



پویایی و بالندگی تمدن اسلامی

پدیدآورنده (ها) : ولایتی، علی اکبر

علوم اجتماعی :: نشریه پژوهش های اجتماعی اسلامی :: مرداد - آبان ۱۳۸۳ - شماره ۴۷ و ۴۸ (ISC)

صفحات : از ۱۶ تا ۸۰

آدرس ثابت : <https://www.noormags.ir/view/fa/articlepage/20562>

دانلود شده توسط : محسن جوادی

تاریخ دانلود : ۱۴۰۱/۱۲/۰۳

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی (نور) جهت ارائه مجلات عرضه شده در پایگاه، مجوز لازم را از صاحبان مجلات، دریافت نموده است، بر این اساس همه حقوق مادی برآمده از ورود اطلاعات مقالات، مجلات و تألیفات موجود در پایگاه، متعلق به "مرکز نور" می باشد. بنابر این، هرگونه نشر و عرضه مقالات در قالب نوشتار و تصویر به صورت کاغذی و مانند آن، یا به صورت دیجیتالی که حاصل و بر گرفته از این پایگاه باشد، نیازمند کسب مجوز لازم، از صاحبان مجلات و مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی (نور) می باشد و تخلف از آن موجب پیگرد قانونی است. به منظور کسب اطلاعات بیشتر به صفحه [قوانین و مقررات](#) استفاده از پایگاه مجلات تخصصی نور مراجعه فرمائید.



- شاخصه های تمدن اسلامی از منظر آیات و روایات
- درآمدی بر چیستی تمدن اسلامی از دیدگاه مستشرقان
- فرآیند تحقق تمدن اسلامی از منظر حضرت آیت الله خامنه ای
- متفکران مسلمان و شناسایی تمدن اسلامی
- ظرفیت های فرهنگ سیاسی تشیع در آفرینش تمدن نوین اسلامی
- علل و زمینه های سیاسی - مذهبی انحطاط فاطمیان
- اسرائیلیات در تاریخ طبری
- تمدن اسلامی از دیدگاه امام خمینی (قدس سره)
- فقه و تمدن سازی (ولایت فقیه و مدینه انتظار)
- نقش عوامل معنوی در رویش و بالندگی تمدن
- تمدن نوین اسلامی در اندیشه آیت الله خامنه ای (چیستی و چگونگی تکامل تمدنی جمهوری اسلامی ایران)
- بازسازی تمدن نوین اسلامی (نگاهی انتقادی به عدم امکان سنجی صحیح آن)

عناوین مشابه

- جغرافیادانان جهانگرد و نقش آنها در بالندگی فرهنگ و تمدن اسلامی
- آزاداندیشی و نقش آن در بالندگی تمدن ایرانی ، اسلامی
- واکاوی نقش راهبری دانشمندان و حاکمان در بالندگی تمدن اسلامی
- دیدگاه : بررسی همایش جلوه های فرهنگ و تمدن اسلامی ایرانی در وراود
- نقد صورتگراییانه شگردهای زبانی در اسرار التوحید و تاثیر آن در هنر و تمدن اسلامی قرون پنجم و ششم ایران
- تحریم ربا در آموزه های قرآنی و روایی؛ شاخصه ای اقتصادی در تمدن اسلامی با نگرشی اجمالی بر بینش فقهی امام خمینی (ره)
- تحلیلی بر ابعاد و شاخصه های تمدن نوین اسلامی - ایرانی از منظر مقام معظم رهبری
- تعامل و تقابل شرق و غرب و بازنمود آن در انتقال دانش پزشکی از تمدن اسلامی به اروپا
- جهانگردی و فرهنگ و تمدن اسلامی- ایرانی
- تحلیلی بر تکوین و عملکرد بیت الحکمه و تاثیر آن بر شکوفایی تمدن اسلامی

مسابانی



مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

پویانی و بالندگی تمدن اسلامی

محرک با کفایت و وجود اشتراک در تمدن

پویایی و بالندگی تمدن اسلامی

(بررسی و تحلیل فراز و نشیب‌های تمدن اسلامی از آغاز تاکنون)

دکتر علی اکبر ولایتی

چکیده

در این مقاله نویسنده درصدد بررسی حیات تمدن و فرهنگ اسلامی و احیای آن در عصر حاضر است. وی در این راستا پس از ارائه تعاریف تمدن و فرهنگ از منظر اندیشمندان مختلف غرب و شرق، تمدن اسلامی را از حیث واجد یا فاقد بودن صفات تمدنی ارزیابی می‌نماید. در ادامه به علل و عوامل زوال و انحطاط تمدن‌ها پرداخته و رابطه‌ی اخلاق، فرهنگ، تمدن و قانون را بررسی می‌نماید. سپس عواملی همچون تشکیل حکومت، فتوحات و پیروزی‌های مسلمین در صدر اسلام، انتقال علوم و نهضت ترجمه و مسأله‌ی جانشینی حضرت رسول اکرم صلی الله علیه و آله و نقش آنها در تمدن اسلامی را مورد تحلیل و بررسی قرار می‌دهد.

بخش پایانی مقاله به بررسی وضعیت تمدن اسلامی در عصر جدید و داعیان تجدید حیات تمدن اسلامی در ایران و خارج از آن اختصاص دارد.

واژگان کلیدی

تمدن، فرهنگ، تمدن اسلامی، احیا، اندیشه‌ی دینی.

مقدمه

در نگاهی کوتاه به تاریخ تمدن اسلامی درمی یابیم که این دین الهی، موجودیت خود را با دعوت آغاز نمود؛ (شعراء، ۲۱۴) دعوت از مردم به ایمان و رستگاری، دعوتی که محل اعلام آن، شهر مکه بود. حال اگر امر دعوت را مرحله‌ی نخست از شکل‌گیری فرهنگ و تمدن اسلامی برشماریم، مرحله‌ی بعدی، به باور ما، از زمان هجرت به یثرب و تشکیل حکومت اسلامی در آن شهر آغاز می‌شود. در این نخستین حاکمیت اسلامی، شاهد ظهور تمام ویژگی‌های لازم برای دست‌یابی به یک تمدن جهانی هستیم؛ ویژگی‌هایی که آنها را تعریف نکرده‌ایم، بلکه از مطالعه و ارزیابی آراء و عقاید فلاسفه‌ی تاریخ بدان‌ها آگاهی یافته‌ایم.

