۵- آشنایی با تکنولوژی، کاربرد ضروری آن و پیامدهای بالقوه اش را بهبود بخشیم.
- ۶- صلاحیت فنی خود را پاس داریم و ارتقا دهیم و صرفاً در صورت احراز تعلیمات یا تجارب، یا پس از رفع محدودیتهای مقتضی، وظایف تکنولوژیکی را برعهده بگیریم.
- ۷- جويا، پذيرا و ارائه کننده نقد صادقانه از کار فنی باشیم، خطاها را بپذیریم و اصلاح کنیم، و برای نقش دیگران اعتبار شایسته قائل شویم.
- ۸- با همه، صرف نظر از عواملی چون نژاد، مذهب، جنسیت، معلولیت، سن یا ملیت، با عدالت رفتار کنیم.
- ۹- از لطمه زدن به دیگران، اموال، شهرت و آبرو، یا اشتغال آنها با اقدامهای کاذب یا برخوآهانه خودداری کنیم.
- ۱۰- به همتایان و همکاران در رشد حرفه ای آنها یاری رسانیم و از آنها در پیروی از این آیین نامه اخلاقی حمایت کنیم.

(مصوبه هیات مدیره IEEE اوت ۱۹۹۰) (بانک اطلاعات مهندسی برق)

۲- در اخلاق مهندسی که توسط انجمن ملی مهندسان حرفه ای آمریکا (NSPE) تدوین شده نکات زیر ملاحظه می شود.

مهندسين در راستای انجام وظایف حرفه ای خود باید:

- ۱- ایمنی، سلامت و رفاه عمومی را سرلوحه کار خود قرار دهند.
- ۲- تنها در محدوده مهارت خود خدمات ارائه نمایند.
- ۳- اظهارات عمومی و رسمی حقیقی و بی طرفانه داشته باشند.

- ۴- با هر کارمند یا ارباب رجوع به عنوان نماینده یا معتمد برخورد نمایند.
- ۵- از اعمال فریبنده بپرهیزند.
- ۶- محترمانه، مسئولانه، اخلاقی و قانونی رفتار نمایند تا موجب افزایش احترام، شهرت و سودمندی این حرفه شوند.
- ۷- مهندسين باید در تمام ارتباطات خود بالاترين معيارهای صداقت و شرافت را راهنمای کار خود قرار دهند.
- ۸- مهندسين باید به اشتباهات خود اقرار نمایند و نباید حقایق را وارونه جلوه دهند.
- ۹- زمانی که مهندسين معتقدند که یک پروژه موفقیت آمیز نخواهد بود، باید طرف قرارداد و کارفرمای خود را راهنمایی کنند.
- ۱۰- مهندسين باید همواره بکوشند تا در خدمت منافع عمومی باشند.
- ۱۱- مهندسين باید برای خود فرصتهایی برای شرکت در فعالیتهای مدنی، راهنمایی‌های شغلی برای جوانان، اقدام برای افزایش امنیت، بهداشت و بهتر شدن جامعه ایجاد کنند.
- ۱۲- مهندسين نباید طرح‌ها و جزئیاتی که مطابق با استانداردهای موجود مهندسی نیست را تکمیل، امضاء و یا مهر کنند. اگر قرارداد یا کارفرما بر این رفتار غیرحرفه‌ای اصرار داشت، آنها باید مراجع مربوطه را مطلع نمایند و از ارائه خدمات بیشتر خودداری کنند.
- ۱۳- مهندسين باید در جهت گسترش دانش عمومی و تقدیر از مهندسی و دستاوردهای آن بکوشند.
- ۱۴- مهندسين باید تلاش کنند به اصول توسعه پایدار در جهت حفظ محیط زیست برای نسلهای آینده وفادار باشند.
- ۱۵- مهندسين باید طبق قوانین مهندسی دولت کار خود را انجام دهند.
- ۱۶- مهندسين باید از اشخاصی که در انجام کار مهندسی سهمیم بوده اند قدردانی نمایند و حقوق دیگران را محترم بشمارند.
- ۱۷- در صورت امکان، مهندسين باید نام شخص یا اشخاصی را که در طراحی، اختراع و نگارش کاری سهمیم بودند، ذکر نماید.
- ۱۸- مهندسين باید همواره دانش تخصصی خود را در دوران کاری خود ارتقاء بخشند و از طریق انجام کارهای عملی یا شرکت در دوره‌های آموزشی تکمیلی و مطالعه ادبیات رشته خود و شرکت در اجلاسها و سمینارهای حرفه‌ای اطلاعات خود را به روز نگه دارند.

۳- آیین نامه اخلاق مهندسی APEG (انجمن مهندسان حرفه ای و دانشمندان علوم زمین بریتیش کلمبیا)

- ۱- ایمنی، رفاه و سلامت جامعه را ارتقا بخشند، از محیط زیست محافظت کنند و سلامت و ایمنی محیط کار را افزایش دهند.
- ۲- تنها هنگامی که به طور کافی باتجربه و کارآموده شدند، مسئولیت وظایف حرفه‌ای را پذیرفته و عهده‌دار شوند.
- ۳- یک نظر کارشناسی را تنها هنگامی که بر پایه‌ی دانش کافی و اعتقاد صادقانه باشد، ارائه کند.
- ۴- به عنوان یک واسطه‌ی امین بین کارفرما و مشتری رازدار باشد و از ایجاد اختلاف سلیقه جلوگیری کند و در هنگام رخ دادن چنین اختلاف نظرها موارد را با سرعت برای کارفرما یا مشتری روشن سازد.
- ۵- یک اصل اخلاقی مناسب برای تعیین پاداش مناسب در کارهای اجرایی مهندسی و علوم زمین اختصاص دهند.
- ۶- اطلاعات کافی برای حفظ شایستگی داشته باشند و در راستای گسترش زمینه‌های علمی که در آن کار می‌کنند و فرصت‌هایی برای پیشرفت همکارانشان تلاش کنند.
- ۷- نسبت به مشتریان، همکاران و دیگران با انصاف، ادب و حسن نیت، رفتار کند و در زمانی که شرکت زیر سوال رفته به شرکت اعتبار بخشد.
- ۸- نتایج ممکن تصمیمات و قضاوت‌های مهندسی رد شده و نادیده گرفته شده را به روشنی به اطلاع مشتریان و کارفرمایان برساند.
- ۹- تصمیمات یا کارهای مخاطره‌آمیز، غیرقانونی و یا غیراخلاقی را به سازمان یا دیگر مراکز مربوط گزارش دهد.
- ۱۰- دانش عمومی و قدرت درک مهندسی را گسترش دهد و حرفه را از سوء تفاهم و اشتباه محافظت کند. (مرشدی و زینی، نشر الکترونیکی سازمان بسیج مهندسی)

جمع بندی و نتیجه‌گیری

چنانکه در این تحقیق گذشت ابتدا اجمالا با تاریخچه موضوع آشنا شدیم، سپس با انتخاب تعریفی از مهندسی به این سوال مهم اشاره شد که آیا مهندسی حرفه است و یا حرفه نما و با رد دلایل حرفه‌نمایی برای مهندس آن را به عنوان یک حرفه - و نه شغل - پذیرفتیم. سپس با تعریف اخلاق مهندسی براساس محور (سلامت، رفاه و امنیت) به چند مثال از چالش‌های اخلاقی مهندسی پرداخته شد. در ادامه فضایل اصلی و فرعی در اخلاق مهندسی

را مرور کرده و با ملاحظه چند نمونه از منشورها و آیین نامه های اخلاق مهندسی به این نتیجه می‌رسیم که قواعد و اصول اخلاقی علاوه بر وحدت بخشیدن و نزدیک کردن تصمیم‌گیریه‌ها و یاری رساندن به مهندسين در مواجهه با چالشهای حرفه‌ای، همواره حامی و حافظی در برابر فشارهای محتمل بر یک مهندس در هنگام تصمیم‌گیری است. مهندسين باید جامعه را در بالاترین سطح ایمنی، سلامت و رفاه قرار داده و تلاش کنند که در حین انجام وظایف حرفه‌ای اصول اخلاق فردی هم رعایت شود (تدریس اخلاق مهندسی به عنوان یک واحد دانشگاهی و یا به صورت دوره‌های آموزشی ضمن خدمت در صنعت کشور ضروری می‌نماید).

از آنجا که اصول اخلاقی و ارزشهای انسانی ریشه در مذهب، فلسفه، فرهنگ بومی، سنت، خانواده، عقل جمعی و ملیت دارد، ضمانت اجرایی رعایت اخلاق حرفه‌ای می‌تواند توسط الزامات نظام مهندسی و انجمنهای حرفه‌ای و حتی سیستم قضایی عمل شود. این نهادها می‌توانند با گسترش و آموزش اخلاق مهندسی انگیزه اقبال به اخلاق را تقویت نموده و به یاری مهندسانی که در اثر رعایت اخلاق دچار مشکل شده‌اند، همت گمارند. آنها می‌توانند مهندسان را در مواجهه با مشکلات اخلاقی نیز آموزش دهند. امید است با گسترش اخلاق مهندسی براساس یا لاقول هماهنگ با مبانی اسلامی در جامعه ما شاهد باروری فضایل مرتبط با این حوزه از هر لحاظ باشیم.

فهرست منابع و مآخذ

کتاب

- ۱- اسلامی، محمدتقی و ... (۱۳۸۶)، اخلاق کاربردی، چالش‌ها و کاوشهای نوین در اخلاق عملی، گروه اخلاق و تربیت پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم.
- ۲- مارتین، مارک و وشینزینگر، رولانو، (۱۳۸۷) اخلاق مهندسی، ویراسته زینب محبتی، گردآورنده، نادر محبتی، ناشر تهران: مریم پورزند وکیل.
- ۳- انجمن مهندسان برق و الکترونیک، اخلاق مهندسی. (بی تا بی نا).
(به نقل از www.iaeee.org)

۴- Frey.R.G, A companion to applied ethics T B J ackwell ۲۰۰۴

مقالات

- ۱- بهاری نژاد، مهدی، (۱۳۸۸)، اخلاق مهندسی و مهندسی اخلاق، (به نقل از سایت civilica.com مرجع دانش)

- ۲- عبدالحمیدزاده، بهمن، ورشتچیان، داوود، اخلاق در مهندسی (به نقل از سایت irche.com).
- ۳- مرشدی، امیرحسین، زینی، احمد، مقاله اخلاق مهندسی، اسوه، نشریه الکترونیکی سازمان بسیج اساتید.
- ۴- طالبان پور، نفیسه، ابوالبشری، محمدحسین، مقاله اخلاق مهندسی دانشکده مهندسی دانشگاه فردوسی، وب سایت شخصی.

سایتهای

- ۱- www.Parniaz.com (مقاله اصول اخلاقی مربوط به مهندسی)
- ۲- www.Engbasij.ir (مقاله توسعه اخلاقی، مهندسی و مسایل خرد و کلان اخلاق حرفه ای)
- ۳- www.Mech.sharif.edu (سرفصل های درس اخلاق مهندسی)
- ۴- www.teng.wordpress.com (مقاله اخلاق مهندسی)
- ۵- <http://njavan.ir>
- ۶- www.artical.Oxiands.com (بانک مقالات فارسی)
- ۷- www.Iran.emg.com (مقالات اخلاق مهندسی)

بررسی تطبیقی هدف ارسال رسل از منظر چند متفکر معاصر (بازرگان، حائری یزدی، امام خمینی، علامه طباطبائی (ره))

صدیقه کبیری*

چکیده:

راجع به فلسفه بعثت و قلمرو وظایف و اهداف انبیا نظرات مختلفی ارائه شده است. متفکران مورد نظر این مقاله در مورد بعضی از اهداف اتفاق نظر دارند؛ نظیر: پرداختن به امور معنوی و اخروی اما در مورد بعضی از اهداف اختلاف نظر زیادی بین آنها وجود دارد که مهمترین آنها پرداختن به امور دنیوی؛ یعنی برقراری قسط و عدالت از طریق دخالت در امور سیاسی و تشکیل حکومت می باشد. در این موضوع دو دیدگاه عمده مطرح است: گروهی پرداختن به امور سیاسی - اجتماعی و دخالت در امور دنیوی را خارج شدن از حدود نبوت می دانند و معتقدند که اگر انبیا با این قبیل امور بپردازند معارف الهی و مسائل معنوی ادیان تحت تأثیر امور دنیوی و حکومتی قرار می گیرد که ما این را دیدگاه اول می نامیم. در مقابل، جمع دیگری از متفکران معتقدند که دخالت در امور سیاسی - اجتماعی، نه تنها از جمله اهداف انبیاست بلکه شرط لازم و زمینه حصول غایات دیگر نیز هست. همچنین معتقدند با حاکمیت انبیاست که انسان ها می توانند به سعادت دنیوی و اخروی برسند.

در این فصل برآنیم ابتدا به طور اجمال به بررسی وجه تشابه دو دیدگاه مذکور بپردازیم و سپس با تبیین نمودن وجه اختلاف دو دیدگاه مذکور و دلایلی را که بر اساس آنها دیدگاه اول معتقد به عدم دخالت پیامبران در امور سیاسی - اجتماعی شده و برعکس دیدگاه دوم معتقد به وجوب دخالت ایشان در آن امور گردیده، را بررسی و مقایسه نماییم.

واژه‌های کلیدی: حکومت، حوزه سیاست، برقراری قسط و عدالت، بعثت، شئون

* دانشجوی کارشناسی ارشد الهیات (گرایش فلسفه و کلام اسلامی) Email: Sedighe kabiri@yahoo.com

بررسی تطبیقی هدف ارسال رسل از منظر چند متفکر معاصر

مقدمه

سؤال اصلی در این مقاله این است که حاکمیت انبیا همچون رسالتشان به نصب الهی و به عنوان جزئی از اهداف بعثت آنان بوده است و یا این که ماهیت آن با رسالت متفاوت و به خاطر انتخاب و بیعت مردم صورت گرفته است؟

بعضی از اندیشمندان همچون امام خمینی (ره) و علامه طباطبایی (س) به نصب الهی معتقد هستند و بعضی دیگر همچون مهندس بازرگان و دکتر حائری یزدی این نظر را رد می کنند و معتقدند که دخالت در سیاست خارج از حوزه انبیا بوده است. هر دو دیدگاه مذکور با استناد به منابع مشترک (از جمله آیات و روایات یکسان) به نتایج متفاوتی در مورد اهداف بعثت رسیده اند.

اجمالی از وجه اشتراک دو دیدگاه

مواردی که می توان گفت هر چهار متفکر مورد نظر در آن باهم اشتراک نظر دارند عبارتند از:

۱- دعوت به توحید

۲- توجه به عالم آخرت

۳- تعلیم و تربیت

اصلی ترین پیام پیامبران دعوت به توحید و دوری از شرک است و سایر اهداف نبوت در مرتبه بعدی و متفرع بر آن است.

امام خمینی (ره) معتقد است که انسان نسبت به چیزی که تجربه نمی کند و غیر قابل رویت و لمس است، غفلت می کند. توحید و معاد جزء اموری است که انسان به خودی خود به آن دست پیدا نمی کند و احتیاج به کسی دارد که او را نسبت به این جهالت، آگاه کند. ایشان تعلیم و تربیت را یکی از وظایف مهم انبیا قلمداد کرده، وارد جزئیات شده و بسیار در این مورد صحبت کرده است. به نظر امام خمینی (ره) انسان اگر بدون تزکیه در هر زمینه ای استغنائی پیدا کند، طغیان می کند. پس اول باید تعلیم و تربیت شود تا ظرفیت بدست آوردن استغناء را پیدا کند. بر این اساس ایشان یکی از وظایف انبیا را تعلیم و تربیت انسان می داند تا جلوی این سرکشی و طغیان انسان گرفته شود. ایشان آیه «إقرا باسم ربك الذی خلق، خلق الانسان من علق، إقرأ و ربك الاکرم الذی علم بالقلم، علم الانسان ما لم

یعلم» (علق / ۵-۱) را گواه این مطلب می داند که یکی از وظایف انبیا امر تعلیم و تربیت است که خدا به رسولش امر کرده است.

سپس آیه «ان الانسان لیطغی ان راه استغنی» را دلیل ضرورت انجام این وظیفه می داند. همچنین آیه «هو الذی بعث فی الامیین رسولاً منهم یتلوا علیهم آیاته و یزکیهم و یعلمهم الکتاب و الحکمه» (جمعه/۲) را گواه بر صدق این مطلب گرفته است.

حضرت امام در مورد زمینه های تربیتی انبیا نیز اظهار نظر کرده مواردی را برشمرده از

جمله:

۱- تربیت ابعاد مختلف وجود انسان

۲- محدود کردن ابعاد حیوانی بشر

۳- نجات انسان از بیماری منیت

۴- رهایی از سرگردانی در راه

۵- مقابله با پندارهای جاهلانه

۶- بیدار کردن فطرت خفته

۷- تهذیب اخلاق مردم (خمینی، ۱۳۶۱، ۱، ۲۷۶)

علامه طباطبایی نیز در مورد همه این اهداف اظهار نظر کرده و هم رأی با امام خمینی (ره) می باشد. ایشان با عنایت به آیه ۲۵، سوره انبیا که می فرماید: «و ما ارسلناک من قبلک من رسول الا نوحی الیه انه لا اله الا انا فاعبدون» تصریح می کند که پیامبران از جانب خدا به سوی مردم آمده اند و همه به اتفاق کلمه به توحید و دین حق دعوت کرده اند. (طباطبائی، ۱۴۱۱، ۵۲)

وی معتقد است که همه ادیان و مذاهبی که به پرستش خدای متعال دعوت می کند و بشر را به نیکوکاری امر و از بدکاری نهی می نماید برای انسان معاد و زندگی پس از مرگ قائلند زیرا نیکوکاری وقتی ارزش دارد که پاداش نیکی به دنبال داشته باشد و چون این پاداش در این جهان مشهود نیست ناگزیر پس از مرگ در جهان آخرت خواهد بود. (همان، ۱۳۰)

البته در مورد تعلیم و تربیت با استناد به آیه ۲ سوره جمعه: «هو الذی بعث فی الامیین رسولاً منهم یتلوا علیهم آیاته و یزکیهم و یعلمهم الکتاب و الحکمه و ان کانوا من قبل لفی ضلال مبین» یکی از وظایف انبیا را امر تعلیم و تربیت دانسته است. ایشان معتقد است (تزکیه) مصدر «یزکیهم» است و مصدر باب تفعیل و مصدر ثلاثی مجرد آن زکات است به

معنای نمو صالح. در نتیجه منظور از تزکیه مردم اینست که آنها را به نموی صالح رشد دهند و به اخلاق فاضله و اعمال صالحه عادتشان کنند. (طباطبائی، ۱۴۱۱، ۱۹، ۲۷۵-۲۷۶)

آراء مهندس بازرگان راجع به اهداف بعثت را باید به دو دوره تقسیم کرد. دیدگاه ایشان در هر دو دوره راجع به بسط توحید و شناخت معاد تغییر نکرده ولی در اواخر عمر وظایف انبیا را محدود به همین دو مورد کرد و معتقد است که وظیفه انبیا پرداختن به امور معنوی می باشد به نظر وی القاء مکارم اخلاق در ایمان آورندگان و انسانها همان وسیله و پلکان تشبه و تقرب به سوی خدا و تأمین سعادت دار آخرت می باشد. (بازرگان، ۱۳۷۷، ۷۱)

گرچه آقای حائری یزدی راجع به بسط توحید و شناخت معاد در آثارش صحبتی نکرده ولی نمی توان نتیجه گرفت که ایشان این موارد را جزء اهداف بعثت ندانسته، شاید بخاطر بدیهی بودن مطلب ایشان لزومی ندیده که در مورد آن صحبتی بکند.

تبیین وجه اختلاف دو دیدگاه:

محور اصلی اختلاف متفکران مذکور، مسأله دخالت انبیا در امور سیاسی و تشکیل حکومت توسط آنهاست، مهندس بازرگان و دکتر حائری یزدی از مخالفان حکومت انبیا هستند. بر همین اساس، نظر آن دو را تحت عنوان دیدگاه اول و نظر امام خمینی (ره)، و علامه طباطبائی (ره) را که از موافقان حکومت انبیا هستند تحت عنوان دیدگاه دوم بررسی می کنیم.

۱- اجمالی از دیدگاه اول

۱-۱- عدم دخالت در اجرائیات

این دیدگاه علامتی از طرح حکومت و خلافت در شان انبیا نمی بیند. طرفداران این نظریه معتقدند که هدف از بعثت انبیا (ع) پرداختن به امور معنوی؛ یعنی دعوت بشر به معرفت خداوند و شناخت راههای سعادت اخروی و بیان احکام است. بر این اساس پرداختن به امور دنیوی و مادی و تشکیل حکومت را خارج از حوزه رسالت انبیا می دانند.

آقای بازرگان یکی از مدافعین این نظریه اینگونه نظر می دهد که: گرچه در احادیث و کلمات پیامبران توصیه‌هایی در زمینه های مختلف زندگی وجود دارد، خطبه های نهج البلاغه و نامه های حضرت امیر (ع) ضمن آنکه شامل خداشناسی، دین شناسی و تعلیم و تربیت است نسبت به اخلاق و روابط اجتماعی و مسائل حکومتی و اداره حکومت، عنایت وافر دارد، اما آنان علاوه بر وظایف رسالت و امامت، معلم و مصلح و موظف به خدمت و اعمال صالح بودند.

تعلیماتی که از این نظرها داده اند در عین ارزنده و ممتاز بودن جزء دین و شریعت حساب نمی شود و مشمول «ان هی الاوحی یوحی» نمی گردد. (بازرگان، ۱۳۷۷، ۷۵ - ۷۶)

ایشان معتقد است پرداختن به امور سیاسی مثل تشکیل حکومت و دفاع از مرزها، وظیفه ای است که بنا به مشیت خداوند حکیم به عهده خود مردم واگذار شده است تا از طریق استعدادهای جسمی و اکتسابهای علمی و فکری که خداوند به آدمی داده است این کارها را همانند سایر وظایف و نیازهای زندگی دنیوی، برحسب شرایط و امکانات زمان و مکان انجام دهند، زیرا خداوند از غیر طریق رسالت و دین به انسان ها هم فرمان و تعلیم به صورت گزینه و استعداد و احتیاج می دهد و هم فضل و رحمت می رساند.

آقای بازرگان عمل و رسالت پیامبران را در دو چیز خلاصه می کند: نخست، انقلاب عظیم و فراگیر علیه خود محوری انسان ها برای سوق دادن آنها به سوی آفریدگار (خدا) و دوم، اعلام دنیای آینده جاودان بی نهایت بزرگتر از دنیای فعلی (آخرت). (همان، ۳۲ و ۳۷)

دکتر حائری یزدی در این مورد عبارتی رساتر آورده است، می نویسد: خلاصه کلام این است که نه از مفهوم نبوت یا رسالت و نه از مفهوم امامت هیچ ایما و اشاره ای به تشکیل یک نظام سیاسی که مسئولیت اجرای تکالیف را بر عهده بگیرد استنباط نمی شود. تنها این خود مردم و مکلفین اند که باید همان گونه که در تدبیر بهزیستی خود و خانواده خویش می کوشند به همان نحو فرد اکمل و اصلح جامعه خود را که احیاناً پیامبر یا امام است شناسایی کرده و برای زمامداری سیاسی کشور خود انتخاب نمایند ... و می افزاید: آیین کشور داری نه جزئی از نبوت است و نه در ماهیت امامت که همه دانایی است مدخلیت دارد. (حائری یزدی، ۱۹۹۵، ۱۷۰-۱۷۲)

در این تئوری، وظیفه اجرای احکام به عهده مکلفین و تابعین انبیاست نه خود ایشان، لذا اگر پیامبران از محدوده ابلاغ و تعلیم فراتر بروند و در امر اجرا نیز وارد شوند، هم از حوزه مسئولیت خود خارج شده اند و هم مسئولیت مکلفین؛ یعنی اجرای فرامین و قوانین و به دنبال آن بهره مند شدن از ثواب و عقاب الهی را مختل کرده اند و اصل تکلیف و امر و نهی شرعی را تعطیل نموده اند. (همان، ۱۴۲-۱۴۳)

۲- اجمالی از دیدگاه دوم

۲-۱ دخالت انبیا در امور سیاسی

اما متفکران دیدگاه دوم، معقدند که برنامه انبیا تنها به پرداختن به امور معنوی محدود نمی شود و به عبارتی سعادت معنوی بشر فقط از طریق پرداختن به معرفت الهی و امور

اخروی تامین نمی شود بلکه ارسال رسل، اهداف دیگری هم دارد که بدون آنها، معنویت و آخرت هم تامین نمی شود. در واقع پرداختن به امور معنوی نیاز به زمینه ای مناسب دارد و تا این زمینه آماده نشود حرف از خدا و آخرت زدن کاری بیهوده و بی معنا است. امام خمینی (ره)، که از قائلین این دیدگاه است تصریح می کند که اهداف معنوی انبیا همچون انسان سازی و اصلاح جامعه بشری و رسیدن به معرفت از دو راه حاصل می شود:

(الف) زدودن موانع پیشرفت و کمال؛ یعنی رفع ظلم

(ب) ایجاد بستر مناسب برای تکامل که با ایجاد عدالت در جامعه حاصل می شود.

به نظر ایشان اقامه عدالت اجتماعی و حکومت حق از بزرگترین واجبات است و اینکه گفته شود که انبیا (ع) فقط به معنویات کار دارند و حکومت و سر رشته داری دنیایی، مطرود آنها بوده و از آن احتراز می کرده اند اشتباه تاسف آور است. (خمینی، ۱۳۶۱، ۲۱، ۷۸)

ایشان در مقابله ای آشکار و صریح با نظریه نخست که تنها وظیفه پیامبران را پرداختن به معنویت می داند به مخالفت می پردازد و معتقد است که محدود کردن بعثت به پرداختن معنویت و آخرت مردود است، چرا که انسان موجودی ذو ابعاد و انبیا موظف به تربیت تمام ابعاد او هستند و یک برنامه جامع باید فراگیر همه امور فرد و جامعه و دنیا و آخرت باشد زیرا که جاده سعادت انسان هر چند که به معنویت و ابدیت ختم می شود ولی بی شک مسیر آن از متن دنیا و مادیات می گذرد. (همان، ۱۲، ۱۶۹-۱۷۰)

ایشان معتقد است که از اول انبیا این دو شغل را داشته اند، شغل معنوی که مردم را از اسارت نفس خارج کنند، از اسارت خودش خارج کنند و مردم و ضعفا را از گیر ستمگران نجات بدهند. (همان، ۱۸، ۳۲-۳۳ و ۱۹۵)

امام خمینی (ره) معتقد است که هدف پیامبران از تشکیل حکومت، قدرت طلبی و کشور گشایی نبوده، بلکه ایشان در پی اهداف مقدسی مانند: برقراری عدالت، شکستن قدرتها و نجات مظلومین از دست ستمگران و انسان سازی بودند ولی این اهداف هم مقدمه است برای هدف مقدس و عالی تری به نام «گسترش معرفت الله»؛ یعنی همه اهداف دیگر مقدمه اند برای توجه دادن بشر به خدا. (همان، ۱۹، ۲۵۰-۲۵۱)

بررسی دلایل دو دیدگاه برای اثبات ادعای خود

مهمترین دلایل این دو دیدگاه، آیات قرآن و سیره انبیا و ائمه - علیهم السلام - و رابطه بین دین و سیاست است. نکته قابل ملاحظه این است که هر دو دیدگاه، با عنایت به این که از آیات و منابع مشترک استفاده کرده اند، با این حال، گاه به نتایج کاملاً متفاوت رسیده اند.

آیات

مخالفان تشکیل دولت از سوی انبیا، معتقدند قرآن کریم در آیات متعددی شأن انبیا مخصوصاً پیامبر اسلام (ص) را تذکر داده و حق وی بر مردم و وظیفه مردم در برابر او را ذکر کرده است و وظایف فراتر از مسئولیت دینی را از دوش پیامبر (ص) برداشته است و معتقدند که این آیات نشان دهنده آن است که پیامبر شأنی در ملوکیت و زعامت سیاسی نداشته است. مهندس بازرگان برداشت نهایی خود را چنین بیان می کند: «آنچه از مجموعه آیات و سوره های قرآن بر می آید، قسمت اعظم و اصلی آن بر محور دو مسئله خدا و آخرت است. خدا به صورت پذیرش و پرستش او و خودداری شدید از پرستش خداهای دیگر و آخرت به صورت قبولی قیامت و زندگی دو گونه آن دنیا؛ ضمن آنکه احکام فقهی کمتر از دو درصد آیات قرآن را به خود اختصاص داده است...» (بازرگان، ۱۳۷۷، ۵۹)

ایشان معتقد است قرآن که ثمره و خلاصه دعوت و زبان رسالت است، نه تنها سفارش و دستوری برای دنیا به ما نمی دهد، بلکه ما را ملامت می کند که چرا این اندازه به دنیا می پردازید و آخرت را که بهتر است و ماندگارتر، فراموش و رها می کنید: «بل تؤثرن الحیوه الدنیا و الاخره خیر و ابقی، کلاً بل تحبون العاجله و تذرّون الاخره» (اعلی/ ۱۶ و ۱۷ و قیامت ۲۰ و ۲۱) (همان، ۶۰).

این در حالی است که امام خمینی (ره) در این امر، نظری کاملاً متفاوت دارد. ایشان می گوید کتب فقهی اسلام مشحون از مسائل سیاسی - اجتماعی است. نسبت اجتماعات قرآن در آیات عبادی آن، از نسبت صد به یک هم بیشتر است. از یک کتاب حدیث که حدود پنجاه کتاب است، سه چهار کتاب مربوط به عبادات است و مقداری هم مربوط به اخلاقیات و بقیه هم مربوط به اجتماعیات، اقتصادیات، حقوق، سیاست و تدبیر جامعه است. (خمینی، ۱۳۷۷، ۴-۵)

مهندس بازرگان با استناد به آیه ۲۵ سوره حدید که می فرماید: «لقد ارسلنا رسلنا بالبینات و أنزلنا معهم الکتاب و المیزان ليقوم الناس بالقسط» معتقد است که منظور آیه آن طور که بعضی ها تصور کرده اند، این نیست که انبیا برای برقراری عدالت، مردم را برای مبارزه با ظلم استبداد و استکبار بسیج نمایند، بلکه خود در اخلاق و رفتارشان عامل به عدالت و قسط باشند. کتاب و میزان راهنمای آنان در این کار است. (بازرگان، ۱۳۷۷، ۷۳)

تفسیر دکتر حائری یزدی از این آیه این است که وظیفه انبیا تعلیم حقایق و گسترش آگاهی و خردمندی است. در واقع، ایشان انبیا را معلمان عدل و داد عقلانی می داند که

آگاهی مردم را بالا می‌برند تا خودشان به عدل و داد قیام آگاهانه نمایند. (حائری یزدی، ۱۹۹۵، ۱۴۱-۱۴۳)

بنابراین، مشخص می‌شود که دیدگاه اول، قیام برای عدل اجتماعی را به طور کامل به عهده مردم و مطلقاً خارج از حوزه برنامه پیامبران می‌داند و با عدم عنایت به قسمت دوم آیه «و انزلنا الحديد فيه بأس شديد» انبیا را معلمانی می‌داند که سلاحشان کتاب و میزان و بینات است، نه مجاهدان و مبارزانی که با سلاح، زمینه پیشرفت کتاب و میزان را فراهم کنند.

علامه طباطبایی (ره) یکی از مدافعان حکومت نبوی، این آیه را گواه بر صدق نظر خود گرفته، معتقد است که این آیه دلالت بر دخالت انبیا در امور سیاسی و حکومتی دارد. از نظر ایشان، خدا انبیا را فرستاده است تا که مردم را به عدالت عادت دهند و آنها در مجتمعی عادل زندگی کنند و آهن را نازل کرده تا با آن بندگان خود را در دفاع از مجتمع صالح خود و بسط کلمه حق در زمین بیازماید. (طباطبائی، ۱۴۱۱، ۱۷۷-۱۷۸)

امام خمینی (ره) نیز معتقد است طبق مفاد آیه، وظیفه انبیا (ع) برقرار کردن یک نظام عادلانه اجتماعی از طریق اجرای قوانین و احکام است و هدف از اعطای بینات و میزان به انبیا، قیام به قسط و اصلاح جامعه بوده که این هدف بدون ورود در سیاست و حاکمیت حاصل نمی‌شود و آنجایی که ورود در سیاست تنها با وعظ و انذار حاصل نمی‌شود، به هنگام ضرورت توسل به حدید نیز واجب است؛ همان طور که توسل به بینات و میزان ضروری است. خدای تبارک و تعالی می‌فرماید که ما انبیا را فرستادیم، بینات به آنها دادیم و میزان برایشان فرستادیم: «ليقوم الناس بالقسط» غایت این است که مردم قیام به قسط کنند. دنبالش هم می‌فرماید: «و انزلنا الحديد». تناسب این چیست؟ تناسب این است که اگر چنانچه شخص یا گروهی بخواهند جامعه را تباه کنند، حکومتی را که حکومت عدل است، تباه کنند، با بینات با آنها باید صحبت کرد، اگر نشنیدند، موازین عقلی، اگر باز هم نشنیدند، با حدید. (خمینی، ۱۳۶۱، ۱۵، ۱۴۷-۱۴۹)

چنانکه از متن برمی‌آید، موافقان حکومت نبوی معتقدند که در تعالیم انبیا دنیا و آخرت به هم پیوند خورده اند و پیامبران در ابتدا باید بستر تحقق اهداف عالی را که همان معرفی خدا و دعوت به توحید و معنویت است، فراهم کنند، زیرا در زمینه اجتماعی مناسب است که خدا پرستش می‌شود و راه خدا و آخرت هموار می‌گردد.

ایجاد بستر مناسب؛ یعنی باید زمینه را از ظلم و بی‌عدالتی پاکسازی کرد. در واقع، یکی از وظایف انبیا ساماندهی اجتماع بشری است برای عبودیت و بندگی خدای واحد و رهایی از

سلطه هر آنچه غیر خداست؛ یعنی اقامه عدالت اجتماعی امری است که در سایه تأسیس حکومت فراهم می شود. پس حکومت از لوازم حصول عدالت اجتماعی است و عدالت اجتماعی هدفی از اهداف رسالت انبیاست.

آقای بازرگان برای اثبات ادعای خود مبنی بر عدم حاکمیت انبیا آیات دیگری را نیز به کمک گرفته است برای مثال، سوره جمعه، آیه ۲، که رسالت انبیا را در چهار ماده خلاصه می کند:

«یتلو علیهم آیاته - و یزکیهم - و یعلمهم الکتاب و الحکمه»

سه ماده اول جدای از مسأله حکومت و اجرای آن است.

ایشان معتقد است ماده چهارم: «یعلمهم الحکمه»، شامل احکام و تعلیمات عبادی و اخلاقی است، مانند: منع شرک، ادای زکات و غیره، نه آنکه دستور العمل جامعی برای حکومت اسلامی وضع کرده باشد. (بازرگان، ۱۳۷۹، ۵۱)

علامه طباطبایی و امام خمینی نیز معتقدند در این آیه به سه وظیفه انبیا اشاره شده است: اول قرائت قرآن، دوم تزکیه، سوم تعلیم کتاب و حکمت.

امام خمینی (ره) نیز معتقد است طبق آیه، وظیفه پیامبر (ص) تلاوت برای تزکیه و تعلیم، همین کتاب و تعلیم حکمت که آن هم از همین کتاب است، می باشد. (خمینی، ۱۳۶۱، ۱۹، ۲۵۱ - ۲۵۲)

از جمله آیات دیگری که به آن استناد کرده اند، آیات زیر هستند:

«و ما علی الرسول الا البلاغ» (مائده/۹۹) و «اتما انت مذکر، لست علیهم بمصیطر» (غاشیه/۲۱-۲۲) و «أفانت تکره الناس حتی یكونوا مؤمنین» (یونس/۹۹)، «لا اکراه فی الدین قد تبین الرشد من الغی» (بقره/۲۵۶).

دکتر حائری یزدی خاطر نشان می کند این آیات مرز وظایف انبیا عظام را تبیین و تعیین فرموده است و بیانگر این است که اولاً حکومت و آیین کشورداری به معنی اداره و تدبیر یک محدوده ژئوپلتیک، به هیچ وجه قابل انطباق به یک جامعه اسلامی نیست و نمی توان وجه تشابهی از نظر اصول و فلسفه سیاسی میان این دو پدیده ترسیم و آنها را با یکدیگر مقایسه نمود و ثانیاً حکومت برخی از پیامبران، بخشی از رسالت عمومی آنها نبوده است.

در واقع، آیات مذکور بیانگر این است که وظیفه پیامبر (ص) اعمال قدرت و سلطنت نیست، زیرا اختیار و اراده از مبادی تکلیف است و اگر پیامبران به عنوان مجریان احکام و با

در دست داشتن قدرت و حاکمیت، اجرای اوامر و نواهی الهی را بر مردم تحمیل کنند، با اصل عقلانی مسئولیت مکلفان مخالف کرده اند. (حائری یزدی، ۱۹۹۵، ۱۴۲-۱۴۳ و ۱۵۳) مهندس بازرگان معتقد است که آیات فوق (غاشیه/۲۱ و ۲۲؛ بقره/۲۵۶ و مائده/۹۹) دلالت بر مأمور و موکل نبودن و مسئول کفر و دین مردم نشدن انبیا را دارد. این آیات مأموریت انبیا را در ابلاغ پیامها و احکام الهی منحصر می کند. نازل کننده قرآن و فرستنده پیامبران، نخواست و نمی خواهد که آیین او جز از طریق اختیار و آزادی، با حفظ کرامت انسانی و پشتوانه ارشاد و علم ارائه و اجرا گردد. (بازرگان، ۱۳۷۷، ۹۷)

چنانکه از تفسیر مهندس بازرگان و دکتر حائری به دست می آید، آیات مذکور وظیفه انبیا را محدود به «ابلاغ و انداز» کرده، فرا رفتن از این حیطه با مسئول بودن هر یک از مکلفان منافات دارد و خارج از حد و قلمرو دخالت انبیاست.

اما مدافعان حاکمیت انبیا از این آیات تفسیر متفاوتی ارائه می دهند و معتقدند که اصولاً آیاتی که دلالت بر حصر وظیفه انبیا به تبلیغ و انداز دارد، در مقابل اشتیاق فراوان پیامبر اکرم (ص) به ایمان آوردن همه مردم و هدایت یافتن آنها نازل شده است و گرنه، روشن است که نظام احسن آفرینش اقتضای چنین اجباری را ندارد.

علامه طباطبایی (ره) در ذیل آیه: «فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكِّرٌ» می گوید: «وقتی معلوم شد خدای سبحان ربّ ایشان است و ربّ دیگری سوای او ندارند و نیز معلوم شد که در پیش رو یوم الحساب و یوم الجزا دارند، که در آن روز مؤمن و کافرشان جزا داده می شوند، پس تو ای پیامبر ایشان را به این حقایق تذکر بده که «انما انت مذکر»: وظیفه تو - که پیامبر خدایی - تنها همین تذکر دادن است، به امید این که دعوتت را اجابت کنند و به طیب خاطر و بدون اکراه و اجبار ایمان آورند.