تمدن اسلامی پس از تشکیل حکومت، قدم در مرحله‌ای نهاد که از آن باید به دوره‌ی گسترش یاد کنیم؛ دوره‌ای که اسلام نخست در منطقه و سپس فرامنطقه تعمیم یافت و از محدوده‌ی جغرافیایی مکه و مدینه خارج شد. این دوره‌ی گسترش اسلام شاید در پی وقایع سال‌های آخر هجرت و نبردهای تبوک و موته خود را نمایان ساخت. بدین معنا که انتشار اسلام از جزیره‌العرب فراتر رفت و به منطقه‌ی نفوذ یکی از تمدن‌های آن روز، یعنی تمدن روم شرقی، وارد شد.^۱ همجوارِی اسلام با تمدن‌های بزرگ آن روزگار؛ یعنی روم، ایران و مصر، خواه ناخواه زمینه‌ی ارتباط مسلمانان با این حوزه‌های تمدنی را فراهم آورد. از این نکته غافل نباید شد که پیامبر اسلام ﷺ، پس از تثبیت حاکمیت خود، که با عهد صلح حدیبیه اتفاق افتاد، امکان ارتباط مسلمانان با حوزه‌های تمدنی یاد شده را فراهم ساخت. ارسال نامه برای فرمانروایان این حکومت‌ها اقدام عملی‌ای بود که پیامبر، با انجام آن، تمدن نوپای اسلامی را به مرحله‌ی جدیدی وارد ساخت.^۲ همین ویژگی، یعنی گسترش و انتشار تمدن اسلامی در زمان خلفای راشدین، عهد اموی و عباسی نیز تداوم یافت، به طوری که در اواسط عهد عباسی، گستره‌ی تمدن اسلامی در سه قاره‌ی آسیا و آفریقا و اروپا ظاهر شد و زمینه‌ی دست‌یابی مسلمانان به علوم و دانش‌های پراکنده، در شرق و غرب دنیای آن روزگار، فراهم گردید.

پهنه‌ی دنیای اسلام در سوی شرق از منطقه‌ی خُتا و خُتن، در چین امروزی، تا منتهی‌الیه مغرب مسکون آن روزگار، یعنی مغرب اسلامی، امتداد می‌یافت. این گسترده‌گی در شمال، خط مستقیمی بود که از شمال چین به سواحل شمالی بحر خزر وصل می‌شد و تا ارتفاعات پیرنه، در جنوب فرانسه، ادامه پیدا می‌کرد، و در جنوب، خطی است از مجمع‌الجزایر موجود در آسیای جنوب شرقی به منتهی‌الیه جنوبی شبه جزیره‌ی هند در عرصه‌ی بحری، و جنوب صحاری خشک و بی‌حاصل آفریقا در پهنه‌ی بَرّی.

با انتشار اسلام در این گستره‌ی عظیم، که در برگیرنده‌ی اقوام و زبان‌های گوناگون بود، الفت و وحدت در میان مردمانی حاکم شد که تا پیش از ظهور اسلام، محدوده‌ی جغرافیایی خود را صحنه‌ی نبردها و جدال‌های بی‌حاصل نموده بودند. این پدیده‌ی، یعنی برقراری ارتباط بین اسلام و تمدن‌های پیشین، زمینه‌ی تضارب آراء و افکار در سایه‌ی نهضت ترجمه را فراهم ساخت؛ نهضتی بزرگ که در تاریخ تمدن بشری، به باور بسیاری، بی‌نظیر بود. در این دوره‌ی، ما شاهد تلاشی گسترده و خالصانه بودیم که در سایه‌ی آن، تمدن اسلامی بتواند بر علوم و فنون پیشینیان دست یابد. در این عصر ترجمه و انتقال علوم، فقط رسایل پزشکی ترجمه شده به سریانی و عربی، توسط اسحاق بن حنین و حنین بن اسحاق؛ پدر و پسری که در رأس مترجمان آن زمان قرار داشتند، افزون بر ۱۳۰ رساله و کتاب بود. (نجم‌آبادی، ۱۳۶۶، ۲۵۸-۲۴۸) و (نجم‌آبادی، ۱۳۴۹) بسیاری از متون علمی در زبان یونانی و اسکندرانی از جمله این آثار برگردان شده بودند. حوزه‌ی جغرافیایی دیگر که آثار برگردان شده بدان تعلق داشت، ترجمه‌ی متون ایرانی از زبان پهلوی توسط مترجمانی زبردست همچون عبدالله بن مقفع بود. (صفا، ۲۵۳۶، ۹۱-۴۸)

اما براستی چه انگیزه‌ای سبب شد تا در نام نهادن به این دوران از عهد انتقال علوم یاد کنیم؟ در واقع آنچه سبب انضمام اطلاق این عنوان به عصر ترجمه شد، اهتمام مسلمانان به دستیابی و انتقال آثار مکتوب کشورها و تمدن‌های همجوار بود. به عنوان نمونه، اقدام مأمون عباسی (زیدان، ۱۳۵۲، ۵۵۹-۵۵۱)،

(امین، ۱۳۵۱، ۶۲-۵) و (رفاعی، ۱۳۴۶) برای انتقال کتب کتابخانه‌ی عظیم دربار روم شرقی، بیزانس، در راستای همین هدف به انجام رسید، و به حدی این گونه آثار در دارالخلافه‌ی مسلمانان رواج یافت که رسایل افلاطون، ارسطو، اقلیدس و جالینوس در بغداد به راحتی یافت می‌شد، و کتابخانه‌های بزرگی در جهان اسلام تأسیس گردید. (حاکمی، ۱۳۶۰)، (خلوجی، ۱۹۹۱)، (صوفی، ۱۹۸۷) و (هیسیل، ۱۹۷۳) انتقال این رسایل در حالی صورت می‌گرفت که اروپاییان مسیحی، به دلیل حاکمیت تاریک کلیسا، چندان منزلتی را برای فلسفه و حکمت یونان و روم ملحوظ نمی‌داشتند. (دورانت، ۱۳۶۸، ۱۰۵۹-۵۵۶) در برابر این تفکر، مسلمانان با نهایت اشتیاق به غور در این دانش‌ها می‌پرداختند و می‌رفتند تا بدین وسیله زمینه را برای شکل‌گیری تمدنی جهانی آماده سازند. البته مسلمانان در کنار انتقال کتب، به دعوت از علما پرداختند و حتی در برخورد با بعضی از ایشان که پیرو ادیان دیگر بودند، تسامحی متکی بر اصول اسلام را روا داشتند. شاخص‌ترین نمونه‌ی این سماحت اسلامی، رفتار منصور عباسی با جبرئیل بن بختیشوع، مسیحی نسطوری، بود. (نجم‌آبادی، ۱۳۶۶، ۶۱-۵۲) این قبیل برخوردها نشان می‌دهد که، حتی در اوج اقتدار اسلام، امر انتشار دین با قوه‌ی قهریه عملی نمی‌شد و همین مسأله، یعنی روحیه‌ی مسالمت‌جویی و همزیستی مسلمانان با سایر ادیان، فرصتی طلایی را فراهم آورد که براساس آن، ارتباط میان تمدن‌ها شکلی نهادینه یافت.