«لست علیهم بمصیطر» که «مصیطر» در اصل «مسیطر» با سین بوده که به معنای تسلط است، و جمله مورد بحث بیان و تفسیر جمله: «انما انت مذکر» است (طباطبائی، ۱۴۱۱، ۲۰، ۳۱۰-۳۱۱)

علامه طباطبایی (ره) در ذیل آیه شریفه: «و لو شاء رَبِّكَ لَأَمَّنَ مَنْ فِي الْأَرْضِ كُلِّهِمْ جَمِيعاً أَفَأَنْتَ تَكْرَهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ» (یونس/۹۹) چنین می نویسد: «خدا نخواست که همه مردم ایمان آورند و لذا نه در سابق همگی ایمان آوردند و نه در آینده نیز ایمان می آورند، زیرا که «مشیت» در این باره مربوط به خداست و خدا نخواست چنین باشد. پس اساساً شایسته نیست که تو چشم طمع داشته باشی و کوشش کنی که همه مردم ایمان بیاورند، چون تو قادر نیستی که همه را به اجبار و اکراه به ایمان واداری و

ایمانی که ما در مردم می‌خواهیم، ایمانی است که ناشی از حسن اختیار خودشان باشد، نه با اکراه و اجبار. لذا بعداً به صورت استفهام انکاری می‌فرماید: «فَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ؟»

تنها چیزی که باقی می‌ماند، این است که تو مردم را مجبور کنی که ایمان آورند و من این کار را برای تو بد و ناپسند می‌دانم. پس تو نمی‌توانی چنین کنی و من هم ایمانی که بدین شکل صورت گیرد، قبول ندارم» (همان، ۱۰، ۱۲۰-۱۲۱)

اما منظور از آیه شریفه: «لَا اكْرَاهُ فِي الدِّينِ قَد تَّبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ» (بقره/۲۵۶) چیست؟ علامه (ره) معتقد است این آیه، دین اجباری را نفی می‌کند، چون دین که عبارت است از یک سلسله معارف علمی و یک سلسله معارف عملی تابع آن، روی هم رفته از اعتقادات تشکیل می‌شود، و اعتقاد و ایمان از امور قلبی است که اکراه و اجبار به آن راه ندارد، زیرا اکراه، تنها در اعمال ظاهری و افعال و حرکات بدنی و مادی تأثیر می‌کند و اما علل و اسباب اعتقادات قلبی از سنخ اعتقاد و ادراک است و محال است که نتیجه جهل، علم شود یا این که مقدمات غیر علمی موجب تصدیق علم شود. (همان، ۲: ۳۴۶-۳۴۸)

امام خمینی (ره) هم نظر با علامه طباطبایی (ره)، معتقد است که مقصود از این آیه نفی نهاد حاکمیت و سیاست نیست، بلکه مفهوم آیه این است که ایمان به دین و عمل صالح، با اکراه و اجبار به دست نمی‌آید و اساس ایمان بر اختیار است. (خمینی، ۱۳۷۰، ۳۷)

یکی دیگر از آیاتی که مورد استناد طرفین قرار گرفته، آیه شریفه: «إِنَّمَا وَلِيكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ» (مائده/۵۵) است. محور اصلی آیه مفهوم «ولایت» است.

مسأله ولایت در واقعه غدیر نیز آمده و مورد توجه همه متفکران مورد نظر رساله قرار گرفته است و هر کدام تفسیر خاصی از ولایت دارند.

به نظر دکتر حائری یزدی «ولایت» دارای معانی مختلفی است، مانند قیومیت بر صغار و مجانین یا دوستی و محبت و همچنین قبول مسئولیت و به عهده گرفتن امری از امور، ولی هیچ‌گاه و در هیچ موردی به معنای کشورداری و سیاست مدن نیامده است. (حائری یزدی، ۱۹۹۵، ۱۶۸-۱۷۳)

معنای دیگری که مورد نظر ایشان است، عبارت است از:

۱- **ولایت به معنی امامت:** ولایت در این کاربرد به معنای حضور و احاطه بر نظام احسن تشریع است و شأنی است که نبی و امام هر دو واجد آنند، زیرا با علم عنایی پروردگار رابطه

حضوری دارند. البته، نباید ولایت را که جز به معنای امامت نیست، از همگونگی با نبوت تنزل داد و در امور کشورداری وارد کرد و به رهبری سیاسی تفسیر نمود، زیرا سیاست و حاکمیت، امری است که خدا برای پیامبر خود نخواست و به او تحذیر و تنبیه هم داده است که: «فذكر انما انت مذكر لست عليهم بمصيطر» (غاشیه/۲۱ و ۲۲) (حائری یزدی، ۱۳۷۶، ۱۹۰-۱۹۱).

۲- **ولایت به معنی حجت بودن:** ولایت در واقعه غدیر به این معناست، نه به معنای حاکم بودن و عبارت «وال من والاه» در آخر خطبه هم مؤید همین معناست، چون اگر ولایت در صدر خطبه به معنای کشورداری باشد، این عبارت معنایی نخواهد داشت، حتی اگر ولایت در آنجا به معنای حکومت هم باشد، به نصب نیست، بلکه تنها اخباری است برای روشن شدن هم مرتبه بودن امامت با نبوت منهای وحی. (همان، ۲۳۳)

اما نظر مهندس بازرگان در مورد معنی ولایت مخالف نظر آقای حائری است. ایشان ولایت را به معنای حکومت و اداره امور امت می داند و معتقد است که ولایت با نبوت و رسالت تفاوت دارد؛ منتها امر ولایت با درخواست و انتخاب مردم صورت می گیرد، نه از سوی خداوند. موضع آقای بازرگان در مورد معنای ولایت در هر دو دوره فکری شان تغییری نکرده اما در دوره اول، ایشان نبوت و ولایت را توأم باهم می دانست و معتقد بود امر ولایت انبیا از جانب خدا به آنها محول شده است، ولی در دوره دوم امر ولایت را مردمی تلقی نموده است.

با توجه به آنچه گفتیم، به نظر می رسد که این دو متفکر در مورد ولایت باهم اختلاف نظر دارند و یکی معنای ولایت را محبت و حجت بودن می داند و دیگری به معنای حکومت، ولی هر دو در خصوص اینکه امر حکومت از جانب مردم و به انتخاب آنها صورت می گیرد، متفق القول هستند.

اما موافقان شأن حکومت برخلاف نظر مخالفان این امر، معتقدند که معنای لفظ ولایت در چنین مواردی، سرپرست و مدیر جامعه بودن است.

حضرت امام (ره) درست در مقابل نظر دکتر حائری، معنای صحیح ولایت در غدیر را حکومت و ولایت تشریحی می داند، نه محبت یا ولایت تکوینی و احاطه معنوی و یا حجت بودن. (خمینی، ۸۶، بی تا، ۱۰۵-۸۶). ایشان معتقد است پیامبر اکرم (ص) از جانب خدا مأمور شد تا خلیفه تعیین کند؛ البته، نه فقط برای بیان احکام، بلکه برای حکومت، چرا که قانون قوه مجریه می خواهد. اگر پیامبر (ص) خلیفه تعیین نکند، «ما بلغ رسالت» رسالت

خویش را به پایان نرسانده است. اعتقاد به ضرورت تشکیل حکومت و برقراری دستگاه اجرا و اداره، جزئی از ولایت است.

ایشان صراحتاً می گوید که قضیه غدیر، جعل حکومت است و ربطی به مقام معنوی امام ندارد، چرا که مقام معنوی، عزل و نصب ندارد، اما حکومت انتصابی است: «ولایتی که در حدیث غدیر است، به معنای حکومت است نه به معنای مقام معنوی ... این طور نیست که ما خیال کنیم که ولایتی که در اینجا می گویند، امام است و امامت هم در عرض فروع دین است، خیر، این ولایت عبارت از حکومت است» (خمینی، ۱۳۶۱، ۲۰، ۲۸)

علامه طباطبایی (ره) حکومت و ولایت را به معنای سرپرستی می داند. ایشان با عنایت به آیه ۵۵، از سوره مائده معتقد است که ولایت، یک نحوه قربی است که باعث و مجوز نوع خاصی از تصرف و مالکیت تدبیر می شود. به نظر ایشان، در این آیه ولایت نسبت به خدا و رسول و مؤمنان به یک معنی آمده است، چرا که ولایت را به همه به یک نحو نسبت داده است. مؤید این مطلب، این جمله از آیه بعدی است: «فان حزب الله هم الغالبون»، زیرا این جمله دلالت دارد بر اینکه مؤمنان و رسول خدا (ص) از جهت اینکه تحت ولایت خدایند، حزب خدا هستند و چون چنین است، پس سنخ ولایت هر دو یکی و از سنخ ولایت خود پروردگار است.

ایشان معتقد است که ولایت تشریحی خدا را رسول خدا هم دارد و لذا قیام به تشریح و دعوت به دین و تربیت امت و حکومت بین آنان و قضاوت در امورشان را از شؤون و مناصب رسالت وی می داند.

به نظر ایشان، آیه مورد بحث همین ولایت تشریحی را که برای خدا و رسول اوست، را برای حضرت علی (ع) نیز اثبات می کند. ایشان معتقد است که در این آیه قرینه ای وجود دارد که نشان می دهد «ولی» به معنای سرپرست و صاحب اختیار است؛ زیرا اگر به معنای یاور و دوست و ناصر بود، شامل همه مؤمنان می شد؛ چنانکه می فرماید: «و المؤمنون و المؤمنات بعضهم اولیاء بعض» (توبه/۷۱). مردان و زنان با ایمان، ولی و یاور یکدیگرند. با توجه به اینکه ولایت در آیه منحصر به کسی است که در حال رکوع صدقه داده است و همراه با کلمه «انما» که دلیل بر حصر است آمده، نتیجه می گیریم که «ولایت» در آیه فوق نه به معنای سرپرست، بلکه به معنای صاحب اختیار است و ولایت او در ردیف ولایت خداوند و پیامبر (ص) قرار گرفته است. (طباطبائی، ۱۴۱۱، ۶، ۵-۳۵)

سیره پیامبران و ائمه علیهم السلام

تمسک به سنت به مفهوم وسیع آن (قول و فعل و تقریر) یکی دیگر از دلایل دو دیدگاه بر نظریه خود محسوب می شود.

دکتر حائری یزدی حکومت پیامبر اکرم (ص) و امیر مؤمنان (ع) و سیره آن بزرگواران را این گونه تحلیل می کند:

«بعضی از پیامبران سلف و علی الخصوص پیامبر عظیم الشان اسلام حضرت ختمی مرتبت - صلی الله علیه و آله و سلم - علاوه بر مقام والای پیامبری عهده دار امور سیاسی و کشورداری نیز بوده است و حضرت علی - علیهم السلام - نیز علاوه بر مقام امامت و ولایت کلیه الهیه که تنها از سوی خدا و به وسیله وحی فرجام پذیرفته بود، در یک برهه از زمان از طریق بیعت و انتخاب مردم به مقام سیاسی خلافت و امور کشورداری نایل گردیدند. باید بدانیم این مقامات سیاسی به همان دلیل که از سوی مردم وارد بر مقام پیشین الهی آنها شده و به مناسبت ضرورت های زمان و مکان بدون آنکه خود در صدد باشند، این مقام به آنها عرضه گردیده، به همان جهت نمی توانند جزئی از وحی الهی محسوب باشند».

وی به طور مشخص زمینه تحقق حکومت پیامبر (ص) را بیعت دانسته، ضمن اشاره به آیه شریفه: «لقد رضی الله عن المؤمنین اذ یبایعونک تحت الشجره» (فتح/۱۸)، آیه را دال بر آن دانسته که اصولاً خداوند بیعت مردم را توشیح نموده و بر این انتخاب شایسته، آنان را ستوده است. (حائری یزدی، ۱۹۹۵، ۱۴۳ و ۱۶۷-۱۶۸)

ایشان معتقد است که آیه مبارکه: «وامرهم شوری بینهم» نیز دلالت بر همین واقعیت دارد که آنچه مربوط به همزیستی مسالمت آمیز با همسایگان و اقتصاد آنها در کشورشان است، باید به خودشان واگذار شود و در شأن پیامبر (ص) نیست که اوامر و نواهی الهی را با زور و اجبار به دست مردم اجرا نماید، زیرا اجبار جسمانی و اجرای عمل با زور و به وسیله قوای اجرایی، مخالف با اصل عقلانی مسئولان و مکلفان است. (همان، ۱۵۲)

در این دیدگاه حکومت نبوی دارای طرحی پیشین نبوده و به سبب درخواست مردم بر مقام نبوت مضاف و بار گشته است و پیامبر (ص) بدون برنامه پیشین به امر حکومت مبادرت نموده است. به همین جهت مقام رسالت الهی از مقام حکومت دنیایی تفویض شده از سوی مردم، منفک و جداست. در واقع، گزینش و بیعت امت، عامل نصب و موجب مشروعیت مجری تشکیلات اجرایی است.

دکتر حائری یزدی معتقد است حاکم «وکیل» مردم است و چون «پذیرش» یکی از ارکان قرارداد وکالت است که به انتفای آن، کل قرارداد منتفی خواهد شد، لذا اگر پذیرش

مردم نباشد، نه ولایت باقی می ماند، نه رهبری و زمامداری. در ضمن، وکیل در اختیار و زیر نظر موکل خود، صرفاً مسئولیتهایی را که در دایره وکالت اوست، انجام می دهد و حق تجاوز از محدوده وکالت خود را ندارد. از نظر ایشان، حکومت چیزی نیست جز وکالت آحاد مردم به شخص مدبّر و آگاه به امور مملکتی و معیشتی، برای حفظ منافع خود، شخصیت فردی، استقلال، آزادی اراده، عقیده، گفتار و کردار معقول هر یک از این شهروندان تنها منبع اعتبار و ملاک و معیار اصلی تشکیل حکومت و نمایندگی هیأت حاکمه است.

به این ترتیب، انبیای صاحب تشکیلات حکومتی هم منصوب از نزد خداوند نیستند، بلکه فقط مؤید به تأیید الهی و منصوب از جانب امت هستند. آقای حائری یزدی در جایی دیگر تصریح می کند که تدبیر امور مملکت و زمامداری، از شاخه های عقل عملی و داخل در موضوعات جزئی و متغیر است. به همین جهت، با شأن انبیا که ورود در احکام کلی و هدایت‌های معنوی - اخلاقی است، تناسبی ندارد. (همان، ۱۴۱-۱۴۳)

مهندس بازرگان نیز مسیر مشابهی را پیموده است و با بررسی تاریخ انبیا مدعی می گردد که هدف آنها سیاسی نبوده است. ایشان می گوید که وقتی به قرآن نگاه می کنیم، می بینیم احراز حکومت یا سلطنت از طرف حضرت خاتم الانبیاء و بعضی از پیغمبران یهود، عمومیت به همه پیامبران نداشته و با توجه به تعداد کثیر انبیای غیر حاکم، امری استثنایی محسوب می شود و اصولاً نبوت و حکومت دو امر یا دو شغل کاملاً مجزا و متفاوت با دو منشأ یا دو مبنای مختلف غیر قابل تلفیق در یکدیگر بوده است.

آقای بازرگان معتقد است در مورد وظایف نبوی و رسالت پیامبر قانون «الله اعلم حیث یجعل رسالته» (انعام/۱۲۴) حاکم بوده است و انبیا حق دخالت دادن دانش و تشخیص و تجربه و تصمیم دیگران و حتی خودشان را هم نداشتند و «طابق النعل بالنعل» بر اساس وحی عمل می کردند، اما آنجا که پای اداره امت و امور دنیایی مردم پیش می آید قانون و دستور «و شاورهم فی الامر» (آل عمران/۱۵۹) حاکم بوده است. (بازرگان، ۱۳۷۷، ۸۲-۸۳)

خلاصه، برای انبیا دو نوع عمل و دو نوع مسئولیت وجود دارد: عمل و مسئولیت اول به خاطر و به نمایندگی مردم برای مباشرت در امور آنها، که باید با درخواست و با نظر و رضای آنها و احیاناً راهنمایی کردن و ارشادشان انجام گردد. این امر رهبری دنیایی است. عمل یا مسئولیت دوم در راه خدا و به امر و نمایندگی و وحی خدا به صورت ابلاغ و هدایت است که بدون همه پرسوی و رضای مردم (و البته، بدون اکراه و مسئولیت اجرا) انجام می شود و رهبری الهی است. (بازرگان، ۱۳۶۴، ۳، ۳۰۵)

ایشان اصل شورا را مهمترین شاخصه حکومت پیامبر (ص) می داند که در ضمن نشان دهنده آن است که تصمیمات حکومتی پیامبر (ص) وحیانی نبوده است و در این باره می نویسد: «اگر دموکراسی را به طور اصولی حکومت مردم بر مردم و اداره امور ملتها به وسیله خود آنها معنا کنیم و راه رسیدن به آن را اظهار نظر اکثریت از طریق انتخابات یا مشورت آزاد بدانیم، این دقیقاً همان نظام اداره امور عمومی است که قرآن آن را سفارش و توصیه کرده است و به این نظریه خیلی پیش از انقلاب، حضرت علی (ع) و امام حسین (ع) در دوران خلافتشان به آن عمل کرده اند. یکی از آیات قرآن که به طور مستقیم خطاب به پیامبر (ص) است، به او دستور می دهد که با تابعین خود در همه امور مشورت کند و جسارت آنها را ببخشد و با آنها از در رحمت و سازش در آید (آل عمران/ ۱۵۹). آیه دیگری که الگوی جامعه اسلامی را ترسیم می کند، یکی از مشخصات آن را اداره امور داخلی از طریق مشورت اعلام می نماید. (قاضی زاده، ۱۳۷۵، ۱۰۵)

مهندس بازرگان در تحلیل عملکرد پیامبران بزرگ تصریح می کند که آنها برای دعوت به توحید و مبارزه با شرک به تشکیل حکومت نمی پرداختند. برای مثال، حضرت ابراهیم (ع) بت شکن با همه ابتکار و عظمت و امامت و مقام پدری و بنیانگذاری که نسبت به انبیا و امت ها دارد، کاری به سیاست و اصطلاحات و تشکیلات و اداره قوم خود نداشت. ایشان وقتی با نمرود مدعی ربوبیت و پادشاهی روبه رو می شود، سخنی جز پرستش خدا و کاری به پادشاهی او ندارد، مگر آنکه بنای خانه کعبه را که «ان اول بیت وضع للناس» و «هدی للعالمین» است، به حساب مدیریت و ولایت بگذاریم. (بازرگان، ۱۳۷۷، ۲۶ - بازرگان، ۱۳۶۴، ۳، ۳۰۲)

موسی مانند ابراهیم کاری به امپراتوری و قصد سرنگونی فرعون نداشته، به جای تندی و تخاصم و توهین، به دستور خدا روش: «فقولا له قولا لینا» (طه/ ۴۳-۴۴) را پیش می گیرد و رهایی بنی اسرائیل را درخواست می نماید.

ایشان در جای دیگری توضیح می دهد: «... موسی اولین پیامبری است که دو عمل (فونکسیون) یا دو وظیفه نبوت و حکومت را تماماً انجام می دهد. حکومت به معنای حمایت و نجات قوم خود از آزار و اسارت مصریان و اداره و رهبری آنان در مهاجرت به سرزمین موعودشان، ولی رسالت موسی به هیچ وجه تصرف قدرت و رسیدن به سلطنت و حتی کار بردن قدرت و خشونت نبوده، حکومت و اداره امت خود به خود به عهده اش افتاده است. اگر با فرعون در می افتد و چیزی می خواهد، تحویل گرفتن و نجات بنی اسرائیل است، نه استعفا یا سرنگونی فرعون از تخت و تاج پادشاهی. خداوند نیز به او مأموریت نمی دهد که

به جرم سلطنت و ملوکیت اعتراض و اظهاری بنماید، بلکه بگوید چرا طغیان و تجاوز کرده، مدعی ربوبیت و الوهیت شده است» (بازرگان، ۱۳۷۹، ۶۰-۶۱)

حضرت عیسی با حفظ و تایید کتاب و کلام موسی، کاری به مسائل دنیایی و امپراتوری قیصر و کسری نداشته، صرفاً به امور اخلاقی و معنوی یا نوع دوستی می پرداخت. در انجیل از عیسی نقل می کنند که وقتی سکه پولی را به او ارائه می دهند، می گوید: «آنچه به قیصر تعلق دارد، به او برگردانید» و این کنایه از این است که کار اقتصاد و حکومت و فرماندهی را به عهده قیصرها و دولت حاکم واگذار کنید. حضرت عیسی نه سلطنت و حکومت کردند و نه با دولتها همکاری کرد و نه، به منظور کسب قدرت یا تشکیل سپاه و امت به مبارزه و جنگ با حکومتها پرداخت.

ایشان معتقد است دخالت بعضی از انبیا، نظیر حضرت سلیمان و داود و پیامبر اسلام (ص) جزو دین و شریعت و مربوط به شأن رسالتشان نبوده، بلکه امری بوده که به مقتضای شرایط زمانی و مکانی خاص پیش آمده است. (بازرگان، ۱۳۷۷، ۳۱ و ۳۳-۳۴)

ایشان در کتاب پادشاهی خدا درباره پادشاهی پیامبر (ص)، می نویسد: «نبوت محمد بن عبدالله (ص) از نظر تاج بخشی خدا به خلق نقطه عطفی بوده است در تاریخ انبیا پیغمبر آخر الزمان برای انجام رسالت الهی و در زمینه تربیت و حمایت ایمان آورندگان به طور خود به خود یا با دعوت و بیعت آنان، عهده دار مدیریت امورشان و به گونه ای پادشاهیشان می گردد، اما دستور یا اجازه ای که از خدا دریافت می دارد «شاورهم فی الامر» (همان، ۷۷)

اما در دیدگاه دوم، با نظری کاملاً متفاوت با موارد فوق نسبت به عملکرد انبیا رو به رو می شویم. آنها عملکرد انبیا در دوره رسالتشان را، نشان دهنده حدود و نوع اختیارات و وظایفی می دانستند که آنها به عهده داشتند. در واقع، عملکردشان منشأ الهی داشته است و از جانب خدا مأمور به انجام آن اعمال شده اند. امام خمینی (ره) می گوید که حضرت ابراهیم (ع) با شکستن بتها دست به عملی می زند که حتی بالاتر از قیام مسلحانه و نبرد در میدان بوده است چرا که وی عزیزترین و مقدسترین چیز بت پرستان را که سمبل و محور جامعه و تشکیلات نمرودی و مظهر اشرافیت بود، نابود کرد و هیچ ترسی نداشت که او را در آتش بیندازند. (خمینی، ۱۳۶۱، ۸، ۲۶۹ و ۲، ۱۶۵)

حضرت موسی (ع) نیز به قول لّین و ارشاد و دعوت اکتفا نکرد و زمانی که آنها را بی اثر دید علیه فرعون و حکومت او قیام کرد. قیام لله است که موسای کلیم را با یک عصا بر فرعونیان چیره کرد و تخت و تاج آنها را به باد فنا داد (همان، ۱، ۳)

عملکرد حضرت عیسی (ع) نیز نشان می دهد که رسالت ایشان برخلاف تفکر بعضی اشخاص، به ناصح بودن محدود نبوده، ایشان نیز برای برقراری عدالت و دفاع از مظلومان مبعوث شده اند؛ منتها به ایشان مهلت ندادند و گرنه علیه ستمگران قیام می کرد. به ایشان نسبت داده اند که فرموده است اگر این طرف صورت من سیلی بزنند، آن طرف را درست می کنم تا سیلی بزنند! این منطق تنبلیهاست. حضرت عیسی (ع) کسی است که در مهدش شروع می کند به سخن گفتن که من چه می کنم، اقامه صلوات می کنم، آن وقت چنین پیامبری حرفهای تنبلیها را می زند؟! (همان، ۲، ۳۲-۳۳)

ایشان معتقد است مذهبی که در آن جنگ نباشد، ناقص است. اشخاصی که گمان می کنند حضرت عیسی (ع) فقط یک ناصح بوده، با این حرف به نبوت ایشان لطمه وارد می کنند. بر اساس این ادعا، معلوم می شود که حضرت عیسی (ع) واعظ بوده، نه نبی، چون نبی همه چیز دارد و برای توسعه اصلاح در دنیا و نجات مردم از ظلم، جنگ می کند و برای برقراری نظم، حدود و تعزیرات وضع می نماید. (همان، ۱۸، ۴۳)

علامه طباطبایی (ره) در خصوص حکومت پیامبر اسلام (ص) می فرماید که شخص پیامبر از طرف خدا تعیین شده که به تمام شوئون امت رسیدگی کند و سرپرستی کارهای دنیا و آخرت آنان را به عهده بگیرد و مادام که حیات دارد، پیشوا و رهبر امت باشد. بر این اساس، پیامبر اسلام (ص) غیر از شأن نبوت و رسالت دارای منصب حکومت ولایت هم بوده است. (طباطبائی، بی تا، ۱۵-۱۶ و ۸۳-۸۷)

امام خمینی (ره) هم نظر با علامه می فرماید: «رسول اکرم (ص) در راس تشکیلات اجرایی و اداری جامعه مسلمانان قرار داشت. علاوه بر ابلاغ وحی و بیان و تفسیر عقاید و احکام و نظامات اسلام، به اجرای احکام و برقراری نظامات اسلام همت گماشته بود تا دولت اسلام را به وجود آورد. در آن زمان مثلاً به بیان قانون جزا اکتفا نمی کرد، بلکه در ضمن به اجرای آن نیز می پرداخت؛ دست می برید؛ حد می زد و رجم می کرد».

سنت و رویه پیامبر اکرم (ص) دلیل بر دخالت ایشان در سیاست است، زیرا اولاً: خود تشکیل حکومت داد و به اجرای قوانین و برقراری نظامهای اسلام پرداخت، والی به اطراف می فرستاد، به قضاوت می نشست و قاضی نصب می فرمود و سفرایی به خارج و نزد رؤسای قبایل و پادشاهان روانه می کرد، معاهده و پیمان می بست، جنگ را فرماندهی می کرد و خلاصه، احکام حکومتی را اجرا می کرد؛ ثانیاً، برای پس از خود به فرمان خدا تعیین «حاکم» کرده است که از این عمل ضرورت حکومت از ناحیه حق تعالی روشن می شود».

(خمینی، ۱۳۷۳، ۱۸)

آقای بازرگان در مورد سیره ائمه اطهار تحلیلی دارد که نشان دهنده عدم تمایل انبیا در پرداختن به امور سیاسی است: «خیلی معنی دار است که مولای متقیان، امام اولمان، علی (ع) وقتی مردم سرخورده از خلفای راشدین، مخصوصاً از عثمان، تقاضای بیعت و قبول خلافت نزد او می نمایند، ابتدا استنکاف می ورزد و می گوید اگر ازدحام شما و اصرارتان نبود، هیچ گاه رضابه این امر نمی دادم. در دوران خلافت نیز اگر از مردم طلب اطاعت و انضباط می نماید، از آنها می خواهد که با مشورت و رهنمود دادن و انتقاد پیوسته کمکش نمایند؛ یعنی به طور صریح حاکمیت و انتخاب والی و حاکم را از آن امت یا ملت شناخته و خود را مباشر و مجری امور آنان بر طبق احتیاج و نظر خودشان می داند». (بازرگان، ۱۳۷۹، ۷۴)

ایشان در مورد قیام و نهضت امام حسین (ع) می گوید: «سید الشهداء، حسین بن علی علیه السلام امامی است که قیام و نهضت و شهادت او غالباً و بویژه در نیم قرن اخیر، به طور طبیعی و بدیهی به منظور سرنگون کردن یزید و تاسیس حکومت حق و هدایت و عدالت اسلامی در جامعه آن روز مسلمانان برای الگو شدن آیندگان می دانند، در حالیکه اولین حرف و حرکت امام حسین و اقدامی که راساً و شخصاً انجام داد، امتناع از بیعت با ولایتعهدی یزید نامزد شده از طرف پدرش معاویه بود؛ یعنی تغییر و تأسیس حکومت استبدادی در امت و سنت نبوی به قول «مودودی» (نویسنده پاکستانی) ملوکیت به جای خلافت. خروج و حرکت سید الشهداء از مدینه و مکه به کربلا به قصد کوفه بنا به اصرار و دعوت شفاهی و کتبی انبوه سران و مردم کوفه برای نجات آنها از ظلم و فساد اموی بود و عهده دار شدن زمامداری و اداره امور آنان، دعوتی بود صددرصد مردمی و دموکراتیک و تا حضرت، مسلم بن عقیل را برای بررسی و اطمینان نفرستاد، تصمیم به اجرای قطعی آن کار خطرناک - علی رغم نصیحت و دلسوزی های برادرش و بعضی از آگاهان علاقه مند سر راهش - نگرفت.

جنگ و شهادت یا قیام و نهضت امام حسین و اصحاب او نشانی از این حقیقت می داد که خلافت و حکومت از دیدگاه امام و اسلام، نه از آن یزید و خلفاست، نه از آن خودشان و نه از آن خدا! بلکه از آن امت به انتخاب خودشان است». (بازرگان، ۱۳۷۷، ۴۳-۴۴)

امام خمینی (ره) معتقد بود ائمه هم به پیروی از سیره پیامبران و به امر خدا در سیاست دخالت می کردند. ایشان برخلاف نظر آقای بازرگان که حکومت حضرت علی (ع) را مردمی می دانست بر این باور بود که حضرت علی (ع) به خاطر اینکه بین مردم اختلافی ایجاد نشود و در نتیجه باعث ضربه زدن به دین شود، قیام نکرد و از حق مسلم خودش کناره

گیری کرد، ولی وقتی دید معاویه خلافت را به سلطنت تبدیل کرد، قیام نمود. وی همچنین در مورد قیام امام حسین (ع) معتقد است که سید الشهداء وقتی دید معاویه و یزید قصد وارونه جلوه دادن دین را دارند و دین را در معرض خطر سلطنت طاغوتی شدن دید، قیام کرد. (خمینی، ۱۳۶۱، ۱، ۱۶ و ۷، ۳۶-۳۷)

ایشان می گوید: «سید الشهداء به حسب روایات ما^۱ و به حسب عقاید ما از آن وقتی که از مدینه حرکت کرد می دانست که چی دارد می کند، می دانست شهید می شود، قبل از تولد به او اطلاع داده بودند به حسب روایات ما. وقتی که آمد مکه و از مکه در آن حال بیرون رفت، یک حرکت سیاسی بزرگی بود که در یک وقتی که همه مردم دارند به مکه می روند، ایشان از مکه خارج می شوند. این یک حرکت سیاسی بود، تمام حرکاتش حرکات سیاسی بود، اسلامی - سیاسی و این حرکت اسلامی - سیاسی بود که بنی امیه را از بین برد و اگر حرکت نبود اسلام پایمال شده بود» (همان، ۱۸، ۱۴۰)

ایشان در جای دیگر، حرکت امام حسین (ع) را چنین بیان می کند که ایشان متوجه بود که چه دارد می کند. این جور نبود که آمده بود ببینند، بلکه آمده بود حکومت هم می خواست بگیرد، اصلاً برای این معنا آمده بود و این یک فخری است و آنهایی که خیال می کنند که حضرت سید الشهداء برای حکومت نیامده، خیر، اینها برای حکومت آمدند، حکومت باید دست مثل سید الشهداء باشد. (همان، ۲۰، ۱۹۰)

علامه طباطبایی (ره) نیز معتقد است که خلافت اسلامی که البته ولایت باطنی و پیشوایی معنوی لازمه لاینفک آن است، از آن علی و اولاد علی (ع) است که به موجب تصریح خود پیغمبر اکرم (ص) و سایر ائمه اهل بیت، دوازده تن هستند. (طباطبائی، بی تا، ۳۹)

ایشان هم همچون امام خمینی (ره) معتقد است که حضرت علی (ع) به منظور رعایت مصلحت اسلام و مسلمین و نداشتن نیروی کافی برای رسیدن به خلافت دست به قیام نزد (همان، ۸)

علامه (ره) در مورد قیام امام حسین (ع) تصریح می کند کسی که در تاریخ حیات امام حسین (ع) و یزید و اوضاع و احوالی که آن روز حکومت می کرد، دقیق شود، شک نمی کند که آن روز، در برابر امام حسین (ع) یک راه بیشتر نبود و آن همان کشته شدن بود و بیعت یزید که نتیجه ای جز پایمال کردن علنی اسلام نداشت، برای امام مقدور نبود، زیرا یزید با اینکه احترامی برای آیین اسلام و مقررات آن قایل نبود، و بی بند بود، به پایمال کردن مقدسات و قوانین اسلامی بی باکانه تظاهر نیز می کرد. (همان، ۱۳۷)

دین شناسی متفاوت

تحلیلهای دو دیدگاه مذکور از آیات و سیره معصومین، تفاوت در دین شناسی را نتیجه می دهد. منکران حکوت نبوی، دین را به طور کلی در حوزه ارتباط فردی انسان و خدا می دانند و دین را نسبت به حوزه اجتماعی زندگی انسان بی تفاوت معرفی می کنند و این در واقع همان انکار رابطه دین و سیاست و نفی حکومت نبوی (ص) و اعلان غیر سیاسی بودن اسلام است. همانطور که آقای حائری یزدی برای طرح خلاصه نظریه اش به دلایلی اشاره کرده که نشان دهنده تفکیک دین از حوزه سیاست است.

۱- وضع احکام حکومتی: احکامی که حاکم وقت در موقعیت خاصی بدون توجه به احکام شرع مجبور به وضع آنها می شود. در چنین مواردی حکومت وقت حاکم است، نه دین و اگر این قبیل موارد را به عنوان موجهه های جزئی بپذیریم، از آنجا که موجهه جزئی، نقیض سالبه کلیه است، این سلب کلی که «هرگز دین از سیاست جدا نیست» به سبب صدق آن موجهه های جزئی باطل خواهد بود.»

۲- محدودیت های حکومت و گستردگی و شمول دین: حکومت بر یک محدوده خاص به کار گرفته می شود ولی دین متعلق به تمام مکانها و زمانهاست.

۳- تغایر در ثبات و تحول: یکی از ادله ایشان ثبات دین و سیالی سیاست است. در این باره گفته می شود که، حکومت و تدبیر امور مملکتی که عبارت از تمشیت امور روزمره مردم و نظام اقتصادی و امنیتی آنهاست و همه از شاخه های عقل عملی و از موضوع های جزئی و متغیر به شمار می روند که پیوسته در حال نوسان و دگرگونی اند و نسبت با کلیات و فرامین الهی متفاوت می باشند.

آقای بازرگان نیز در دفاع از مدعای بالا دلایلی را ذکر کرده است:

۱- تغایر در قلمرو و اهداف: آموزه های دین در عرصه امور آخرتی و پس از مرگ است. در حالی که علم سیاست، ناظر به حیات دنیایی و نحوه زندگی اجتماعی است دین در پی تربیت معنوی بشر و حرکت از ناسوت و لاهوت است. اما سیاست فقط برای حیات زمینی، تامین رفاه و امنیت چاره اندیشی می کند.

۲- خارج بودن حکومت از حوزه دین: ایشان می نویسند که حکومت و سیاست از دیدگاه دیانت و بعثت پیامبران، تفاوت اصولی با سایر مسائل و مشاغل زندگی ندارد. همانطور که اسلام به ما درس آشپزی نداده و به خودمان واگذار کرده تا با کمک عقل و تجربه آنها را انجام دهیم، امور سیاست و مدیریت را هم به عهده خودمان گذاشته است.

۳- احکام دنیوی محصول فرعی دین: ایشان با عنایت به آیه ۲ سوره جمعه: «هو الذی بعث فی الامیین رسولاً منهم یتلوا علیهم آیاته و یزکیهم و یتلوا علیهم آیاته» و «یزکیهم» و «یتلوا علیهم آیاته» ربطی به سیاست ندارد ولی ماده چهارم، یعنی حکمت که شامل احکام و تعلیمات عبادی و اخلاقی است مثلاً ادای خمس و زکات به دلیل تأثیر روی روابط اجتماع، جنبه اجتماعی و حکومتی پیدا می کند. نه اینکه یک دستور العمل جامع برای حکومت اسلامی وضع کرده باشد. هدف خدا از ارائه احکام دنیوی دین مثل انفاق، زکات، حرمت شراب و ... جنبه معنوی آن بوده، البته آثار دنیوی در پی داشته که این محصول فرعی دین محسوب می شود نه محصول اصلی آن. (بازرگان، ۱۳۷۹، ۵۱)

آنچه در آراء هر دو متفکر مشهود است اینکه آنها وجود رابطه همگرایانه میان دین و حکومت را منکرند و معتقدند پیامبر اسلام وظیفه ای جز ابلاغ رسالت نداشت و تعالیم دینی نفیاً و اثباتاً نظری به امر حکومت ندارد، زیرا مقوله حکومت امری کاملاً عقلایی و غیر دینی است و اداره جامعه و قوانین مورد نیاز آن متکی بر عقل بشری و مبتنی بر مصلحت عامه است. با این توصیف، پیامبر نه با امر الهی بلکه به ضرورت عقلی و درخواست مردم و انتخاب آنان تشکیل حکومت داده است.

سومین پایه و اساس که مدافعان حکومت انبیا به آن استناد کرده اند، پیوند دین و سیاست است. آنها برخلاف دیدگاه اول که منکر این پیوند هستند معتقدند که سیاست در متن دین قرار دارد. به اعتقاد امام (ره) دخالت در امور سیاسی از بالاترین مسائلی است که انبیا برای آن آمده اند و اساساً هدف انبیا آن بود که مردم را به قیام برای ایجاد قسط و عدل وادارند.

امام خمینی (ره) برای اثبات مدعای خود به ذکر دلایلی پرداخته است:

الف- جامعیت دین:

بر اساس نظر امام خمینی (ره) این تصور که دین فقط شامل تعلیمات اخلاقی و پند و اندرز است اگر در مورد برخی از ادیان مانند مسیحیت اسمی - و نه حقیقی - صحیح باشد، به هیچ وجه درباره اسلام درست نیست. نگاهی اجمالی به احکام و قوانین این دین، نشان می دهد که احکام اسلام صرفاً در امور عبادی و آداب فردی خلاصه نمی شود بلکه شامل ابعاد سیاسی - اجتماعی زندگی بشر نیز می گردد. این دین در مورد مسائل گوناگون در عرصه سیاست از جمله دولت و حکومت مقررات مربوط به جنگ و صلح با سایر ملل وضع

قوانین مالیات و وضع قوانین جزایی تا حقوق تجارت و صنعت و کشاورزی رهنمودها و تعالیمی ارائه کرده است. (خمینی، بی تا، ۱۸۴)

علامه طباطبایی نیز چنین می گوید که اسلام دین جامعی است که برنامه هایش بر اساس ابعاد وجودی انسان ریخته شده و از آنجایی که انسان دارای دو بعد جسمانی و روحانی است، برنامه های اسلام هم بر اساس سعادت هر دو بعد ریخته شده است. هدف اسلام کمال انسان در جمیع جهات است. پس اسلام هم برای دنیای بشر برنامه دارد هم برای آخرتش چرا که دنیا مقدمه رسیدن به آخرت است. (طباطبایی، بی تا، ۷)

ب- احکام عبادی - سیاسی اسلام:

امام خمینی (ره) معتقد است که حتی احکام عبادی اسلام هم سیاسی است و مثال می زند که نماز جماعت و حج و خطبه های نماز جمعه یک حرکت سیاسی است و همچنین ایشان به احکام سیاسی که در اسلام وجود دارد اشاره می کند. مثل خمس و زکات و... که آثار اجتماعی در جامعه دارد. برعکس دیدگاه اول که به این احکام از لحاظ معنوی نگاه می کنند و آثار اجتماعی آنرا محصول فرعی قلمداد می کنند و معتقدند که هدف از این احکام جنبه معنوی اش بوده نه جنبه مادی اش. (خمینی، ۱۳۶۱، ۱، ۱۱۹-۱۴۲، ۸، ۲۶۴)

ج- جاودانگی قوانین اسلام:

در اندیشه سیاسی امام خمینی (ره) مجموعه قوانین اقتصادی و سیاسی و حقوقی و جزایی و نظامی و بین المللی اسلام، قوانینی است جاودانه، و نفس این جاودانگی، ضرورت تشکیل حکومت را برای اجرا و تحقق این قوانین ایجاب می کند. قوانین اسلام محدود به زمان و مکانی خاص نیست و این قوانین نسخ و تعطیل نشده است امام خمینی (ره) در این باره چنین می فرماید: «بدیهی است ضرورت اجرای احکام، که تشکیل حکومت رسول اکرم (ص) را لازم آورده، منحصر و محدود به زمان آن حضرت نیست؛ و پس از رحلت رسول اکرم (ص) نیز ادامه دارد. طبق آیه شریفه^۲، احکام اسلام محدود به زمان و مکانی نیست و تا ابد باقی و لازم الاجراست...» (خمینی، ۱۳۷۳، ۱۸-۲۰)

نتیجه

با توجه به بررسی تطبیقی دو دیدگاه مذکور می توان این طور نتیجه گرفت که: اصلی ترین پیام پیامبران دعوت به توحید و دوری از شرک و شناخت معاد است، سایر دعوت ها در مرتبه بعدی و متفرع بر آن می باشد.

اختلاف نظر در مورد حکومت انبیا به دیدگاه شان راجع به رابطه دین و سیاست بر می گردد. مخالفین حکومت انبیا ارتباطی بین دین و سیاست قائل نیستند و معتقدند که

احکام سیاسی اسلام، محصولات فرعی می باشد و به همین جهت حکومت انبیا را مردمی قلمداد می کنند. در مقابل مثبتین حکومت نبوی ارتباط وسیعی بین دین و سیاست قائل هستند و بر همین اساس معتقدند که انبیا رهبران امور الهی و دنیوی بشر می باشند. البته این گروه هدف حکومت انبیا را رسیدن به معرفت الله می دانند نه کشور گشایی و قدرت و بر این باورند که در تعالیم انبیا، دنیا و آخرت به هم پیوند خورده اند و پیامبران در ابتدا باید بستر تحقق اهداف عالی که همان معرفی خدا و دعوت به توحید و معنویت است را فراهم کنند؛ زیرا تنها در زمینه اجتماعی مناسب است که خدا پرستش می شود و راه خدا و آخرت هموار می گردد. ایجاد بستر مناسب؛ یعنی باید زمینه را از ظلم و بی عدالتی پاکسازی کرد. در واقع یکی از وظایف انبیا سامان دهی اجتماعی بشری است جهت عبودیت و بندگی خدای واحد و رهایی از سلطه هر آنچه غیر خداست.

اقامه عدالت اجتماعی در سایه تأسیس حکومت فراهم می شود. پس حکومت از لوازم حصول عدالت اجتماعی است و عدالت اجتماعی هدفی از اهداف رسالت انبیاست.

پی نوشت

۱- بحار الانوار، جلد ۴۴، ص ۳۳۱.

۲- ابراهیم/۵۲، یونس/۲، حج/۴۹، احزاب/۴۰، یس/۷۰، فصلت/۴۲، آل عمران/۸۹، فاطر/۴۲.

منابع و ماخذ

- بازرگان، مهدی، (۱۳۷۷)، آخرت و خدا هدف بعثت انبیا، تهران، مؤسسه خدمات فرهنگی رسا.

۲- -----، (۱۳۶۴)، بازیابی ارزشها، ۳ جلدی، بی جا، چاپ دوم.

۳- -----، (۱۳۷۹)، پادشاهی خدا، تهران، شرکت سهامی انتشار، چاپ دوم.

۴- حائری یزدی، مهدی، (۱۹۹۵)، حکمت حکومت، لندن، نشر شادی.

۵- خمینی، روح الله، (۱۳۶۱)، صحیفه نور (مجموعه ۲۲ جلدی)، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

۶- -----، (۱۳۷۰)، آداب الصلوة، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.

۷- -----، (۱۳۷۳)، ولایت فقیه (حکومت اسلامی)، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.

۸- -----، (بی تا)، کشف الاسرار، قم، انتشارات آزادی.

۹- -----، (۱۳۷۷)، شرح حدیث عقل و جهل، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.

- ۱۰- طباطبایی، سید محمد حسین، (بی تا)، روابط اجتماعی در اسلام، قم، انتشارات آزادی.
- ۱۱- -----، (بی تا)، خلاصه تعالیم اسلام، بی جا.
- ۱۲- -----، (۱۴۱۱ هـ - ۱۹۹۱ م)، المیزان فی تفسیر القرآن، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
- ۱۳- -----، (بی تا)، شیعه در اسلام، قم، انتشارات هجرت.

منابع و ماخذ مقالات

- ۱- امینی، جبار، (تابستان ۱۳۷۷)، «گزارش یک مناظره»، کتاب نقد، شماره دوم و سوم.
- ۲- حائری یزدی، مهدی، (بهار ۱۳۷۶)، «گفت و گوهای خردمندانه درباره حکومت اسلامی»، حکومت اسلامی، شماره اول، سال دوم.
- ۳- -----، (زمستان ۱۳۷۵)، «نقدی بر مقاله سیری در مبانی ولایت فقیه»، حکومت اسلامی، شماره دوم، سال اول.
- ۴- قاضی زاده، کاظم، (پاییز ۱۳۷۵)، «منشأ مشروعیت ولایت معصومین (ع)»، حکومت اسلامی، شماره اول.

بررسی رابطه دلبستگی به خدا و رضایت از زندگی در دانشجویان

* حسن حسینی

** سعید آریاپوران**

چکیده:

هدف مطالعه حاضر بررسی رابطه دلبستگی به خدا با رضایت از زندگی در دانشجویان دانشگاه می باشد. نمونه آماری این پژوهش ۴۰۰ دانشجوی دانشگاه آزاد اسلامی کرمانشاه تشکیل دادند که بر اساس روش نمونه گیری طبقه‌ای تصادفی از میان دانشجویان (۲۴۲ دختر و ۱۵۸ پسر) انتخاب شدند. برای جمع آوری داده ها از مقیاسهای دلبستگی به خدا و مقیاس رضایت از زندگی استفاده شد. داده های پژوهش با روشهای همبستگی پیرسون و رگرسیون چند متغیری تجزیه و تحلیل شدند. نتایج همبستگی نشان داد که بین خدا به عنوان یک پناهگاه مطمئن ($r=0/495$)، خدا به عنوان یک تکیه گاه امن ($r=0/413$)، جستجوی نزدیکی به خدا ($r=0/439$)، جدایی از خدا ($r=-0/332$) و دلبستگی به خدا ($r=0/506$) با رضایت از زندگی رابطه معنی دارد. نتایج رگرسیون چند متغیری با روش ورود نشان داد که از میان ابعاد دلبستگی به خدا قوی ترین متغیرها برای پیش بینی رضایت از زندگی، خدا به عنوان یک پناهگاه مطمئن ($Beta=0/914$)، جدایی از خدا ($Beta=-0/618$)، جستجوی نزدیکی به خدا ($Beta=0/368$) و خدا به عنوان یک تکیه گاه امن ($Beta=0/365$) قوی ترین متغیرها برای پیش بینی رضایت از زندگی در دانشجویان بوده است ($p>0/001$).

واژه‌های کلیدی: دلبستگی به خدا، رضایت از زندگی، دانشجویان

* عضو هیأت علمی گروه معارف دانشگاه آزاد اسلامی واحد کرمانشاه (نویسنده مسئول)

Email: hoseini5a@yahoo.com

** دانشجوی دکتری روانشناسی دانشگاه محقق اردبیلی

Email: saeed_ariapooran@yahoo.com

تاریخ پذیرش: ۸۹/۸/۲۵

تاریخ دریافت: ۸۹/۳/۳۱

بررسی رابطه دلبستگی به خدا و رضایت از زندگی در دانشجویان

مقدمه

اهمیت معنویت و رشد معنوی در انسان، در چند دهه گذشته به صورتی روز افزون توجه روانشناسان و متخصصان بهداشت روانی را به خود جلب کرده است. پیشرفت علم روانشناسی از یک سو و ماهیت پویا و پیچیده جوامع نوین از سوی دیگر، باعث شد که نیازهای معنوی بشر در برابر خواسته‌ها و نیازهای مادی قد علم کنند و اهمیت بیشتری بیابند. به طوری که سازمان جهانی بهداشت در تعریف ابعاد وجودی انسان، به ابعاد جسمانی، روانی، اجتماعی و معنوی اشاره می‌کند و بعد چهارم یعنی بعد معنوی را نیز در رشد و تکامل انسان مطرح می‌سازد (شهیدی، شیرافکن، ۱۳۸۷، ۲۳)

از جمله متغیرهایی که نقش مهمی در سلامت روانی انسان دارد، دلبستگی به خدا^۱ است. دلبستگی به خدا یعنی اینکه یک فرد خداوند را به عنوان یک پناهگاه و تکیه‌گاه مطمئن تعریف می‌کند که باعث نزدیکی هرچه بیشتر فرد به خدا و ترس از جدایی از خدا می‌شود (سیم و لوه^۲، ۲۰۰۳). دلبستگی به خدا (آگاهی از خدا و رابطه با خدا) بیانگر یک مکانیزم واسطه‌ای است و بیانگر این است که مذهب و معنویت بهزیستی روانشناختی را تحت تأثیر قرار می‌دهد (هال^۳، ۲۰۰۴). همانند دلبستگی به مراقب دو نوع دلبستگی ناایمن نسبت به خدا وجود دارد: مضطرب و محترز یا اجتنابی^۴. مطابق نظر بک و مک دونالد^۵ (۲۰۰۴) دلبستگی مضطرب (یا دلواپس) شامل ترس بالقوه نسبت به ترک شدن از سوی خدا و نگرانی در مورد رابطه با خداوند می‌باشد، درحالیکه دلبستگی محترز یا اجتنابی به خدا نیاز به اعتماد به نفس و بی میلی در جهت صمیمی شدن با خدا را در بر دارد. کرکپاتریک، شیلیتو و کلاس^۶ (۱۹۹۹) نشان دادند ارتباط با خدا، دلبستگی ایمن نسبت به خدا و اعتقاد به خداوند در میان زنان رابطه منفی با احساس تنهایی دارد. روات^۷ و کرکپاتریک (۲۰۰۲) نشان دادند که دلبستگی به خدا پیش بینی کننده شخصیت و عاطفه می‌باشد اما عدم دلبستگی نسبت به خدا به صورت معکوس پیش بینی کننده سازگاری بوده است. اسکاپ-جانکر و همکاران^۸ (۲۰۰۲) نشان دادند که چگونگی تصور از خدا با ویژگیهای شخصیت پاتولوژیک رابطه دارد. به عنوان مثال افرادی که دارای ویژگیهای شخصیتی اسکیزوئید، اسکیزوتایپال و پارانوئید بودند، وانمود می‌کردند که خدا اثر ناپذیر، دور، غیر صمیمی و غیر حمایت کننده است. لوین^۹ (۲۰۰۲) نشان داد که بین ارتباط محبوبانه و مهربانانه با خدا و خلق افسرده رابطه منفی وجود دارد.

از جمله متغیرهایی مرتبط با سلامتی که تحت تأثیر دلبستگی به خدا قرار می‌گیرد، رضایت از زندگی^{۱۰} است. رضایت از زندگی به ارزشیابی‌های افراد از کیفیت زندگی بر مبنای معیارهای منحصر به فرد و شخصی اشاره دارد (شین و جانسون^{۱۱}، ۱۹۸۷). به عبارت دیگر رضایت از زندگی عبارت است از تصور مثبت و احساس خوشایندی که هر فرد با توجه به ارزشها نیازها و آرزوهای خود نسبت به قلمروهای گوناگون زندگی دارد (آسیایی، ۱۳۸۶). پولنر^{۱۲} (۱۹۸۹) نشان داد که باور و اعتقاد به خداوند آگاه به همه چیز و حاضر و ناظر، که به مشکلات زندگی کمک می‌کند، با سطوح بالای بهزیستی روانی از جمله رضایت از زندگی و خلق مرتبط است.

دیالمن و همکاران^{۱۳} (۲۰۰۱) نشان دادند که سلامتی مرتبط با معنویت به پیدا کردن معنای زندگی و افزایش سطوح بهزیستی روانی کمک می‌کند. هم چنین مطالعات مختلف نشان داده است که بین شادی و مذهب رابطه معنی دار وجود دارد و نشان داده شده است که افراد مذهبی و معتقد به خدا شادتر از دیگرانند (آرگیل، ۲۰۰۰). لوپس و همکاران^{۱۴} (۲۰۰۵) نشان دادند که جهت‌گیری مذهبی درونی با بهزیستی روانشناختی و رضایت از زندگی مرتبط است. در مطالعه گارتتر^{۱۵} (۱۹۹۶) نشان داده شد که بین معنویت و رضایت زناشویی، بهزیستی و عملکرد کلی روانشناختی افراد رابطه مثبت وجود دارد و بین معنویت با سوء مصرف الکل، بزهکاری، رفتارهای جرم‌زا و خودکشی رابطه منفی وجود دارد. کایرپاتریک و شاور^{۱۶} (۱۹۹۲) نشان دادند افرادی که دلبستگی ایمن به خداوند دارند، رضایت از زندگی بالا و اضطراب، افسردگی و تنهایی پایینتری نسبت به کسانی که نسبت به خدا احساس دلبستگی نمی‌کنند، گزارش می‌کنند. بوسینگ و موندل^{۱۷} (۲۰۰۹) نشان دادند که بیماران دارای حالات افسردگی نسبت به بیماران دارای اعتیاد اطمینان کمتری به کمک خداوند دارند و بیماران دارای اطمینان بالا به کمک خداوند افسردگی کمتر و رضایت از زندگی بالایی دارند. از این رو هدف پژوه حاضر بررسی رابطه دلبستگی به خدا با رضایت از زندگی در دانشجویان دانشگاه می‌باشد و حسن آن بر پژوهشهای قبلی این است که به صورت اختصاصی به بحث دلبستگی به خدا و رابطه آن با رضایت از زندگی پرداخته است و با توجه به تازگی موضوع می‌تواند از بعد افزایشی علم روانشناسی معنوی را تقویت نماید.

روش

روش این تحقیق همبستگی و از نوع پیش‌بینی می‌باشد. زیرا هدف این پژوهش بررسی رابطه و دلبستگی به خدا با رضایت از زندگی دانشجویان بوده است. در این پژوهش دلبستگی به خدا در چهار بعد خدا به عنوان یک پناهگاه مطمئن، خدا به عنوان یک تکیه

گاه امن، جستجوی نزدیکی به خدا و جدایی از خدا به عنوان متغیر پیش بین و رضایت از زندگی به عنوان متغیر ملاک در نظر گرفته شده است.

جامعه، نمونه و روش نمونه گیری: جامعه این پژوهش را کل دانشجویان آزاد واحد کرمانشاه تشکیل خواهند داد، که بالغ بر ۱۲ هزار نفر می باشند. نمونه آماری این پژوهش ۴۰۰ نفر از دانشجویان دانشگاه تشکیل دادند که بر اساس روش نمونه گیری طبقه‌ای تصادفی از میان دانشجویان دختر (۲۴۲ نفر) و پسر (۱۵۸ نفر) در رشته های مختلف انتخاب شدند. لازم به ذکر است با توجه به اینکه حجم جامعه آماری یعنی دانشجویان دانشگاه آزاد اسلامی واحد کرمانشاه بالغ بر ۱۲۰۰۰ نفر بوده است، نمونه آماری بر اساس فرمول نمونه آماری کرچس و مورگان (به نقل از خوی نژاد، ۱۳۸۰، ۳۳۲) بدست آمده که برای ۱۲۰۰۰ نفر ۳۸۰ نفر بدست آمده، اما به دلیل وجود عواملی از افت آزمودنی ها ۴۰۰ نفر به عنوان نمونه نهایی انتخاب شده اند. ۸۸/۰ درصد دانشجویان در مقطع کارشناسی و ۱۲/۰ درصد آنها در مقطع کاردانی مشغول به تحصیل بودند. ۸۷/۰ درصد دانشجویان مجرد و فقط ۱۳/۰ درصد آنها متأهل بوده اند. همچنین میانگین سنی آزمودنی ها ۲۴/۱۴ و انحراف معیار آن ۲/۷۹ بوده است.

ابزارهای گردآوری اطلاعات: ابزارهای جمع آوری داده ها در این پژوهش عبارت بودند از:
الف - مقیاس دلبستگی به خدا: این مقیاس توسط اسمیت و لوه (۲۰۰۳) ساخته شده است و دارای ۱۶ آیتم و چهار زیر مقیاس خدا به عنوان یک پناهگاه مطمئن، خدا به عنوان یک تکیه گاه امن، جستجوی نزدیکی به خدا و جدایی از خدا را می سنجد. آزمودنی به هر کدام از این سؤالات روی یک مقیاس ۶ درجه ای لیکرت از خیلی موافق تا خیلی مخالف پاسخ می دهد. الفای کرونباخ برای هر چهار زیر مقیاس دلبستگی به خدا به ترتیب ۰/۹۶، ۰/۹۷، ۰/۹۶ و ۰/۹۷ گزارش ده است. همچنین برای بررسی اعتبار آن نشان داده شد که همبستگی بالایی با اعتقادات مذهبی ($r=0/83$) و رفتارهای مذهبی ($r=0/85$) داشته است.

ب - مقیاس رضایت از زندگی: این مقیاس توسط دینر و همکاران (۱۹۸۵) ساخته شده و دارای ۵ آیتم می باشد. آزمودنی به هر آیتم آن روی مقیاس ۷ درجه ای لیکرت از «به شدت راضی» تا «به شدت ناراضی» پاسخ می دهد. دامنه نمرات این مقیاس از ۵ تا ۳۵ می باشد. داینر و دانشجویانش (۱۹۸۵) الفای کرونباخ این پرسشنامه را ۰/۸۷ گزارش کردن و پایایی بازآزمایی آن را ۰/۸۲ ذکر نموده اند. پایایی و اعتبار این مقیاس توسط بیانی و همکاران (۱۳۸۶) بدست آمده است. در پژوهش آنان نشان داده شد که پایایی این مقیاس از طریق ضریب الفای کرونباخ ۰/۸۳ و با روش بازآزمایی ۰/۶۹ بوده است. اعتبار سازه این

مقیاس نیز از طریق اعتبار همزمان با استفاده از فهرست شادکامی آکسفورد (ارگیل، ۲۰۰۰) و فهرست افسردگی بک (بک و همکاران، ۱۹۶۱) برآورد شد و نتایج نشان داد که با فهرست شادکامی آکسفورد همبستگی مثبت و با افسردگی بک همبستگی منفی دارد.

شیوه اجرای تحقیق: در این پژوهش برای جمع آوری اطلاعات ابتدا آزمودنی ها انتخاب شدند و سپس هدف پژوهش برای آنها توضیح داده شد و از آنها درخواست گردید که پرسشنامه های تحقیق را با دقت تکمیل نمایند و سئوالی را تا حد امکان بی جواب نگذارند. هر آزمودنی حدود ۲۰ تا ۲۵ دقیقه در محل کلاسهای آموزشی به صورت انفرادی پرسشنامه های تحقیق را تکمیل می نمود. سرانجام داده های جمع آوری شده با روشهای ضریب همبستگی و رگرسیون چند متغیری مورد تجزیه و تحلیل آماری قرار گرفتند.

نتایج جدول شماره ۱: میانگین و انحراف معیار متغیرها در دانشجویان دختر و پسر

متغیر	دانشجویان پسر		دانشجویان دختر		کل دانشجویان	
	میانگین	SD	میانگین	SD	میانگین	SD
دلبستگی به خدا	۶۶/۲۳	۷/۰۱	۷۰/۹۷	۴/۶۶	۶۸/۱۲	۶/۶۰
الف- خدا به عنوان یک پناهگاه مطمئن	۱۸/۸۱	۳/۷۷	۲۱/۲۴	۲/۲۹	۱۹/۷۷	۳/۴۷۵
ب- خدا به عنوان یک تکیه گاه امن	۱۹/۷۵	۳/۴۲	۲۲/۳۲	۱/۸۶۵	۲۰/۷۷	۳/۱۶
ج- جستجوی نزدیکی به خدا	۱۹/۱۱	۳/۶۹	۲۱/۴۳	۲/۱۶	۲۰/۲۵	۳/۳۶۵
د- جدایی از خدا	۸/۴۹	۳/۵۹	۵/۹۹	۲/۳۰	۷/۵	۳/۳۷
رضایت از زندگی	۱۸/۵۹۵	۶/۷۲	۲۱/۸۲	۶/۸۷	۱۹/۸۷	

جدول شماره ۲: نتایج همبستگی پیرسون برای بررسی رابطه دلبستگی به خدا و زیرمقیاسهای آن با رضایت از زندگی در دانشجویان

متغیر	رضایت از زندگی	
	همبستگی	p
خدا به عنوان یک پناهگاه مطمئن	۰/۴۹۵	(۰/۰۰۰)
خدا به عنوان یک تکیه گاه امن	۰/۴۱۳	(۰/۰۰۰)
جستجوی نزدیکی به خدا	۰/۴۳۹	(۰/۰۰۰)
جدایی از خدا	-۰/۳۳۲	(۰/۰۰۰)
دلبستگی به خدا	۰/۵۰۶	(۰/۰۰۰)

جدول شماره ۲ نشان می دهد که بین خدا به عنوان یک پناهگاه مطمئن ($r=0/495$)، خدا به عنوان یک تکیه گاه امن ($r=0/413$)، جستجوی نزدیکی به خدا ($r=0/439$)، جدایی از خدا ($r=-0/332$) و دل بستگی به خدا ($r=0/506$) با رضایت از زندگی رابطه معنی دارد.

جدول شماره ۳: خلاصه نتایج رگرسیون چند متغیری با روش ورود برای پیش بینی رضایت از زندگی از طریق زیر مقیاسهای دل بستگی به خدا (خدا به عنوان یک پناهگاه مطمئن، خدا به عنوان یک تکیه گاه امن، جستجوی نزدیکی به خدا، جدایی از خدا)

ANOVA					
p	f	Mean Square	Df	مجموع مجزورات	مدل
0/000	37/317	1331/173	3	52/84	رگرسیون
		35/404	395	13984/547	باقیمانده
			399	19269/240	کل
ضرایب					
p	t	ضرایب استاندارد	Std. Error	ضرایب غیر استاندارد	متغیرهای پیش بین
		Beta	Error	B	(Constant)
0/000	-3/594	-	4/946	-17/777	
0/000	5/523	0/457	0/165	0/914	خدا به عنوان یک پناهگاه مطمئن
0/028	2/199	0/166	0/166	0/365	خدا به عنوان یک تکیه گاه امن
0/050	1/964	0/176	0/188	0/368	جستجوی نزدیکی به خدا
0/000	-3/609	-0/300	0/171	-0/618	جدایی از خدا
توجه: ($R=0/524$ و $RS=0/274$ ، $Adj.RS=0/267$)					

همانطور که جدول شماره ۳ نشان می دهد با توجه به مقدار RS خدا به عنوان یک پناهگاه مطمئن، خدا به عنوان یک تکیه گاه امن، جستجوی نزدیکی به خدا و جدایی از خدا 0/524 واریانس رضایت از زندگی دانشجویان را تعیین کرده است. بنابراین با توجه به مقدار بتا و سطح معنی داری به ترتیب خدا به عنوان یک پناهگاه مطمئن ($Beta=0/914$)، جدایی از خدا ($Beta=-0/618$)، جستجوی نزدیکی به خدا ($Beta=0/368$) و خدا به عنوان

یک تکیه گاه امن ($\beta = 0/365$) قوی ترین متغیرها برای پیش بینی رضایت از زندگی در دانشجویان بوده است ($p > 0/001$).

جدول شماره ۴: نتایج آزمون t مستقل برای بررسی تفاوت دلبستگی به خدا

و ابعاد آن و رضایت از زندگی در دانشجویان دختر و پسر

متغیر	گروه	میانگین	SD	df	t	p
خدا به عنوان یک پناهگاه مطمئن	دختر	۲۱/۲۴	۲/۲۹	۳۹۸	۷/۲۶۹	۰/۰۰۰
	پسر	۱۸/۸۱	۳/۷۷			
خدا به عنوان یک تکیه گاه امن	دختر	۲۲/۳۲	۱/۸۶۵	۳۹۸	۸/۷۵۷	۰/۰۰۰
	پسر	۱۹/۷۵	۳/۴۲			
جستجوی نزدیکی به خدا	دختر	۲۱/۴۳	۲/۱۶	۳۹۸	۷/۱۵۲	۰/۰۰۰
	پسر	۱۹/۱۱	۳/۶۹			
جدایی از خدا	دختر	۵/۹۹	۲/۳۰	۳۹۸	-۷/۷۶۳	۰/۰۰۰
	پسر	۸/۴۹	۳/۵۹			
دلبستگی به خدا	دختر	۷۰/۹۷	۴/۶۶	۳۹۸	۷/۶۵۵	۰/۰۰۰
	پسر	۶۶/۲۳	۷/۰۱			
رضایت از زندگی	دختر	۲۱/۸۲	۶/۸۷	۳۹۸	۴/۶۵۷	۰/۰۰۰
	پسر	۱۸/۵۹۵	۶/۷۲			

جدول شماره ۴ نشان می دهد که بین دلبستگی به خدا و زیر مقیاسهای آن در دو گروه دانشجویان دختر و پسر تفاوت معنی دار وجود دارد. به این معنی که میانگین خدا به عنوان یک پناهگاه مطمئن، خدا به عنوان یک تکیه گاه امن، جستجوی نزدیکی به خدا و دلبستگی به خدا در دانشجویان دختر و میانگین جدایی از خدا در دانشجویان پسر بیشتر بوده است. همچنین بین رضایت از زندگی در دانشجویان دختر و پسر تفاوت معنی دار وجود دارد. به این معنی که میانگین رضایت از زندگی در دانشجویان دختر بیشتر از دانشجویان پسر بوده است.

بحث و نتیجه گیری

نتایج همبستگی پیرسون نشان داد بین خدا به عنوان یک پناهگاه مطمئن ($r = 0/495$)، خدا به عنوان یک تکیه گاه امن ($r = 0/413$)، جستجوی نزدیکی به خدا ($r = 0/439$)، جدایی از خدا ($r = -0/332$) و دلبستگی به خدا ($r = 0/506$) با رضایت از زندگی رابطه معنی دارد. بنابراین فرضیه شماره ۲ یعنی « بین دلبستگی به خدا (خدا به عنوان یک پناهگاه مطمئن،

خدا به عنوان یک تکیه گاه امن، جستجوی نزدیکی به خدا و جدایی از خدا (با رضایت از زندگی در دانشجویان رابطه معنی دار وجود دارد»

این نتیجه با یافته های کایرپاتریو شاور (۱۹۹۲) همخوانی دارد. آنها نشان دادند مردمی که دلبستگی ایمن به خداوند دارند، رضایت از زندگی بالا و اضطراب، افسردگی و تنهایی پایینتری نسبت به کسانی که نسبت به خدا احساس دلبستگی نمی کنند، گزارش می کنند. همچنین این یافته با نتایج بوسینگ و موندل (۲۰۰۹) همخوانی دارد که نشان دادند که بیماران دارای اطمینان بالا به کمک خداوند افسردگی کمتر و رضایت از زندگی بالا را گزارش کردند. و همچنین آنها نشان دادند که داشتن اطمینان به کمک خداوند با افسردگی همبستگی منفی و با رضایت از زندگی همبستگی مثبت دارد.

نتایج رگرسیون چند متغیری با روش ورود نشان داد که با توجه به مقدار RS خدا به عنوان یک پناهگاه مطمئن، خدا به عنوان یک تکیه گاه امن، جستجوی نزدیکی به خدا و جدایی از خدا ۰/۵۲۴ واریانس رضایت از زندگی دانشجویان را تعیین کرده است. بنابراین با توجه به مقدار بتا و سطح معنی داری به ترتیب خدا به عنوان یک پناهگاه مطمئن، جستجوی نزدیکی به خدا و خدا به عنوان یک تکیه گاه امن به صورت مثبت و و جدایی از خدا به صورت منفی قوی ترین متغیرها برای پیش بینی رضایت از زندگی در دانشجویان بوده است (p>۰/۰۰۱).

بنابراین پاسخ به سؤال شماره ۱ یعنی « آیا ابعاد تعالی معنوی (احساس پیوستگی، کامروایی و کمال)، رضایت از زندگی دانشجویان را پیش بینی می کند؟» مثبت می باشد. این نتیجه با یافته های کایرپاتریک و شاور (۱۹۹۲) و بوسینگ و موندل (۲۰۰۹) همخوانی دارد. نتایج مشترک این پژوهشگران نشان داد که داشتن اطمینان به کمک خداوند و دلبستگی به خداوند با رضایت از زندگی همبستگی مثبت دارد. در توجیه این یافته می توان گفت از آنجا که دلبستگی به خدا به معنی شناختن خدا به عنوان پناهگاه سالم و تکیه گاهی محکم و همچنین جستجوی مجاورت با خدا تعریف شده است (سیم و لوه، ۲۰۰۳)، بنابراین دلبستگی به خداوند در اکثر موقعیتهای زندگی به عنوان یک منبع حمایت عمل می کند. به عبارت دیگر علت این امر می تواند این باشد که خدا به عنوان منبع روانشناختی ثابتی همیشه همراه انسانهاست و هنگام استرسها انسان را حمایت می کند (کرک پاتریک و همکاران، ۱۹۹۹) و این حمایت از طرف خداوند رضایت از زندگی را به دنبال دارد، زیرا با حمایت خداوند فرد مشکلات زندگی را پشت سر گذاشته و سعی می کند در بهبود زندگی خود کوشا باشد.

نتایج آزمون t مستقل نشان داد که بین دلبستگی به خدا و زیر مقیاسهای آن در دو گروه دانشجویان دختر و پسر تفاوت معنی دار وجود دارد. به این معنی که میانگین خدا به عنوان یک پناهگاه مطمئن، خدا به عنوان یک تکیه گاه امن، جستجوی نزدیکی به خدا و دلبستگی به خدا در دانشجویان دختر و میانگین جدایی از خدا در دانشجویان پسر بیشتر بوده است. بنابراین پاسخ به سؤال شماره ۴ یعنی «آیا بین دلبستگی به خدا در دانشجویان دختر و پسر تفاوت معنی دار وجود دارد» مثبت می باشد.

با توجه به آنکه در زمینه تفاوت‌های جنسیت در دلبستگی به خدا تحقیقی صورت نگرفته است، بنابراین نمی توان این نتیجه را با نتایج پژوهش‌های قبلی مقایسه کرد. در توجیه این یافته می توان گفت که احتمالاً این تفاوت به این موضوع بر می گردد که زنان بیشتر از مردان به مذهب و رفتارهای مذهبی معتقدند. به عبارت دیگر زنان مذهبی تر از مردان هستند و این امر باعث دلبستگی و احساس نزدیکی آنان به خداوند می شود.

همچنین نشان آزمون t مستقل نشان داد که بین احساس رضایت از زندگی در دانشجویان دختر و پسر تفاوت معنی دار وجود دارد. به این معنی که میانگین رضایت از زندگی در دانشجویان پسر بیشتر از دانشجویان دختر بوده است. بنابراین پاسخ به سؤال شماره ۵ یعنی «آیا بین رضایت از زندگی در دانشجویان دختر و پسر تفاوت معنی دار وجود دارد» مثبت می باشد.

این نتیجه از یافته های وود و همکاران (۱۹۸۹) مبنی بر اینکه به طور متوسط زنان کمی شادتر از مردان هستند و عاطفه مثبت بیشتر و رضایت بیشتری در زندگی دارند (آرجیل، ۲۰۰۱) همخوانی دارد. در توجیه این یافته می توان گفت که از یک طرف دانشجو بودن می تواند از نظر اجتماعی تأثیر عمده ای بر رضایت از زندگی در دانشجویان دختر داشته باشد و از طرف دیگر رضایت بیشتر از زندگی در زنان می تواند به دلایل فرهنگی و اجتماعی بر گردد. از نظر فرهنگی و اجتماعی از مردان بیشتر از زنان انتظار می رود در زندگی دارای شغل باشند و در دانشجویان پسر ممکن است این به صورت نگرانی از نداشتن شغل بروز کند و باعث شود که آنان از زندگی رضایت کمتری داشته باشند. اما به دلیل اینکه زنان در نهایت از نظر فرهنگی و اجتماعی باید به مردان تکیه کنند همین امر به آنان امیدواری می دهد تا نسبت به پیدا کردن شغل نگرانی را تجربه نکنند و کسب مدارج تحصیلی برای آنان در اولویت قرار گیرد و دانشجو بودن به عنوان مرحله ای جهت کسب مدارک تحصیلی می تواند تأثیر عمده ای بر رضایت از زندگی در آنان داشته باشد.

با توجه به نتایج به مسئولین امر در دانشگاه ها و مؤسسات عالی و همچنین به مراکز مشاوره دانشجویی پیشنهاد می شود که نقش و دلبستگی به خداوند در رضایت از زندگی دانشجویان توجه نمایند و جهت بالا بردن میزان سلامت روانی و متغیرهای مثبت مرتبط با رضایت از زندگی، نقش مثبت دلبستگی به خداوند از طریق کارگاه‌های آموزشی به دانشجویان دانشگاه آموزش داده شود.

یادداشتها

- ۱- Attachment to god
- ۲- Sim & Loh
- ۳- Hall
- ۴- anxious & avoidant
- ۵- Beck & McDonald
- ۶- Shillito & Kellas
- ۷- Rowatt
- ۸- Schaap-Jonker, Eurelings-Bontekoe, Verhagen, and Zock
- ۹- Levin
- ۱۰- lif satisfaction
- ۱۱- Shin & Johnson
- ۱۲- Pollner
- ۱۳- Daaleman et al
- ۱۴- Lewis et al
- ۱۵- Gartner
- ۱۶- Kirkpatrick & Shaver
- ۱۷- Büssing & Mundle

منابع

- ۱- آسیایی، مریم، (۱۳۸۶). بررسی ارتباط هوش هیجانی، سبک اسناد و خودکارآمدی با رضایت از زندگی در زنان شاغل. پایان نامه کارشناسی ارشد. دانشگاه محقق اردبیلی.
- ۲- خوی نژاد، غلامرضا، (۱۳۸۰). روشهای پژوهش در علوم تربیتی. تهران، سمت.
- ۳- بیانی، علی اصغر، کوچکی، عاشور محمد و گودرزی حسینه، (۱۳۸۶). اعتبار و روایی مقیاس رضایت از زندگی (SWSL). فصلنامه روانشناسان ایرانی. سال سوم، شماره ۱۱، ص ۲۶۹-۲۵۹.
- ۴- شهیدی، شهریار و شیرافکن، سلطانعلی، (۱۳۸۷). روان درمانی و معنویت، (ترجمه کتاب وست، ویلیام، ۱۹۹۸)، تهران، انتشارات رشد، چاپ دوم.
۵. Argyle, M. (۲۰۰۰). **Psychology and religion: An introduction**. London: Routledge
۶. Beck, R., & McDonald, A. (۲۰۰۴). **Attachment to God: The attachment to God inventory, tests of working model correspondence, and an exploration of faith group differences**. Journal of Psychology & Theology, ۳۲, ۹۲-۱۰۳.
۷. Büssinga, A & Mundle, G. (۲۰۰۹). **Trust in God's help as a measure of intrinsic religiosity and its association with depression and life satisfaction in patients with depressive disorders and addictions**. European Journal of Integrative Medicine ۱(۴) ۱۹۰-۱۹۱.
۸. Daaleman, T.P., Cobb, A.K., & Frey, B.B. (۲۰۰۱). **Spirituality and well-being: an exploratory study of the patient perspective**. Social Science and Medicine, ۵۳, ۱۵۰۳-۱۵۱۱.

۹. Diener, E., Emmons, R., Larsen, R., & Griffin, S. (۱۹۸۵). **The satisfaction with life scale.** *Journal of Personality Assessment*, ۴۹(۱), ۷۱-۷۵.
۱۰. Gartner, J. (۱۹۹۶). **Religious commitment, mental health, and prosocial behavior: A review of the empirical literature.** In E.P. Shafranske (Ed.), *Religion and the clinical practice of psychology* (pp. ۱۸۷-۲۱۴). Washington, DC: American Psychological Association.
۱۱. Hall, T. W. (۲۰۰۴). **Christian Spirituality and Mental Health: A Relational Spirituality Paradigm for Empirical Research.** *Journal of Psychology and Christianity*, ۲۳, ۶۶- ۸۱.
۱۲. Kirkpatrick, L. A., & Shaver, P. R. (۱۹۹۲). **An attachment-theoretical approach to romantic love and religious belief.** *Personality and Social Psychology Bulletin*, ۱۸, ۲۶۶-۲۷۵.
۱۳. Kirkpatrick, L. A., Shillito, D. J., & Kellas, S. L. (۱۹۹۹). **Loneliness, social support, and perceived relationships with God.** *Journal of Social and Personal Relationships*, ۱۶, ۵۱۳-۵۲۲.
۱۴. Levin, J. (۲۰۰۲). **Is depressed affect a function of one's relationship with God?: Findings from a study of primary care patients.** *International Journal of Psychiatry in Medicine*, ۳۲, ۳۷۹-۳۹۳.
۱۵. Lewis, C. A., Maltby, J., & Day, L. (۲۰۰۵). **Religious orientation, religious coping and happiness among UK adults.** *Personality and Individual Differences*, ۳۸, ۱۱۹۳- ۱۲۰۲.
۱۶. Rowatt, W. C., & Kirkpatrick, L. A. (۲۰۰۲). **Two dimensions of attachment to God and their relation to affect, religiosity, and personality constructs.** *Journal for the Scientific Study of Religion*, ۴۱, ۶۳۷-۶۵۱.
۱۷. Schaap-Jonker, H., Eurelings-Bontekoe, E., Verhagen, P. J., & Zock, H. (۲۰۰۲). **Image of God and personality pathology: An exploratory study among psychiatric patients.** *Mental Health, Religion & Culture*, ۵, ۵۵-۷۱.
۱۸. Shin, D. C., & Johnson, D. M. (۱۹۷۸). **Avowed happiness as an overall assessment of the quality of life.** *Social Indicators Research*, ۵, ۴۷۵-۴۹۲.
۱۹. Sim, T. N., & Loh, B. S. M. (۲۰۰۲). **Attachment to God: Measurement and dynamics.** *Journal of Social and Personal Relationships*, ۲۰, ۳۷۳-۳۸۹.

دو فصلنامه علمی - تخصصی

مبانی نظری اسلام

سال دوم - شماره سوم

پاییز و زمستان ۱۳۹۱

بررسی ماهیت و شخصیت انسان از دیدگاه قرآن و روان شناسی

جلال وهابی هما بادی *

کاظم قاضی زاده **

چکیده:

بررسی شخصیت و ماهیت انسان از دیدگاه قرآن و روانشناسی موضوع مقاله حاضر است. این مقاله می‌کوشد تا با بررسی آیات مرتبط با شخصیت انسان کامل، موضوعات بنیادی نظریه شخصیت از دیدگاه روان شناسان را بیان و آن را با دیدگاههای قرآن مقایسه و وجوه اشتراک و افتراق را دریابد و به جمع بندی مناسب برسد. در این راستا نظر اندیشمندان دیگر نیز ضروری بوده که تا حدی بدان پرداخته شده است.

واژه‌های کلیدی: ماهیت، شخصیت، ماهیت انسان، روان شناسی، قرآن، روان شناسی دین

این مقاله در ارتباط با طرح پژوهشی در حال انجام نویسنده مقاله تحت عنوان « بررسی مفروضه های اساسی شخصیت انسان از دیدگاه اسلام و روانشناسی » و با حمایت مالی دانشگاه آزاد اسلامی واحد نایین فراهم آمده است .

* عضو هیأت علمی گروه معارف اسلامی دانشگاه آزاد اسلامی واحد نایین (نویسنده مسئول)

Email: vahabijalal@gmail.com

Email: Ghazizadeh _kazem @ yahoo. com

** استادیار دانشگاه تربیت مدرس

تاریخ پذیرش: ۸۹/۱۱/۴

تاریخ دریافت: ۸۸/۱۲/۸

بررسی ماهیت و شخصیت انسان از دیدگاه قرآن و روان‌شناسی

طرح مسأله

یکی از مسائل مهم در روانشناسی، بحث شخصیت و نظریه‌های مربوط به آن است، و می‌توان به جرأت گفت که آنچه مطالعات پراکنده روانشناسی را انسجام می‌بخشد و به آن معنی و مفهوم روشنی می‌دهد تفسیر این یافته‌ها و مطالعات در سایه نظریه شخصیتی منسجمی است که بتواند رفتار انسان را در تمامی ابعاد آن توجیه و تبیین کند.

علیرغم مسلم بودن شخصیت به عنوان یکی از مسائل مهم و یا اهم مسائل روانشناسی، این مفهوم مانند مفاهیم دیگری چون غریزه، رفتار، انگیزه و ... در دانش روانشناسی دارای تعریف واحدی که قابل پذیرش قاطبه روانشناسان باشد، نیست. مفهوم شخصیت با توجه به دیدگاه‌های روانشناسان تغییر کرده و این براساس برداشتهای متفاوت مربوط به ماهیت انسان است. در این زمینه پرسش‌هایی به شرح ذیل وجود دارد:

۱- آیا ما آگاهانه اعمال خود را جهت می‌دهیم و یا آنها بوسیله نیروهای دیگری کنترل می‌شوند.