مرحله‌ی بعدی حرکت تمدن‌سازی، شکل‌گیری معارف اسلامی، با محور قرار گرفتن قرآن کریم، بود و این امر از اواخر قرن دوم و سوم هجری آغاز شد و تا اوج آن، که قرن پنجم و ششم بود، ادامه یافت. با توجه به این که تمدن امر جامعی است، با دقت در اجزای تمدن، یعنی شاخه‌های مختلف علوم، درمی‌یابیم که مثلاً ریاضی، نجوم، فیزیک و پزشکی دوران اوج خود را در همین فاصله‌ی زمانی طی کرده‌اند و به تدریج از درون همین تمدن، اجزا و شاخه‌های دیگری مانند ادبیات، هنر و عرفان روید. شکوفایی ادبیات از قرن چهارم شروع شد و در قرن ۵-۷ به اوج خود رسید، اما کم‌کم رو به نزول رفت. عرفان را هم اگر به دو

شاخه‌ی عملی و نظری تقسیم کنیم، حائز همین ویژگی است، بدین تعبیر که قرون ۴-۶ هجری را عهد شکوفایی عرفان عملی و قرون ۶-۹ را دوره‌ی اعتلای عرفان نظری باید برشمرد. هنر که از قرون ۵-۶ رونق یافت، به عنوان جزئی دیگر از این تمدن در قرون ۱۰-۱۱ اوج خود را پشت سر گذاشته و سپس به سوی انحطاط نزول کرد.

این مقطع زمانی، یعنی قرون ۱۰-۱۱ هجری، را باید عهدی شماریم که تمدن اسلامی از اوج و اعتلای خود فاصله می‌گیرد و به تدریج، از آن پس، شعله‌های تمدن اسلامی رو به کاستی می‌گذارد، تا حدی که در قرن ۱۲-۱۳ هجری. عملاً، در مسیر افول می‌افتد. البته آنچه سبب این هبوط مدنیت در جهان اسلام می‌گردد، دارای عوامل متعددی است. بخشی را باید به حساب علل درونی جامعه‌ی مسلمانان گذاشت و برخی عواملی است که از بیرون بر پیکره‌ی تمدن اسلامی لطمه وارد آورده‌اند. عواملی همچون فساد، تجمل و انحطاط اخلاقی. جنبه‌ی درونی و توسعه‌ی استعمار و تهاجم فرهنگی، بُعد بیرونی این تحول بود. اگر چه بسیاری می‌پنداشتند که این انحطاط اسباب نابودی بنیان‌های تمدن اسلامی و مآلاً کم‌رنگ شدن دین در جوامع اسلامی را پدید می‌آورد، گذشت زمان نشان داد که در واقع این دوران، فترتی بیش در مسیر تمدن‌سازی این دین الهی نبوده است.

بیداری اسلامی که در نتیجه‌ی سرخوردگی متفکران مسلمان از اندیشه‌های نوگرایانه‌ی اروپاییان بود، بار دیگر این چرخ را، که به سکون متمایل شده بود، به حرکت انداخت. اندیشه‌های سید جمال‌الدین اسدآبادی، شیخ محمد عبده و عبدالرحمان کواکبی آغازی بر این تحرک همه‌جانبه بود؛ تحرکی که از بررسی تاریخی تحولات اخیر جهان اسلام در می‌یابیم، حد و مرزی نمی‌شناخت. مقابله با توسعه و نفوذ استعمار و تهاجم فرهنگی بیگانگان در اشکال مختلف نمود یافت که یک نمونه‌ی آن را در فتوای مرحوم میرزای شیرازی در قضیه‌ی تنباکو می‌بینیم؛ آن جا که، به گفته‌ی مرحوم کربلایی، در دکان‌های یک کشور مسلمان (ایران) زنان و دختران فرنگی به بهانه‌ی فروش توتون و تنباکو از جوانان مسلمان

دلربایی می‌کنند. (ولایتی، ۱۳۶۸) پس مسأله‌ی انحصار توتون و تنباکو، یک امر استثماری بود که در کنار خود، عوارض فرهنگی به مفهوم تهاجم فرهنگی داشت. بنابراین، فتوای تحریم تنباکوی میرزای شیرازی هم مبارزه‌ی با انحصارات خارجی است و هم مقابله با نفوذ فرهنگی که نهایتاً به بیداری جامعه‌ی اسلامی می‌انجامد.

براین اساس، عنصر بیداری مجدد اسلام، که ما در آن سال‌ها شاهد بودیم، بر پایه‌ی دعوت شکل گرفت؛ دعوت دوباره به حفظ و صیانت از ارزش‌های اسلامی و مفاهیم قرآنی. بنابراین، بار دیگر در این دور تاریخی عصر دعوت آغاز می‌شود؛ عصری مشابه آنچه در مکه گذشت. در مکه دعوت به ارزش‌های اسلامی بود و در این دوره‌ی اخیر دعوت به بازگشت به ارزش‌های اسلامی. پس اگر قائل شویم به آنچه خردگرایان در تاریخ علل و عوامل مشابه می‌نامند و مشاهده‌ی مجدد علل و عوامل مشابه را دلیل برای پیش‌بینی معلول مشابه می‌شمارند، باید بگوییم آنچه در صدر اسلام و در پی دعوت اسلامی مکه حادث شد، تشکیل حکومت در مدینه بود. حال آیا در این دوره‌ی که پس از فترت پدید آمده، با امر دعوت مجدد حادث شد، ما شاهد تشکیل حاکمیت اسلامی مشابه و منطبق با معیارهای حکومت پیامبر عظیم‌الشان اسلام ﷺ در مدینه النبی بودیم؟

در پاسخ باید اذعان کنیم تقریباً در سال‌های اخیر حرکت‌هایی در این زمینه انجام شد. برپایی حکومت اسلامی با محور قرار گرفتن اصل حاکمیت و ولایت فقیه توسط مرحوم سید عبدالحسین لاری، درخششی خیره‌کننده اما حاکمیتی مستعجل داشت، که اگر چه عمرش کوتاه بود، نفس تشکیل آن در ایران حائز اهمیت است. (آیت‌اللهی، ۱۳۶۳)

از آن زمان، ما شاهد نهضتی برای برپایی حکومتی اسلامی بودیم که هدف آن نیل به کمال مطلق، که همان کمال عهد رسول الله ﷺ در مدینه است، می‌باشد. این تلاش‌ها، اگر چه عاری از لغزش و مصون از خطا نماند و بعضاً از مسیر اصلی منحرف شد، اصل تداوم حرکت بیان‌گر آن است که این اشتیاق یا میل برای