۲- آیا ما بیشتر تحت تأثیر وراثت (طبیعت) قرار داریم یا تحت تأثیر محیط (پرورش)

۳- آیا شخصیت انسان را می‌توان با اصطلاحات علمی شناخت یا اینکه چیزی در آن وجود دارد که فهم علمی ما توان شناخت همه ابعاد ماهیت انسان را ندارد.

۴- آیا شخصیت انسان دائماً در حال تغییر و تحول است، یا بالعکس، ساختمان اولیه و زیر بنای شخصیت ثابت است.

روشن است که پاسخ به این سئوالات خود در گرو توجه جدی به ماهیت انسان و موضوعهای بنیادی نظریه شخصیت است. لذا در این مقاله، ضمن بررسی برداشتی که از ماهیت انسان از دیدگاه روانشناسان داریم آن را با روانشناسی دین نیز مقایسه می‌کنیم و سپس به نقد و بررسی آراء روانشناسان می‌پردازیم.

۱ - مفهوم روان‌شناسی، روان‌شناسی دین و شخصیت

روان‌شناسی از نظر واژه‌شناسی، ترجمه « Psychology » است که در اصل ریشه یونانی دارد و از دو کلمه « Psyche » و « logos » تشکیل شده است.

واژه نخست برحسب ترجمه‌های مختلف فارسی، به معنای «روح»، «روان» و «ذهن» است، و واژه دوم به معنای «شناخت»، «تحقیق»، «بیان»، «سخنرانی کردن»، «منطق»، «مطالعه» و «عقل». (مان، ۱۳۷۱، ۷ و عظیمی، ۱۳۳۶، ۱۷).

اما برای ارائه تعریف اصطلاحی روان شناسی لازم است ابتدا نگاهی به تاریخچه تحول معنایی آن داشته باشیم. «روان شناسی» در ابتدای ظهور خود با فلسفه آمیخته بود. و از آن در عربی به «علم النفس» تعبیر می شده است و به دانشی اطلاق می شد که در آن از ماهیت روان، نفس یا روح بحث می شد «تحقیقات روان شناسی جنبه فلسفی داشت و مطالعات روانی، محدود بود و اغلب ارتباط به جنبه عقلانی شخصیت انسان داشت و جنبه های اجتماعی، عاطفی و بدنی و ارتباط آنها با هم، کمتر مورد بحث واقع می شد. (شریعتمداری، ۱۳۶۶، ۲). در مرحله بعد مطالعه و بررسی «روان» و نیز بررسی «ذهن» به جای روح مورد توجه قرار گرفت و تعاریفی از قبیل «مطالعات حالات روانی»، «تحقیق و توصیف دقیق نفسانیات، علم استقرایی حیات نفسانی، مطالعه فعالیت های روانی. (همان، ۱۲)، «دانش پدیده های روانی و شرایط آنها و مطالعه تجربه درونی (ادراکات حسی، افکار و خواست ها). (آذربایجانی و سالاری فر، ۱۳۸۱، ۳۳). در مرحله بعد روان شناسی علاوه بر بعد روانی به بعد مادی و فیزیولوژیکی انسان نیز توجه نمود و از آنجا که روان شناسی شکل تجربی به خود گرفت و روان شناسی نوین تجلی یافت به تناسب آن، تعاریف جدیدی ارائه گردید که محور آنها مطالعه رفتار بود. این رویکرد به ویژه در اواخر نیمه اول قرن بیستم بسیار رایج بود، ولی با توسعه روان شناسی شناختی، بار دیگر فرایندهای روانی و ذهنی در کنار مطالعه رفتار مورد توجه واقع شدند. (اتکینسون، ۱۳۷۵، ۳۵، ۱)

به نظر می رسد با توجه به تحولاتی که در پیشینه تعاریف روان شناسی رخ داده است. مناسب ترین تعریف از این قرار است: «روان شناسی دانش مطالعه علمی جنبه های مختلف رفتار و فرایندهای روانی و ارتباط آنها بایکدیگر است.» البته باید به خاطر داشته باشیم که توصیف رفتار، تبیین رفتار، پیش بینی رفتار و کنترل رفتار هم جزء اهداف روان شناسی محسوب می شود. (شعاری نژاد، ۱۳۵۴، ۴۷)

روان شناسی دین، به بررسی پدیده دینداری از منظر روان شناختی می پردازد و درصد توصیف و تبیین زمینه ها و عوامل دینداری، تجزیه و تحلیل دینداری، سنجش دینداری و بیان آثار و پیامدهای دینداری در حیات فردی و اجتماعی است. (شریعتمداری، ۱۳۶۶، ۹)

نگاه روان شناختی به آموزه ها و پدیده های دینی، و تحلیل روانشناختی رفتارهای دینی، در این بخش قابل طبقه بندی است. از این منظر علاوه بر آنکه روان شناسی می تواند به نظریه پردازی در قلمرو همه علوم اسلامی کمک کند، با روش تحقیق تجربی در دانش روان شناسی، می توان حقانیت بسیاری از معارف اسلامی را در قلمرو زندگی

انسان روشن ساخت و یا زمینه‌بازنگری را فراهم ساخت. اما شخصیت که از واژه لاتین پرسونا گرفته شده است به نقابی اشاره دارد که هنر پیشه‌ها در نمایش به صورت خود می‌زدند و مراد از این لفظ، آن ظاهر بیرونی و چهره‌علنی است که اطرافیان آن را مشاهده می‌کنند. در اصطلاح، شخصیت به «سازمان پویای نظام‌های جسمی، روانی درون فرد اشاره دارد که افکار و رفتار فرد را تعیین می‌کند» (آپورت، ۱۹۶۱، ۲۸۹) همچنین شخصیت یک کلیت روانشناختی است که انسان خاصی را مشخص می‌سازد (مای‌لی و روبرتو، ۱۷) در هویت نیز یگانگی لحاظ می‌شود. «هویت شخصی عبارت است از احساس همانندی یا استمرار خود به رغم تغییرات محیطی و رشد فردی، خاطرات شخص گذشته و امیدها و آرزوهای آینده فرد را برای احساس هویت در زمان حاضر آماده می‌کند.» (شولتز ۱۳۷۸، ۷۳) تفاوت شخصیت و هویت هم در این است که شخصیت ناظر به امر واقعی و تکوینی است؛ اما هویت، به برداشت ما از شخصیت می‌گویند. بنابراین در عین حال که در هویت، نوعی انسجام و وحدت ملحوظ می‌گردد، می‌تواند دستخوش پراکندگی و حتی چند پارگی گردد.

۲- نظریه شخصیت کامل در قرآن

با توجه به نکات فوق، یعنی منشأ غیر تجربی داشتن تعریف شخصیت، در اینجا تلاش می‌شود دیدگاه قرآن، به عنوان یک ایدئولوژی و یک جهان‌شناسی، در باب شخصیت، مورد بررسی قرار گیرد بدین منظور بحث خود را ابتدا از تجزیه و تحلیل مفهوم قرآنی «شاکله» آغاز می‌کنیم.

قل کلّ یعمل علی شاکلته فربکم اعلم بمن هو اهدی سبیلاً. (اسراء / ۸۴)

(بگو هر کس طبق روش و خلق و خوی خود عمل می‌کند و خدای شما آنها را که

راهشان نیکوتر است بهتر می‌شناسد).

آنچه از متن آیه شریفه استنباط می‌گردد این است که قرآن کریم، منشأ اعمال آدمی را شاکله او می‌داند که به معنای نیت، خلق و خوی، حاجت و نیاز، مذهب و طریقت و هیئت و ساخت به کار رفته است. شاکله در عین حالی که شکل است و ظاهر و اعمال و رفتار بیرونی فرد را تشکیل می‌دهد، به افکار، عواطف و نیت‌های باطنی و درونی فرد نیز اشاره دارد که به صورت مستمر و پیوسته در اعماق درون و لایه‌های زیرین انسان نفوذ کرده، رفتار، ادراک و احساس آدمی را شکل می‌دهد و آنها را به سبک و سیاق خود می‌آفریند؛ ویژگی‌های بارز و پایداری که به فکر، احساس، نیت و رفتار آدمی احاطه دارد. (باقری، ۳۷۶،

در قرآن کریم خلقت انسان از دو جنبه طبیعی و فراطبیعی مورد توجه قرار گرفته است. البته قرآن انسان را دارای دو حقیقت همسان و مساوی نمی داند، بلکه یکی را اصل و دیگری را فرع قرار داده است. برخی از آیات قرآن به جنبه طبیعی انسان پرداخته است؛ نطفه، علقه و مضغه را طی کرده است. اما عمده مباحث قرآن درباره انسان، مربوط به بعد فراطبیعی او است؛ زیرا روح در فرمایش امام صادق (ع) حقیقت و اساس وجودی انسان معرفی شده است. (مجلسی، ۱۴۰۳، ۱، ۸۲) و انبیاء و پیامبران الهی برای رشد دادن و به شکوفایی رساندن این بعد انسان برگزیده شده اند (نهج البلاغه، خطبه ۱). این نفس، جوهر مجردی است که به صورت واحد بسیط به بدن انسان پیوستگی دارد و این نوع اتحاد با جسم، با نوعی تعلق تدبیری همراه است. (طباطبایی، ۱۳۶۵، ۱، ۳۶۵). بر این اساس خداوند انسان را دارای قدرت اراده و فکر آفریده و به او احاطه اجمالی به تمام حوادث داده است و موجودات زمینی و آسمانی را مسخر او (جائیه/ ۱۳) قرار داده است (طباطبایی، ۱۳۶۵، ۲، ۱۱۴).

قرآن جهت غنا بخشیدن به جوهر وجودی انسان و به فعلیت رساندن و شکوفا کردن استعدادهای بالقوه انسان مسیری را برای او ترسیم کرده است و او را همچون مسافری می داند که خواهان رسیدن به هدف و مقصد خویش است (انشقاق / ۶) و از آن به «صیروت» (شوری / ۵۳) یاد می کند، که همان سیرت درونی است و به معنای متحول شدن و از نوعی به نوع دیگر انتقال و تکامل یافتن است (جوادی آملی، ۱۳۷۷، ۳۲۲) منشأ این حرکت صیروت نفس در قرآن کریم سرشت تکوینی انسان است که از آن به «نفس ملهمه» تعبیر شده است (شمس / ۸).

از منظر قرآن، عامل به حرکت در آورنده انسان در هر دو مسیر، گرایش تکوینی کمال خواهی اوست که در ذات و سرشت انسان نهاده شده است. اگر این نیرو در مسیر صحیح هدایت قرار نگیرد، بی شک در مسیر متضاد آن قرار می گیرد که یکی در مقصد خدا خواهی است و دیگری در مقصود خود خواهی؛ پایان یکی بهشت و رحمت و غایت دیگری دوزخ و غضب است.

قرآن کریم شخصیت و شاکله وجودی انسان را دارای سه بُعد عقلی، قلبی و رفتاری می داند که کمال شخصیت در گرو کمال این سه بعد می باشد. در حیطه عقلی و عقیدتی، قرآن کریم مسیر رشد عقلی را دارای درجات و مراتبی می داند و می فرماید کسانی که صاحبان علم می باشند، دارای درجاتی هستند (مجادله / ۱۱) و دستور می دهد که انسان ها علم و ایمان خود را بیفزایند (آل عمران / ۱۳۶). بعد دیگری که مورد توجه قرآن

درباره انسان قرار گرفته است بعد عاطفی است که نیروی به حرکت در آورنده انسان است. قرآن کریم می‌فرماید: «مومنان شدیدترین محبت را نسبت به خدا دارند» (بقره/ ۱۶۵).
 لمة « اشدّ » نشان از رتبه ای بودن و مرحله ای بودن این بُعد در انسان دارد و انسان باید محبت خدای را در شدیدترین صورت در دل خود جای می‌دهد. سومین بُعد شخصیتی انسان در قرآن کریم بُعد عملی است که مربوط به کردار و رفتار اوست. این بُعد تکمیل کننده دو بعد دیگر و نتیجه آن دو می‌باشد. از نظر قرآن کریم بُعد مهم و اساسی در انسان، همین بُعد رفتاری است (نجم/ ۳۹) که شخصیت و حقیقت وجودی او را تشکیل می‌دهد و از آن به «شاکله» تعبیر شده است (اسراء / ۸۴). با توجه به معانی لغوی و اصطلاحی که برخی مفسران برای «شاکله» بیان کرده اند و با توجه به مضمون برخی روایات، شاید بتوان نزدیک ترین مفهوم را به «شخصیت» در روان‌شناسی همین تعبیر دانست. (احمدی، ۱۳۶۸، ۱۳)

انسانی که مسیر تکامل و سیر صعودی را طی ننماید، در مسیر انحطاط و زوال و نابودی این اصل وجودی خویش (فطرت) گام بر می‌دارد و مرحله سقوط و تنزل را طی می‌کند و به بیماری و زنگار دل مبتلا می‌گردد (مطففین/ ۱۴). قرآن کریم نخستین مرحله سقوط انسانیت را رسیدن به درجه حیوان یا پست تراز آن شمرده (اعراف/ ۱۷۹) و مرحله نازل تر سقوط روح و فطرت را مرتبه نباتی بیان کرده و چنین نفس نازلی را به درخت خبیث فاسد تشبیه کرده است (ابراهیم/ ۲۶) و پایین ترین مرحله را رسیدن به درجه جمادی شمرده که در آن، قلب و روح انسان مثل جمادات، فاقد حواس و رشد و نمو معنوی می‌گردد. قرآن چنین انسانی را به سنگ یا سخت تر از سنگ تشبیه کرده است. در این مرحله، روح الهی انسان مرده است و او دارای احساس، ادراک و شعور انسانی نمی‌باشد. امیرالمؤمنین علی (ع) این گونه افراد را مردگان متحرک و راه رونده می‌نامد (نهج البلاغه، خطبه ۸۷).
 اینک پس از بررسی نظریه شخصیت کامل، به توضیح اجمالی صفات و ویژگی های انسان کامل در قرآن می‌پردازیم. بررسی خصوصیات انسان تکامل یافته، یکی از مهمترین مباحث روان‌شناسی کمال در غرب نیز می‌باشد.

۳- ویژگیهای انسان دارای شخصیت کامل از دیدگاه قرآن

۳-۱ آرامش و طمأنینه: یکی از ویژگیهای انسان کامل و با شخصیت آرامش است که خدای متعال آن را در دل مومنین قرار می‌دهد (فتح/ ۴) و از یاد خدا به دست می‌آید (رعد / ۲۸). نماز، از مهمترین مصادیق و نمادهای آن است. اضطراب نداشتن و نگران نبودن در امور، از خصوصیات اولیای الهی در قرآن شمرده شده است (مائده / ۶۹).

۳-۲ ثبات شخصیت: یکی از ویژگیهای انسان کامل در قرآن ثبات شخصیت است که انسان با داشتن آن، در اثر تغییر و تحولات بیرونی دچار دگرگونی و اضطراب نمی شود. افسوس نخوردن به از دست دادن چیزی و شادمان نشدن از به دست آوردن نعمتی از ویژگیهای ستایش شده این انسانها در قرآن بیان شده است (حدید/ ۲۳). ثبات در قلب به عنوان کانون احساسات و عواطف (فرقان/ ۳۲) و ثبات در گفتار به عنوان ویژگی پسندیده انسان مؤمن در دنیا و آخرت (ابراهیم/ ۲۷) و ثبات در رفتار به عنوان یاری خداوند برای مؤمنان (محمد / ۷) سه خصلت توصیف شده در قرآن است که شخصیت انسان را ثابت نگه داشته است. قرآن پایداری در برابر آزمایشات را، پاداش ایمان و عمل صالح دانسته و آن را به درختی پاک تشبیه کرده است که ریشه و اساس آن استوار و غیر قابل تغییر است (ابراهیم / ۲۴).

۳-۳ کرامت و عزت نفس: این ویژگی در قرآن به عنوان یکی از صفات پسندیده انسان بیان و باعث فضیلت و برتری او بر سایر موجودات شده است (اسراء/ ۷۰). ویژگی کرامت و عزت نفس به جهت وجود عنصر ملکوتی و نفخه روح الهی در انسان (حجر/ ۲۹) وی را سزاوار جانشینی خدا در روی زمین کرده (بقره/ ۲۹) و توانایی تقرب به حق را به او داده است. (انشقاق/ ۶).

۳-۴ زندگی پاکیزه: (حیات طیبه) در قرآن کریم به عنوان پاداش ایمان و عمل صالح ذکر شده است (نحل/ ۷۹). این صفت به بهره مندی از نعمت های الهی اطلاق می شود که در اثر اطاعت از خدا و پیروی از دستورات پیامبرش حاصل می شود نه برخورداری از نعمت های مادی و دنیوی (انفال/ ۲۴). قرآن کریم قصاص را موجب حیات می شمرد (بقره/ ۱۷۹) و شهیدان در راه خدا را زندگان برخوردار از نعم الهی معرفی می کند (آل عمران/ ۱۶۹). امیرالمؤمنین علی (ع) دانشمند بی بهره از کمال را مرده ای می نامد که در میان انسان ها حرکت می کند (نهج البلاغه/ خطبه ۸۷).

۳-۵ یقین: عالی ترین درجه ایمان و غایت بندگی و عبودیت در قرآن کریم، یقین شمرده شده است (حجر/ ۹۹) و در کاربرد های قرآنی نیز با دو نوع یقین رو به رو هستیم؛ یکی یقین به معنای تصدیق، که این نوع یقین امری قابل انتظار از هر کسی است که گزاره های دینی را می شنود و دلیلی بر خلاف آنها ندارد. با این قسم از یقین است که صف مؤمنان از کافران جدا می شود؛ مؤمنان کسانی هستند که وقتی پیامبران برای آنها آیات الهی را تبیین می کنند؛ آنها را تصدیق می کنند. این تصدیق، همان یقین ورزی به آیات الهی

است. در مقابل، کافران کسانی هستند که پس از تبیین آیات الهی، در حالی که هیچ دلیلی بر انکار آنها ندارند، نه تنها آنها را تصدیق نمی‌کنند بلکه به تکذیب آنها نیز می‌پردازند: «فلا صدق و لا صلی . و لکن کذب و تولی». (قیامت / ۳۱) پس با این مبنا، مؤمن مصدق است و کافر مکذب. دومین کاربرد یقین در قرآن، کاربرد آن به معنای آرامش خاطر است که معمولاً با مشاهده‌ی حقایق دینی صورت می‌گیرد. انتظار نمی‌رود که همه‌ی مؤمنان به کسب این مرتبه از یقین در اعتقادات دست یابند. بنابراین می‌توان گفت که کف ایمان، تصدیق است. در روایات نیز آمده است «ایمان، اقرار با زبان، عمل به ارکان و تصدیق با قلب است.» (حر عاملی، ۱۴۱۷، ۱، ۴۳) اما در مورد سقف آن می‌توان گفت که حدی ندارد و با ازدیاد یقین، ازدیاد می‌یابد. (توبه / ۱۲۴)

۳-۶ قلب سلیم: (سلامت روح) از دیگر ویژگیهای انسان با شخصیت کامل در قرآن بیان (صافات/ ۸۴) و از آن به تنها خصیصه ارزشمند در قیامت (شعراء / ۸۹) یاد شده است. در قرآن، قلب به عنوان مرکز ثقل شخصیت انسان شناسانده شده است که قوای شناختی و عقلانی نفس (محمد/ ۲۴) و قوای عاطفی و هیجانی آن (انفال / ۶۳) و قوای رفتاری و کرداری انسان (انفال / ۱۱) به عنوان ابعاد آن می‌باشد و ویژگیهایی همچون آرامش نفس (فتح/ ۴)، رحمت و مهربانی (حدید/ ۲۷) و طهارت و پاکی (احزاب/ ۵۳) به آن نسبت داده شده است. «قلب سلیم» همان روح ملکوتی است که موجود زنده به واسطه آن ادراک می‌کند و مرکز فعلیت یافته هدایت در انسان است و آن، نتیجه کمال وجودی و سلامت روح (صافات/ ۸۴) می‌باشد.

۳-۷ انسجام و یکپارچگی: از دیگر ویژگیهایی که برای انسان کامل حاصل می‌شود یکی کردن قوای متعدد نفسانی و همسو نمودن آنها در جهت خدای واحد است (توبه / ۳۱). نیروهای دعوت کننده به خیر و بدی که در نفس ملهمه وجود دارد (شمس / ۸)، هر یک می‌خواهند انسان را به کاری گماشته و به سوی هدفی بکشانند. انسان دارای شخصیت کامل در این مرحله نه تنها خود را مالک چشم، گوش و قلب خود نمی‌داند و همه آنها را در تملک حضرت حق قرار داده است (یونس / ۳۱) بلکه با اتصال به مبدأ واحد، از خود سلب انانیت کرده و آنها را منسجم و یکپارچه متوجه خالق خویش می‌گرداند، که خالق آسمان و زمین است (انعام / ۷۹).

۳-۸ حکمت: قرآن کریم از «حکمت» به عنوان خیر کثیر یاد می‌کند که به هر کسی که بخواهد می‌دهد (بقره ۲۶۹) و خداوند آن را به برخی از پیامبران خود اعطا کرده است (نساء/ ۵۴). قرآن از پیامبر خاتم به عنوان معلم حکمت یاد می‌کند که باید آن را به

بندگان بیاموزد (آل عمران/ ۱۶۴) تا آنها نیز با برخورداری از نعمت الهی، به معرفت و کمال نایل گردند (بقره / ۲۳۱).

۳-۹ شرح صدر: گشادگی روح و روان را می توان از دیگر ویژگیهای انسان دارای شخصیت و انسان کامل نام برد که چون نوری، از جانب خدا برای انسان ارزانی شده (زمرا / ۲۲) موجب هدایت و کمال وی می گردد (انعام / ۱۲۵) شرح صدر، به عنوان ابزاری مهم در پیامبری و هدایت گری، از جانب حضرت موسی (ع) درخواست شده (طه / ۲۵) و خداوند آن به عنوان نعمتی بزرگ برای پیامبر خاتم خویش (انشراح / ۱) یاد کرده است.

۳-۱۰ مهرورزی به دیگران: نועدوستی از جمله صفات دیگر انسان کامل و با شخصیت است. یکی از ویژگیهای ذاتی انسان در قرآن، «حب» بیان شده که خداوند آن را در انسان به ودیعه گذاشته است (انفال / ۶۳) و آن از جمله نعمت هایی بیان شده که موجب برادری و صمیمیت بین انسان ها گشته است (آل عمران / ۱۰۳) دوستی با خدا (بقره / ۱۶۵)، دوست داشتن کارهای خوب (عادیات / ۸) و محبت به انسان های مؤمن دیگر (توبه / ۷۱) از جمله مصادیق مثبت مهرورزی در قرآن معرفی شده است.

۴- موضوعات بنیادی نظریه شخصیت و ماهیت انسان از دیدگاه روان شناسان

۴-۱ جبر و اختیار: سؤال اساسی پیرامون جبر و اختیار این است: آیا انسان آگاهانه اعمال خود را جهت می دهد و یا اینکه بوسیله نیروهای دیگری هدایت و کنترل می شود؟ افراد تا چه اندازه آزادند و اختیار دارند که رفتارهای روزانه خود را هدایت کنند؟ آیا ما می توانیم جهت اندیشه ها و رفتارهایمان را تعیین کنیم. در روان شناسی نوین، که موضوع آن مطالعه رفتار و فرآیندهای روانی است این مسئله مورد توجه روانشناسان قرار گرفته است. به طور کلی روانشناسان در ارتباط با مسئله جبر و اختیار به چند دسته تقسیم می شوند؛ دسته ای قائل به مختار بودن و آزادی انسان هستند؛ برای مثال مزلو^۱ و راجرز^۲ - از روان شناسان انسان گرا^۳ - معتقدند انسان فقط خصوصیات یک ماشین را ندارد که هدایت و کنترل آن در دست انگیزه های ناخود آگاه - آن طور که فروید می گفت باشد بلکه موجودی است که تا حدودی آزادی و اختیار دارد. از دیدگاه او هر کس می تواند به طور آگاهانه، بهترین راه رضای نیازها و چگونگی شکوفا کردن توانایی های بالقوه خود را انتخاب کند. (شولتز،

- Maslow .

- Rogers .

- Humanist .

۱۳۷۸، ۴۰) راجرز نیز مانند مزلو، در موضوع اراده آزاد و جبرگرایی، موضع روشنی دارد و معتقد است انسان، با اراده آزاد هیچ وجهی از شخصیت برایش آنان از پیش تعیین شده نیست (هیل، ۱۳۷۹، ۵۳۹) دسته‌ای از روانشناسان هم انسان را موجودی کاملاً مجبور و فاقد اختیار می‌دانند از این میان می‌توان به فروید^۴ و اسکینر^۵ اشاره کرد: فروید معتقد است هر چیزی که ما انجام می‌دهیم یا می‌اندیشیم و حتی در رؤیا می‌بینیم، از پیش بوسیله نیروهای گریز ناپذیر و نامرئی درون ما رقم خورده است، ما دائماً در چنگال غریزه‌های زندگی و مرگ اسیریم. شخصیت بزرگسالی ما به طور کامل در اثر تعامل‌هایی شکل می‌گیرد که پیش از پنج سالگی مان - سنی که کنترل محدودی بر زندگی خود داشته ایم - روی داده‌اند. (شولتز، ۱۳۷۸، ۵۰)

اسکینر هم بر این باور است که افراد به همان طریق رفتار می‌کنند که ماشین‌ها عمل می‌کنند و ما بوسیله نیروهای محیط بیرونی رفتار می‌کنیم و نه بوسیله نیروهای درونی. (همان، ۲۶۰)

۴-۲ طبیعت یا پرورش: سؤالی که مطرح می‌شود این است که آیا ما بیشتر تحت تاثیر (طبیعت) قرار داریم یا تحت تاثیر محیط (پرورش).

در این خصوص فروید موضع میانه‌ای را اتخاذ کرده و اعتقاد داشت بخش اعظم سرشت انسان ذاتی است؛ یعنی انسان‌ها بیشتر محصول عوامل فطری و زیستی هستند زیرا نهاد - نیرومندترین بخش شخصیت - یک ساختار ذاتی یا شالوده‌ای فیزیولوژیکی است. مراحل رشد روانی - جنسی ما نیز بر همین گونه است. با این حال بخشی از شخصیت ما در دوران نخستین زندگی، در اثر تعامل‌های والدین کودک فرا گرفته می‌شود. (شولتز، ۱۳۶۲، ۴۶)

کلی، اشاره کرده که ما از سوی محیط خود شکل داده نمی‌شویم کما اینکه وی تأکید بر سرشت و وراثت دارد و آن را مهمتر از محیط می‌داند، البته تأثیر محیط را هم نادیده نمی‌گیرد. (هیل، ۱۳۷۹، ۳۸۷) موضع راجرز درباره موضوع طبیعت - پرورش، بیشتر متمایل به طبیعت است کما اینکه عده‌ای مانند موری، مزلو، آلپورت و آدلر به هر دو دسته از عوامل ارثی و محیطی توجه دارند همچنین آدلر در پیروی از رفتارگرایان اولیه (واتسون) گوناگونی محیط را به عنوان علت اساسی تفاوت‌های فردی در نظر می‌گیرد و با جسارت

- Freud .

- Skinner .

می گوید: متغیرهایی که رفتار انسان، نتیجه عملکرد آن است در محیط قرار دارند. (آدلر، ۱۳۷۹، ۹۰)

۳-۴ تغییر پذیری، تغییر ناپذیری: سؤال اساسی این است که آیا شخصیت انسان در حال تغییر و تحول است یا خیر، فروید به خاطر آنکه رشد انسانی را مبتنی بر پایه های زیستی می داند و معتقد است شخصیت فرد بالغ، محصول انواع گوناگون تجربه های دوران اولیه کودکی اوست (هیل، ۱۳۷۹، ۹۷) روی مسئله تغییر ناپذیری تأکید کرده است، آدلر هم چنین اعتقادی دارد و معتقد است اگر تغییری هم باشد خیلی ناچیز است (همان ۶۸) در مقابل نظریه پردازانی مانند: اریکسون، اسکینر، مزلو، راجرز و بندو را بر تغییر پذیری ماهیت و به تبع آن، تغییر شخصیت انسان تأکید دارند.

۴-۴ ذهنیت، عینیت: یکی دیگر از سئوالات اساسی درباره طبیعت آدمی این است که آیا افراد در یک دنیای درونی و متأثر از تجربه های شخصی زندگی می کنند یا آنکه تحت تأثیر عوامل بیرونی و عینی هستند. اختلاف اساسی میان رفتارگرایان و پدیدارشناسان^۱ وجود دارد. مزلو، راجرز، آدلر و کلی بر عوامل ذهنی تأکید می ورزند و رفتارگراها مانند اسکینر برای عوامل عینی اهمیت بیشتری قائل هستند برای مثال راجرز معتقد است: دنیای درون هر فرد و نوع برداشت او از واقعیات، تأثیر بیشتری بر رفتار او دارد تا عوامل بیرونی، در مقابل، اسکینر هیچ گونه اشاره ای به حالت درونی فرضی برای تبیین رفتار موجود زنده نمی کند و معتقد است که رجوع به آن منبع اصلی سردرگمی در روانشناسی معاصر در نظر گرفته می شود.

۵-۴ درون کنش، برون کنش: سؤال اساسی این است که آیا انسان موجودی فعال است و رفتار خویش را از درون شکل می دهد یا اینکه انسان موجودی منفعل است و رفتارهای او پاسخ های انعکاسی به محرک های بیرونی است؟ نظریه پردازانی همچون آدلر، آلپورت، مزلو و راجرز، دیدگاه درون کنشی دارند علاوه بر این، فروید، موری و اریکسون با تأکید کمتری، همین دیدگاه را پذیرفته اند. در نظر آدلر، محل علیت رفتار همیشه در درون فرد پیدا می شود. (همان، ۱۲۳)، گواه مفروضه درون کنشی را می توان در این جمله مزلو پیدا کرد: «ماهیت اصلی چنین است که به سوی وحدت نسبی زندگی اصرار دارد. به عنوان نتیجه این تقاضا - که جوهر اصلی ماهیت انسان است- یاد آور می شویم که کردار انسان تا حد زیادی درون کنش است». (مزلو، ۱۳۷۲، ۷۳)

مزلو از دیدگاه درون‌کنشی حمایت می‌کند و این مطلب کاملاً در این عبارت مزلو نمایان است: «برای خود شکوفایی نمی‌تواند محرک بیرونی وجود داشته باشد؛ خود شکوفایی در ماهیت خود؛ یک مفهوم درون‌کنشی است». (همان، ۴۸۸)

رفتارگراها برون‌کنش هستند که رفتار انسان را واکنش و پاسخی به محرک‌های بیرونی ارزیابی می‌کنند، اسکینر، رفتار انسان را در قالب اصطلاحات «محرک - پاسخ» و «پاسخ - تقویت» تبیین می‌کند و این بیانگر آن است که اسکینر پای بند مفروضه برون‌کنشی است.

۴-۶ کل‌نگری، جزءنگری: سؤال اساسی این است که آیا با مطالعه کلیت وجودی انسان می‌توانیم به شناخت او پی ببریم یا هر کدام باید به طور جداگانه مورد مطالعه قرار گیرد. پیروان مکتب گشتالت^۱، معتقدند که انسان فقط در کل قابل بررسی است؛ برای مثال نصف یک تکه گچ هنوز یک تکه گچ است؛ ولی کوچکتر، اما نصف یک انسان به هیچ وجه یک انسان نیست (شاملو، ۱۳۷۴، ۲۱) مفاهیم کل‌نگر را در نظریه‌های آدلر، آلپورت، مزلو و راجرز می‌توان مشاهده کرد.

در نظریه آدلر، رفتار انسان را تنها می‌توان بر اساس مفهوم غایت‌شناختی یا نهایت‌نگری درک کرد. وی می‌گوید: «ما هرگز نمی‌توانیم یک شخص را جز یک موجود خود همسان و در نتیجه، یک کل هدف‌گرا و هدفمند در نظر بگیریم». (هیل، ۱۳۷۹، ۳۸۹)

این در حالی است که طرفداران جزءنگری معتقدند شناخت نظام دار رفتار انسان، تنها از طریق تجزیه و تحلیل جز به جز اجزای تشکیل‌دهنده آن حاصل می‌شود. مکتب رفتارگرایی، مهمترین نماینده این دیدگاه است. در نظام اسکینر به گونه واضح، رفتار مرکب از عناصر اختصاصی است و برای شناخت شخصیت نیز باید عناصر جزئی سازنده رفتار را، واحد مطالعه رفتار بشر قرار داد. (همان، ۲۷۱)

۴-۷ منطقی، غیرمنطقی: سؤال این است که آیا انسانها موجوداتی هستند که رفتار خود را از طریق و تحت اشراف عقل خود انجام می‌دهند، یا اینکه نیروهای غریزی و ناهشیار، آدمی را به انجام رفتاری سوق می‌دهند؟

به نظر فروید، انسان‌ها اساساً غیرمنطقی رفتار می‌کنند؛ زیرا بیشتر رفتارهای خود را بر اثر انگیزه‌های ناخودآگاه غریزی می‌دهند و هیچ‌کنترلی بر آن ندارند. (همان، ۶۵) بنابراین

نهاد که کاملاً در بخش ناهشیار ذهن قرار دارد بر همه ابعاد شخصیت سلطه دارد و خرد هم از هم می پاشد و این نهاد است که صاحب اختیار ماست نه خرد. (همان، ۶۷)

در مقابل نظریه پردازانی مانند کلی^۱، مزلو، راجرز، بندورا^۲، موری^۳ و آلپورت^۴ که برداشتی خوش بینانه از ماهیت انسان دارند، معتقدند انسانها موجوداتی عقلانی هستند و عقلانی نیز رفتار می کنند. با این وجود مزلو معتقد است ما رقم زنده شخصیت خویش هستیم و نه قربانی آن (مزلو، ۱۳۷۳، ۱۵۵) راجرز نیز معتقد است مردم اساساً موجوداتی منطقی هستند که بوسیله درک آگاهانه از خود و جهان تجربی خود، کنترل می شوند. وی نفوذ چندانی برای نیروهای ناهشیار و غیر منطقی بر رفتار افراد قائل نیست. (شولتز، ۱۳۷۸، ۴۵۰)

۴-۸ تعادل جویی، رشد: سؤال اساسی این است که آیا انگیزش اساسی رفتار در انسان حرکت به سوی خود شکوفایی و تکامل است یا خیر؟ فروید معتقد بود تمام فعالیت‌های انسان برای کاهش تنش های ناخوش آیند جسمانی، تنظیم گردیده است؛ غرایز نهفته در نهاد، دائماً برای نمود خود تنش ایجاد می کنند و آدمی برای کاهش این تنش ها رفتار می کند؛ زیرا هدف اصلی نهاد، دست یابی به حالت بدون تنش یا خشنودی مطلق است. (منصور، ۱۳۷۶، ۳۹) موری نیز به شدت از مفهوم تعادل حیاتی رفتار، طرفداری می کند و معتقد است نیازها موجب تنش در آدمی می شود و رفع این تنش، هدف مهم رفتار آدمی است. در واقع، ماهیت انسان به گونه ای است که دائماً تنش های گوناگون مرتبط با نیاز را به وجود می آورد و کاهش می دهد. (شولتز، ۱۳۷۸، ۷۳)

در مقابل عده ای مثل آدلر، مزلو، راجرز و آلپورت به تکامل اعتقاد دارند. برای مثال آلپورت معتقد است کودک و بزرگ سال سالم، پیوسته در حال ساخت تنش هستند و در حال رفتن به فراسوی سطح اولیه و ایمنی و تعامل حیاتی، تجربه های جدید، که اغلب ما

آرزوی آن را داریم، نمی تواند براساس کاهش تنش مطرح شود. (آلپورت، ۱۹۶۱، ۱۹۰)

۴-۹ شناخت پذیر، شناخت ناپذیر: سؤال اساسی این است که آیا با اصطلاحات علمی امکان شناخت انسان وجود دارد یا خیر، نظریه پردازانی که گرایش به جبر گرایی و عینیت

-
- Kelly
 - Bandora
 - Murray
 - Allport

دارند انسان را شناخت پذیر می‌دانند، اسکینر و واتسون معتقدند که از طریق مشاهده و آزمایش نظام دار، اصول زیر ساز رفتار انسانی قابل کشف است اما راجرز معتقد است که دنیای تجربه‌ها خصوصی بوده و تنها می‌تواند توسط خود فرد به صورت خالص و کامل شناخته شود. این سخن راجرز نشان می‌دهد که انسانها با اصطلاحات علمی محض قابل شناخت نیستند.

آدلر هم معتقد است روان‌شناسی قادر نیست حقیقت انسان را بشناسد. بنابراین بهتر است به گسترش آن مفاهیم نظری بپردازد که تجربی بوده و برای کسانی که به منظور شناخت خود و زندگی روزمره خویش تلاش می‌کنند، مفید باشد. (آدلر، ۱۳۷۹، ۱۲۳)

۵- موضوعات بنیادی نظریه شخصیت و ماهیت انسان از دیدگاه قرآن

۱-۵ جبر و اختیار: با مطالعه قرآن به این نتیجه می‌رسیم که انسان موجودی مختار است چرا که آمدن پیامبران و نزول کتب آسمانی بی‌آنکه انسان، مختار باشد، کاری بیهوده است (مصباح یزدی، ۱۳۶۶، ۱۲۳). البته معنای این سخن این نیست که هیچ عامل و قدرتی نمی‌تواند بر رفتار و اعمال او تأثیر داشته باشد، بلکه منظور آن است که علیرغم همه عوامل و شرایط و با حفظ حاکمیت قدرت و اراده الهی، بشر قادر به انجام افعالی است که اگر می‌خواست، می‌توانست آنها را انجام ندهد و به گونه‌ای دیگر رفتار کند و می‌توانیم این ادعا را از جهات گوناگون تأیید کنیم برای مثال آیات مربوط به مسئولیت اخلاقی اعمال، که در صورتی شامل افراد می‌شود که در انجام رفتارهای خود آزاد باشند و آیات فراوانی در قرآن وجود دارد که انسان را مسئول اعمال خود دانسته «کل نفس بما کسبت رهینه» (مدرثر/ ۲۳) و «لا یسئل عما یفعل و هم یسئلون» (انبیاء/ ۲۳) همچنین آیات مربوط به وعده و وعید. (واعظی، ۱۳۷۷، ۱۳۷) که در صورت مختار بودن انسان توجیه پذیر است «وعد الله المومنین و المومنات جنات تجری من تحتها الانهار» (توبه / ۷۲) همین طور آیاتی که اختصاص به آزمایش انسان دارد و خیلی بحث مهمی است به خاطر اینکه تا انسان قدرت انتخاب و اختیار نداشته باشد، آزمایش معنای عقلانی نخواهد داشت «آنا جعلنا ما علی الارض زینه لها لنبلوهم ایتهم احسن عملاً» (کهف/ ۶) همچنین در رابطه با قبول یا رد هدایت انبیاء هیچ اجباری در کار نیست «انا هدیناه السبیل اما شاکراً و اما کفورا» (انسان / ۳) و «قل الحق من ربکم فمن شاء فلیؤمن و من شاء فلیکفر» (کهف / ۲۹)

این آیات به صراحت برای ما روشن می‌کند که انسان موجودی مختار است اگرچه نمی‌توانیم از برخی عوامل درونی مانند غرایز، نیازها و عوامل بیرونی مانند مشوق‌های محیطی، پاداش‌ها و تنبیه‌ها در رفتار آدمی غافل می‌شویم و شاید همین مسئله باعث

شده تا روانشناسان، در مورد انسان قائل به جبر شوند اگر چه عوامل ژنتیک و تفاوت های زیستی در رفتار انسان نقش دارد اما اینکه علت اساسی را در آن بدانیم صحیح نیست به دلیل اینکه نمی توانیم از بُعد غیر مادی و روحانی انسان غافل شویم بعد روحانی که با براهین فلسفی و آیات قرآنی به اثبات رسیده (واعظی، ۱۳۷۷، ۹۵)

با مطالعه دقیق آیات قرآن به این نتیجه می رسیم که اگر چه انسان موجودی صاحب اختیار و اراده است اما این اختیار به طور مطلق نیست و محدودیت هایی برای انسان وجود دارد اگر چه این محدودیت ها موجب نمی شود عنان اختیار از دست انسان خارج گردد.