اعتلای تمدن اسلامی که در پی ایجاد حاکمیت رخ می‌نماید، در میان جوامع اسلامی احیا شده است. تجربه‌های تلخ میرزا کوچک خان جنگلی و شیخ محمد خیابانی، دوروحانی که در پی ایجاد ساختار حکومتی بودند، اگر چه به شکست انجامید، سرانجام در کنار عوامل دیگر، زمینه را برای تشکیل حکومت اسلامی در ایران به رهبری حضرت امام خمینی ره فراهم کرد. این نهضت فقط منحصر به یک بخش از جغرافیای سیاسی جهان اسلام، یعنی ایران نبود، بلکه امروزه در سایر نواحی از جمله ترکیه که همه‌ی همت دشمنان اسلام بر آن است که در آن یک حکومت لائیک ایجاد کرده، دین را از دنیای جامعه‌ی مسلمان آن جدا کنند، ما شاهدیم که اسلام‌گرایان پس از سال‌های متمادی بی‌دینی تحت رهبری نجم‌الدین اربکان با اقبال عامه جامعه‌ی ترکیه مواجه شده‌اند. در سودان حسن ترابی و پیروانش به دنبال احیای ارزش‌های اسلامی و اجرای شریعت اسلامی هستند.^۳

حال با توجه به سیر تاریخی ارائه شده درمی‌یابیم بازگشت به ارزش‌های اسلامی، مرحله‌ی اول تجدید حیات تمدن اسلامی است؛ مرحله‌ای که در پی آن شاهد تشکیل حکومت خواهیم بود و نمونه‌هایی از آن را نیز یاد کردیم. در این جا این فرضیه مطرح است که اگر مسیر تمدن اسلامی بدان گونه که اشاره کردیم باشد، پس ما می‌توانیم امید واثق داشته باشیم جهان اسلام باز در حال طی همان مسیری است که قرن اول هجری قدم در آن نهاده بود؛ یعنی حرکتی صعودی به سوی کسب معارف و علوم و طبعاً شکوفایی و تمدن‌سازی مجدد؛ البته به شرطی که عوامل غیر قابل پیش‌بینی درونی و بیرونی بدان آسیبی نرسانند.

این اثر، در حقیقت، در پی اثبات فرضیه‌ای است که به طور مفصل مطرح گردید؛ یعنی تجدید حیات فرهنگ و تمدن اسلامی، اما قبل از پایان این مختصر، باید به چند شبهه یا پرسش دیگر هم پاسخ داد.

نخست آن که آیا نام این پدیده‌ی را باید فرهنگ و تمدن اسلامی نهاد، یا فرهنگ و تمدن مسلمانان؟ چرا که جهان اسلام در این دوران، آنچنان که باید، احکام و دستورات اسلام را محترم نمی‌شمارد. بنابراین، آنچه مسلمانان حاضر به

دنبال آن می‌باشند، صرف اسلام نیست، بلکه مدنی است که اسلام شالوده‌ی اصلی آن است.

پاسخ بدین سؤال چنین است که آنچه سبب شد تا این تمدن شکل گیرد، صرفاً اسلام بوده و اثر اساسی دین اسلام در طی این روند انکارناپذیر است، زیرا اگر سرزمین‌های فتح شده توسط مسلمانان دارای این توانایی، یعنی پرورش استعدادهای درخشانی چون ابوعلی سینا، محمد بن زکریای رازی، ابوریحان بیرونی، محمد بن موسی خوارزمی می‌بودند، چرا در دوران قبل از اسلام از ظهور چنین نوابغی ناتوان بودند،^۴ و اگر مسلمانان در مکه و مدینه می‌توانستند بر همه‌ی علوم و دانش‌ها احاطه یابند، پس چرا پیش از آغاز فتوح، برجستگانی این چنین در میان ایشان روی ننمود؟ باید گفت که تحقیقاً این دو مقوله، یعنی نقش اسلام و مسلمانان در تمدن اسلامی، قابل تفکیک نیست و اگر مصمم به جدایی این دو اصل گردیم، باز به همان بلیه‌ای دچار خواهیم شد که آنچه را صورت واقع ندارد، مورد توجه قرار دهیم و بگوییم تمدن ایرانی، تمدن عربی، یا... در حالی که تمدن ایرانی هیچ‌گاه پیش از اسلام به آن درجه‌ای که ایرانیان پس از اسلام بدان دست یافتند، نائل نگردید و اعراب هم طی عهد جاهلی، هیچ‌گاه از همان سطح عرب بیابانگرد و شهری خارج نشدند، اما اسلام عاملی شد تا فرهنگ اسلامی زمینه را برای شکوفایی تمدنی هموار سازد که به قولی نه ایرانی است و نه عربی، در حالی که به روایتی هم ایرانی است، هم عربی، هم هندی و هم ترکی، «فکرش ایرانی، زبانش عربی، خیالش هندی و بازویش ترکی» است. (زرین‌کوب، ۱۳۶۹، ۳۱)

نکته‌ی دیگر، که بعضاً به ذهن افراد خطور می‌کند، این است که با توجه به نقش غیرمسلمان در تاریخ تمدن اسلامی، آیا می‌توانیم رشد علوم را ناشی از اسلام برشماریم، یا خیر؟ این شبهه از آن جا ناشی می‌شود که برخی از شخصیت‌های علمی جهان اسلام، یا غیرمسلمان هستند، یا تازه مسلمان که این علوم را از پدران خویش به ارث برده‌اند؛ اشخاصی چون علی بن عباس مجوسی اهوازی، علی بن ربیع طبری یا جبرئیل بن بختیشوع و...

در پاسخ بدین پرسش باید توجه داشت حضور بسیاری از چهره‌های غیرمسلمان در تمدن اسلامی، امری مذموم نیست که مایه‌ی وهن مقام شامخ علمی مسلمانان گردد، چرا که اولاً، تعداد چنین شخصیت‌های علمی بدان اندازه نیست که نقش ایشان بر علوم اسلامی سایه افکند و ثانیاً همین افراد غیرمسلمان که برخی از آنان مهاجر به حوزه‌ی اسلام بودند، یا به دعوت مسلمانان رهسپار بلاد اسلامی شدند، در دیار خود نه تنها جایگاهی نداشتند، بلکه با مشکلات امنیتی هم روبرو بودند. خاندان بختیشوع، اگر به بیزانس یا روم شرقی برمی‌گشتند، به دلیل اعتقادشان بر مذهب نسطوریوس، مورد تکفیر واقع می‌شدند. (شهرستانی، ۱۳۶۲، ۳۵۰-۳۴۸) این امری مسلم است که در یک خلا یا فقدان امنیت، علمی رشد نمی‌کند و تمدنی شکل نمی‌گیرد و پزشکی این چنین پدیدار نمی‌گردد، بلکه آنچه اسباب تعالی و رشد شخصی ایشان را فراهم می‌آورد، سماحت و علم‌پروری جهان اسلام است و به واقع اگر از این منظر به موضوع بنگریم، درمی‌یابیم که چنین افرادی پیش از آن که متنی بر تمدن اسلامی داشته باشند، وام‌دار تمدن اسلامی هستند.