۲-۵ طبیعت و پرورش: از نظر دانشمندان اسلامی، خلق و خوی نتیجه سه دسته از عوامل است، وراثت، محیط و خود که از آن به اراده تعبیر می شود این عوامل دست به دست هم داده و هئیت روانی انسان را تشکیل می دهند و با مطالعه قرآن هم به این نتیجه می رسیم که طبیعت انسان به گونه ای است که بیشتر تحت تأثیر عوامل تربیتی و محیطی است تا متأثر از عوامل وراثتی، با این وجود اسلام منکر تأثیر وراثت به طور کلی نیست. بلکه آنچه مورد انکار است، تأثیر حتمی و سرنوشت ساز آن است یعنی اینطور نیست که هر کسی پدر و مادرش خوب بودند، حتماً فرزندان آنها هم چنین خواهد شد وراثت و ژنتیک تنها به عنوان یکی از عوامل زمینه ساز که می تواند در شخصیت مؤثر باشد مورد قبول است. به عبارت دیگر، وراثت علت تامه نیست، اما علت ناقصه می تواند باشد. اجزای دیگر آن عوامل محیطی و از همه مهمتر رفتارهای ارادی و اختیاری انسان است. (مصباح یزدی، ۱۳۶۶، ۲۶۳) حضرت علی (ع) درباره کسانی که دارای شخصیت معنوی هستند به جنبه اثری این ویژگیها اشاره نموده و آنها را به بذرهایی تشبیه می کند که خداوند در اختیار آنها قرار داده و سپس نقش عوامل محیطی و اراده و اختیار افراد را در شکوفا نمودن این ویژگیها خاطرنشان نموده است. (نهج البلاغه، خطبه ۲۱۴)

۳-۵ تغییر پذیری، تغییرناپذیری: بدون تردید ادیان الهی، به ویژه دین اسلام برای تعلیم و تربیت انسان ها و رشد و شکوفایی آنها در مسیر تکامل، تأکید جدی دارند و تحقق این معنا فرع بر تغییر پذیری انسان هاست و این تغییر پذیری در همه مقاطع سنی امکان پذیر است. البته دوران کودکی، که سرعت رشد جسمانی و روانی شتاب بیشتری دارد، تأثیر تعلیم و تربیت در شکل گیری شخصیت بیشتر است. این تأثیر پذیری و تغییر وقتی خوب روشن می شود که رابطه نفس و بدن و کیفیت ارتباط و تعامل آن دو تبیین شود، که در اینجا فقط به آن اشاره می کنیم.

الف: تأثیر بدن بر نفس (روح): هنگامی که خداوند می‌فرماید «واذکر اسم ربّک و تبتّل الیه تبتیلاً» (مزمّل / ۸) «باید مرا با زبان و لفظ بخوانید (نه تنها با دل) و همچنین می‌فرماید: «ولا تقرّبوا الصلوه و انتم سکاری...» (اسراء / ۳۷) یعنی هنگامی که مرا می‌خوانید مستی از سر بیرون کنید تا از اثر این اذکار به‌رمند شوید و این مسئله ناظر به تأثیر ظاهر بر باطن یا بدن بر نفس است که آیات نشان‌دهنده این می‌تواند باشد که رفتارهای فیزیکی، بر نفس و جنبه‌های روان‌شناختی انسان تأثیر دارد.

ب: تأثیر نفس بر بدن: این ویژگی بیانگر آن است که هر بذری را انسان در دل بپاشد، شاخ و برگ آن در رفتار ظاهری او آشکار می‌شود؛ چنانچه قرآن در این باره می‌فرماید: «و اذا سَمِعُوا ما نُزِلَ الی الرسول تری اعیینهم تفیضُ من الدمع مما عرفوا من الحق» (مائده / ۸۳)؛ «و چون آیاتی را که به رسول فرستاده شده می‌شنوند، اشک از دیده آنها جاری می‌شود؛ زیرا حقانیت آن را شناخته‌اند.»

«فلولا اذا جاءَهم بأسنا تضرّعوا و لکن قَسَت قلوبُهم» (انعام / ۳۳) «پس چرا وقتی بلای ما به آنها رسید توبه و تضرع نکردند، بدین سبب که دل‌هایشان را قساوت فرا گرفت.» در اینجا قساوت معنوی باعث انسداد عمل ظاهری تضرع شده است.

همچنین خداوند نحوه سخن گفتن کسانی که قلوب آنها آکنده از تقواست را این چنین بیان می‌کند: «کسانی که تقوایی استوار در دل یافته‌اند، نزد پیامبر (ص) به آهنگی نجیب و آرام سخن می‌گویند» (حجرات / ۳)

بنابراین، از آیات مزبور می‌توان استفاده کرد که طبیعت انسان به گونه‌ای است که دائماً در حال تغییر و تحول است، گرچه این تغییر و تحول در مقاطعی از عمر، مانند دوران کودکی و نوجوانی، از شتاب بیشتری برخوردار است و در مقاطعی دیگر مانند دوران پیری، از سرعت آن کاسته می‌شود. بنابراین تغییر پذیری هیچ‌گاه در انسان متوقف نمی‌شود. توجه به این نکته لازم است که برخی از جنبه‌های شخصیت، که متأثر از وراثت و ژنتیک است، مانند ویژگی‌های جسمانی هوش عمومی و برخی از حالات هیجانی که در ساختار شخصیت نقش دارند، چه بسا قابل تغییر نباشند.

۴-۵ ذهنیت، عینیت: یکی از ویژگی‌های عمومی انسان، اندیشه ورزی اوست و اگر انسان به تفکر دعوت می‌شود ناظر به توان ذاتی اوست و اگر اقوامی به سبب عدم تفکر، مورد نکوهش قرار گرفته‌اند، در واقع نه به سبب نیندیشیدن، بلکه به علت عدم تفکر معین نکوهیده شده‌اند «اولم یتفکروا فی انفسکم» (روم / ۸) همچنین قرآن برای کسب تجربه، امر به سیروسفر در اقصی نقاط عالم و عبرت‌آموزی از حوادثی که برای سایر ملت‌ها رخ داده،

می کند « قل سیروا فی الارض فانظروا کیف کان عاقبه المکذبین » باین وجود اگر چه عوامل محیطی و عینی، رفتار آدمی را تحت تأثیر قرار می دهند، اما شناخت، اراده آزاد و اختیار، قصد و نیت و داشتن تفکری پویا، که همه از امور ذهنی و درونی هستند، انسان را از یک موجود منفعل محض به موجودی فعال و تأثیرگذار مبدل می سازد و از آنجا که شناخت آدمی همواره رفتارهای او را تحت تأثیر قرار می دهد، سطح شناخت افراد نیز خیلی مهم است.

براین اساس است که قرآن در آیات فراوانی دعوت به تفکر در نشانه های جهان دارد « افلا یتفکرون فی خلق السموات و الارض ». .

از مجموع آیات مزبور استفاده می شود که اولاً، انسان از ظرفیت های ذهنی و فکری زیادی برخوردار است ثانیاً، خداوند خواسته است انسان با اراده خود این استعدادها بالقوه را فعلیت بخشد و ثالثاً با کسب تجارب شخصی، سرنوشت خویش را دگرگون سازد.

۵-۵ درون کنش، برون کنش: با مطالعه آیات قرآن به این نتیجه می رسیم که علت اصلی رفتار آدمی را در درون وی باید جستجو کرد. « انّ السمع و البصر و الفؤاد کلّ اولئک کان عنه مسئولاً » (اسراء / ۳۶) یعنی چشم و گوش و دل در قبال رفتارهایی که آدمی انجام می دهد مورد سؤال واقع می شوند. همچنین خداوند می فرماید « کل نفس بما کسبت رهینه » (مدثر / ۳۸) یعنی انسان در گرو اعمال خویش است. یعنی، فرد مسئول رفتار خویش است.

اگر چه عوامل بیرونی نیز نقش دارند ولی علت اصلی رفتار را باید در درون خود انسان مانند اراده، اختیار و نیروی تعقل، جستجو کرد. این آیه قرآن که می فرماید: « ولا تکسب کلّ نفس الا علیها و لا تزور وازره ووزرّ آخری ثم الی ربکم مَرَجِعُکم فِیَنبئکم بما کنتم فیه تختلفون » (انعام / ۱۶۴) یعنی و ما نتیجه اعمال هر انسانی را طوق گردنش ساختیم این آیات مستلزم این است که انسان مختار باشد و مسئول اصلی رفتار خود هم باشد و مؤید این مطلب است که علت اصلی رفتار را باید در درون آدمی جستجو کرد.

۵-۶ منطقی، غیر منطقی: انسان آمیزه ای است از تمایل صرف و لذت طلبی محض و نیز آگاهی و قضاوت عقلانی. از یک سو، به سمت لذائذ سوق داده می شود و از سوی دیگر، عقل با خود آگاهی و قضاوت عقلانی، انسان را به طرف حیات معتدل سوق می دهد. این تعارض، موجب رشد شخصیت آدمی است و اگر انسان، هر قدر در حیات خویش اصالت را به عقل داده تا مراحل تکامل را سریعتر طی نماید در رشد شخصیت خود نیز کوشیده است و شناخت عقلانی هم، بدون به کار افتادن حواس و پیش از شکل گیری ذهن ممکن نیست و

شناخت عقلانی به طور بالقوه و استعدادی در انسان موجود است و به مرور زمان فعلیت می‌یابد. (طباطبایی و مطهری، ۱۳۸۰، ۲۳۴)

بنابراین قضاوت در مورد اینکه انسان به دلیل وجود غرایز در او، موجودی غیر منطقی است، قضاوت صحیحی نیست، زیرا در کنار قوای غریزی، قوای عقلانی نیز وجود دارد. اسلام معتقد است هرگاه اندیشه ورزی و بعد تعقلی انسان در مسیر صحیح هدایت شود، انسان توانا تر خواهد شد و صحت و سقم امور را با تیز بینی بیشتری تمیز خواهد داد در غیر اینصورت عنان او به دست شیطان و هواهای نفسانی می‌افتد: « من لم یهدب نفس خویش نپردازد، ینتفع بالعقل » (حکیمی، ۱۴۰۹، ۱۵۳) یعنی کسی که به تهذیب نفس خویش نپردازد، نمی‌تواند از ظرفیت های عقلانی بهره مند شود.

بنابراین از دیدگاه قرآن، انسان هم می‌تواند سیر صعودی کند و هم سیر نزولی. در نهاد او هم استعداد و گرایش به خیرها و نیکی‌ها وجود دارد و هم گرایش به شرها و زشتی‌ها. چنانکه خداوند می‌فرماید: « فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا » (شمس / ۸). انسان «نفس لوامه» و سرزنشگر دارد و هم «نفس اماره» که او را به سوی رذایل و زشتی‌ها سوق می‌دهد. صاحب‌المیزان در تفسیر آیه مذکور می‌نویسد: « مراد به نفس، نفس انسانیت و جان همه انسانهاست و منظور از الهام این است که خدای تعالی به انسان شناسانده که فعلی که انجام می‌دهد فجور است یا تقوا و برایش مشخص کرده که تقوا چگونه اعمالی و فجور چگونه اعمالی است. » (طباطبایی، ۱۳۶۵، ۲۰، ۲۹۳)

۵-۷ تعادل جویی، رشد: این مبحث مربوط به انگیزه است و انگیزه عبارت است از مجموع عوامل درونی که موجب می‌شود آدمی رفتاری را در جهت خاصی انجام دهد، اما اینکه خود انگیزه از کجا ناشی می‌شود، نظریه های گوناگونی مطرح است؛ نظریه غرایز، نظریه کاهش سابق و رفتارهای غیر ارادی که جنبه فیزیولوژیک دارند با نظریه غریزه و کاهش سابق، که جنبه زیستی دارند، قابل تبیین اند، اما رفتارهای ارادی که تحقق آنها آگاهانه است و اراده در آنها نقش دارد، در برابر نظریه های زیستی که انسان را موجود منفعل فرض می‌کنند قرار دارد، بر همین اساس رویکرد دیگری در اندیشه های فلسفی و روان‌شناسی وجود دارد که بر نیروی انگیزش و « اراده» تأکید دارد. (فروغی، ۱۹۶) در این رویکرد انسان موجودی فعال فرض شده و اساساً هر رفتار ارادی و اختیاری حداقل به سه عنصر نیازمند است: شناخت، گرایش و قدرت؛ اگر انسان بخواهد رفتاری انجام دهد باید اولاً، میل و گرایش به انجام آن داشته باشد بنابراین، «میل» در واقع عامل اصلی حرکت انسان به سوی رفتار ارادی است. علم و آگاهی به منزله چراغی است که مسیر حرکت را

روشن می کند و قدرت مجموعه عوامل و وسایل است که حرکت به وسیله آنها انجام می گیرد (مصباح یزدی، ۱۳۸۰، ۴۹)

از نظر اسلام گرچه برخی از نیازهای اولیه که جنبه حیاتی دارند هدف ارضاهای اولیه و کاهش و یا رفع تنش است، اما اینگونه نیست که در مورد همه افراد و برای همیشه هدف، کاهش تنش باشد بلکه در بسیاری از موارد برای دستیابی به اهداف برتر باید ارضای برخی از نیازها را به تاخیر انداخت و به استقبال تنش ها رفت؛ مانند روزه گرفتن در ماه مبارک رمضان که احیاناً تنش هایی را ممکن است به دنبال داشته باشد ولی هدف والایی پشت سر آن نهفته است. بنابراین می توان نتیجه گرفت که اساساً برنامه های اسلام به گونه ای طراحی شده که انسانها به کمال و سعادت واقعی خود برسند هر چند در مواقعی انسان برای طی کردن این مسیر باید افزایش تنش را تجربه کند.

۵-۸ شناخت پذیر، شناخت ناپذیر: برداشت ما از قرآن اینگونه است که انسان قابل شناخت است. البته میزان این شناخت بستگی به عوامل گوناگونی از جمله پیشرفت در همه علوم دارد که به گونه ای انسان و رفتار او را در حیطه های مختلف، مورد مطالعه قرار می دهند و مانند علوم رفتاری و علوم زیستی علاوه بر آن در قرآن آیات فراوانی وجود دارد که به نحوه خلقت و مراحل رشد و ساحت های وجودی انسان پرداخته است. همچنین قرآن در موارد زیادی، انسان را متوجه نفس خویش، انگیزه های درونی و رفتارهایی که از او صادر می شود کرده است «یا ایها الذین آمنوا اتقوا الله و لتنظر نفس ما قدمت لغد» (حشر/ ۱۸) اینها همه فرع بر شناخت پذیر بودن انسان است. علاوه بر این، یکی از اهداف مهم انبیاء و کتابهای آسمانی، معرفی کردن انسان و ابعاد وجودی وی و همچنین آن دسته از ظرفیت های وجودی است که در نهاد او تعبیه شده است. بنابراین موضع گیری نهایی ما در این مفروضه این است که از مجموعه مطالب پیش گفته استفاده می شود که ماهیت انسان قابل شناخت است. البته میزان این شناخت، بستگی به عوامل گوناگونی، از جمله پیشرفت در همه علوم دارد که به گونه ای انسان و رفتار او را در حیطه های مختلف، مورد مطالعه قرار می دهند؛ مانند علوم رفتاری و علوم زیستی.

نتایج مقاله

۱- با مطالعات صورت گرفته مشخص شد که به تمام موضوعات بنیادی شخصیت در قرآن کریم اشاره شده و به خاطر آنکه انسان موجودی ذی شعور و مختار است همچنین منطقی و اهل تعقل بنابراین آگاهانه اعمال خود را جهت می دهد.

۲- اگر چه ویژگی‌های ژنتیکی و توارثی افراد در شکل‌گیری شخصیت آنها نقش مهمی دارند، اما باید توجه داشت که این ویژگی‌ها تنها در محیط مناسب می‌توانند شکل‌گیری شخصیت را امکان‌پذیر سازند و مهمترین نقش را رفتارهای اختیاری و ارادی انسان ایفا می‌کنند.

۳- در رابطه با شکل‌گیری شخصیت توسط رویدادهای اوایل زندگی یا تجربه‌های دوران بزرگسالی مشخص شد که با در نظر گرفتن هر دو عامل نباید سطح شناخت و عوامل محیطی را نادیده گرفت چرا که هر چه قدر توان تجزیه و تحلیل فرد بیشتر باشد تأثیر پذیری از عوامل ذهنی هم بیشتر است و هر چه سن کمتر باشد تأثیر پذیری از عوامل محیطی بیشتر است کما اینکه علت رفتار افراد بزرگسال و دارای شناخت عمیق را بیشتر در درون آنها باید جستجو کرد.

۴- ماهیت انسان اساساً رو به تکامل است هر چند برای رسیدن به این مهم دچار برخی مشکلات می‌شود و این ماهیت با وجود پیچیدگی‌های فراوان تا حد زیادی شناخت‌پذیر است.

منابع

- ۱- احمدی، علی اصغر، ۱۳۶۸، روانشناسی از دیدگاه اسلامی، تهران، سپهر.
- ۲- آدلر، آلفرد، (۱۳۷۹)، شناخت طبیعت انسان، ترجمه طاهره جواهر ساز، تهران، رشد.
- ۳- آذربایجانی، مسعود، (۱۳۷۸)، روان‌شناسی دین از دیدگاه ویلیام جیمز، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- ۴- آذربایجانی، مسعود و سالاری، محمد، (۱۳۸۱)، روان‌شناسی عمومی، تهران، وزارت آموزش و پرورش.
- ۵- اتکینسون، ریتال و دیگران، (۱۳۷۵)، زمینه روانشناسی هلیگارد، ترجمه محمد نقی براهنی و دیگران، تهران، انتشارات رشد، چاپ دهم.
- ۶- استیونسن لسل، (۱۳۷۶)، هفت نظریه درباره طبیعت انسان، ترجمه بهرام محسن پور، تهران، رشد.
- ۷- باقری، خسرو، (۱۳۷۶)، نگاهی دوباره به تربیت اسلامی، تهران، وزارت آموزش و پرورش.
- ۸- جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۷۷)، مراحل اخلاق در قرآن، قم، نشر اسراء.
- ۹- خداپناهی، محمد کریم، (۱۳۷۶)، انگیزش و هیجان، تهران، سمت.

- ۱۰- حر عاملی، محمد بن حسن، (۱۴۱۷)، الفصول المهمه فی اصول الائمه، تحقیق محمد بن محمد حسین القائینی، قم، بی نا.
- ۱۱- حکیمی، محمد رضا، (۱۴۰۹)، الحیاه، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، چاپ پنجم.
- ۱۲- سانتراک، جان دلیو، (۱۳۸۵)، زمینة روانشناسی، ترجمه مهرداد فیروزبخت، تهران، مؤسسه رسا، چاپ دوم.
- ۱۳- سید رضی، محمد بن حسین، (۱۳۷۸ هـ ق)، نهج البلاغه، ترجمه و شرح فیض الاسلام، انتشارات فقیه.
- ۱۴- شاملو، سعید، (۱۳۷۴) مکتب ها و نظریه های شخصیت، تهران، رشد، چاپ پنجم.
- ۱۵- شجاعی، محمد صادق، (۱۳۸۵)، دیدگاه های روانشناختی آیت الله مصباح یزدی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- ۱۶- شریعتمداری، علی، (۱۳۶۶)، مقدمه روان شناسی، اصفهان، انتشارات مشعل چاپ سوم.
- ۱۷- شعاری نژاد، علی اکبر، (۱۳۵۴)، روان شناسی عمومی، تهران، انتشارات دانشگاه ابوریحان.
- ۱۸- شولتز، دوان، (۱۳۶۲)، روان شناسی کمال، ترجمه گیتی خوشدل، تهران، نشر نو، چاپ سوم.
- ۱۹- شولتز، دوان، (۱۳۷۸)، نظریه های شخصیت، ترجمه یوسف کریمی و همکاران، تهران، ارسباران، چاپ دوم.
- ۲۰- طباطبایی، سید محمد حسین، (۱۳۶۵)، المیزان فی تفسیر القرآن، تهران، دارالکتب الاسلامیه، چاپ سوم.
- ۲۱- طباطبایی، سید محمد حسین، (۱۳۸۰)، اصول فلسفه و روش رئالیسم، مقدمه و باورقی از مرتضی مطهری، تهران، انتشارات صدر، چاپ دوازدهم.
- ۲۲- عظیمی، سیروس، (۱۳۳۶)، اصول روان شناسی عمومی، تهران، بی جا، چاپ هفتم.
- ۲۳- مان، نرمان ل، (۱۳۷۱)، اصول روان شناسی، ترجمه و اقتباس محمود ساعتچی، تهران، بی تا، چاپ هفتم.
- ۲۴- مجلسی، محمد باقر، (۱۴۰۳)، بحارالانوار، بیروت، مؤسسه الوفاء.
- ۲۵- مزلو، آبراهام، (۱۳۷۲)، انگیزش و شخصیت، ترجمه احمد رضوانی، مشهد، آستان قدس رضوی، چاپ دوم.

- ۲۶- مصباح یزدی، محمد تقی، (۱۳۶۶)، آموزش فلسفه، قم، سازمان تبلیغات اسلامی، چاپ چهارم.
- ۲۷- _____ (۱۳۶۷)، معارف قرآن، قم، مؤسسه در راه حق.
- ۲۸- _____ (۱۳۸۰)، به سوی خود سازی، قم، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- ۲۹- منصور، محمود، (۱۳۷۶)، روان شناسی ژنتیک، تهران، ترمه، چاپ دوم.
- ۳۰- واعظی، احمد، (۱۳۷۷)، انسان از دیدگاه اسلام، تهران، سمت، چاپ دوم.
- ۳۱- هیل، وزیگلر، (۱۳۷۹)، نظریه های شخصیت، ترجمه علی عسگری، ساوه، دانشگاه آزاد اسلامی.

۳۲- Adler, A., (۱۹۲۷) **Understanding Human**. Garden city, New York.

۳۳- Allport, G., (۱۹۶۱) **Pattern and Growth in Personality** New York : Holt, Rinehart and wiston.

۳۴- John marshal, R., (۲۰۰۱) **Understanding Motivation and Emotion**. New York : McGraw-Hill.

۳۵- Kelly, G.A., (۱۹۷۰) **Brief Introduction to Personal Construct Theory**. New York : Academic Press. PP.۱-۲۷.

۳۶- Maslow . A.H. (۱۹۶۷) **Neurosis as a Failure of Persona Growth** Thumaitis.

۳۷- Murray, H. and Kluckhohn, (۱۹۸۰) **Outline of a Concept of personality**. Inc, K.

۳۸- Skinner, B. F, (۱۹۵۶) **Science and Human Behaviour**, New York : Free Press paper back.

۳۹- Rogers, C. R., (۱۹۶۱) **On Becoming a person : A Therapist View of Psychotherapy** Boston : Hughto, Mifflin.

تبیین میدان معناشناسی مفاهیم «ورع» و «عفت» در نهج البلاغه

علی بنائیان اصفهانی*
دکتر نصرالله شاملی**

چکیده:

در این مقاله نخست، مفهوم «ورع» با تکیه بر مصادر لغوی بیان شده و هسته‌ی معنایی آن مشخص می‌گردد. همچنین معنای این مفهوم از منظر قرآن کریم، علم اخلاق و عرفان یادآور شده و سپس فرازهایی از نهج البلاغه که مفهوم «ورع» در آن‌ها بکار رفته، از نظر معناشناسی مورد تحلیل و بررسی قرار می‌گیرد. آن‌گاه با ترسیم میدان معناشناسی «ورع»، ارتباط این مفهوم با سایر فضائل اخلاقی نهج البلاغه بیان می‌شود. در ادامه‌ی این مقاله، مفهوم «عفت» به دلیل وابستگی زیاد آن با مفهوم ورع تبیین شده، از اینرو مفهوم «عفت» از منظر علم لغت، قرآن کریم و روایات معصومان (علیهم السلام) بررسی می‌گردد؛ آنگاه فرازهایی از نهج البلاغه که حاوی این مفهوم است، مورد تحلیل معناشناختی قرار می‌گیرد.

واژه‌های کلیدی: اخلاق، عرفان، عفت، معناشناسی، نهج البلاغه، ورع.

Email: Ali_banaeian@yahoo.com

* دانشجوی دکترا دانشگاه قم (نویسنده مسئول)

Email: Dr_nasrolla shameli@yahoo.com

** دانشیار گروه زبان و ادبیات عرب دانشگاه اصفهان

تاریخ پذیرش: ۸۹/۵/۳۱

تاریخ دریافت: ۸۸/۶/۹

تبیین میدان معناشناسی مفاهیم «ورع» و «عفت» در نهج البلاغه

مقدمه

«ورع» یکی از مفردات اخلاقی در نهج البلاغه است. در لغت به معنی دوری از گناه بوده و شخصی که از گناهان پیوسته دوری کند به آن پرهیزکار یا «وَرَع» [به کسر راء] گویند. پس ورع در فارسی بر پرهیزکاری و خویشتن داری از هر بدی اطلاق می شود. (ابن منظور، ۱۴۰۸، ۳۸۸)

ورع در لغت بمعنی ترسو، کوچک، حقیر و ضعیف است که نمی تواند نیاز کسی را برآورده سازد، و نیز کسی که از نظر مالی ضعیف است، و همچنین آن کس که در اندیشه و رأی یا از نظر قدرت جسمانی فردی ضعیف است. (همان)

با این اوصاف، واژه «ورع» دارای معانی مختلف است و دارای یک معنی کلی و مفهومی است که عبارت است از: اجتناب از امری مذموم. پس مهم ترین معنای کلی ورع همان اجتناب از امری است که نباید مرتکب آن شد و کسی که به این صفت آراسته شد، دائماً خوف این امر را دارد که اگر پیرامون کار زیانباری گردد، به هلاکت افتد. از این جهت او می ترسد. پس ترس لازمه لاینفک ورع است.

این حقیقت در شعر عرب آمده است:

لا هیبان قلبه منان و لا نخیب ورع جبان

ترجمه: نه دلش واهمه دارد و نه منت گذار است، نه بزدل است و نه ترسو. (فراهیدی،

۱۴۰۸، ۲، ۲۴۲)

در این دو بیت، ورع بمعنی ترسو و توریع به معنی دور کردن شتر از آب خوردن به دلیل آلوده کردن آب به کار رفته است.

در قرآن نیز به مواردی از ورع می توان دست یافت، در آیه ۴ سوره مدثر آمده است: وَثِيَابِكَ فَطَهِّرْ ، یعنی: «و لباست را پاک کن»، می توان به این کلام حق تعالی استشهاد نمود، به اینکه حرام یا امر مشتبه و یا دنیای انسانی که حق و باطل در آن بهم تنیده است، تطهیر از آن واجب است، تطهیر از دنیا همان قطع تعلقات نفسانی است. زیرا در معنی ورع عارفان الهی گفته اند: «هو تطهیر القلب عن دنس التعلق بالحرام فی الشریعه و الطریقه و الحقیقه». (قاسانی، ۱۴۱۳ ق ۵۴)

ورع یعنی پاکسازی دل از آلودگی های وابسته به محرّمات و منهیات چه در شریعت (ظاهر دین) و چه در طریقت و حقیقت دین. پس ورع با هر سه لایه شریعت و طریقت و

حقیقت همراه است، بنابراین خود دارای درجات سه گانه ممتاز است و برای هر لایه ای (درجه ای) نشانه ای مخصوص و شرایطی ویژه است. ورع آخرین مقام زاهدان در نزد عوام از مؤمنان و اول درجه و مقام است برای سالک مرید. (همان)

اهل ورع مصداق آیه ۱۸۷ سوره بقره تلک حدودُ الله فلا تقربوها است. آنکه می خواهد در مقام ورع وارد گردد و متصف به صفات متورعین باشد، از نزدیک شدن به حریم محرمات به شدت باید بپرهیزد. پیامبر(ص) فرمودند: «مَنْ رَتَعَ حَوْلَ الْجِمَى يَوْشِكُ أَنْ يَقَعَ فِيهِ»، یعنی: هر کس در مرتعی به چرا رود که در حریم ممنوع است این خطر وجود دارد که به محوطه ممنوعه وارد شود. (گیلانی، ۱۳۷۷، ۱۹۷)

برای تمرین در این مقام و متخلق شدن به این خُلق، عارفان الهی سعی کرده اند نفس را از آنچه برای دیگران اجازه داده شده برحذر دارند، و در تضييق دایره مباحات بکوشند و عزم خود را پیوسته با اجتناب از شبهات محکم نمایند، این کار انسان را در تعظیم اوامر الهی و ترک مخالفت با احکام شرعی او تقویت می نماید. عالی ترین درجه ورع، نفی خواطر قلبی برای رسیدن به مقام جمع است، تا انسان به حضور حضرت حق نائل و از هرگونه غیبت و دنائت نفس و پرش های روحی بگذرد و بگریزد. (همان)

طرح بحث

معنا شناسی ورع در نهج البلاغه

۱- در حکمت ۱۱۳، ضمن شمارش بعضی از مسایل اخلاقی و حکمی، امام(ع) معنی ورع را چنین بیان فرموده است:

«و لا وَرَعَ كَالْقَوِّفِ عِنْدَ الشُّبْهَةِ»، یعنی: و هیچ ورعی چون پرهیز و توقف در آنچه برای تو شبهه آور است نمی باشد.

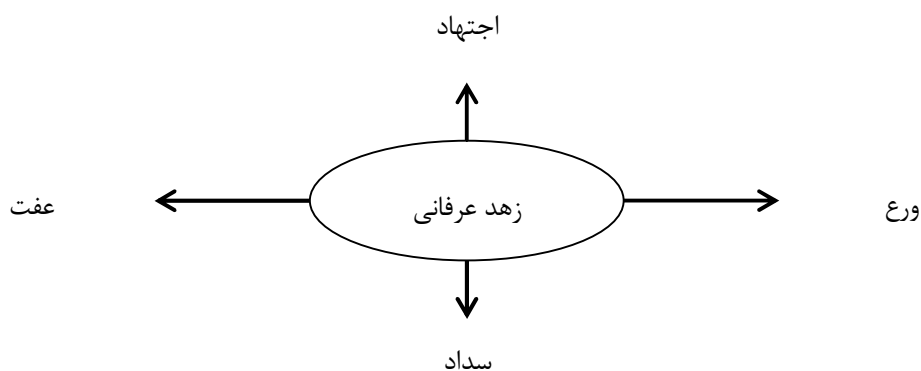
این معنی در حقیقت، تعریف واقعی و بیان روشن از واژه «ورع» است، پس «ورع» یعنی خود نگه داری در وقت شبهه.

۲- در نامه ۴۵۱ نهج البلاغه از نامه های امام(ع) به استاندار خود در بصره چنین می فرماید:

«أَلَا إِنَّكُمْ لَا تَقْدِرُونَ عَلَى ذَلِكَ وَ لَكِنَ أَعْيُنُونِي بِوَرَعٍ وَ اجْتِهَادٍ وَ عَقَّةٍ وَ سَدَادٍ» (نهج البلاغه/ نامه ۴۵)، یعنی: بدانید که شما توانائی چنین کاری ندارید [ضرورت ساده زیستی مانند ساده زیستی امام]، لیک با پرهیزکاری و تلاش فراوان و پاکدامنی و راستی مرا یاری کنید .

در این سخن امام(ع) امر به ورع به طور مستقیم نشده است، امام(ع) استاندار خود را امر به اعانت نموده است. اعانت در ورع، یعنی همراهی مرید از مرشد در سلوک عرفانی، به نظر

می رسد إعانت در اینجا، تضییق دایره مباحات و تحکیم عزم برای اجتناب از شبهات و ریاضت نفسانی و تمرین در زهد برای عادت دادن نفس به پیروی از قوه عاقله و نفس مطمئنه است. اینگونه «ورع» مخصوص خواص از سردمداران اسلامی است که می خواهند بر مردم حکم برانند. یعنی آنچه برای مؤمنان مباح است، برای این طبقه از جامعه مجاز نیست.



نکته دیگری که در نامه امام(ع) قابل ملاحظه است، توجه دادن مخاطب (عثمان بن حنیف انصاری) به چهار سلوک نفسانی است که عبارت اند از: ورع، اجتهاد، عفت و سداد که به نظر می رسد زهد عرفانی با آن ها متفاوت است.

در اینجا باید واژه «ورع» را در میدان زهد عرفانی بررسی نمود. بافت سخن امام(ع) نشان دهنده این واقعیت است که برای رسیدن به ورع تنها توجه به اجتناب از محرمت و دوری از شبهات کافی نیست. بلکه کوشش مداوم برای ریاضت نفسانی (اجتهاد)، بازداشتن نفس از آنچه شهوت را به دنبال داشته باشد (عفت) و استقامت در مبارزه نفسانی و میدان ندادن به مشتبهیات آن (سداد)، سالک را به مقام بالاتر که همان «ورع» است ارتقاء می دهد. پس ورع نتیجه سلوک مرتاضانه است که با عفت و سداد و اجتهاد به دست خواهد آمد. وقتی این مقام (ورع) حاصل شد، میدان زهد (برای سالک) باز می شود و این معنی همان است که

خواجه عبد الله انصاری در منازل السائرین آن را آخرین مقام برای عامه مؤمنان و اولّیین مقام برای عارفان زاهد دانسته است. آری برای یک مقام سیاسی و عالی رتبه کشوری چون استانداران، اگر زهد عارفانه نباشد، امکان مبارزه با نفسانیات و رسیدن به مقام پرهیزکاری و اجتناب از تشریفات و عیش و عشرت معنایی ندارد. در واقع هرچه بر مقام سیاسی انسان افزوده شود، در مسلک کاملان عارف، شدت ورع، و شدت اجتهاد و عفت و سداد امری اجتناب ناپذیر است.

۳- در خطبه ۱۲۹ امام (ع) اهل ورع «متورّعین» را ستوده است، سپس می فرماید: «وَأَیْنَ المتورعون فی مکاسبهم و المتنزّهون فی مذاهبهم...»، یعنی: کجایند آنان که در کسب و کارشان اهل ورع اند و در راه و رسم زندگی شان اهل نزاهت و پاکیزگی؟ در این کلام امام (ع) دو صفت را برای مردان اهل سیر و سلوک ذکر کرده اند:

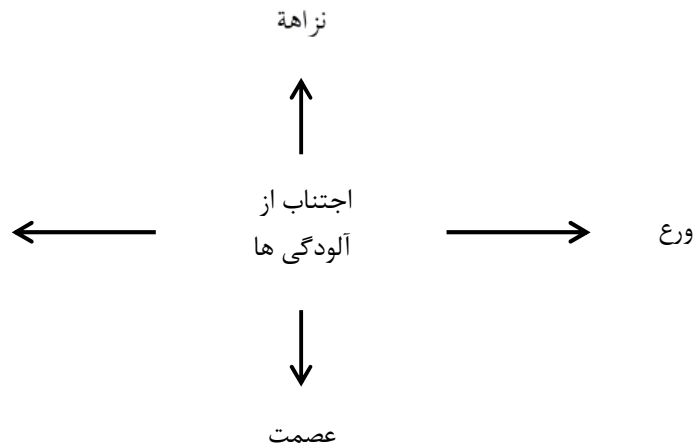
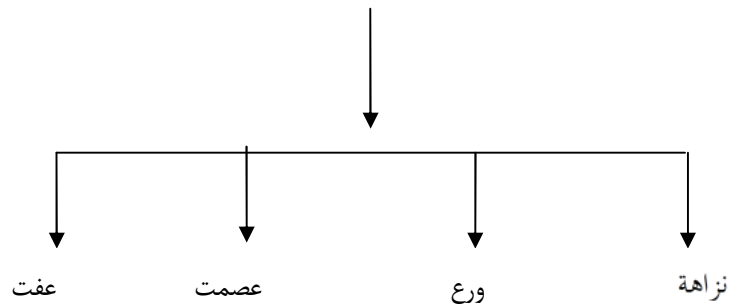
۱- متورّع: اهل ورع، آنکه در برخورد با مشتههات، می ایستد و وارد ورطه منهیات و محرّمات نخواهد شد. این مقام مقدمه وصف بعدی است.

۲- متنزّه: اهل نزاهت، کسی که در اثر اجتناب از آلودگی ها؛ به یک نزاهت و پاکی باطنی رسیده، غیر از آنکه متورّع شده و مبارزه نفسانی کرده، در درون به طهارت و پاکیزگی دست یافته، که اثرش بر اندیشه و بینش او آشکار خواهد شد. در تمام راه هایی که متنزّهین در زندگی می پیمایند اصل طهارت و پاکی را رعایت می کنند. این تنزه شامل نزاهت علمی، عملی، سیاسی، فرهنگی، اجتماعی و ... می شود.

واژگان هم معنای ورع

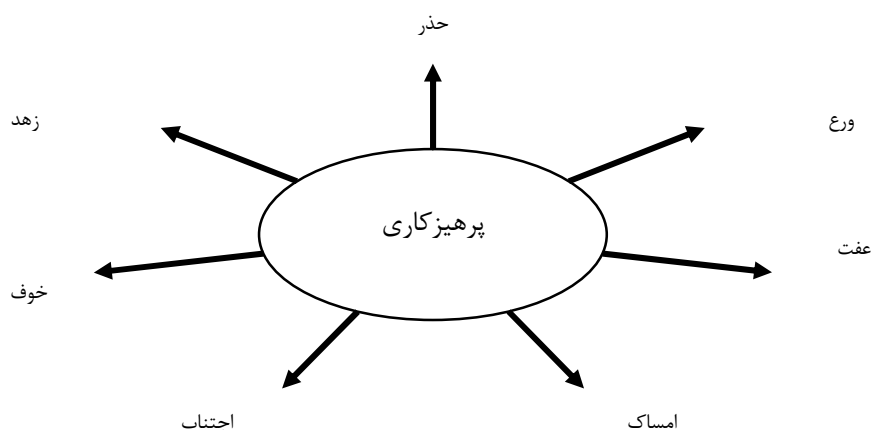
با جستجو در متن خطبه ها، نامه ها، و کلمات حکمت، به واژگانی رسیدیم که هم معنا هستند، اینها عبارتند از: «ورع، نزاهت، عفت، عصمت» همه این ۴ واژه در میدان معنوی «اجتناب از آلودگی ها» مشترک اند. مانند شکل زیر:

اجتناب از محرّمات، منہیات، مکروهات و مشتبهات



اجتناب از آلودگی که مرکز دایره را تشکیل می دهد، غیر از آن پرهیزکاری است که در بسیاری از منابع تفسیر و حدیث و عرفان، نامش را تقوا گذاشته اند. اجتناب در آنجا گونه ای پرهیزگاری است که در اینجا یک زیر میدان نسبت به میدان بسیار وسیع «تقوا» است. اما به سبب کمی الفاظ در فارسی، ما راهی نداریم که از همین واژه «پرهیزکاری» استفاده نماییم. هر کدام از عناصر این میدان به نوبه خود، تشکیل یک میدان دیگر می دهد، که در آن میدان دارای عناصر تازه دیگری است و امکان دارد، دارای معانی جدیدتری هم باشد.

میدان بسیار وسیع «پرهیزکاری» که در اصطلاح تفسیر و حدیث به آن تقوا می گوئیم، دارای یک میدان هم معنایی وسیع تری است که در شکل زیر رسم شده است.



این میدان همانطور که مشاهده می شود هر کدام دارای زیر میدان های مختلف است، به نظر می رسد پس از میدان معناساختی توحید در معناسازی تخصصی (قرآن، حدیث و نهج البلاغه) هیچ میدانی از تقوا گسترده تر نباشد.

معنا شناسی واژه عفت

عفت در لغت به معنی بازداشتن و منع کردن خود از آنچه حلال نیست. (ابن منظور، ۱۴۰۸ ق، ۹، ۲۵۳)

راغب در مفردات گوید: عفت یعنی بسنده کردن بر خوراک اندک همچون نوشیدن باقیمانده شیر در پستان برای (بچه حیوان شتر). (راغب اصفهانی، ۱۳۷۶، ۵۷۳)

أعشى شاعر جاهلی گوید:

أُنْعَدِي عَنْهُ النَّهَارَ فَمَا تَعُدُّ جَوْهَ إِلَّا عُفَافَهُ أَوْ فُؤَاقُ

ترجمه: روزی را سپری نکرد و به او غذا نداد جز باقیمانده ای از شیر در پستان. (أعشى، بی تا، ۱۳۶)

پس عُفَافه، بسنده کردن بچه شتر یا مانند آن است بر شیر کمی که در ته پستان مادر مانده است. پس برای عقیف دو معنا است:

۱- آنکه به چیزی اندک برای رفع حاجت و رفع گرسنگی یا تشنگی و یا مانند آن بسنده می‌کند. ۲- آن کس که خود را از آنچه حلال نیست منع می‌کند.

این معنای دوم اندکی با آنچه در معنی عصمت است، مشترک می‌باشد و دلیل آن هم منع نفس است از ارتکاب به محرّم و منہی عنه.

کسانی که به زندگی کم مؤونه عادت کرده اند، از عفت ذاتی برخوردارند. ذات آنان به چیز کم عادت کرده است، آنان در لباس، خوراک، پوشاک، مسکن، مقام و امور رفاهی خود را پرخور ننموده، بلکه راه اعتدال را در پیش گرفته اند، همین که رفع حاجت روزی از آن‌ها شد، آنان را کفایت می‌کند.

اما در معنی دوم، توجه انسان به چیزی است که حلال باشد، خواه به اندازه کمی از آن مصرف نماید یا نه.

به نظر می‌رسد عقیف طبق آنچه نزد اهل زبان و ادب شایع است همین معنای دوم باشد، یعنی آن کسانی که در برخورد با امور دنیوی پاک اند و اهل حرام نبوده و سعی دارند همیشه آنچه را دریافت می‌دارند از خوراک و لباس و غیره همه پاک و پیراسته از حرام باشد. اهل لغت گفته اند: «طَلَبُ الْعِفَّةِ وَ هُوَ الْكَفُّ عَنِ الْحَرَامِ»، یعنی: آن کس که خواهان عفت است خود را از حرام دور نگاه می‌دارد. (همان)

و نیز گفته اند: استعفاف همان طلب عفاف است. در دعا که از معصوم روایت شده است آمده: «اللَّهُمَّ إِنِّي أَسْأَلُكَ الْعِفَّةَ وَ الْعَنِي» (همان منبع)، یعنی: خداوند! از تو می‌خواهم به من عفت و بی‌نیازی بخشی.

خداوند در آیه ۶ سوره نساء قرآن چنین می‌فرماید: وَ مَنْ كَانَ غَنِيًّا فَلْيَسْتَعْفِفْ ، یعنی: آن کس که بی‌نیاز است، باید پاکدامن و عقیف باشد.

استعفاف به معنی صبر هم آمده است. (ابن منظور، ۱۴۰۸، ۹، ۲۵۳)

در جای دیگر فرمود: وَ لِيَسْتَعْفِفِ الَّذِينَ لَا يَجِدُونَ نِكَاحًا (سوره نور ۳۳)، یعنی: آن کسانی که زنی برای ازدواج نمی‌یابند، باید عفت و پاکدامنی پیشه کرده و خود را به گناه (فحشا و زنا) آلوده نکنند.

حوزه معنایی واژه عفت

با توجه به حوزه لغوی عفت و آنچه در لغت و شعر جاهلی می‌بینیم بیان آنچه قبل از اسلام و پس از آن در تطوّر معنایی «عفت» در کتاب و سنت آمده فرق بسیار است. عرب جاهلی ارزش اخلاقی عفت را نمی‌شناخت، گر چه او در صحرا زندگی می‌کرد و با طبیعت خشن به زندگی صحرائی عادت کرده بود، کم می‌خورد، کم می‌خوابید، و بطور خلاصه بطن و

فرج خود را مجبور می کرد از بسیاری از خواسته هایش محدود نماید، اما او هرگز به ارزش اخلاقی «عفت» از منظر انسانی نمی نگریست. در شعر «لامیه العرب» که توسط «شنفری» شاعر فقیر صعلوک سروده شده است زندگی زاهدانه او را که به اندک طعام و لباس و مسکن قانع بود، می بینیم او هرگز از واژه «عفت» در شعرش اسم نبرده است.

وَ أَغْدُو عَلَى الْقُوْتِ الزَّهِيْدِ كَمَا غَدَا أَزَلُّ تَهَادَاةُ التَّنَائِفِ، أَطْحَلُّ

ترجمه: من با کمی قوت (طعام) روز خود را آغاز می کنم، گویا چون گِردِ خاکستری لاغر هستم که بیابان ها او را به این طرف و آن طرف می کشانند. (بستانی، ۱۳۸۱، ۱، ۷، لامیه ی شنفری)

در جای دیگر همین شاعر این چنین می سراید:

وَ أَسْتَفُّ تَرْبَ الْأَرْضِ كِي لَا يَرِي لَه عَلِيٌّ، مِنْ الطَّوْلِ امْرُؤٌ مَتَطَوَّلُ
وَ لَوْ لَا اجْتِنَابُ الدَّأْمِ لَا يَلْفَ مَشْرَبٌ يِعَاشُ بِهِ، إِلَّا لَدَيْ وَ مَأْكَلُ

ترجمه: من پیوسته خاک زمین را می بلعم تا متکبری از کثرت ثروتش بر من فخر نفروشد، و اگر دوری از بدگوئی (دیگران) نبود، همه چیز از خوردنی و آشامیدنی نزد من یافت می شد. (همان)

در این ابیات شاعر جاهلی به دنبال آن است که شجاعت، جسارت، و جوانمردی و در کمال کرامت خود را به نمایش گذارد. او برای آن که در برابر گردنکشان ثروتمند، خوار نگردد حاضر است خاک زمین ببلعد و از فخر فروش غنی چیزی نستاند. سپس می گوید: اگر از بدگوئی دیگران نمی ترسیدم، هر خوراک و آشامیدنی نزد من یافت می شد، با نگاه به سیاق کلام وی و رفتاری که در او سراغ داریم معلوم است که شاعر به راحتی می تواند دست به قتل و غارت زده و هر چه را مطابق میل اوست، فراهم سازد. پس او به دنبال روزی حلال نیست، اما بقدر کفاف هم نمی خورد، تنها با چیزی اندک زنده مانده است، او ظاهراً از نظر بطن و فرج عقیف است. اما منع بطن و فرج از مشتتهیات نفسانی را طبیعت خشن و فقر بیدادگر به پای او گذاشته، نه اراده کمال جوی او، بنابراین واژه «عفت» که در جاهلیت به باقیمانده شیر در پستان شتر تعبیر می شد، و بچه شتر تنها می توانست زنده بماند، اسلام آن را به یک ارزش اخلاقی والا تبدیل کرد، عفت نه در خوراک و پوشاک و مسکن، که در ازدواج نیز به همین رویه آمده است. اکنون به بحث های روائی بنگرید، تا عفت را نزد بزرگان دین بهتر بشناسیم:

عفت در روایات اسلامی

در اصول کافی، کتاب کفر و ایمان، باب عفت، روایاتی نقل شده است که ارزش والای عفت را نشان می دهد. از امام باقر(ع) چنین روایت شده است: «مَا عُيِدَ اللَّهُ بِشَيْءٍ أَفْضَلَ مِنْ عَفَّةِ بَطْنِ وَفْرَجٍ»، یعنی: خداوند به چیزی بهتر از عفت شکم و فرج عبادت نشده است. (عاملی، ۱۴۰۹، ۱۵، ۲۴۹)

در حدیث دیگر از امام باقر(ع) که دارای مضمون حدیث فوق می باشد، آمده است: «إِنَّ أَفْضَلَ الْعِبَادَةِ عَفَّةُ الْبَطْنِ وَالْفَرْجِ»، یعنی: بهترین عبادت عفت شکم و فرج است. (حرانی، ۱۴۰۴، ۲۹۶)

و از امام صادق (ع) روایت شده است: «أَفْضَلُ الْعِبَادَةِ الْعَفَافُ»، یعنی: عفاف بالاترین و یا برترین عبادت است. (شعیری، ۴۰۵، ۱۳۱)

و باز از آن حضرت نقل شده است: «أَيُّ الْإِجْتِهَادِ أَفْضَلُ مِنْ عَفَّةِ بَطْنٍ وَفَرْجٍ»، یعنی: کدام سعی و کوشش و مجاهدت از عفت شکم و فرج بهتر است؟ (عاملی، ۱۴۰۹، ۱۵، ۲۵۰)

با نگاهی مقایسه ای^۱ میان آنچه عرب جاهلی از واژه «عفت» یا رفتار زاهدانه در یک طرف و آنچه در کتاب و عترت سراغ داریم می توان به تطور معنایی این واژه پی برد. در واژه «عفت» صبر و استقامت، خود نگهداری، پاکدامنی، کرامت، زهد، کشتن طمع و حرص و بخل نهفته و به علاوه ملاحظه آن موجب حیاء و عصمت نیز می شود. عفت به معنای «صبر» و «پاک بودن از هر چیز» هم در لغت آمده است. (ابن منظور، ۱۴۰۸، ۹، ۲۵۳)

نتیجه این که، «عفت» تحصیل ملکه ای است در انسان که به واسطه آن، شخص بر شهوت خویش غلبه می کند، همینطور وقتی گفته شود: «العفيفه مِنَ النساء»، یعنی: زن پاکدامن، که هرگز به گرد شهوترانی (غیر مشروع یا غیر معقول) نگردد. (همان)

با این مقدمه و نتیجه ما به سراغ واژه «عفت» در نهج البلاغه رفته و در متن های مختلف با توجه به فضایی که زبانشناسی برای ما ایجاد می کند، به تحلیل این واژه اخلاقی در آنجا می پردازیم:

۱. در شعر جاهلی واژه «عفت» و مشتقات آن کمترین ارتباطی با مسایل اخلاقی پس از نزول قرآن ندارد و این امر در تمام شاعران قبل از اسلام جاری بوده است: مثلاً در شعر ذوالاصبع عدوانی واژه «عفت» بمعنی بازداشت و منع آمده است:

عَفَّ يَوْسُ إِذَا مَا خَفْتُ مِنْ بَلَدٍ هُونًا فَلَسْتُ بَوَقَافٍ عَلَى الْهَوْنِ

یعنی: هنگامی که من از آن سرزمین برخود ترسیدم، او نیز ناامید و از روی ذلت و خواری مرا بازداشت کردولی من کسی نیستم که با ذلت و خواری (آنجا) توقف نمایم. (زبیدی، محمد مرتضی، ۱۳۰۶، ج ۶، ص ۲۰۱، ماده ی عَفَّ)

۱- در نامه ۳۱ (نامه امام(ع) به فرزندش) ضمن تذکر نکات اخلاقی به او می فرماید: «و الحِرْفَهُ مَعَ الْعِفَّةِ خَيْرٌ مِنَ الْغِنَى مَعَ الْفُجُورِ»، یعنی: شغلی که انسان همراه عفت داشته باشد از ثروت همراه با گناه (فسق و فجور) بهتر است.

تحلیل معنی شناسی: یکی از معانی عفت که در بحث تطور لغوی گذشت «صبر» بود. اگر این معنی درست باشد، سخن فوق به این صورت درمی آید که: شغل همراه با صبر بهتر از ثروت همراه با بی بند باری است.

یعنی آن کس که احساس می کند حرفه اش در آمد کمی به همراه دارد و احساس تنگی رزق می کند، بداند این واقعیت یعنی تنگی معیشت می تواند از ثروت و گشایش معیشت که لازمه آن فجور و بی بندوباری است بهتر باشد.

اما در بحث معنی شناسی، نکته مهمی که باید به آن توجه نمود، دقت در لوازم معنی یک واژه است. یعنی ما به راحتی از ظاهر معنی دست برنمی داریم، لکن گاهی اهل زبان چون ظاهر معنی را رها کرده و لازم آن را به کار می برند، برخی اهل لغت گمان کرده اند معنی آن واژه همین است و یا یکی از معانی واژه لازم معنا است. در خصوص واژه عفت که لازمه آن صبر است برخی آن را معنی حقیقی عفت پنداشته اند.

پس معنی کلام امام(ع) آن است که بگوئیم: شغل همراه با عفت بهتر از بی نیازی و ثروت همراه با فجور است. البته کسی که در شغلش عقیف باشد، لازمه اش صبر است. (بحرانی، ۱۴۲۰، ۴۶)

بحرانی در شرح این سخن گوید: عبارت امام(ع) صغری و کبری آن در تقدیر است:

صغری	←	الحرفه مع العفة خير من الغنى مع الفجور
کبری	←	و كل ما كان كذلك خيراً من الغنى مع الفجور
نتیجه	←	فالحرفه مع العفة أولى من طلب ذلك الغنى

یعنی: آنچه با عفت است بهتر از غنای توأم با فجور و بی بندوباری است و هر آنچه این چنین است بهتر از غنای توأم با فجور می باشد.

در نتیجه: آنچه با عفت است بهتر از آن غنای توأم با فجور است.

و قیاس به صورت شکل دوم منطقی تنظیم شده است. اگر شغل همراه با عفت اینچنین باشد مستلزم آن است که این شغل دارای فضیلت باشد، همانطور که شغلی که در آن غنای توأم با فجور باشد مستلزم ردیلت آن است. پس فضیلت از عفت برآمده و ردیلت از فجور. از طرف دیگر عالمان علم اخلاق گویند: عفت، فضیلت قوه شهویه و حد اعتدال آن است.

افراط (شدت و اضطراب شهوت) ← "رذیلت"

عفت (اعتدال شهوت) ← "فضیلت"

تفریط (خمود شهوت) ← "رذیلت"

۲- امام (ع) در نامه ۴۵ فرمود: «و إنکم لا تقدرون علی ذلک أعینونی بورع و اجتهاد و عَفَّةً و سداد...»، یعنی: شما قادر بر زهد و ساده زیستی نیستید، جز اینکه مرا به چهار چیز یاری نمایید:

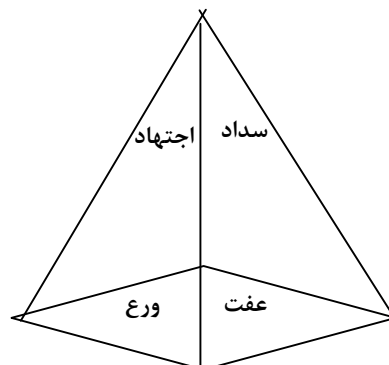
۱- ورع ۲- اجتهاد ۳- عفت ۴- سداد.

در اینجا نیز «عفت» همان معنای ظاهر خود را دارد، البته ۴ چیز است که در سخن امام (ع) از ارکان مدیریتی در هر عصری به حساب می آید، به عبارت بهتر شرط مدیریت سالم مدیران در هر جامعه ی بشری رعایت چهار ارزش اخلاقی است که ضامن سعادت بشری و از لوازم اولیه سیاست مداری است. هر چهار رکن به یک سقف منتهی می شود که نام آن سقف زهد نام دارد. این زهد را باید زهد مدیریتی یا زهد حکومتی نامید، و این معنا غیر معنایی است که در جای دیگر نهج البلاغه با آن روبرو هستیم. یکی از برکات مغناشناسی آن است که در هر متن بسته به بافت (سیاق) معنای جدیدی پدید می آید که در متن قبلی نمی توانست، آشکار گردد. مدیران یک حکومت، به ویژه مدیران ارشد یک نظام اگر به این چهار امر اصرار نورزند و در طریق زهد خود نکوشند، سقف زهد سیاسی اسلام فرو خواهد افتاد. از یک طرف ورع و آن کف نفس است از محارم و آنچه شرع، آن را حرام دانسته و نباید انجام شود، و از طرف دیگر اجتهاد و کوشش در اطاعت، و لزوم عفت و رضایت دادن به روزی کم و نیز سداد و محکم کاری در وظایفی که به هر نحو از بالا به پائین در یک نظام حکومتی در جریان است.

اعانت برحفظ هر چهار مورد با توجه به بافت سخن امام و لزوم رعایت امانت پست و مقام امری واجب است؛ پس امر امام را در اینجا باید حمل بر وجوب نمود.

زهد سیاسی

یعنی هر کس در دایره حکومت وارد شود، باید معین رهبر باشد و اعانت رهبری در زهد سیاسی که برخاسته از ورع، اجتهاد، عفت و سداد است، خلاصه می شود.



در حکمت ۲۵۲ آمده است: «فرض الله الايمان تطهيرا من الشرك و الصلوة تنزيها عن الكبر... و اقامة الحدود اعظاماً للمحارم و ترك شرب الخمر تحصيماً للعقل و مجانبه السرقة ايجاباً للعفة»، یعنی: فرمود: خدا «ایمان» را برای پاکسازی دل از شرک و «نماز» را برای پاک بودن از کبر و خود پسندی، و «زکات» را عامل فزونی روزی، و «روزه» را برای آزمودن اخلاص بندگان، و «حج» را برای نزدیکی و همبستگی مسلمانان و «جهاد» را برای عزت اسلام، و «امر به معروف» را برای اصلاح توده های ناآگاه، و نهی از منکر را برای باز داشتن بی خردان از زشتی ها، و «صله رحم» را برای فراوانی خویشاوندان، و «قصاص» را برای سلامت عقل، و «دوری از دزدی» را برای تحقق عفت، و ترک «زنا» را برای سلامتی نسل آدمی، و «ترک لواط» را برای فزونی فرزندان، و «گواهی دادن» را برای به دست آوردن حقوق انکار شده، و «ترک دروغ» را برای حرمت نگهداشتن راستی، و «سلام کردن» را برای امنیت از ترس ها، و «امامت» را برای سازمان یافتن امور امت، و «فرمانبرداری از امام» را برای بزرگداشت مقام رهبری، واجب کرد.

«و مجانبه السرقة ايجاباً للعفة»، یعنی: (خداوند) دوری از «سرقه» را برای تحقق عفت (واجب کرد).

اگر در ساختار سخن امام(ع) اندکی تصرف کنیم کلام به صورت زیر در می آید:
«أوجب الله العفة ايجاباً بالمجانبة السرقة (مجانبة من السرقة)»، یعنی: خداوند عفت را برای دور ساختن انسان از سرقه واجب نمود.

معناشناسی عفت در سخن فوق: اگر فلسفه وجودی احکام در گفته امام(ع) همین باشد، با توجه به (مفعول له)هایی که در متن سخن امام در این حکمت به وفور یافت می شود، امام(ع) شمه ای از حکمت های اخلاقی و عقیدتی را بیان داشته اند. از جمله ی این ها وجوب عفت عمومی برای دوری از سرقه است. اگر این حکمت ۲۵۲ را با نامه ۴۵ امام(ع) با ملاحظه واژه «عفت» ترکیب کنیم، نتیجه ای که حاصل می شود، اینکه مفاسد سیاسی و اجتماعی و اقتصادی ناشی از بی تفاوتی زمامداران در عفت مدیران است. عفت مدیران ارزش چنانچه ملاحظه و توجه نشود، به بی عفتی عمومی منجر خواهد شد، پس می توان فساد اجتماعی را در ناملايمات سران یک حکومت جستجو کرد. وقتی اقتصاد و فرهنگ یک جامعه دچار آسیب شود، مبارزه حکومت و مسئولان جامعه بدون مبارزه با بی عفتی سران، یک کوشش بیهوده و عقیم است.

از طرف دیگر با توجه به روایات مذکور از جانب معصومین(ع)، ریشه عفت در دو چیز است: ۱- بطن (شکمبارگی) ۲- فرج (شهوترانی)

اگر در مسأله بطن، منع و بازداشتی از درون مدیران باشد، عفت بطن جلوی بسیاری از سرقت های بزرگ مدیران را مانع خواهد شد.

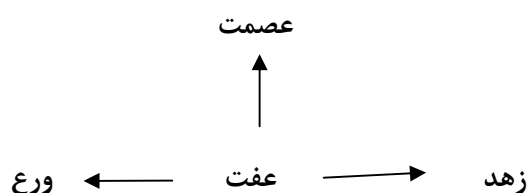
۲- منع از فرج (جلوگیری از شهوترانی)، این امر ممکن است در یک جامعه عادی میان افراد ایجاد مفسده کند، اما اوج مفسده و بی بند و باری و فجور وقتی است که شهوترانی در میان سران نظام شایع گردد مثلاً در امور غیرحکومتی ممکن است تعدد زوجات که بهترین و مشروع ترین امر شهوترانی است کاری مباح تلقی گردد، ولی برای سران حاکم، وجوب عفت برای جلوگیری از مفاسد بعدی امری اجتناب ناپذیر است.

نتیجه گیری

واژه «ورع» از واژگان کاربردی در بحث اخلاق و سلوک عرفانی است، این واژه در اصطلاح معناشناسی، دارای خاصیت اشتراک معنوی است، بدینگونه که وَرَع دارای یک معنا (مفهوم کلی) است و تحت آن مصادیق فراوانی را می توان جای داد.

اینکه «ورع» در مصداق ها دارای چه معانی است، بستگی دارد به اینکه در چه سیستم معنایی باشد. اگر در مرکز سیستم قرار داشته باشد، با معنای تقوا مترادف است، و اگر یک عنصر از عناصر سیستم باشد، یقیناً معنایش با تقوا متفاوت است. لکن «ورع» با عناصر خاصی هم سیستم خواهد شد و آن ها عبارت اند از: تقوا، زهد، عفت، عصمت و نزاهت. با مقایسه میان «ورع» و «تقوا»، می توان گفت، تقوا به مثابه مجموعه مرجع است و «ورع» زیر مجموعه معنایی آن، و هر دو در معنای پرهیزکاری هم ردیف اند. و گاهی «ورع» به معنای مطلق اجتناب از چیزی معنا می دهد، در حالی که تقوا معانی بسیار دیگری دارد و از نظر پوشش، هرگز قابل قیاس با ورع نیست، زیرا وسعت پوشش ورع بسیار کم است، در حالیکه «تقوا» همه زمینه های زندگی انسان را می تواند در برگیرد. روابط معنایی زهد و ورع، عصمت و ورع، عفت و ورع، نزاهت و ورع، روابطی تلازمی است، یعنی هر چه بر ورع انسان افزوده شود، زهد و عفت و عصمت بیشتر خود را نشان می دهد.

عفت نیز مانند واژگان عصمت و ورع و زهد، برگونه ای از بازدارندگی یا منع و بازداشت دلالت می کند و این همان مفهوم دلالتی یا معنای مفهومی است که دارای مصادیق گوناگون بر حسب اوضاع و شرایط متن و فرا متن است. پس باید اذعان کرد عفت از مقوله مشترک معنوی است و در یک سیستم معنایی، مصادیق دقیق آن روشن می شود. به همین دلیل است که گاهی عفت، مترادف با عصمت و گاهی مترادف با ورع و زمانی مترادف با زهد می گردد.



عفت در معنی شناسی می تواند، لوازم معنایی دیگری داشته باشد، و در اینجاست که ویژگی های متنی و فرا متنی و پدیده سیاق، در بستر معنایی عفت تأثیر دارد. در واژگان ضد عفت نیز همه این مباحث مطرح است، گاهی عفت، ضد فجور است و گاهی ضد خمود. یافتن این تضادها به ملاحظات اخلاقی وابسته است؛ اما آنچه در واژه «عفت» از همه مهم تر است، یافتن سیستم معنایی عفت می باشد. چنانچه در سیستم معنایی دقت کنیم، واژگانی که به آن می توانند مرتبط باشند: ورع، زهد، اجتهاد و سداد است. گرچه این واژه ها از متن خاص نهج البلاغه اخذ شده اند، اما از جنبه معنایی، معانی نزدیکی به هم دارند. به عبارت دیگر، اگر فردی از نظر اخلاقی به زهد واقعی برسد، مسلماً می تواند به آسانی فضایل اخلاقی که در سیستم عفت با این واژه مرتبط اند، یکجا دارا باشد، یعنی هم زاهد باشد و هم عقیف، هم کوشا باشد و هم اهل سداد و در یک جمله شخصی ورع و پرهیزکار باشد.

منابع

- ۱- قرآن کریم، (۱۳۳۹)، ترجمه ابوالقاسم پایدار، بی جا، انتشارات کاشی چی.
- ۲- قرآن کریم، (۱۳۸۰)، ترجمه مهدی الهی قمشه ای، قم، انتشارات فاطمه الزهراء (س).
- ۳- ابن منظور، محمد بن مکرم، (۱۴۰۸ ق)، لسان العرب، بیروت، دار إحياء التراث العربی.
- ۴- أعشی، میمون بن قیس، (بی تا)، دیوان أعشی، تحقیق گروه تحقیقاتی دارالکتاب لبنان، با نظارت کامل سلیمان، بیروت، دارالکتاب لبنانی.
- ۵- بحرانی، ابن میثم، (۱۴۲۰ ق)، شرح نهج البلاغه، بیروت، دارالثقلین.
- ۶- بستانی، فؤاد افرام، (۱۳۸۱هـ)، المجانی الحدیث، قم، انتشارات ذوی القربی.
- ۷- حرانی، ابن شعبه، (۱۴۰۴ ق)، تحف العقول عن آل الرسول (ص)، قم، جامعه مدرسین.

- ۸- دشتی، محمد، (۱۳۷۹ش)، ترجمه نهج البلاغه حضرت امیرالمؤمنین(ع)، قم، انتشارات مشرقین.
- ۹- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، (۱۳۷۶ش)، معجم مفردات الفاظ القرآن، تحقیق، ندیم مرعشلی، تهران، انتشارات مرتضوی.
- ۱۰- زبیدی، محمد مرتضی، (۱۳۰۶ ق)، تاج العروس من جواهر القاموس، بیروت، منشورات دار مکتبه الحیاء.
- ۱۱- شعیری، تاج الدین، (۱۴۰۵ ق)، جامع الأخبار، قم، انتشارات رضی.
- (ق) تفصیل وسائل الشیعه إلی تحصیل مسائل الشریعه ، انتشارات آل الب .
- فراهیدی، خلیل بن احمد (ق) کتاب العین، تحقیق مهدوی مخزومی، بیروت، مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.
- قاسانی، کمال الدین، (ق) شرح منازل السائرین عبدالله الأنصاری انتشارات بیدار.
- عبد الرزاق، (ش) ترجمه مصباح الشریعه تهران، انتشارات پیام حق.

دو فصلنامه علمی - تخصصی

مبانی نظری اسلام

سال دوم - شماره سوم

پاییز و زمستان ۱۳۹۱

قصی ابن کلاب و نقش اقدامات او در حیات سیاسی، اجتماعی قریش در مکه قبل از اسلام (تاسیس دارالندوه) محمد صادق حسینی کجانی*

چکیده:

با همه اهمیت تاریخ عصر جاهلیت در شناخت محیط پیدایش اسلام اما متأسفانه از توجه و عنایت پژوهشگران متقدم و متاخر بهره چندانی نبرده است زیرا آنچه از رهگذر تألیفات تاریخی از اخبار عرب جاهلی بدست ماریسیده جز اطلاعات پراکنده و نامنظمی بیش نیست که در آن حقایق تاریخی با روایت‌های خرافی در آمیخته و به طور کلی رنگ اسطوره ای و حالت افسانه ای بر آن سیطره یافته است در شناخت بهتر جاهلیت لازم است در حد توان با مراجعه به منابع مهم دیگر تاریخ، نظیر، بناها و کتیبه ها در صحت و اتقان اخبار و روایت های مزبور به تحقیق و تفحص پرداخت.

با توجه به اینکه دین مبین اسلام از مکه طلوع کرد و رسول گرامی اسلام به عنوان فرزندی از فرزندان مکه این انقلاب بزرگ جهانی را رهبری نمود یکی از محورهای مطالعاتی در خصوص جامعه عرب قبل از اسلام، شهر مکه و ساکنان آن می باشد. و از جمله رابطه قریش و مکه تحت حاکمیت قریش یعنی چگونگی تسلط آنها بر مکه و اقدامات آنها در چگونگی نهادینه کردن این سلطه می توان اشاره کرد در این راستا تاسیس دارالندوه به عنوان مرکزی جهت مشاوره پیرامون مسائل عمومی مکه و تصمیم گیری های مهم و نقش ویژه قصی بن کلاب در تاسیس آن از اهمیت ویژه ای برخوردار است. در این راستا پاسخ به سؤالات ذیل ضروری می نماید.

۱- اندیشه رهبری و هدایت جامعه پراکنده قریش توسط قصی بن کلاب معلول چه عواملی بوده است ؟

۲- تاسیس کانون مشورت و اجتماع قریش « دارالندوه » چگونه در اندیشه قصی شکل گرفت ؟

۳- نقش دارالندوه در پیشرفت و توسعه قریش چه بود؟

برای پاسخ به سولات فوق در این مقاله ابتدا به زندگی قصی بن کلاب اشاره شده و آنگاه به نقش دارالندوه در حیات سیاسی، اجتماعی و اقتصادی از زمان تاسیس تا تشکیل حکومت اسلامی پرداخته می شود.

واژه‌های کلیدی: قصی ابن کلاب، مکه، قریش، دارالندوه

* عضو هیأت علمی گروه معارف اسلامی دانشگاه آزاد اسلامی واحد خوراسگان

Email: sadeg.hosynik@yahoo.com

تاریخ پذیرش: ۸۹/۸/۱۵

تاریخ دریافت: ۸۹/۱/۱۸

قصی ابن کلاب و نقش اقدامات او در حیات سیاسی، اجتماعی قریش در مکه قبل از اسلام
(تاسیس دارالندوه)

قصی بن کلاب:

قصی نیای پیامبر اسلام در حدود ۵۰۰ میلادی می زیسته است که از مادری به نام فاطمه زاده شده پدر او کلاب بن مره در حالی از دنیا رفت که دو فرزند او به نامهای زهره و زید از مادری به نام فاطمه بنت سعد بن سیل از او باقی ماندند. فاطمه بنت سعد بن سیل پس از مرگ همسرش با مردی به نام ربیع بن خرام عذری از قبیله قضاعه ازدواج کرد و چون قبیله قضاعه در نواحی شام زندگی می کردند ربیع نیز عازم شام شد و همسرش فاطمه نیز همراه او راهی شام گردید و چون فرزند دومش زید بن کلاب بن مره خردسال بود او را به همراه خود میان قضاعه برد و فرزند دیگرش زهره بن کلاب بن مره در مکه در میان اقوام پدرش باقی گذاشت. اما زید همراه مادر به شام رفت و در میان قضا و در کنار دایی های خود تا دوران جوانی رشد کرد و در آنجا او را قصی نامیدند چرا که زید از دیار خود یعنی مکه دور شده بود و قصی به معنای دور افتاده از وطن خویش فاطمه بنت سعد در شام برای ربیع فرزندش به دنیا آورد به نام رزاح که برادر ناتنی قصی بود و در آینده او را در به قدرت رسیدن در مکه یاری کرد (بلاذری، ۱۹۵۹، ۴۸ و طبری، ۱۳۵۲، ۱۸۱ و ازرقی، ۱۳۶۸، ۵۷)

قصی بن کلاب سالها در میان قضاعه زندگی کرد اما منابع اطلاعاتی در خصوص اقدامات او ارائه نداده اند و تنها داستانی افسانه وار نقل گردیده است که بی شباهت به افسانه های بسیاری که در خصوص رهبران بزرگ جهان بیان شده نیست: گفته شده است که قصی در شام و در میان قضاعه جوانی نیرومند شده و روزی با یکی از قضاعیان به مسابقه پرداخت.

و بر رقیب قضاعی خویش برتری یافت، این برتری مایه رنجش قبیله قضاعه شد و او را به خاطر بیگانه بودن مورد شماتت قرار دادند، و از او خواستند که به نزد قبیله خویش بازگردد قصی از مادرش حقیقت را جويا شد و مادر در جواب گفت که این بیگانگی بر او عیبی نیست چه او را آگاه می ساخت که از تبار بزرگی است مادرش در جواب قصی که گفته بود مادر اینان مرا به بیگانگی نسبت می دهند و مرا در حمایت خویش قرار نمی دهند گفت تو را پدری بوده است که از نظر مقام بسی بالاتر از ربیع بوده است و قبیله ای که بسیار شایسته تر از قضاعه. قصی چون حقیقت را دریافت از مادر اجازه بازگشت به مکه را خواستار شد و مادرش چون بر سلامت او بیم داشت تفضا کرد تا هنگام سفر زائران به مکه

صبر کند آنگاه به همراه زائران کعبه عازم مکه شود و پس از پایان مراسم حج از بازگشت به شام خودداری کرد و در مکه ماند و اقوام و خویشان خود را پیدا کرد

او در مکه مورد احترام بود و مکیان او را بزرگ می داشتند و به نظر می رسد که تربیت او در میان قضاچه از او شخصیتی در خور احترام ساخته بود، هر چند منابع در این مورد روایتی ذکر نکرده اند قصی در مکه با حبی دختر حللیل زهبر خزاعه که در این زمان بر مکه تسلط داشتند و مسئولیت کعبه را برعهده داشتند ازدواج کرد (ازرقی، ۱۳۶۸، ۸۰ و بلازری، ۱۹۵۹، ۴۹) و این ازدواج خود نشانگر بزرگی و شایستگی قصی می باشد چرا که او با وجود سابقه حضور کم در مکه مورد توجه رهبر خزاعه قرار می گیرد و با دختر او ازدواج می کند این ازدواج مرحله نوینی در زندگی قصی می باشد چرا که پس از مرگ رهبر خزاعه، مسئولیت کلید داری کعبه بر عهده پسرش ابوغبشان گذاشته شده و او درب کعبه را باز و بسته می کرد تا اینکه قصی این سمت را از ابوغبشان گرفت و روایات عربی حاکی از این است که قصی این مقام را در عوض یک تُنگ شراب از ابو غبشان خرید و عرب معامله قصی با ابوغبشان را ضرب المثل ساخته و هر معامله نابرابری را چون معامله قصی با ابوغبشان مثال می زنند اخسَرُ من صَفَقَه اَبی غبشان. تسلط قصی بر کلید کعبه باعث ناراحتی خزاعه گردید و آنها مخالفت خود را با قصی در قالب سخن های طعنه دار آغاز کردند تا جایی که علیه او و هم قبیله هایش اعلان جنگ دادند دلیل این دشمنی اگر چه موضوع کلید داری کعبه است اما به نظر می رسد خزاعه از طلوع یک قدرت جدید قبیله ای در مکه بیم داشت منابع در خصوص اقدامات قصی قبل از کلید داری اطلاعاتی ارائه نمی دهند اما به نظر می رسد قصی قبل از ازدواج با دختر جلیل توانسته است در بین قریش جایگاه ویژه ای پیدا کند و بالاتر اینکه توانسته باشد قریش را به عنوان یک قبیله صاحب نام در مکه مطرح نماید.

به نظر می رسد سخن های طعنه دار که اشاره به دور بودن قصی از مکه و پرورش او در بین قضاچه در شام و در سایه دولت غسان بوده است همچنین مخالفت خزاعه با کلیدداری قصی بن کلاب باعث درگیری قصی و هم قبیله گانش با خزاعه شد چرا که خزاعه این سمت را از آن خود می دانستند و از موقعی که بر جرهم غالب شده و بر مکه مسلط گردیده بودند این سمت بر عهده آنها بود. نتیجه این دشمنی بروز جنگی سخت میان فرزندان اسماعیل با خزاعه شد که پس از کشتاری زیاد به صلح انجامید و شخصی چون یعمر بن عوف بن کعب کنانی در میان متخاصمان داوری کرد و حق را به قصی داد به این ترتیب که کسانی که از خزاعه و یا صوفه کشته شده اند بر آنها دیه تعلق نمی گیرد اما بر مردگان

قریش باید دیه پرداخته شود. منابع ماهیت این داوری و راء راتحلیل نکرده اند و تنها گفته اند که روز داوری را شداخ نامیدند که به نظر می رسد یعنی روزی که خون ها پایمال شد و غرض خون خزاعه و صوفیه است که دیه ای بر آنها تعلق نگرفت برخی منابع روایت می کنند که قصی را در مبارزه با خزاعه برادر ناتنی اش یعنی رزاح بن ربیععه به همراه قضاعه یاری رساندند.

قصی بن کلاب پس از این حادثه امور مکه و کعبه را بدست گرفت او ابتدا قریش را که برخی در دره ها و قله های کوه منزل داشتند فراهم ساخت و در وادی مکه و نزدیک بیت الحرام جای داد (آیتی، ۱۳۵۰، ۳۹)

قصی بدون شک نخستین رئیس برجسته ای بود که توانست بزرگی و اداره مکه را پس از پشتیبانی کنانه و قضاعه خارج سازد « منظور از کمک کنانه همان داوری یعمر بن عوف بن کعب کنانی است و در مورد قضاعه نیز اشاره شد که برادر ناتنی اش رزاح با همراهی قضاعه او را در جنگ با خزاعه یاری دادند البته انگیزه قضاعه از این یاری دادن روشن نیست که آیا صرفا یک حمایت فامیلی بوده و یا در راستای سیاست آل غسان برای نفوذ بیشتر در مکه از طریق روی کار آمدن قصی بن کلاب». او نخستین شخصی بود که قریش را به بطون تقسیم کرد و نیز میان قریش ظواهر^۱ و بطاح^۲ تفاوت قرار داد.