تعاریف

حال در ادامه‌ی بررسی موضوع، باید بار دیگر به بحث‌های اساسی بازگردیم و تعاریف دقیقی را از واژه‌ها و مفاهیمی که مدنظر داریم، ارائه نماییم. وقتی از فرهنگ و تمدن اسلامی سخن به میان می‌آید، ما باید نخست اثبات کنیم که دین اسلام دارای تمدن و فرهنگ خاص خود بوده است. پس به ناچار باید نخست به ارائه‌ی تعاریفی دقیق از این دو واژه مبادرت کنیم و بدین وسیله منظور خود را از آنچه فرهنگ و تمدن اسلامی می‌نامیم، بیان کنیم و از آن جا که هدف نهایی ما در این اثر، اثبات این است که تمدن اسلامی در مسیر تجدید حیات و عظمت خود گام برمی‌دارد، شایسته است در آغاز مقاله، بنیان‌های استواری را پی‌افکنیم که قابلیت تحمل این بنای معظم را داشته باشد.

به طور کلی هر تعریف وقتی بیان می‌شود که ما در ذهن یا عمل با سؤالاتی

بسیار روبرو شویم. در بحث فرهنگ و تمدن اسلامی نیز پرسش‌های فراوانی در آغاز راه هر پژوهنده‌ای قرار می‌گیرد. سؤالاتی از این دست که تعریف تمدن و فرهنگ چیست؟ تفاوت‌های این دو کدام است؟ آیا یک جامعه‌ی متمدن در مسیر تکاملی خود باید دارای فرهنگ برجسته‌ای باشد؟ آیا فرهنگ جزئی از تمدن است؟ یا فرهنگ مقدم بر تمدن است؟ رابطه‌ی بین این دو مفهوم چیست؟ عوامل مؤثر در زایش و اعتلای تمدن‌ها کدام است؟ آیا این عوامل در بررسی تاریخی تمدن اسلامی نقش داشته‌اند که بتوانیم عنوان تمدن را به تمدن اسلامی اطلاق کنیم؟ چه عواملی موجب فرسایش تمدن‌ها می‌گردد؟ چرا غربی‌ها سعی دارند تا فرهنگ را به عنوان بخشی از تمدن معرفی کنند؟ آیا تمدن فاقد فرهنگ در طول حیات خود با مشکل روبرو خواهد شد؟ فرضیه‌ی برخورد تمدن‌ها چیست؟ این فرضیه چه نتایجی را به دنبال خواهد داشت؟ و...

این‌ها سؤالاتی است که عدم نپرداختن بدان‌ها سبب می‌گردد تا پژوهش‌گر در تحقیق خود از مسیر اصلی خارج شود، چرا که یک محقق وقتی می‌تواند به دنبال موضوعی برود که تعریفی دقیق و، تا حد امکان، جامع و مانع از موضوع داشته باشد. برای این کار، یعنی ارائه‌ی تعریفی دقیق، باید به موضوع از ابعاد گوناگون یا از دیدگاه‌های مختلف نظر افکند و پس از بررسی مهم‌ترین آراء و نظریات ارائه شده، تعریفی ارائه کرد که هر نظر یا دیدگاهی را در برگیرد.

در مورد لفظ «تمدن» باید این نکته را در نظر داشت که تمدن، مفهومی بدیع و جدید است و لذا در بسیاری از مواقع که درباره‌ی آن قضاوتی صورت می‌گیرد یا حکمی صادر می‌شود، می‌باید در صدی خطا را معقول و منطقی دانست. تمدن کلمه و مفهومی است که ما انسان‌های قرون جدید ساخته‌ایم و براساس آن، تاریخ محدوده‌ای انسانی و جغرافیایی را از ابعاد مختلف هنری، علمی، اقتصادی و... مورد بحث قرار می‌دهیم. بی‌شک اگر به مردمانی که در یکی دو قرن پیش و قبل از آن می‌زیستند کلمه‌ی تمدن را می‌گفتیم، یا برای آنها بی‌معنی می‌نمود، یا تنها مفهوم لغوی آن را در نظر می‌آوردند و به هر حال از آنچه ما امروز از آن منظور می‌کنیم، دور بودند. این ویژگی در مورد مفاهیم دیگری همچون

فرهنگ، تاریخ و توسعه نیز صادق است. از آن جا که اختلاف نظر بسیاری در تعریف و تبیین هر کدام از این مفاهیم به سبب این بدیع بودن وجود دارد، لذا باید بروز شبهاتی را در خصوص مباحث مربوط به این مفاهیم، با توجه به تعریفی که برگزیده می‌شود، انتظار داشت؛ هر چند سعی بر این خواهد بود که از این نقیصه، تا حد امکان، پرهیز شود.

تعریف تمدن از منظر علمای مغرب زمین و تازه‌ترین سخنی که در این موضوع بیان شده، یعنی تعریف ساموئل هانتینگتون،^۵ چنین است که تمدن، بالاترین گروه بندی فرهنگی و گسترده‌ترین سطح هویت فرهنگی به شمار می‌آید. (هانتینگتون، ۱۳۷۴، ۴۷)

هنری لوکاس، تمدن را پدیده‌ای به هم تنیده شده می‌داند که همه‌ی رویدادهای اجتماعی، اقتصادی، سیاسی و حتی هنر و ادبیات را در برمی‌گیرد. (لوکاس، ۱۳۶۶، ۱۶ و ۷)

یک اندیشور با پرداختن به لفظ تمدن می‌نویسد: تمدن واژه‌ای است برای توضیح مراحل معینی از تحول اجتماعی. (نبوی و ملایری، ۱۳۷۳، ۱۶-۹)

در برابر این نظر، مورخ معروف آرنولد توین بی معتقد است تمدن، حاصل نبوغ اقلیت مبتکر و نوآور است؛ (العلبکی، ۲۸) یعنی طبقه‌ی ممتازی در جامعه که واجد نبوغ، ابتکار و نوآوری است و در اثر تحولات و سیر تکامل جامعه، تمدن را پدیدار می‌نماید.

از میان سایر تعابیر پژوهشگران غربی، سخن آلفرد وبر، که تمدن را محصول علم و تکنولوژی می‌داند، با اندیشه‌ی ویل دورانت درباره‌ی این واژه نزدیکی دارد، چرا که ویل دورانت، در اثر ارزشمند خویش، می‌نویسد وقتی فرهنگ عمومی به حدّ معینی برسد، فکر کشاورزی تولید می‌شود. او در حقیقت این تعریف را از معنای لغوی واژه تمدن، به مفهوم شهرنشینی، اقتباس کرده است.

ویل دورانت در ادامه می‌گوید: در محل برخورد راه‌های بازرگانی و شهرهاست که عقل مردم بارور می‌شود. به باوری تمدن در پی تعالی سجایای اخلاق و خصلت‌های نیک آدمیان پدید می‌آید؛ نظری که در میان عوام نیز شایع

است؛ یعنی کسی که دارای اخلاق پسندیده و حُسن معاشرت باشد، آدم متمدنی محسوب می‌شود. از نظر دورانت، شهر می‌تواند محل برخورد راه‌های تجاری باشد و بین این دو مفهوم، اثر متقابل است. در شهر است که عده‌ای از مردم به فکر ایجاد مرکز علم و فلسفه و ادبیات و هنر می‌افتند؛ سخنی که مؤلف تاریخ تمدن آن را به تمثیل چنین بیان می‌دارد: «مدنیت در یک کلبه‌ی برزگر آغاز می‌شود و در شهرها به گُل می‌نشیند»، شروعش را از کشاورزی می‌داند و تکاملش را در شهرنشینی می‌بیند. (دورانت، ۱۳۶۷، ۵)

این تعابیر و تعاریف، ویژه‌ی اندیشوران مغرب‌زمینی بود، اما از نظر شرقی‌ها برداشت دیگری برای تمدن نیز وجود دارد. ابن خلدون تونس‌ی (ابن خلدون، ۱۳۳۶، ۶-۷۵) ما به عنوان قدیمی‌ترین متفکر مسلمان، که از فلسفه‌ی تاریخ سخن می‌گوید، تمدن را حالت اجتماعی انسان می‌داند، (ایولاکوست، ۱۳۶۳، ۱۸۳) اما یک اندیشمند دیگر شمال آفریقا، قرن‌ها بعد از اظهار نظر ابن خلدون تونس‌ی، می‌نویسد: تمدن مجموعه‌ی عوامل اخلاقی و مادی است که به یک جامعه فرصت می‌دهد که برای هر فردی از افراد خود در هر مرحله‌ای از مراحل زندگی، از طفولیت تا پیری، همکاری لازم را برای رشد به عمل آورد و تمدن موجب مصونیت زندگی انسان و تأمین روند حرکت و فراهم نمودن مایحتاج فرد است و همچنین وسیله‌ای است برای حفاظت از شخصیت ملی و دینی او. (عمرانی، ۱۳۶۹، ۱۹۹-۱۹۸)

افزون بر این دو دیدگاه، در ایران، سید حسن تقی‌زاده مقصود از تمدن را نهضت علمی، صنعتی، اجتماعی، سیاسی و مدنی توأم با آزادی می‌داند و معتقد است که این نهضت طی پنج یا شش قرن گذشته در اروپا و بعدها در امریکا پیدا شده و رفته‌رفته تکامل یافته است.

یک ادیب و متفکر جامعه‌شناس معاصر نیز تمدن را واجد جنبه‌ی عینی و علمی دانسته، آن را تأمین‌کننده‌ی پیشرفت انسان در هیأت اجتماع می‌داند. البته او پیشرفت را پیشرفت مادی انسان یاد می‌کند. (اسلامی ندوشن، ۱۳۷۱، ۳۸)

تعریف تمدن

حال در یک جمع بندی کلی، و با توجه به مجموعه‌ی این تعاریف، شایسته است تا ما نیز تعریفی را از آنچه به عنوان تمدن در ذهن داریم، ارائه کنیم. آنچه را ما ذکر می‌کنیم، در حقیقت این است که: تمدن می‌تواند حاصل تعالی فرهنگی و پذیرش نظم اجتماعی جامعه‌ای باشد که از شرایط بربریت یا بادیه‌نشینی خارج شده و قدم در شاه‌راه نهادینه شدن امور اجتماعی نهاده است، یا به گفته‌ی ابن خلدون عمران یافته است. به تعبیری جامعه‌ای که با ایجاد حاکمیت نظم‌پذیر شده، مناصب و پایگاه‌های حکومتی تشکیل داده، تا بر حفظ نظم نظارت نمایند و از حالت زندگی فردی به سوی زندگی شهر و شهرنشینی روی آورده و در این مقطع به رشد و تعالی فضایل و ملکات انسانی، چون علم، هنر و... پرداخته است، چنین جامعه‌ای، از نظر ابن خلدون، حائز مدنیت است.

ارتباط تمدن با فرهنگ

در این بخش لازم است به یک نکته توجه کنیم و آن این که با توجه به تعاریفی که یاد شد، و در برخی از آنها مفهوم فرهنگ در تمدن وارد گردیده بود، جای آن است که به این سؤال پاسخ دهیم که آیا فرهنگ جزئی از تمدن است، یا این که یک جامعه‌ی متمدن لزوماً باید از فرهنگ برجسته‌ای نیز برخوردار باشد؟

در پاسخ به بخش اول باید گفت به رغم ارتباط فرهنگ و تمدن، این دو لازم و ملزوم یکدیگر به شمار نمی‌آیند. این امری ممکن است که فرهنگی پس از اعتلا اسبابی را فراهم سازد که جامعه‌ی وابسته‌اش به مدنیت دست یابد. از سوی دیگر، یک جامعه می‌تواند صرفاً برپایه‌ی اقتباس از تمدنی دیگر رشد یافته، متکی به تمدنی گردد که با تمدن مادر تفاوت‌هایی دارد. شاید دقیق‌ترین نمونه از این دست، تمدن امریکایی باشد که اگر چه از تمدن اروپایی اقتباس شده، اما فاقد همه‌ی ویژگی‌های آن مدنیت مادر است و حتی خود دارای صفاتی است که امروزه تمدن اروپایی را از امریکایی متمایز می‌سازد. اما از سوی دیگر بیان این نکته نیز قابل تأمل به نظر می‌رسد که وجود یک فرهنگ برای جامعه‌ای

غیرتمدن، امری انکارناپذیر است؛ مثلاً بومیان استرالیا و آفریقا که تمدنی ندارند، واجد فرهنگ بومی خود هستند؛ یعنی مجموعه‌ای از باورها، اعتقادات، آداب و رسوم و سنت‌ها را دارا می‌باشند. بنابراین، مجموعه‌های انسانی هر چند ابتدایی باشند، واجد فرهنگ خاص خود هستند.

حال با مشخص شدن برداشت ذهنی ما از تمدن این نکته مطرح می‌شود که تعریف ما از فرهنگ چیست؟

تاکنون تعاریف بی‌شماری از فرهنگ توسط صاحب‌نظران ارائه شده است که هر یک به نوعی بیان‌گر دیدگاه‌های فکری واضعان آن است، (جعفری، ۱۳۷۳، ۷۳-۱۱) اما به اعتقاد ما فرهنگ شامل مجموعه‌ی سنت‌ها، باورها، آداب و اخلاق فردی یا خانوادگی اقوامی است که پابندی ایشان بدین مفاهیم، اسباب تمایزشان را نسبت به سایر اقوام و قبایل مشخص خواهد کرد. به سخن دیگر، فرهنگ، مجموعه‌ی باورهای فردی یا گروهی خاص است و چون باور امری ذهنی است، پس فرهنگ جنبه‌ی عینی ندارد، در حالی که تمدن می‌باید عینی باشد. همچنین می‌توان پنداشت که فرهنگ با ذات وجود انسان ارتباط دارد و فضایل و کمالات انسانی از طریق فرهنگ به انسان آموخته می‌شود و از این وجه شاید بتوان اظهار نمود فرهنگ فصل ممیز بین انسان و حیوان است.