هر چند نمی توان علت دقیق این تقسیم بندی را مشخص کرد و اینکه آیا قصی این اندیشه را از محل دیگری اخذ کرده است یا نه بدین ترتیب قصی پس از جمع کردن قریش در حاشیه کعبه و ساختن منزل برای آنها زمینه شکل گیری یک اجتماع قانونمند را فراهم ساخت او ضمن تمرکز قریش در مکه اداره این شهر را براساس یک تقسیم بندی دقیق بر عهده فرزنداناش قرار داد بر اساس این تقسیم بندی آب دادن و سروری را به عبد مناف

۱- قریش ظواهر آندسته از قریش بودند که پیرامون مکه زندگی می کردند آنها در جاهلیت بر اهل حرم فخر می فروختند که در برابر دشمن ایستادگی کرده و رنج دفاع از خود را آنان به عهده داشتند و در هنگام بعثت ما نامی از آنها نمی بینیم آنها عمدتاً شامل بنی معیص بن عامر بن لوی ، تیم الادرم بن غالب بن فهر ، محارب و حارث بن فهر بوده اند (احمد علی صالح، ۱۳۸۴، ۱۷۴)

۲ - قریش بطاح گروهی از قریش بودند که در درون مکه زندگی می کردند و مردان آنان اداره و مسئولیت های بزرگی را در اختیار داشتند بازرگانان ، سرمایه داران و ثروتمندان که به بازرگانی اشتغال داشتند. بنی عبدمناف، بنی عبد مناف، بنی عبدداربن قصی ، بنی زهره بن کلاب (همان ص ۱۷۲)

واگذار کرد و دارالندوه به عبدالدار و پذیرایی از حاجیان را به عبدالعزی واگذار نمود (یعقوبی، ۱۳۶۲، ۲۴۱)

ازرقی در خصوص اقدام قصی برای تقسیم مناسب مکه می نویسد « قصی تمام شرف مکه را بدست آورد او بسیار دور اندیش بود و سرانجام تصمیم گرفت امور شش گانه مکه را که مایه شرف و شهرت بود میان دو پسرش تقسیم کرد و به عبد الدار پرده داری کعبه و سرپرستی دارالندوه، انجمن قریش و پرچمداری را اختصاص داد. آب رسانی به حجاج، شعابت و پذیرایی از ایشان در رفادت و راهنمایی و رهبری آنان (قیادت) را به عبد مناف اختصاص داد (ازرقی، ۱۳۶۸، ۸۹) قصی نه تنها قریش را در مکه جمع آوری نمود و آنها را در اطراف حرم سکونت داد بلکه اقدامات عمرانی بسیاری نیز در مکه انجام داد از جمله آنکه او در مکه چاهی حفر نمود که به آن عجول می گفتند و اعراب چون جانب مکه آمدند در کنار این چاه فرود می آمدند و از آن سیراب می شدند و در باره آن رجز می خواندند

نروی علی عجول ثم ننطلق قبل صدور الحاج من کل افق

ان قصیا قد وفی و قد صدق بالشعب للناس دری مغتبق

از چاه عجول آب بر می گیریم و سیراب می شویم و پیش از اینکه حاجیان از هر سوی نمایان شوند به راه خود ادامه می دهیم، قصی با سیرکردن مردمان به عهده خود وفا کرده و راست گفت (همان، ۱۷۴)

قصی همچنین در نزدیکی ردم اعلی و در کنار خانه ابان بن عثمان چاهی حفر کرد که پس از مدتی این چاه پر شد و متروک گردید (ازرقی، ۱۳۶۸، ۱۷۲) او همچنین اولین کسی است که کعبه را بعد از تبع بازسازی کرد (ابن درید، ۱۴۱۱، ۱۵۵ و یعقوبی، ۱۳۶۲، ۳۰۹) و در میان انبوه اقدامات او تاسیس دارالندوه اهمیت بسیاری برخوردار بود که بدان اشاره خواهد شد در خصوص اعتقاد و ایمان قصی بن کلاب، شهرستانی می نویسد: قصی از پرستش جز خدا که بت ها باشد نهی می کرد و هم اوست که می گوید:

ارتباً واحداً أَدَمَ أَلْفَ رَبِّ ادینُ اذا تُقسَمَتِ الامورُ

ترکتُ الآلاتِ و العزّی حمیا کذلکَ یفعلُ الرَّجُلُ الصّبورُ

قریش مقام او را بسیار بزرگ دانسته و نام او را مَجْمَعاً نهادند چرا که بدون اذن او جمع نمی شدند و پس از مرگش، مرگ وی را مبدا تاریخ خود قرار دادند (ابن اسحاق، ۱۳۸۳،

دارالندوه:

دارالندوه در لغت به معنی محلی است که در آن برای جمع شدن و گردهمایی ندا داده می شود. ارزاقی می نویسد دارالندوه هم از این جهت به نام معروف بود که افراد را فرا می خواندند و برای مشورت و رایزنی و استوار کردن کار خود در آن می نشستند. (ازرقی، ۱۳۶۸، ۸۱) یکی از اساسی ترین اقدامات قصی بن کلاب تاسیس یک مرکز مشورتی به نام دارالندوه است. قصی بن کلاب آنگاه که موفق شد قریش را از دره ها و کوههای اطراف مکه جمع کند و به اتفاق آنها و با کمک خویشان خود قضاعه و بنی کنانه، بر خزاعه پیروز شود بنیان یک سازمان استوار سیاسی و اجتماعی و اقتصادی در مکه را پی افکند او علاوه بر اسکان قریش در اطراف کعبه و حفر چاه های آب برای تامین آب آشامیدنی، کعبه را نیز که بر اثر گذر زمان آسیب دیده بود بازسازی کرد و آنگاه به تثبیت جایگاه قریش در مکه پرداخت و در راستای این سیاست وظایف قریش را در مکه با توجه به وجود کعبه و حضور افراد در آن تدوین و تقسیم بندی نمود و در راستای نهادینه کردن این سیاست کانونی را در مکه ایجاد نمود که آن را دارالندوه نامیدند در خصوص این نکته که این خانه، خانه شخصی و محل زندگی قصی بوده یا یک محل مستقل و عمومی، در بین مورخین اشتراک نظر وجود ندارد^۳ اما از آنجایی که قصی بن کلاب اداره آنرا بر عهده یکی از فرزندان خود قرار داده است به نظر می رسد که یک خانه مستقلی برای مشورت و سایر اقداماتی است که بدان اشاره می شود همه مورخان که درباره قصی بن کلاب مطلب نوشته اند، از جمله اقدامات او، بنای دارالندوه را ذکر کرده اند (ازرقی، ۱۳۶۸، ۸۸ و بلاذری، ۱۹۵۹، ۵۲ و نهروالی، ۱۸۵۷، ۴۵ و ابن درید، ۱۴۱۱، ۱۵۵ و اقدی، ۱۳۶۵، ۶۱ و ابن کثیر، ۱۹۹۷، ۹۷ و بلاذری، ۱۳۶۷، ۷۷ و ابن خلدون، ۱۳۶۳، ۲۸۳ و طبری، ۱۳۵۲، ۸۱۱ و ابن اسحاق، ۱۹۶۳، ۸۲)

ساخت این بنا را با توجه به کارکرد های آن بسیار مهم یافته و به شرح ویژگیهای آن پرداخته اند ابن اسحاق از قدیمی ترین منابع می نویسد قصی منزل خویش را دارالندوه قرار داده و دربی از آن به مسجد الکعبه باز کرد و قریش امورشان را در آنجا حل و فصل می کردند (ابن اسحاق، ۱۹۶۳، ۸۳) سایر نویسندگان درباره دارالندوه نوشته اند که قصی

۳- بن اسحاق بر این باور است که دارالندوه منزل شخصی قصی بوده و می نویسد هیچ پرچم و لوایی نمی بستند مگر در منزل او، او منزل خویش را دارالندوه قرار داده و دری هم از آن به مسجد الکعبه باز کرد و قریش امورشان را در آنجا حل و فصل می کردند (ابن اسحاق، ۱۹۶۳، ۸۳)

خانه ای را بنا کرد و آنرا دارالندوه نامگذاری کرد که در آن جمع می شدند و بحث و مشاوره می کردند در خصوص امور، جنگ ها و پرچم در آن می بستند و ازدواج آنها در آنجا صورت می گرفت (بلاذری، ۱۹۵۹، ۵۲) و هیچ مردی در قریش زن نمی گرفت و در هیچ کاری شور نمی کردند و علمی برای جنگ نمی بستند و پسری را ختنه نمی کردند مگر در دارالندوه (یعقوبی، ۱۳۶۲، ۳۰) قریش امور خویش را در آنجا فیصله می دادند (طبری، ۱۳۵۲، ۸۱۱) و عقد الرایه^۴ می کردند و آن نخستین سرای از سراهای قریش بود که در مکه بنا شد.

(بلاذری، ۱۳۶۷، ۷۷) تا قریش با هم مشورت کنند و رای و تدبیر و اندیشه و این خانه پایان می داد و خصومت ها و تاریکی ها را از بین می برد. (ابن کثیر، ۱۹۹۷، ۹۷) ابن سعد در طبقات در باره دارالندوه شرح مبسوطی دارد او می نویسد «قصی دارالندوه را ساخت و در آن را به سوی کعبه قرار داد و تمام کارهای قریش در آنجا بود و هیچ پرچمی برای جنگ چه از قریش و چه از دیگر قبایل بسته نمی شد مگر در آنجا و معمولا پرچم را قصی شخصا می بست و هیچ پسری را جای دیگری غیر از آنجا ختنه نمی کردند و کاروانها بزرگ بازرگانی قریش از آنجا حرکت می کردند و چون به مکه بر می گشتند نخست در آنجا فرود می آمدند و این امور جهت حق شناسی از قصی صورت می گرفت و مردم دستور او را چون اوامر دینی محترم می شمردند و از آن پیروی می کردند» (ابن سعد، ۶۱) ابن کثیر این مکان را محل رسیدگی به تخلفات و پایان دادن به درگیری ها و خصومت ها می داند (البدایه و النهایه، ۲۰۷) و ابن کثیر از آن به عنوان باشگاهی که قریش انجمن خود را در آن برگزار می کند یاد می کند و می نویسد، قریشیان در این باشگاه به کارهای خود رسیدگی می کردند (ابن اثیر، ۱۳۷۰، ۸۲)

الف) وظایف دارالندوه:

همانگونه که بر اساس روایات مورخان اشاره گردید: دارالندوه، مسئولیت های بسیاری را بر عهده داشت که عبارت بودند از، مشورت در خصوص جنگ و صلح، مشورت در خصوص تجارت و بازرگانی، برگزاری مراسم عقد و عروسی، مراسم به تکلیف رساندن پسران و دختران، محل ختنه کردن پسران، بستن پرچم جنگ، اعزام سپاهیان به جنگ، محل آغاز حرکت کاروانهای تجاری به شام و یمن، کانون استقبال از کاروانهای بازگشته از تجارت، مرکز قراردادهای و پیمانهای قبیله ای و قومی، محل آشتی قبائل و افراد متخاصم، محل

۴- به مفهوم اعطاء یا حمل پرچم به نام فرمانده معین است و در عهد جاهلیت یکی از امتیازات و مناصبی بود که به ولایت مکه تعلق داشت.

مشورت و تصمیم‌گیری در خصوص مشکلات آنها از جمله عوارض طبیعی، رسیدگی به شکایات مظلومان (علی، ۱۹۸۰، ۵۰ و ابن کثیر ۱۹۹۷، ۲۰۷) به طور کلی قریش در همه امور چه کوچک و بزرگ در دارالندوه مشورت و تصمیم‌گیری می‌کرد.

ب) چگونگی عضویت در آن:

به نوشته ازرقی علاوه بر فرزندان قصی افراد دیگر قریش می‌توانستند برای شرکت و مشورت در آنجا حاضر شوند فرزندان قصی و هم پیمانان ایشان همگی در آن انجمن شرکت می‌کردند (ازرقی، ۱۳۶۸، ۸۹) آنچه که همه مورخان بدان اشاره کرده اند اینکه به استثنای فرزندان قصی کسانی می‌توانستند در این انجمن شرکت کنند که سن آنها از چهل عبور کرده باشد (الحلبی، بی تا، ۱، ۱۵) و اتخاذ این تصمیم برای این بوده که از نظر تدبیر و رای به درجه کمال رسیده باشند (علی، ۱۹۸۰، ۴۷، ۴) اگر چه عنوان شده که افراد زیر چهل سال اجازه شرکت در مباحثات دارالندوه را نداشتند اما گزارش‌هایی بر شرکت افرادی با سن کمتر چهل سال نیز موجود است به طور مثال گفته شده که حکیم بن حزام از سن ۱۵ سالگی وارد دارالندوه شده (علی، ۱۹۸۰، ۴۷) اما آنچه که اکثریت مورخان اتفاق نظر دارند این مکان کانون اجتماع بزرگان مکه بود و در آن بزرگان و سروران و آقایان جمع می‌شدند و به نظر می‌رسد انتخاب آنها بر حسب ثروت و خدماتی که به انجام می‌رساندند صورت می‌گرفت و عبارت بودند از روسای قبائل داخلی و اصلی مکه و بطاح (ضیف، ۱۳۶۴، ۵۸).

ج) جایگاه حقوقی:

در خصوص جایگاه حقوقی دارالندوه، دیدگاه‌های متفاوتی ابراز شده است. دکتر جواد علی می‌نویسد دارالندوه مرکز بزرگان مکه بود و در آن بزرگان و سروران جمع می‌شدند، البته این مرکز مانند پارلمان و دارالشورا نبوده است بلکه مکانی بوده است که در هنگام نیاز و حوادث در آن گردهمایی تشکیل می‌شد و البته تصمیمات آن لازم الاجرا نبوده است، اما همه تصمیمات و اقدامات در حوزه دارالندوه صورت می‌گرفته است. (علی، ۱۹۸۰، ۴۸) قطب الدین نهروالی درباره جایگاه دارالندوه می‌نویسد این خانه محل شور و رایزنی درباره امور مربوط به جنگ و صلح و مرکز حکومت و فرمانروایی بود که بزرگان قوم آنرا اداره می‌کردند و یا به منزله مجلس اعیان حکومت بود و به کلیسای آتن و سنای روم شباهت داشت. (نهروالی، ۱۸۵۷، ۴۵) از طرفی اندیشمندان دارالندوه را دارای قدرت اجرایی کامل دانسته و تصمیمات آنرا به لحاظ حقوقی لازم الاجرا می‌دانند و بر این باورند که قصی دارالندوه را برای تصمیم‌گیری‌های مهم قبائل تاسیس نمود، که گامی مهم برای ایجاد نظم

و قاعده در شهر مکه بود. (برزگرینالو، ۱۲۸۵، ۴۱). قریش هیچ فرمانی را به اجرا نمی گذارد مگر آنکه در دارالندوه به تصویب رسیده باشد. بنابر این دارالندوه بیشتر شباهت به مجلس سنا داشت و در آن بحث و تبادل نظر درباره کارهای مهم از جمله شرکت در جنگها، انجام پیمانها، و قراردادهای و یا آماده ساختن کاروانها و تنظیم آن صورت می پذیرفت (صالح، ۱۳۸۴، ۱۷۷)

تحلیل: به نظر می رسد که علیرغم اینکه تصمیمات دارالندوه به لحاظ حقوقی قدرت اجرایی نداشته و افراد الزام به عملی کردن تصمیمات آن نداشتند اما جایگاه آن و افراد شرکت کننده در آن در حدی بوده است که تصمیمات آن بدون مخالفت به اجرا گذاشته می شده است و عملاً تصمیمات متخذه در دارالندوه از یک ضمانت اجرایی نانوشته برخوردار بوده است و همچون رویه قضایی که مورد نظر قضات در حل و فصل دعاوی می باشد، تصمیمات گرفته شده در دارالندوه به عنوان یک مرکز مهم تصمیم گیری و مشورت لازم الاجرا می نموده است. و باتوجه به این که مجریان اصلی خود جز تصمیم گیران بودند این مسئله تحکم بیشتری پیدا می کرده است.

سرگذشت دارالندوه از مرگ قصی بن کلاب تا الحاق کامل آن به مسجد الحرام:

در خصوص اداره دارالندوه و موقعیت آن پس از مرگ قصی بن کلاب مورخان به ایجاد سخن گفته اند و در خلال حوادث از آن یاد کرده اند اما ازرقی در اخبار مکه گزارش نسبتاً مبسوطی ارائه کرده است: قصی دور اندیش بود و سرانجام تصمیم گرفت امور شش گانه مکه را که مایه شرف و شهرت بود میان دو پسرش تقسیم کند و به عبدالدار پسر داری کعبه و سرپرستی دارالندوه، انجمن قریش و پرچمداری را اختصاص داد و آب رسانی به حجاج «سقاییت» و پذیرایی از ایشان «رفادت» و راهنمایی و رهبری آنان «قیادت» را به عبد مناف اختصاص داد (ازرقی، ۱۳۶۸، ۸۹) بلاذری می نویسد، قصی عبدالدار را بسیار دوست می داشت و به همین دلیل اداره دارالندوه را بعد از خود به او واگذاشت (بلاذری، ۱۹۵۹، ۵۳)

چون قصی درگذشت، عبدالدار عهده دار پرده داری کعبه شد و سرپرستی دارالندوه و پرچم ها هم به او واگذار شد و تا هنگامی که زنده بود این کارها را بر عهده داشت و چون مرگ عبدالدار رسید، دارالندوه را به پسرش عبد مناف واگذاشت و همواره پسران عبد مناف بن عبدالدار سرپرستی دارالندوه را عهده دار بودند و هرگاه قریش می خواستند در کاری مشورت کنند در دارالندوه را برای ایشان عامر بن هاشم بن عبد مناف بن عبدالدار یا یکی از پسران و برادر زادگانش می گشود و هرگاه دوشیزه ای به سن بلوغ می رسید او را به

دارالندوه می بردند و یکی از فرزندان عبد مناف بن عبدالدار جامه ای برای او می برید و بر او می پوشاند و خانواده دختر او را به خانه می بردند و از آن پس در حجاب قرار می گرفت که از آن می توان به عنوان «جشن تکلیف» یادکرد (ازرقی، ۱۳۶۸، ۸۹) پس از هاشم بن عبدمناف مسئولیت دارالندوه بر عهده عامر بن هاشم بن عبد مناف بن عبد الدار بود و قریش به سبب حرمتی که برای قصی قایل بودند و به عنوان تبرک این کارها را در خانه او انجام می دادند.

به نظر می رسد که اداره دارالندوه بعد از قصی تحت تاثیر شخصیت قصی صورت گرفته و قریش نه فقط به خاطر اهمیت تصمیمات بلکه به جهت حفظ میراث قصی نیز کوشا بودند. و آئین هایی که قصی نهاده بود همچون دین، مورد احترام بود و از آن پیروی می شد (همان، ۵۰۴) از جمله تصمیمات مهم دارالندوه در آن زمان پیمان حلف الفضول است که در ابتدا در دارالندوه جلسه آن تشکیل شد و به نظر می رسد بدلیل تنگی جا یا مسئله دیگری در منزل عبد الله بن جدعان ادامه یافت (علی، ۱۹۸۰، ۸۷) پس از مرگ عامر، اداره دارالندوه به فرزندان رسید و در این زمان بود که دو تصمیم مهم در آن گرفته شد یکی تصمیم برای محاصره اقتصادی بنی هاشم در سال هفتم بعثت و دیگری تصمیم به قتل پیامبر (ص) در سال سیزدهم بعثت در مکه بود که هیچ کدام قرین به توفیق نهایی نشد در دوره حکومت اسلامی در یثرب نیز قریش مشرک مکه در دارالندوه جلسه ای تشکیل دادند و آن مشورت در خصوص تدارک جنگ احزاب بود در سال پنجم هجرت و قریش به فرماندهی ابوسفیان برای جنگ احزاب لوای خود را در دارالندوه بستند (آیتی، ۱۳۵۰، ۳۵۰). این امر نشان می دهد که دارالندوه تا فتح مکه همچنان جایگاه خود را حفظ کرده بود.

پس از فتح مکه، دارالندوه در اختیار فرزندان عامر باقی ماند و اخباری حاکی از اداره آن توسط دیگران و یا واگذاری سمت اداره دارالندوه به شخصی از سوی پیامبر «صلوات الله علیه و آله» گزارش نشده است از طرفی به نظر نمی رسد پس از این حادثه دارالندوه نقش مشورتی را بر عهده داشته باشد چرا که اساساً مسجد کانون تمام انجمن ها و جلسات گردید در دوره خلفا نیز اخباری از دارالندوه به گوش نمی رسد و در دوره معاویه بن ابوسفیان است که او دارالندوه را که به نظر یک ملک شخصی تلقی شده و در دست حکیم بن مزاحم (ابن کثیر، ۱۹۹۷، ۲۰۷) یا شخصی بنام ابن الرهین عبدی که از نوادگان عامر بود (ازرقی، ۱۳۶۸، ۳۸۴) به هزار درهم خرید و آنرا آباد ساخت و مرکز حکومت مکه قرار داد و هر گاه به حج می آمد در آن ساکن می شد. (همان، ۳۸۴) پس از او هم دیگر حاکمان اموی چون به حج می آمدند در آن ساکن می شدند در توسعه مسجد الحرام در زمان

عبدالملک مروان و دو پسرش ولید و سلیمان بخشی از دارالندوه ضمیمه مسجد الحرام شد در زمان توسعه مسجد الحرام توسط ابن زبیر دارالندوه کاملاً داخل مسجد الحرام شد و در آن وسط صحن مسجد قرار داشت ازرقی مشاهدات خود را در خصوص وضع دارالندوه در عصر خویش اینگونه توضیح می دهد: پدر بزرگم برای من به جایی اشاره کرد که میان آن و میان صف اول همان مقدار فاصله بود که میان ستونهای اول طاق، یا به اندازه نصف فاصله ای که میان ستون سرخ رنگ تا صف اول وجود دارد. پدر بزرگم آنجا پای خود را به زمین زد و گفت: در دارالندوه اینجا قرار داشت و داوود بن عبد الرحمن عطار هم به من خبر داد و گفت ابن هشام مخزومی را هنگامی که امیر مکه بود دیدم که از دارالندوه که همین جا قرار داشت بیرون آمد و من مشغول طواف شدم. (همان، ۳۸۵)

با سقوط امویان و حاکمیت عباسیان، دارالندوه همچنان خانه ای بود در درون مسجد الحرام، حاکمان عباسی یعنی منصور، مهدی، هادی و هارون هر گاه به حج و مکه می آمدند در آن منزل می کردند تا اینکه هارون دارالعماره را از بنی خلف که از خاندانهای خزاعه بودند خرید و آنرا آباد ساخت و دیگر به دارالندوه ساکن نشد و دارالندوه همچنان به حال خود باقی ماند تا آنکه ویران شد و فرو ریخت.

ازرقی آخرین سالهای دارالندوه را اینگونه توصیف می کند: من دارالندوه را به احوال گوناگون دیدم مدتی حجره های آن و ایوانی که مخصوص بانوان بود به اشخاص غریبه یا مجاوران مکه کرایه داده می شد و در ایوانی که مخصوص مردان بود چهارپایان و مرکب های کارگزاران مکه نگه داری می شد و پس از آن مدتی در آن خاکروبه و علوفه خشک می ریختند و... و برای مسجد الحرام مایه زیان و ضرر بود سرانجام در سال دویست و هشتاد و یک، مردی از اهالی مکه و از همسایگان مسجد الحرام به سرپرستی برید مکه منصوب شد که مردی خردمند و عالم و زیرک بود و آشنا به مصالح امور مسجد الحرام و مکه او نامه ای به وزیر عبیدالله بن سلیمان بن وهب نوشت (این شخص در سال ۲۷۷ وزیر معتمد و پس از او وزیر معتضد بود و در سال ۲۸۸ در گذشت) و متذکر شد که دارالندوه بسیار ویران شده و در آن کثافت و خاکروبه زیاد ریخته می شود و مایه زیان مسجد الحرام و همسایگان شده است خلیفه مهدی به دبیر خود عبیدالله بن سلیمان بن وهب و به پدر « موهر » غلام خود که در حضورش بودند دستور داد که ضمن تعمیر خرابیهای مسجد الحرام و کعبه، دارالندوه را نیز به صورت مسجدی در آورند که پیوسته به مسجد الحرام باشد. عبدالله بن یوسف در موسم حج به مکه آمد و مردی را که ابوالهیاح عمیر بن حیان اسدی معروف بود. برای اصلاحات به کار گماشت او نیز با کارگران پرکار خاکروبه از

دارالندوه بیرون برد و آنرا خراب کرد و از اساس آنرا ساخت و به صورت مسجدی در آورد که دارای ستونهای و طاق ها و رواق های بود و سقف آن از چوب ساج و آراسته وزراندود بود و از آن دوازده در به مسجد الحرام باز می شد و در سال ۳۰۶ در زمان مقتدر، قاضی محمد بن موسی امیر مکه تغییراتی در مسجد دارالندوه داد و آنرا جزئی از مسجد الحرام ساخت و از حالت مسجدی جدا خارج نمود و این کار سه سال طول کشید (همان، ۳۸۷-۳۸۵)

نتیجه گیری

تاریخ مکه در سده های پنجم تا هفتم میلادی از مهمترین دوره های پرفرازونشیب این شهر مقدس می باشد که بنایش را حضرت ابراهیم خلیل (ع) گذاشت و اسلام آن را قبله آخرین دین الهی قرار داد. در دو سده قبل از بعثت حضرت رسول (ص) شهر مکه از انزوای طولانی مدت که متأثر از شرایط اقلیمی خاص حجاز بود، خارج شد و در صحنه تحولات منطقه ای و جهانی به ایفای نقش پرداخت. این موقعیت جدید ناشی از دو عامل خارجی و داخلی بود، در صحنه تحولات بیرونی و جهانی، منازعات مرزی دو قدرت بزرگ آن روز - ایران و روم - برای تصرف و کنترل دولت شهرهای تجاری شمال و جنوب باعث ویرانی و تعطیلی این مراکز شده و در نتیجه مکه را که هم از نظر تجاری و هم از نظر اجتماعی قابلیت داشت، به عنوان یک دولت شهر تجاری وارد تعاملات جهانی کرد.

در صحنه داخلی نیز مکه دچار تغییرات جدید و مهمی شد. قصی بن کلاب پس از یک غیبت نسبتاً طولانی از زادگاهش مکه، با تجربیات جدید که در میان قبیله قضاعه در شام کسب کرده بود به مکه باز گشت و قریش را که معتبرترین تیره از نسل اسماعیل (ع) بود را بر مکه حاکم نمود. تفوق قریش بر خزاعه و سایر قبایل ساکن در مکه به رهبری قصی بن کلاب این امکان را فراهم کرد که مکه در بهترین زمان وارد جامعه جهانی شده و وظیفه مهم بخشی از تجارت جهانی را بر عهده بگیرد و در عرصه تجارت جهانی نقش یک متروپل را ایفا نماید. یکی از علل این موفقیت رهبری قریش یعنی قصی بن کلاب بود، قصی بی شک از جمله چهره های مهم تاریخی است که قریش به وسیله او مکه را از آن خود ساخت و در قرن ششم به مکه به عنوان جمهوری بزرگ تجاری عربستان رونق بخشید. در میان عواملی چند که امکان این نقش آفرینی را برای مکه فراهم ساخت، شخصیت قصی بن کلاب و اقدامات او به ویژه تاسیس مجلس مشورتی اشراف مکه " دارالندوه" از اهمیت والایی برخوردار می باشد.

پرورش قصی بن کلاب در میان قبیله قضاعه در شام که متأثر از نظام سیاسی و اجتماعی امپراتوری روم و حکومت غسانیان بود، باعث گردید که قصی بن کلاب زمینه ایجاد یک نظام اجتماعی جدید با مشارکت تمام اشراف مکه با محوریت قبیله قریش فراهم نماید و برای دوام و بقای این جامعه نو بنیاد دست به تاسیس نهاد مشورتی رهبران و نخبگان مکه " دارالندوه " زد تا با همکاری و هم فکری افراد با کفایت مکه را قادر سازد تا در نقش جدید دولت شهر اقتصادی به حیات خود ادامه دهد. رشد اقتصادی مکه از این زمان نشان دهنده این مطلب است که قصی و اقداماتش سر نوشت مکه را تغییر داد و در نتیجه رهبران اشراف و قبایل مکه با تمام توان از تصمیمات گرفته شده در " دارالندوه " حمایت کرده و بدان پایبند بودند. اما نکته مهم اینکه تحت تاثیر ریاست قصی بن کلاب بر " دارالندوه " و مدیریت آن توسط فرزندان و نوادگان قصی قریش آرام آرام نه تنها منویات خود را بر تصمیمات " دارالندوه " حاکم کردند بلکه رهبری و هدایت مکه به عنوان مهمترین دولت شهر تجاری عربستان را به عهده گرفتند و این جایگاه چنان مستحکم شد که حتی پس از اسلام نیز ادامه یافت و بدین ترتیب بنیانی را که قصی بن کلاب با همکاری اشراف و نخبگان مکه بنا نهاده بود به کانون مهمی برای آقایی و سروری قریش، نه تنها در مکه بلکه در بخش عمده ای از عربستان شد.

فهرست منابع

- ۱- ابن اثیر، عزالدین، ۱۳۷۰، تاریخ کمال، ترجمه دکتر محمدحسین روحانی، ج ۲، تهران، انتشارات اساطیر.
- ۲- آیتی، محمد ابراهیم (۱۳۵۰)، تاریخ پیامبر اسلام، تهران، انتشارات دانشگاه تهران بازنگری دکتر ابوالقاسم گرجی.
- ۳- ابراهیم، حسن، (۲۵۳۶)، تاریخ سیاسی اسلام، ترجمه ابوالقاسم پاینده، تهران، انتشارات جاویدان، چاپ سوم.
- ۴- ابن خلدون، (۱۳۶۳)، تاریخ ابن خلدون، تهران، ترجمه عبد الحمید آیتی، ج ۱، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- ۵- ابن درید، (۱۹۹۱م/۱۴۱۱هـ)، ابی بکر محمد بن حسن، الاشتقاق، التحقيق، عبد السلام محمد هارون، الطبعة الاولى، دارالحیل، بیروت.
- ۶- ابن اسحاق، (۱۹۶۳م/۱۳۸۳هـ)، ابو عبدالله محمد بن اسحاق، سیره النبی، التحقيق محمد محیی الدین عبد الحمید، الاجزاء الاولى، القاهرة، المطبعة المدنی.

- ۷- ابن کثیر، (۱۹۹۷ م)، الحافظ، **البلايه و النهایه**، بیروت، الجز الثانی، الطبه الثانیه، مکتب المعارف.
- ۸- ازرقی، (۱۳۶۸) ابوالولید، اخبار مکه، به تصحیح رشدی صالح ملحس، تهران، ترجمه و تحشیه دکتر محمود مهدوی دامغانی، انتشارات چاپ و نشر بنیاد.
- ۹- برزگر اینالو، شبینم، (۱۲۸۵) **نگاهی اجمالی بر عدم شکل گیری نظام ارزشی جدید در مکه صدر اسلام**، قم، مجله تاریخ اسلام، دانشگاه باقر العلوم، سال هفتم.
- ۱۰- بلاذری، احمد بن یحیی بن جابر، (۱۳۶۷) **فتوح البلدان**، ترجمه دکتر محمد توکل، تهران، نشر نقره.
- ۱۱- بلاذری، احمد بن یحیی بن جابر (۱۹۵۹م)، **نساب الاشراف**، القايره، تحقیق دکتر محمد حمید الله، ج ۱، دارالمعارف، الطبعة الثانی.
- ۱۲- جواد علی (۱۹۸۰م)، **المفصل فی تاریخ العرب قبل الاسلام**، الجز الرابع، بیروت، دارالعلم الملايين، مکتبه النهفم بغداد الطبعة الثالثه.
- ۱۳- الحلبي الشافعی، علی بن برهان الدین (بی تا)، **السيره الحلبیه**، الجز الاول، لبنان، المکتبه الاسلامیه، داراحیا التراث العربی.
- ۱۴- سالم، عبدالعزيز، (۱۳۸۶) **تاریخ عرب قبل از اسلام**، ترجمه باقر صدری نیا، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ سوم.
- ۱۵- صالح. احمد علی، (۱۳۸۴)، **عرب کهن در آستانه بعثت**، ترجمه هادی انصاری، تهران، شرکت چاپ و نشر بین الملل.
- ۱۶- ضیف، شوقی، (۱۳۶۴) **تاریخ ادبی عرب عصر جاهلیت**، «العصر الجاهلی» ترجمه دکتر علیرضا ذکاوتی قراگزلو، تهران، انتشارات امیر کبیر.
- ۱۷- طبری، جریر بن محمد، (۱۳۵۲) **تاریخ طبری**، ترجمه ابوالقاسم پاینده، تهران، انتشارات بنیاد فرنگ ایران.
- ۱۸- نهروالی، قطب الدین، (۱۸۵۷م)، **کتاب الاعلام بأعلام بیت الله الحرام**، به کوشش وستنفلد، لا یبزیک.
- ۱۹- واقدی، محمد بن سعد کاتب، (۱۳۶۵) **طبقات**، ترجمه دکتر محمود مهدوی دامغانی، تهران، نشر نو، جلد اول.
- ۲۰- یعقوبی، احمد بن ابی یعقوب، (۱۳۶۲)، **تاریخ یعقوبی**، ترجمه محمد ابراهیم آیتی، تهران، مرکز انتشارات فرهنگی، چاپ سوم، جلد اول.

دو فصلنامه علمی - تخصصی

مبانی نظری اسلام

سال دوم - شماره سوم

پاییز و زمستان ۱۳۹۱

مورخان شیعی تا قرن پنجم ه.ق با تکیه بر سیره نگاری

بهمن زینلی*

چکیده:

یکی از بارزه های فرهنگ و تمدن اسلامی تاریخ نگاری می باشد. مهمترین مایه ترغیب مسلمانان به تاریخ و تاریخ نگاری همانا آموزه های قرآن و حدیث بود. از ویژگی های مهم تاریخ نگاری اسلامی این است که در طول تاریخ اسلام همیشه فعال بوده و حتی در ادوار رکود و سستی کلیت فرهنگ و تمدن اسلامی، این شاخه دچار رکود نشده و برخلاف اغلب دانش ها، استوار و نیرومند به حیات خویش ادامه داده است و برخی از آثار مهم تاریخی در دوره های فتور و رکود شکل گرفته اند. یکی از شاخص ترین گروه های اسلامی که از صدر اسلام اقدام به تاریخ نگاری کردند، شیعیان بودند. شیعیان هم زمان با سایر مسلمانان کار خود را در عرصه تدوین دانش های اسلامی آغاز کردند و یکی از این دانش ها، تاریخ بود. مورخان شیعه از جمله نخستین تألیف کنندگان کتاب در جهان اسلامی بودند و آثار متنوعی را در زمینه های مختلف علم تاریخ نگاری ایجاد کردند. در این مقاله ضمن گزارش کوتاهی از شاخه های تاریخ نگاری شیعیان، به یکی از شاخه های تاریخ نگاری شیعه یعنی سیره نبوی و مورخان شیعه، از آغاز تا قرن پنجم پرداخته می شود. علت انتخاب سیره به این دلیل است که سیره نخستین شاخه تاریخ نگاری در جهان اسلام بود و انتخاب دوره زمانی از قرن اول تا قرن پنجم به دلیل وحدت نظر در تدوین تاریخ نگاری به ویژه سیره نگاری در بین مورخان اسلامی.

واژه های کلیدی: تشیع، تاریخ نگاری، سیره نبوی، اسلام

Email: Bahman.zeinali@gmail.com

*مدرس معارف اسلامی و دانشجوی دکتری تاریخ اسلام

تاریخ پذیرش: ۸۹/۹/۱۰

تاریخ دریافت: ۸۹/۲/۷

مورخان شیعی تا قرن پنجم ه. ق با تکیه بر سیره نگاری

مقدمه

نخستین و بارزترین مایه های انگیزه تاریخنگاری در دوره اسلامی را باید در قرآن و زان پس در حدیث جستجو کرد که اشارات تاریخی آن به اقوام و امم پیشین (قران، ۲۰، ۹۹) قطع نظر از معانی اخلاقی و فوایدی که مردم را به دریافت آن دلالت می کند، انگیزه ای قوی گردید برای مسلمانان که در باره این اشارات تاریخی اطلاعات بیشتر و دقیقتری به دست آورند.

تاریخ نویسی و به طور کلی تألیف کتاب در اسلام به وسیله شیعیان آغاز گردید. اقدام شیعیان برای تدوین تاریخ اسلام و جمع آوری احادیث رسول اکرم (ص) یک واجب شرعی به شمار می رفت. بعد از هجرت امیرالمؤمنین علی (ع) از مدینه به کوفه که تشیع هویت سیاسی پیدا کرد، اقدامات بنیادی برای تجدید حیات اسلام و نمایاندن چهره واقعی شریعت محمدی و نجات آن از دست اشرار و سودجویان به عمل آمد. نخستین عامل موثر در تصحیح تاریخ اسلام، خطبه های امیرالمؤمنین علی (ع) بود که در زمان خود آن حضرت جمع آوری شد به علاوه کتاب، الدیات در قانون جزایی اسلامی و مصحف حضرت فاطمه (س) که به وسیله علی (ع) برای آن حضرت نوشته شده بود، (مدرسی طباطبایی، ۱۳۸۳، ۳۹) بهترین کتابهایی هستند که در صدر اسلام تألیف شده اند. به پیروی از امام علی (ع) بود که سلمان فارسی و ابوذر غفاری، اخبار سیره رسول الله (ص) و تاریخ زندگی آن حضرت را جمع آوری کردند و به اشارت و موافقت علی (ع) یاران آن حضرت به تألیف کتاب در تاریخ اسلام آغاز نمودند.

عبیدالله بن ابی رافع کاتب امام علی (ع) (نجاشی، ۱۴۰۸، ۶۱) نخستین کسی بود که علم تاریخ نگاری در اسلام را وضع کرد. او که از موالی پیامبر (ص) بود در زمان امام علی (ع) به عنوان منشی آن حضرت مشغول خدمت بود و بعد از شهادت امام علی (ع) به خدمت امام حسن (ع) درآمد؛ دست به تدوین آثاری از جمله: وصایای امام علی (ع)، اسامی صحابه رسول الله (ص) که در جنگ های جمل، صفین و نهروان در رکاب علی (ع) جهاد کردند و مجموعه فتاوی و قضایای علی (ع) زد. (مدرسی طباطبایی، ۱۳۸۳، ۵۱)

اصبغ بن نباته مجاشعی، از دیگر خواص یاران امام علی (ع) بود که فرمانی را که آن حضرت برای مالک اشتر استاندار مصر صادر کرده بود و وصایای امام علی (ع) به پسرش

محمدبن حنفیه را در کتابی ضبط نمود (شیخ طوسی، ۱۴۲۲، ۸۵) سلیم بن قیس هلالی (۱۰۳ هـ) که او نیز از یاران امام علی (ع) بود کتاب جامعی متضمن ارشادات علی (ع) به سلمان و ابوذر و مقداد و عمار یاسر و نیز بعضی خطبه های آن حضرت را جمع آوری نمود. (نجاشی، ۱۴۰۸، ۶۹-۲۸)

سیره نبوی و تحولات عراق، از جمله موضوعاتی بود که شیعیان به آنها علاقمند بودند و به هیچ وجه خود را جدای از آن تحولات نمی دیدند. طبیعی بود که در آن میان، حرکتها و جنبش های شیعی یا متمایل به تشیع و یا حتی مخالف دولت اموی، گاه برای آنها از سیره نبوی نیز مهمتر بود. زیرا آنها شاهد آن بودند که به هر روی سیره نبوی نگارش می یابد و دیگران هم به آن توجه دارند، اما اخبار علویان و جنبش های شیعی و ضد اموی از میان می رود و یا تحریف می شود. (جعفریان، ۱۳۷۵، ۲) بنابراین مورخان نخستین شیعه عمده تلاش خود را صرف تدوین حوادث عراق و علویان کردند و در این میان نقش موالی ایرانی نژاد بسیار پررنگ بود. این طبقه که خود را در جامعه خودخواه و متعصب عربی مظلوم و در اقلیت می دیدند، از سوئی جنبش های ضد شعوبی ضد عربی را تقویت می کردند و از سویی دیگر به تألیف آداب و علوم اسلامی به خصوص تاریخ همت گماشتند تا از یک طرف موقع و مقام طبقه خود را در جامعه اسلامی مستحکم کنند و از طرف دیگر سوابق فرهنگی و مفاخر ملی خود را به عربان گوشزد نمایند.

با وجود علاقه مورخان شیعه به حوادث و تحولات عراق و سرنوشت طالبیان، آنها از شاخه های دیگر تاریخ نویسی غفلت نکردند و همزمان با پرداختن به تحولات عراق و احوال رهبران شیعه به ویژه ائمه و قیامگران شیعی دیگر، به شاخه های دیگر تاریخ نگاری از جمله سیره نبوی، قصص الانبیاء، دلائل، انساب، مناقب، مقاتل، رجال، طبقات، فرق و مذاهب و تاریخ نگاری محلی پرداختند. در ذیل، ضمن پرداختن خلاصه گونه ای به شاخه های تاریخ نگاری شیعه، روند نگارش سیره نبوی از آغاز تا قرن پنجم مورد بررسی قرار می گیرد.