در این مرحله اگر رابطه‌ی فرهنگ و تمدن را در همین تعاریف محدود ارائه شده نیز دنبال نماییم، درک می‌کنیم که از جهت معنایی هم این دو تعریف در خصوص مفاهیم یاد شده، قابل انطباق با معنای لغوی هر دو واژه است. تمدن در عربی از «مَدَن» اخذ شده که معنای آن اقامت کردن است (نفیسی، ۲۵۳۵، ۳۲۲۶) و در زبان‌های اروپایی، از جمله انگلیسی، امروزه واژه‌ی Civilization را به این مفهوم اطلاق می‌نمایند که آن هم به معنای استقرار یافتن است (Oxford Dictionary, 1992, 203 & 290-291) که در تعریف اجتماعی، همان شهرنشینی است. اما فرهنگ که Culture است، در ادبیات لاتینی، به مفهوم پرورش نفس آمده و در زبان یونان باستان فقط مفهوم پرورش از آن استفاده

می‌شود (جعفری، ۱۳۷۳، ۵۰). این دو معنا تقریباً با آنچه ما از این دو واژه در عمل برداشت می‌کنیم، تشابه دارد، چراکه ما در عمل معتقدیم اگر انسانی نفس خویش را پرورش داد و تربیت کرد، آدم با فرهنگی است، ولی درباره‌ی تمدن معتقدیم آدمی متمدن است که بتواند اجتماعی زندگی کند، تعاون داشته باشد، حکومت درست نماید، امور اجتماعی خود را نهادینه و قانونمند نماید و... و اگر فرد یا جامعه‌ای دارای این ویژگی‌ها باشد، او را شخص یا گروهی متمدن می‌نامیم.

عوامل مؤثر در زایش و اعتلای تمدن‌ها

براساس نظرات ارائه شده مؤلفه‌هایی چند در کنار هم می‌توانند شکل‌دهنده‌های اصلی تمدن باشند. در توضیح این مطلب و بیان این موارد باید گفت آنچه که در ابتدا باید میسر گردد تا ارکان تمدن‌سازی بر روی آن قرار گیرد، در حقیقت بستری است از امنیت و آرامش، یعنی امکانی برای کاهش اضطراب‌ها و دل‌مشغولی‌ها^۶. در مرحله‌ی بعد، به باور بسیاری از جمله ابن‌خلدون، هر تمدن در مسیر شکل‌گیری خود نیاز به گونه‌ای غرور و همبستگی ملی دارد که شخصی چون ابن‌خلدون از آن با واژه‌ی **عصیت** یاد کرده است. (ابن‌خلدون، ۱۳۳۶، ۳۰۱) این مفهوم در واقع روح اصلی هر تمدنی است؛ عاملی که انگیزه‌ی لازم را فراهم کرده، اجازه‌ی تعاون و همکاری گروهی مشخص و هدفمند را می‌دهد. (دورانت، ۱۳۶۷، ۶۶) بنابراین در مرحله‌ی بعدی اصل همکاری و تعاون می‌بایست مورد قبول عامه واقع شود تا گروهی هم‌نظر براساس آن و با تکیه بر اخلاقیات بتوانند شالوده‌ی تمدن را پی‌ریزی نمایند. (دورانت، ۱۳۶۷، ۴۶) نقش اخلاق یا عامل چهارم را نیز نباید نادیده انگاشت، چراکه توجه به آن سبب خواهد شد تا تمدن‌سازان در گام‌های نخستین حرکت خود از سقوط در سراسیمگی‌ها و پرتگاه‌های مسیر دشوار خود در امان مانند.

در مرحله‌ی بعدی، یک حرکت تمدن‌ساز وقتی می‌تواند بر رموز و دقایق واقف گردد که اصل تحمل، بردباری و صبوری را در برابر افکار و اندیشه‌های

مختلف مدّ نظر قرار دهد. (زرین کوب، ۱۳۶۹، ۳۰-۲۳) این مرحله‌ی را که برخی از آن به تسامح نام برده‌اند، نباید به معنای لاقیدی و بی تفاوتی تلقی کرد، بلکه باید آن را به توان تحمل درک دیگران تشبیه نمود. شاخصه‌ی بعدی یک حرکت تمدن‌ساز، حفظ وحدت و یکپارچگی و عدم انفکاک و تجزیه‌طلبی است که به یک تمدن اجازه می‌دهد وجوه و ابعاد گوناگون یافته، بتواند به بالندگی لازم دست یابد. یک مؤلفه‌ی دیگر هم اگر خوب مورد بهره‌برداری واقع شود، می‌تواند در کنار سایر مقولات و متغیرهای یاد شده مورد ارزیابی قرار گیرد. این متغیر، در حقیقت، دین است که می‌تواند خود عاملی برای تمدن‌سازی باشد؛ (سید قطب، ۱۳۶۹، ۱۲۳) اگر چه ناگفته نمی‌توان گذاشت که هر دینی واجد چنین ویژگی‌هایی نیست. به عنوان نمونه علی‌رغم وجود آیین برهما، ما فاقد پدیده‌ای با عنوان تمدن برهمایی هستیم، در حالی که این پدیده برای دین اسلام شکل واقع به خود گرفته است. البته تمدن‌هایی هم داریم که نقش دین در آن اگر چه به تنهایی مشهود نیست، اما به عنوان عامل اثرگذار اصلی مطرح می‌گردد. چنان که در تمدن هندی دو عنصر مذهب و ملیت در کنار هم هویتی مستقل را شکل بخشیده که آن هویت هم مآلاً اساس و بنیان تمدن را قوام می‌بخشد. گاهی از اوقات هم این دین جنبه‌ی الهی ندارد، بلکه آیینی است فلسفی و یا مکتبی است اخلاقی که براساس باورهای چند صدساله‌ی یک قوم، که واجد مؤلفه‌های دیگر همبستگی، عصبيت و... باشند شکل می‌گیرد؛ مثل آیین کنفوسیوس.