الف - شعبه های تاریخنگاری شیعه

۱- مورخان شیعه و قصص الانبیاء:

کار در زمینه تاریخ انبیاء و با عنوان کتاب المبتدأ در آثار تاریخی مسلمانان انجام شد. این اصطلاح شامل تاریخ بشر از ابتدا تا قبل از آخرین پیامبر الهی می شود. مورخان اسلامی به طور گسترده به تاریخ انبیاء پرداخته اند هر چند بخشی از اطلاعات آنها ماخوذ از اسرائیلیات است و چندان قابل اعتماد نمی باشد. در میان مورخین شیعی نیز توجهی خاص

به این بخش از نگارش تاریخ شده است و منابع آنها در این بخش عمدتاً روایات اهل سنت به ویژه، کعب الاحبار، عبدالله بن سلام و وهب بن منبه می‌باشند. (همان، ۲)

از جمله مورخین شیعه که به این بخش از تاریخ نظر داشتند می‌توان از محمدبن اسحاق بن یسار (۸۵۲-۱۵۱ هـ) با کتاب المبتدأ و المسعت و المغازی، (شیخ طوسی، ۱۴۲۲، ۲۲۷) ابراهیم بن محمد الثقفی (م ۲۸۳ هـ) با کتاب المبتدأ و المغازی و الرده، (نجاشی، ۱۴۰۸، ۱۳۹) ابان بن عثمان احمر بَجَلِی (م ۲۰۰) با کتاب المبتدأ و المبعث و المغازی، (کشی، ۱۴۰۴، ۲۴) علی بن ابراهیم قمی تفسیر قمی (طوسی، ۱۴۲۲، ۱۵۲) و محمدبن خالد بن عبدالرحمن برقی قصص الانبیاء نام برد. (نجاشی، ۱۴۰۸، ۲۲۰)

۲ - کتاب های دلایل - تاریخ:

بخشی از منابع شیعه، کتاب های تاریخی است که از ابتداء برای ثبت معجزات پیامبر(ص) و امامان و به قصد اثبات نوبت و امامت آن بزرگواران نوشته شده است. پرداختن به این معجزات ضرورت ثبت بخشی از زندگی معصومین را فراهم کرده است. چرا که عمده این حوادث در جریان زندگی رسول گرامی اسلام و یا امامان اتفاق افتاده و بخشی از زندگی و حیات تاریخی زمانشان بوده است و از طرفی، بخشی از کرامات منصوب به آنها در چهارچوب روند تاریخی آن دوره اتفاق افتاده است. از جمله نویسندگان این بخش از تاریخ نگاری اسلامی عبارتند از: علی بن حسن بن علی بن فضال -الدلائل، (همان، ۸۲) محمدبن مسعود عیاشی (اوایل قرن چهارم) -دلائل الائمه، (ابن الندیم، ۱۳۶۶، ۲۴۵) ابوالقاسم کوفی -الدلائل و المعجزات، (نجاشی، ۱۴۰۸، ۲۶۶) احمدبن یحیی بن حکیم اودی -دلائل النبی، (همان، ۲۱۴) اسماعیل بن علی بن اسحاق بن ابی سهل بن نوبخت -الاحتجاج النبوه النبی، (طوسی، ۱۴۲۲، ۴۹) ابوعبدالله محمدبن ابراهیم بن جعفر نعمانی -کتاب دلائل، (گلبرگ، ۱۳۷۱، ۲۲۷) محمدبن جریر طبری، دلائل الامامه (طوسی، ۱۴۲۲، ۲۲۹)

۳ - کتاب های کلامی - تاریخی:

جامعه اسلامی پس از رحلت پیامبر(ص) به دو گروه تقسیم شدند و موضوع اساسی این افتراق مسئله امامت بود. اهمیت موضوع امامت در میان شیعیان، لزوماً بخشی از فعالیت علمی آنها را به این سمت رهنمون ساخته. بحث های امامت عمدتاً شامل دو بخش است. بخش عقلی که مطالبی در اثبات ضرورت وجود امام و لواحق آن است و بخشی دیگر که مباحث تاریخی در اثبات وجود نص، دلیل عدم اعتنای دیگران به نص و نیز در انتقاد از صحابه عرضه می‌کند. ویژگی اصلی بحث های تاریخی، نوعاً انتقاد از خلافت و خلفا است چیزی که تحت عنوان مطاعن از آن یاد می‌شود. (جعفریان، ۱۳۷۵، ۵) آثار تدوین شده در

این زمینه در دو قالب کلامی تاریخی - تاریخی کلامی می‌باشند و عمده‌ترین آنها عبارتند از: ابوالقاسم کوفی در کتاب الاستغاثه فی بدع الثلاثه، سلیم بن قیس در کتاب ابا صادق، (نجاشی، ۱۴۰۸، ۶۸) علی بن حسین مسعودی (۳۴۶هـ) اثبات الوصیه، (جعفریان، ۱۳۷۱، ۱، ۲۸) سید مرتضی در کتاب الشافی، (جعفریان، ۱۳۷۵، ۵) شیخ طوسی (۳۸۵-۴۶۰هـ) در کتاب تلخیص الشافی، (امین، ۱۹۶۰، ۹، ۱۵۹) شیخ مفید در کتاب الجمل. (جعفریان، ۱۳۷۵، ۶)

۴- آثار حدیثی - تاریخی:

یکی از گسترده‌ترین فعالیت‌های علمی در بین شیعیان پرداختن به علم حدیث بود. به ویژه اینکه شیعیان عمده اندیشه‌های کلامی خویش را با استناد به احادیث نبوی و ائمه اطهار (ع) طرح کردند. پرداختن به حدیث ضرورت توجه به تاریخ را دو چندان کرد، چرا که حدیث و تاریخ ارتباط نزدیکی با یکدیگر داشتند، عمده احادیث پیامبر (ص) و ائمه (ع) دارای شأن بیان بود و محدثین اسلامی در بیان حدیث به شأن بیان و حوادث پیرامون آن توجه نمودند و این توجه باعث گردید که منابع حدیثی شیعه همراه با مباحث تاریخی باشد. جریان تدوین حدیث در بین شیعیان از قرن سوم رشد چشمگیری نمود و در قرن چهارم و پنجم به اوج خود رسید و در این میان محدثین بزرگی برآمدند که آثار آنها علاوه بر اعتبار حدیثی از اعتبار تاریخی نیز برخوردار بود، از جمله؛ ابوجعفر محمدبن یعقوب بن اسحاق کلینی رازی (م ۳۲۹هـ) که دو کتاب ارزشمند، الاصول من الکافی و بصائر الدرجات را تدوین نمود. (نجاشی، ۱۴۰۸، ۲۲۶) دیگر محدث مشهور شیعه ابوجعفر محمد بن علی بن حسین بن موسی بن بابویه مشهور به شیخ صدوق که آثار حدیثی و تاریخی همچون؛ عیون اخبار الرضا (ع)، علل الشرایع، امالی و کمال الدین را تدوین نمود (امین، ۱۹۶۰، ۱۰، ۲۴) و بالاخره ابوجعفر محمدبن حسن بن علی طوسی (۳۸۵-۴۶۰هـ) با اثر حدیثی و تاریخی بنام الغیبه. (جعفریان، ۱۳۷۵، ۶)

۵- آثار رجالی - تاریخی:

دانش رجال از مهمترین شعبه‌های تاریخ نگاری اسلامی است. مورخان اسلامی به دلیل نقش راویان حدیث و روایات تاریخی ناچار به تأسیس شعبه‌ای در تاریخ نگاری شدند به نام علم رجال. در این شعبه تلاش مورخان برای شناسایی، اصحاب و راویان اخبار بود تا از این طریق اطلاعات تاریخی خویش را ثبات بیشتری بخشند. هم‌زمان با رشد علم رجال در بین مسلمانان، شیعیان نیز به این شعبه از تاریخ نگاری توجه خاص نشان دادند و دست به تدوین فهرست اصحاب امامان و یا راویان اخبار شیعی زدند. متأسفانه بخش عمده‌ای از

آثار اولیه شیعه در این زمینه از بین رفته و از جمله آثار شاخص به جای مانده عبارتند از؛ اختیار معرفه الرجال معروف به رجال کشی، رجال نجاشی اثر ابوالعباس احمد بن علی النجاشی (۳۷۲-۴۵) و الفهرست تألیف شیخ الطائفه - شیخ طوسی (۳۸۵-۴۶۰) و کتاب دیگر طوسی به نام کتاب الرجال، و بالاخره ابن الندیم تحت عنوان الفهرست.

۶- تاریخ نگاری محلی در نزد شیعه:

در همه دورانها اشتغال به تاریخ محلی، یکی از راههای مطلوب بیان ادبی و آگاهی گروهی بوده است. تمامی گروه های مختلف مردمی که در قلمرو اسلام سکنی داشتند، وابستگی و تعلق توانمندی را میان انسان و محل تولدش پل و پیوندی ایجاد می کنند، احساس کرده، بیان داشته اند. بخش زیادی از نخستین تواریخ محلی اسلامی از ملاحظات دینی - فقهی نشأت گرفت. (روزنتال، ۱۳۶۵، ۱۷۳) الزامات متعدد برای مورخان اسلامی باعث توجه آنها به این بخش از تاریخ نگاری اسلامی شد و مورخان شیعه نیز همگام با دیگر مورخان اسلامی سهمی ارزنده در نگارش تاریخ های محلی داشته اند و آثار ارزنده ای را پدید آورده اند. از آن جمله: محمد بن بحر رهنی در کتاب نحل العرب، (نجاشی، ۱۴۰۸، ۳۰۲) محمد بن خالد برقی در کتاب البلدان و المساحه، (آقابزرگ طهرانی، ۱۴۰۳، ۳، ۱۴۵) احمد بن محمد بن خالد برقی در کتاب البلدان و المساحه، (طوسی، ۱۴۲۲، ۶۲) ابوجعفر محمد بن عبدالله بن جعفر بن حسین حمیری در کتاب البلدان و المساحه، (نجاشی، ۱۴۰۸، ۳۵۵) حسن بن محمد حسن قمی (۳۷۸) در تاریخ قم، (قمی، ۱۳۶۱، ۲۳) منتخب الدین ابوالحسن علی بن عبیدالله (۵۰۴-۵۸۵) در کتاب تاریخ الری (فنوات، ۱۳۸۷، ۲۳) و ابوالمعالی زین الکفاه ابوسعید منصور بن حسن آبی (م ۴۲۱ یا ۴۳۲) در کتاب تاریخ الری (همان، ۱۰۴) علاوه بر آثار فوق دو کتاب متأخرتر شیعه نیز حائز اهمیت می باشند از جمله تاریخ طبرستان ابن اسفندیار و تاریخ رویان از مولانا اولیاء الله آملی.

۷- مقاتل، مناقب:

بخش مهمی از تاریخ نویسی شیعی به ویژه در چند سده اخیر، شعبه مقتل نویسی می باشد، البته گسترش مقتل نویسی در شیعه از زمانی گسترش یافت که موضوع عزاداری برای امام حسین در جامعه شیعه رواج پیدا کرد و با تشکیل دولت صفوی به اوج خود رسید. اگر چه مقاتل نگاری از عصر صفویه به بعد فاقد ارزشهای تاریخی است اما ضرورت جامعه شیعه باعث افزایش مقتل نویسی در جامعه تاریخ نگاری شیعه شد. اما مورخین سده های نخستین هم از این شاخه غافل نگشته و آثار ارزشمندی در این حوزه تدوین نمودند. از جمله، مقتل الحسین (ع) از لوط بن یحیی بن سعید بن مخنف، (صدر، ۱۳۵۷، ۱۱۰) واقعه

صفین نوشته نصر بن مزاحم منقری (۲۱۲ هـ) (همان، ۱۱۳) مقاتل الطالبین اثر علی بن حسین معروف به ابوالفرج اصفهانی (۳۶۲ هـ) (ابن الندیم، ۱۳۶۶، ۱۸۹). برخی از آثار حدیثی شیعه در مناقب پیامبر (ع) و ائمه علیهم السلام می‌باشد. این گونه آثار به دلیل مشتمل بودن بر اطلاعات تاریخی می‌توانند اثر تاریخی به حساب آیند، از جمله؛ مناقب امیرالمؤمنین از محمد بن سلیمان کوفی (جعفریان، ۱۳۷۵، ۷) و شرح الاخبار از قاضی نعمان بن محمد تمیمی مغربی (۳۶۳ هـ). (همان، ۷)

ب- سیره نگاری و مورخان شیعی؛

اصطلاح «سیره» در اواخر سده اول و اوائل سده دوم هجری با مفهوم ویژه‌اش، تداول خود را آغاز کرد و منظور اصلی و هدف عمده در تدوین و یا بررسی سیره چنان بود که سبک و اسلوب خاص زندگانی افراد برجسته مورد مطالعه قرار گرفته و دیگران آن سبک و شیوه را پیروی نمایند. (حجتی، ۱۳۷۱، ۳۵)

این کلمه در معارف اسلامی مترادف تاریخ است و خصوصاً به مجموعه اخبار و روایات راجع به احوال پیامبر (ص) اطلاق می‌شود. چرا که مورخین اسلامی در قرون اولیه اسلام اقدام به ضبط شرح حال و زندگانی و گزارشات رفتار شخصی و اجتماعی پیامبر (ص) نمودند که شامل وضعیت زندگی ایشان پیش از نبوت و بعد از آن و رویدادهایی است که در زمان حیات آن حضرت به وقوع پیوسته و اعمال و عکس العمل‌های ایشان و همچنین چگونگی نبردهایی است که در آن شرکت کرده‌اند.

نخستین بار کلمه سیره در مورد شرح حال نبوی یا سیره نبوی به کار برده شد و مؤلفان آن به اصحاب سیر معروف شدند. سیره را می‌توان پایه گذار علم حدیث و سنت دانست زیرا در ابتدا سیره پیامبر (ص) بخشی از احادیث نبوی بود که محدثان آن را در ابواب جداگانه ای جمع‌آوری و مرتب کردند. (صفایی، ۱۳۸۱، ۹، ۴۸۱-۴۸۰)

در کنار محدثان و مورخان اهل سنت، مورخان و محدثان شیعی نیز دست به نگارش و تدوین آثاری در سیره زدند. درباره سیره نگاران شیعه می‌توان این مسئله را مطرح کرد که سیره نگاران شیعی با دید مقدسانه تری به زندگی رسول خدا و ائمه هدا (ع) نگریسته‌اند، حال آنکه در تاریخ نویسی سنی، گر چه حالت اعجاب نسبت به زندگی پیامبر (ص) کاملاً مطرح شده است اما به عصمت آن در همه ابعادش توجه نمی‌شود.

مطالعه در سیره رسول خدا (ص) و مغازی آن حضرت از جمله نخستین مسائلی بود که در دستور کار امامان (ع) قرار گرفت و مورد توجه خاص آن حضرات بود. امام سجاد می‌فرمایند کنا نعلّم مغازی رسول الله کما تعلّم السوره من القرآن. (ابن کثیر، ۱۹۶۶، ۲۴۲)

در اخبار رسیده از امام محمدباقر و امام صادق(ع) نیز اخبار سیره فراوان است و کسانی چون ابن اسحاق، علی بن ابراهیم قمی، ابوالجارود، عبدالله بن میمون قداح و دیگران روایت های بسیاری در موضوع سیره النبی از امام محمدباقر(ع) و امام صادق(ع) ذکر کرده اند. (نجاشی، ۱۴۰۸، ۲۱۳)

توجه معصومین به سیره نبوی باعث شد که شیعیان با نگاهی قدسی تر به زندگی آن حضرت نظر کنند و البته اساس این نگاه عصمت آن حضرت بود و همین امر زمینه گسترش سیره نویسی در بین مورخین شیعه را فراهم ساخت و در تاریخ نگاری اسلامی و سیره نگاری، مورخین شیعه نقش قابل توجه و شایسته ای ایفا نمودند.

۱- سیره نویسان شیعی:

منابع رجال و کتاب های فهرست، نام مورخان شیعی بسیار را در زمره سیره نویسان ذکر کرده اند که پرداختن به شرح حال آنها و حتی ذکر نامشان از عهده این مقاله خارج است و در این سطور تنها به نام شاخص ترین سیره نویسان و نام اثرشان تا قرن پنجم اشاره می شود و برخی از چهره های درخشان سیره نویسان شیعه معرفی می شوند. از جمله سیره نویسان شیعه می توان به افراد ذیل و آثارشان اشاره کرد؛ ۱- محمدبن اسحاق بن سیار (۸۵-۱۵۱هـ) در کتاب المبتداء و المبعث و المغازی، (طوسی، ۱۴۲۲، ۲۲۷) ۲- محمدبن عمر واقدی (۱۳۰-۲۷۰) در کتاب المغازی، (ابن الندیم، ۱۳۶۶، ۱۶۴) ۳- عبدالله بن میمون القداح در کتاب مبعث النبی و اخباره، (همان، ۲۴۸) ۴- ابراهیم بن محمد الثقفی (م ۳۸۳) در کتاب المبتداء و المغازی و الرده، (طوسی، ۱۴۲۲، ۸-۳۶) ۵- عبدالعزیز جلودی (م ۳۴۲) در کتاب های، خطب النبی کتاب نسب النبی، کتاب کُتب النبی، (نجاشی، ۱۴۰۸، ۲-۲۴۱) ۶- احمدبن محمدبن خالد برقی (م ۲۷۴ یا ۲۸۰) در کتاب المغازی، (طوسی، ۱۴۲۲، ۶۲) ۷- ابان بن عثمان احمر بَجَلی، (م ۲۰۰) در کتاب المبتداء و المبعث و المغازی و الوفاه و السقیفه و الرده، (کشی، ۱۴۰۴، ۶۴۰) ۸- وهب بن وهب در کتاب صفات النبی، (همان، ۵۹۷) ۹- منذر بن محمدبن منذر در کتاب وفودالعرب الی النبی، (نجاشی، ۱۴۰۸، ۳۶۷) ۱۰- ابویعلی محمدبن حسین بن حمزه در کتاب مسأله فی ایمان آباء النبی (همان، ۴۰۴) ۱۱- شیخ مفید، در کتاب مسأله فی معرفه النبی (همان، ۴۰۲) ۱۲- شیخ صدوق در کتاب های زهدالنبی، اوصاف النبی، فی معرفه فضل النبی (همان، ۹۱-۳۸۹) ۱۳- علی بن بلال المهلبی الازدی در کتاب کتاب البیان عین خیره الرحمن فی ایمان ابی طالب و آباء النبی ۱۴- سلمه بن الخطاب برادستانی اذدورقانی در کتاب وفاه النبی، (طوسی، ۱۴۲۲، ۱۶۱) ۱۵- جعفر بن احمد بن ایوب سمرقندی در کتاب، الردعلی من زعم ان النبی(ص) کان علی

دین قومه قبل النبوه (نجاشی، ۱۴۰۸، ۳۰۱) ۱۶- حسین بن اشکیب خراسانی در کتاب الردو علی من زعم النبی(ص) کان علی دین قومه. (همان، ۱۶۴) ۱۷- ابوعلی احمدبن محمدبن عمار کوفی در کتاب اخبار النبی (طوسی، ۱۴۲۲، ۷۵) ۱۸- احمدبن محمدبن سعید سبیبی همدانی در کتاب ذکر النبی و الصفحه و الراهب و طُرق ذالک (نجاشی، ۱۴۰۸، ۲۴۰) ۱۹- احمدبن محمد بن عیسی اشعری در کتاب فضل النبی(همان، ۶۸) ۲۰- حسین بن علی بن سفیان بزوفری (قرن ۴) در کتاب سیره النبی و الائمه علیهم السلام (نجاشی، ۱۴۰۸، ۱۸۸) فی المشرکین ۲۱- حسین بن محمد بن علی الازدی در کتاب الفود علی النبی(ص) (همان، ۱۸۴) ۲۲- علی بن حسن بن علی بن فضال در کتاب اسماء آلات رسول الله و اسماء سلاحه و الکتاب و وفات النبی (همان، ۸۲) ۲۳- ابومحمد جعفر بن احمد بن علی قمی ابن الرازی در کتاب المبنیء عن زهد النبی (کلببرگ، ۱۳۷۱، ۴۴۹) ۲۴- حسن بن خرزاد در کتاب اسماء رسول الله (ص). (نجاشی، ۱۴۰۸، ۱۴۶).

۲- چهرهای شاخص در سیره نگاری مورخان شیعی:

با توجه به کثرت مورخان شیعی و آثار آنها، پرداختن به همه آنها از حد این نوشته فراتر است و در این قسمت از این مقاله به معرفی تنی چند از چهره‌های شاخص مورخان شیعی از جمله، ابن اسحاق، واقدی، ابومخنف، و نصر بن مزاحم پرداخته می‌شود.

۱-۲- محمد ابن اسحاق بن یسار (۸۵-۱۵۱ هـ) نخستین دانشمند مسلمان(زرکلی، ۱۹۶۹، ۶، ۲۵۲) است که تاریخ اسلام را به تفصیل جمع‌آوری کرد و نخستین کتاب معتبر را به نام السیره النبویه در احوال پیامبر(ص) و نیاکان آن حضرت و اخبار بعثت و غزوات تألیف کرد و هر کس بعد از او در سیره و مغازی، کتابی تألیف کرد مدیون اوست، این اثر از نخستین آثار جامعی بود که تا اواسط قرن دوم در این موضوع نوشته شد. ابن الندیم عنوان کتاب او را؛ کتاب السیره و المبتدا و المغازی یاد کرده است و البته نگاه مثبتی نسبت به او ندارد. (ابن الندیم، ۱۳۶۶، ۱۵۶)

ابن اسحاق از موالی زادگان مدینه بود و ایرانی تبار(مشایخ فریدنی، ۱۳۷۳، ۴، ۳۴۵) و عمر خویش را به سماع و گردآوری اخبار مکتوب و غیرمکتوب گذرانید و در آغاز قرن دوم از نمایندگان مکتب مدینه یا اهل حدیث چون شهاب الدین زهری و عاصم بن قتاده کسب علم کرد و از بیش از صد تن از راویان دیگر حدیث شنید. (سجادی، ۱۳۷۹، ۱۰۹) او همچنین در مجالس امام محمدباقر و امام صادق(ع) حضور می‌یافته و روایاتی از آنها نقل کرده است. رجال شناسان شیعه بدین سبب او را از اصحاب این امامان شمرده‌اند.

(کشی، ۱، ۱۴۰۴، ۶۸۷)

کتاب او در سه بخش تنظیم شده است، تحت عنوان کتاب المبتدأ و المبعث و المغازی، که کتاب نخست یعنی کتاب المبتداء شامل آغاز خلقت عالم تا دوران عیسی (ع) و متکی بر آیات قرآن و قصص الانبیاء و داستان های مربوط به مسیحیان و حکایات عاد و ثمود و طسم و جدیس است. در بخشی دیگر از این کتاب به حکایات پادشاهان و قهرمانان عربستان جنوبی پرداخته و در قسمت آخر که از اهمیت خاصی برخوردار است به انساب عرب پرداخته و پیوند قبائل مختلف را با یکدیگر نشان می دهد و با شجره نسب رسول خدا (ص) ختم می شود. پس از خاتمه کتاب «المبتداء» کتاب المبعث قرار دارد که با گزارش تولد حضرت رسول (ص) آغاز و به هجرت ختم می شود. قسمت عمده مبعث شامل زندگی حضرت در مکه از دوران کودکی تا ابتدای نزول وحی و بعثت آن حضرت می باشد.

سومین بخش از اثر ابن اسحاق «المغازی» می باشد که شامل مشاهدات عینی کسانی است که در وقایع زمان پیامبر اکرم حضور داشته و آن وقایع را به چشم خویش دیده اند. در این قسمت گزارش مربوط به هر یک از جنگ ها و تفصیل فتح مکه و حجه الوداع و وفات پیامبر (ص) و قضیه سقیفه، آورده شده است. (حجتی، ۱۳۷۱، ۱۲۰)

ابن الندیم نظر مساعدی درباره او ندارد و می نویسد «اشخاص شعرهایی می گفتند و برای او آورده و از او می خواستند که در کتاب السیر خود بگنجانند از این جهت اشعاری در کتابش دیده شد که نزد راویان شعر مفتضح است و در نسب نیز اشتباهاتی در کتاب خود کرده است. نسبت به یهود و نصارا خوشبین و در نوشته های خود آنها را اهل علم پیشینیان خوانده است و صاحبان حدیث وی را ضعیف و بدنام می نامند.» (ابن الندیم، ۱۳۶۶، ۱۵۷)

ابوعبدالله محمد بن عمرو اقدی (۱۳۰-۲۰۷ ه) مورخ و محدث مشهور که بیش از بیست اثر در تاریخ اسلام اعم از مغازی، سیره، طبقات و تک نگاریهای درباره وقایع مهم به او نسبت داده اند، ابن الندیم درباره او می نویسد «به خط احمد بن حارث خراز خواندم: علما برآنند که ابومخنف پیش از دیگران در امور عراق و اخبار و فتوحات وارد بود. و مدائنی در امور خراسان و فارس و اقدی در امور حجاز و سیره اطلاعات بیشتری داشته است. (همان، ۱۵۸) کتاب مغازی او از آثار کهن و معتبر در موضوع خود به شمار می رود و به گفته محققین کتاب مغازی جزئی از کتاب بزرگ اقدی یعنی کتاب التاریخ و المبعث و المغازی است. (سجادی، ۱۳۷۹، ۱۱۱) او در جمع و تدوین این اخبار روشی تاریخ پیش گرفت و به بررسی و گزینش نفاذانه اخبار پرداخت. او در کتاب خود اخبار و جزئیاتی را آورده است که کمتر در آثار دیگران دیده می شود. دقت او در رعایت ترتیب حوادث و ذکر بعضی اطلاعات درباره زندگی اجتماعی، کتاب المغازی را ممتاز کرده است. کتاب با سیره حضرت حمزه

آغاز شده و با اعزام سپاه اسامه به جنگ امپراتوری روم پایان یافته است. کتاب المغازی در سال ۱۹۶۶ میلادی به کوشش مارسدن جونز در سه جلد در دانشگاه آکسفورد منتشر شده است. ابن ندیم او را شیعه نیکوکاری توصیف کرده که جانب تقیه را از دست نمی داده است و او کسی است که روایت کرده علی(ع) از معجزات پیامبر(ص) بود. همچنانکه عصا برای حضرت موسی(ع) و مرده زنده نمودن برای حضرت عیسی(ع). (ابن الندیم، ۱۳۶۶، ۱۶۵)

۳- ابو مخنف لوط بن یحیی (م ۱۵۷ هـ. ق)؛ ابومخنف، شیعی امامی و روای و عالم به سیر و اخبار بوده و دارای تألیفات بسیاری راجع به تاریخ عصر خود و اندکی قبل از آن می باشد. ابن الندیم ۳۴ کتاب از آثار او را بر می شمرد (همان، ۱۵۷). از جمله کتاب المغازی، کتاب الرده. آیت الله سید حسن صدر ۴۴ عنوان کتاب برای ابومخنف یاد کرده است (صدر، ۱۳۷۵، ۱۱۰) از دیگر آثار مهم ابومخنف مقتل امام حسین(ع) است که طبری به طور کامل آن را روایت کرده است. این مقتل شامل روایات مفصلی است درباره واقعه کربلا از آغاز خروج امام حسین(ع) تا شهادت امام حسین و قیام کوفیان به خون خواهی آن حضرت.

۴- نصر بن مزاحم منقری؛ (۱۲۰-۲۱۲ هـ) اخباری مشهور و صاحب تک نگاریهایی در وقایع صدر اسلام، ابن ندیم ۴ اثر برای او ذکر کرده به نام های، کتاب الغارات، کتاب صفین، کتاب مقتل حجر بن عدی و کتاب مقتل الحسین(ابن الندیم، ۱۳۶۶، ۱۵۸) نصر بن مزاحم آثارش را به شیوه روایتی نگاشته، شاخص ترین اثر او کتاب وقعه الصفین است که آغاز کتاب با ورود امام علی(ع) به کوفه و خطبه آن حضرت در آن شهر شروع شده و سپس به تعیین والیان شهرها و عزل بعضی دیگر، زمینه های بروز جنگ صفین، داستان جنگ و پیامدهای آن و بررسی نامه های رد و بدل شده میان امام علی(ع) و معاویه و مباحث بسیاری پرداخته است. این کتاب در سال ۱۳۰۱ هـ در تهران چاپ سنگی شد و در سال ۱۳۶۶ با نام پیکار صفین توسط پرویز اتابکی به فارسی ترجمه و منتشر شد. (سجادی، ۱۳۷۹، ۱۱۳)

فهرست منابع

- ۱- آقا بزرگ طهرانی. شیخ محسن، (۱۴۰۳)، الذریعه الی تصانیف الشیعه، بیروت، دارالاضواء، ج ۳.
- ۲- ابن الندیم. محمد بن اسحاق، (۱۳۶۶)، کتاب الفهرست، ترجمه محمدرضا تجدد، تهران، انتشارات امیرکبیر، چاپ سوم.
- ۳- ابن کثیر. ابوالفداء الحافظ ابن کثیر دمشقی، (۱۹۶۶)، البدایه و النهایه، الجزء الثالث، بیروت، مکتبه المعارف.

- ۴- امین. سید محمن، (۱۳۸۰ ه - ۱۹۶۰ م)، اعیان الشیعه، الطبعة الثانية، ج ۹، بیروت، مطبعة الانصاف.
- ۵- جعفریان. رسول، (۱۳۷۵)، نگاهی گذرا به تاریخ نگاری در فرهنگ تشیع، تهران، مجله آئینه پژوهش، سال هفتم، شماره ۴۱.
- ۶- حجتی. سید محمدباقر، (۱۳۷۱)، سیری در سیره نویسی، تهران، نشر کنگره جهانی امام رضا(ع).
- ۷- رونتال. فرانتس، (۱۳۶۵)، تاریخ تاریخ نگاری در اسلام، ترجمه دکتر اسدالله آزاد، مشهد، مؤسسه انتشارات آستان قدس رضوی.
- ۸- زرکلی. خیرالدین، (۱۳۸۹ ه - ۱۹۶۹ م)، ج ۶، بیروت، اعلام
- ۹- سجادی. سید صادق و هادی عالم زاده، (۱۳۷۹)، تاریخ نگاری در اسلام، تهران، انتشارات سمت، چاپ دوم.
- ۱۰- صدر، سیدحسن، (۱۳۷۵)، شیعه و پایه گذاری علوم اسلامی، ترجمه سید محمد مختاری سبزواری، تهران، انتشارات روزبه.
- ۱۱- صفایی. مهوش، (۱۳۸۱)، سیره و سیره نویسی، دایره المعارف تشیع - زیر نظر احمد صدر حاج سید جوادی، ج ۹، تهران، نشر شهید سعید محبی.
- ۱۲- طوسی. ابوجعفر محمندن حسن، (۱۴۲۲ ه)، الفهرست، تحقیق الشیخ جواد القیومی، قم، مؤسسه نشر الفقاهه.
- ۱۳- قمی، حسن بن محمدبن حسن، (۱۳۶۱)، تاریخ قم، تصحیح سید جلال تهرانی، تهران، انتشارات طوس.
- ۱۴- قنوات. عبدالرحیم، (۱۳۸۷)، نقد و بررسی تاریخ نگاری محلی ایران در دوره اسلامی... (پایان نامه دکترا) دانشگاه اصفهان.
- ۱۵- کشی، (۱۴۰۴)، اختیارات معرفه الرجال، تصحیح و تعلیق معلم الثانی میرداماد استرآبادی، قم، مؤسسه آل البيت.
- ۱۶- گلبرگ. اتان، (۱۳۷۱)، کتابخانه ابن طاوس، ترجمه سید علی قرایی و رسول جعفریان، قم، انتشارات کتابخانه عمومی آیت الله مرعشی نجفی.
- ۱۷- مدرسی طباطبایی. حسین، (۱۳۸۳)، میراث مکتوب شیعه، دفتر اول، ترجمه رسول جعفریان، قم، انتشارات کتابخانه تخصصی تاریخ اسلام.

- ۱۸- مشایخ فریدنی، محمدحسین، (۱۳۷۳)، **تاریخ نگاری شیعه**، دایره المعارف تشیع، ج ۴، زیر نظر احمد صدر حاج سید جوادی، تهران، چاپ اول، انتشارات علمی و فرهنگی.
- ۱۹- نجاشی، ابوالعباس احمد بن علی الکوفی، (۱۴۰۸ هـ) **الرجال**، تحقیق: احمد الصول الرجالیه، ترجمه: محمد جواد النائینی، بیروت، دارالاضواء.

Engineering Ethics.

By :Hossein Motie

Masoume Moafi Madani

Abstract

Since engineering is of special importance as a profession, this study, by considering a definition of engineering, attempts to answer this question that whether engineering is a real profession or just a so-called profession, and in this way to dispel its doubts. Also, by defining the engineering ethics on the basis of threefold virtues of health, safety, and welfare, this study sheds light on some of the ethics challenges in engineering. Then, reviewing major and minor virtues in engineering ethics, it takes a look at charter of engineering ethics and concludes that engineering ethics has a special stance as one of the independent branches in professional ethics.

Key words:

Applied Ethics, Professional Ethics, Engineering, Engineering Ethics, Major and Minor Virtues, Engineering Ethics Charter.

The introductory comparative study of sending prophets from the view of some thinkers (Bazargan, Haeri Yazdi , Imam Khomeini and Alame Tabatabaai)

By: Sedighe kabiry

Abstract

About the philosophy of ordainment and the domain of tasks and goals of prophet , different views are presented. Thinkers who are mentioned in this study are in agreement in some aspects . like : paying attention to spiritual world. But some where there are big disagreements that the most important one is paying attention to materialistic things , like setting justice by using policy and forming regimes.

In this regard, ۲ main views are involved: some consider paying attention to politic and social matters as exceeding the border of prophets and believe if prophets do such , spirituals and related matters to god will be affected . this is the first view. In contrast , another group of thinkers believe that being involved in politics , not only is from duties of prophets , also is essential factor and is the background of reaching other goals. Also , they believe that by governing of prophets , people can reach bliss in this world and another world.

In this chapter , we try to study similarities of two views and then by clarifying differences , and some reasons which based on them , the first view says that there should not be any role in politics and second one, in contrast .

Keywords:

setting justice, ordainment , levels

Study of Relationship between God Attachment and Life Satisfaction in Students

By: hassan Hosaini

Saeed Ariapooran

Abstract

The purpose of this study was study of relationship between god attachment and life satisfaction in students statistical sample of this research were ۴۰۰ students of Azad university of Kermanshah, that selected by categorical random sampling among students (۲۴۲ girls and ۱۵۸ boys). For collecting of data were used god attachment and life satisfaction scales. Data analyzed by Pierson correlation and multivariate regression. Results of correlation indicated that between God as secure base ($r= ۰,۴۹۰$), God as haven of safety ($r= ۰,۴۱۳$), seeking proximity to God ($r=۰,۴۳۹$), separation from God ($r=-۰,۳۳۲$) and God attachment ($r=۰,۰۰۶$) with life satisfaction. Results of multivariate regression by enter method showed that the strongest variables among dimension of God attachment for prediction of life satisfaction in students were God as secure base (Beta= $۰,۹۱۴$), separation from God (Beta= $-۰,۶۱۸$), seeking proximity to God (Beta= $۰,۳۶۸$), God as haven of safety (Beta= $۰,۳۶۰$).

Keywords:

God Attachment, Life Satisfaction, Students

Human s Nature And Personality From The View Points Of The Koran And Psychology

By: Jalal Vahabi Homabadi Kazem Ghazizadeh

Abstract

This essay Studies humans nature and personality as seen in the Koran and psychology . It tries to survey the holy verses related to the perfect human s personality , So that it can express the fundamental Subjects in personality theory from the psychological perspective, thereby to compare them to the Islamic views.

The essay also discovers the similarities and differences to achieve a proper conclusion . It is considered as a necessity to include, partially ,other scholar s opinions.

Keywords:

nature , personality , human personality , psychology.

The Koran: psychology of religion.

Explaining the semantic scope of "Vara" and "Efat" in Nahj-ol-Balagheh**By: Ali Banaian Esfahani Nasrollah Shameli****Abstract**

An attempt has been made in this paper to explain the concept of "*vara*" (piety) through its literal and semantic underpinnings. This concept is further explicated through referring to Holy Quran, Ethics, and mysticism. Furthermore, some excerpts from Nahj-ol-Balagheh in which this concept is analyzed, will be brought. The relation between this concept and other virtues in Nahj-ol-Balagheh will also be discussed.

This paper will further look at the close relationship between "*vara*" and "ethics". Therefore, the latter will also be investigated through its literal meaning, Holy Quran, and narratives from "Maasoomin" (the Innocent). *Nahj-ol-Balagheh* will also be employed for the semantic interpretation of this concept.

Keywords:

Ethics, Mysticism, Efat (decency), Semantics, Nahj-ol-Balagheh, Vara

Ghosayy-ebne Kalab and the role of his deeds in political and social life of Ghoraysh in pre-Islamic Mecca

By: Mohammad Sadegh Hosseini Kojani

Doubtlessly, the history of pre-Islamic Arab in comparison to Arab's general history, especially Islam's history, is worth considering, since the pre-Islamic period is the basis of Islamic history, based on which the history of this period is formed. Even the interpretation and explanation of many social, economical and artistic aspects of Islamic period are only possible by examining the origin and source of them in pre-Islamic period. However, the pre-Islamic history has not been much favored by precedent and recent researchers, since what has been gained from pre-Islamic Arab's historical records is nothing but some dispersed and disorganized information in which the historical facts are intermingled with superstitious anecdotes and events, and generally it is the myth and legend dominating it. There is no doubt that without investigating and evaluating the accuracy of anecdotes and events, as a main source of compiling the history in this period, we can not trust them. But, it is necessary to investigate the truth and validity of above-mentioned anecdotes as much as possible by referring to other important historical resources such as buildings and inscriptions.

Since Islam rose in Mecca and our holy prophet, as one member of this community, led a world revolution, one of the main areas of inquiry has been the study of Arab society prior to emergence of Islam. The history of Mecca before Islam could be studied in different ways and there have indeed been some valuable studies, especially one done by Azraghi and known as Mecca Events. One of the most important things about Mecca is the formation of "*Goraysh*" tribe and the role it played in political, social, and economic developments prior to Islam. Another important thing about this tribe is that it became the dominant power in Mecca and what it did to institutionalize this dominance. The establishment of "*Dar-ol-Nodveh*" as a center for discussing important issues related to the city and also the important role of "*Ghosayy-ebne Kalab*" are worth considering. The paper is an attempt to discuss how *Ghoraysh* became the dominant power and how *Ghosayy-ebne Kalab* played a pivotal role in the establishment of *Dar-ol-Nodveh*. For this purpose, this paper addresses the following questions:

- ۱) What made *Ghosayy-ebne Kalab* think of leading the disperse society of *Ghoraysh*?
- ۲) How did *Ghosayy-ebne Kalab* come to the idea of founding *Dar-ol-Nodveh*?
- ۳) What was the role of *Dar-ol-Nodveh* in developing *Ghoraysh*?

To respond to these questions, this article first reviews the life of *Ghosayy-ebne Kalab* and then shows how *Dar-ol-Nodveh* played an important role in political, social, and economic life of people until the establishment of the Islamic government. It should be noted that there is not enough historical evidence in this regard and very often facts have been tainted with myths. This makes it difficult to draw firm conclusions. Notwithstanding this, this paper tries to present a vivid picture of this subject.

Key words:

Ghosayy- ebne kalab- Mecca- the pre-Islamic- Arab

"Shiite Historians until 9th Century L.H" Based on prophet's life records**By: Bahman Zeinali****Abstract**

Historiography is one of the distinctive characteristics of Islamic civilization and culture. Hadith and Quran teachings were the most important sources for attracting Muslims to history and historiography. One of the main characteristics of Islamic historiography is that it has always been thriving during the Islamic history, and even in stagnation and weakness period of Islamic civilization and cultures entirety, this division has not been subject to stagnation and in contrast to other sciences, it has continued its life steadily and strongly. Some main historical works have been shaped during periods of stagnation.

Shiites were one of the most striking Islamic groups who started historiography from early Islamic period. They started their work in the realm of compiling Islamic sciences, and the history was as one of these sciences. The Shiite historians were the first compilers in the Islamic world who presented various works in different fields of historiography. While giving a brief report of Shiites historiography's branches, this study focuses on one branch of Shiite historiography, i.e. prophet's life and Shiite historians, from the beginning to 9th century. The reason for selecting prophet's life is that it was the earliest branch of historiography in Islamic world, and the reason for choosing this period, from 1st to 9th century, was unanimity among the Islamic historians in compiling historiography, especially in prophet's life records.

Key words:

Shiism, Historiography, prophet's life, Islam

A Reaserch Quarterly in Islamic Thealogy
Vol. No. Autumn & Winter

Proprietor:

The office of supreme. Maearef center of Isfahan University of Technology.

Managing Editor: Ali Rahbar
Editor in chief : Hussein Harsiyj

The Editorial board:

Ali Arshad Riahi- Reza Akbariyan–Ali Rahbar– Mohammad hasan sarram
mafrooz

Mohammad saleh tayebnyia –Mohammad saeidy mehr-
Abdul Rasul Ebodiat – biuek Alizade – Ghasem Kacaei
Mohammad bagher Ketaby – Ebrahim Kalantari
Hussein Motie – Hussein Harsiyj

Adress: Isfahan- Isfahan University of Technolog –
maaref center

Tel: 0311 – 3912849
Fax: 0311 – 3912891
E.post: maaref@iut.ac.ir