در کنار این هفت مؤلفه‌ی اصلی، دو متغیر دیگر نیز می‌تواند در روند تمدن‌سازی جوامع ایفای نقش نماید. از این دو یکی رفاه‌نسیبی و دیگر فشار اقتصادی و اجتماعی است. اولی برای هر جامعه می‌تواند زیرساخت اساسی یک تمدن باشد که در پی نیل بدان، شرایط برای بروز و آشکار شدن توانایی‌ها هموار می‌گردد (دورانت، ۱۳۶۷، ۴) و دومی این ویژگی را دارد که نیاز را در جامعه عیان ساخته، افراد را در حول یک محور تشکّل می‌بخشد و بدین ترتیب شرایط را برای زایش یا اعتلای تمدنی فراهم می‌کند. (دورانت، ۱۳۶۷، ۲۸)

تمدن اسلامی، واجد یا فاقد این صفات؟

حال جای آن است که به بیان این مقوله بپردازیم که آیا آنچه ما از آن به عنوان تمدن اسلامی یاد می‌کنیم، در مسیر حرکت تمدن‌سازی خود به بخشی یا تمامی این مفاهیم دست یافت یا خیر؟ ما می‌دانیم که تمدن اسلامی از دعوت شروع شد؛ دعوتی که در مدینه پا گرفت، یعنی مکانی که حکومت اسلامی با شهرنشینی توأم گردید. این که چرا مسلمانان از مکه به مدینه هجرت کردند، در حقیقت بخشی از پاسخ ما را در برمی‌گیرد. پیش از این بیان داشتیم که هر تمدن نیاز به فضای امنی برای شکل‌گیری دارد و می‌دانیم که آنچه مسلمانان را در سال سیزدهم بعثت به هجرت واداشت، تلاش برای کسب امنیت و ثبات بود. فضای مدینه و امنیت حاکم در آن اجازه‌ی تثبیت ارکان حاکمیت اسلامی را برای پیامبر گرامی اسلام ﷺ فراهم ساخت. (بروجردی، ۱۳۶۸، ۲۵۲-۳۴۱) گام بعدی ایجاد روحیه‌ی همبستگی قومی و گروهی بود، یا چیزی که از آن باید به عنوان عصیت یاد کنیم. بنابراین پیامبر از همان بدو ورود علی‌رغم اختلافات نژادی و گروهی جامعه‌ی مسلمانان در مدینه شرایطی را فراهم آورد که به یکسان‌سازی اجتماع مسلمانان و همبستگی و برابری ایشان انجامید. آنچه که در خصوص عهد مؤاخاة در منابع اسلامی می‌یابیم، در حقیقت تلاش اندیشمندانه برای ایجاد این هویت یکپارچه به جامعه‌ی مسلمانان است. (جعفریان، ۱۳۶۹، ۱۵۹-۱۵۸) از این‌روست که می‌بینیم در آن سال‌های نخستین حاکمیت اسلامی پیرمردها هم محاسن خود را خضاب بسته، همچون جوانان برای جهاد عازم میدان نبرد می‌شوند.

در مقطع بعد پیامبر ﷺ روحیه‌ی تعاون و همکاری را در این جامعه‌ی یکپارچه احیا کرد. (ابن خلدون، ۱۳۳۶، ۲۸۷) مسلمانان به مدد یکدیگر مسجد ساختند، خندق حفر نمودند و یا برخی (انصار) در خانه‌های خود را بر روی گروهی دیگر (مهاجر) گشودند. گسترش اخلاقیات، که پیامبر برانگیختن خود را برای اتمام مکارم و فضایل آن ذکر می‌کند، هم ویژگی دیگری بود که تمدن اسلامی نه تنها واجدش شناخته می‌شود، بلکه مطالعه در کلام الهی حاصل از این

دین نشان می‌دهد که این مؤلفه از چه اهمیت و ارزشی در جامعه‌ی اسلامی برخوردار می‌باشد.^۷ ویژگی دیگر، یعنی تسامح و بردباری هم در جامعه‌ی مدینه جلوه نمود. پیامبر نه تنها در ابتدای حکومت خود در مدینه اقلیت‌های غیرمسلمان ساکن آن شهر (یهودیان) را محترم داشتند، بلکه حتی با ایشان نیز پیمان بستند و تا وقتی که ایشان را به عهد و پیمان خود مصمم دیدند، با آنان به گونه‌ای مسالمت‌آمیز مدارا کردند و محترمشان داشتند. (حمیدالله، ۱۳۷۴، ۱۳۸)

ویژگی دیگری که آن هم می‌تواند در مسیر پیدایش تمدن‌ها مؤثر واقع شود، یعنی امر وحدت هم از همان آغاز دعوت مورد توجه اسلام بود. قرآن کریم ضمن توصیه به این امر محوریت و مرکزیت وحدت‌بخش جامعه‌ی اسلامی را امر وحدانیت دانسته، ذات باری تعالی را مرکز ثقل این مجموعه برمی‌شمارد. (آل عمران، ۱۰۲) عامل دیگر یعنی دین هم اگر نگوییم نقش اصلی در مسیر شکل‌گیری تمدن اسلامی داشت. مسلماً جایگاه ویژه و برتر در این فرایند تمدن‌سازی را به خود اختصاص داده بود. این امری پذیرفته شده است که هیچ فرهنگ و تمدنی در نزد هیچ قومی یافت نمی‌شود، مگر آن که در آن فرهنگ و تمدن، شکلی از مذهب وجود داشته باشد. دین نه تنها به عنوان معارض دانش و تمدن به‌شمار نمی‌رود، بلکه چارچوبی است که دانش و تمدن را در خود جای داده، با توجه به تعالیم خود آنها را هدف‌مند و ارزشی می‌نماید. دین اسلام به دلیل ویژگی‌های الهی خود توانست مایه‌ی تجانس عناصر نامتجانس نژادی و قومی در یک حوزه‌ی تمدنی شود و زمینه را برای بروز و درخشش استعدادها فراهم آورد، و از همین معناست که دین اسلام تمدنی را شکل داد، که به رغم وجود عناصر نامتجانس از شرق و غرب آن روزگار، نه شرقی محسوب می‌شد و نه غربی، بلکه هویت و ویژگی‌اش اسلامی بود. (زرین کوب، ۱۳۶۹، ۳۱) دو ویژگی دیگر که در امر تمدن‌سازی ضرورت و اثرات حضور آنها را بازگفتیم، یعنی رفاه نسبی و فشار اقتصادی - اجتماعی هم طی دوران نخستین تاریخ اسلام قابل مشاهده و بازیابی است. درباره‌ی رفاه نسبی باید گفت که مسلمانان تا هنگامی که در مکه به سر می‌بردند، به دلیل شرایط اقلیمی و کوهستانی این شهر

در امر تأمین مایحتاج اولیه با مشکل روبرو بودند. فضای کاسبکارانه‌ی شهر مکه هم عاملی بود که مانع از رشد طبقات فرو دست جامعه برای نیل به موقعیت‌های شغلی بهتر می‌گردید، اما در پی مهاجرت به مدینه، مسلمانان با فضایی جدید و امکاناتی تازه روبرو شدند. در مدینه دیگر از آن تعصبات نژادی و نجابت ذاتی که مایه‌ی تفاخر و تبختر بود، اثری نبود. یک برده‌ی سفیدپوست ایرانی چون سلمان با همتای سیه‌چرده‌ی حبشی خود بلال برابر بود. این برابری حتی تا بدان جا پیش رفت که یک عرب اصیل قریشی عار نمی‌دانست که با عرب صحراگردی، همچون ابوذر غفاری، عقد اخوت بندد. از سوی دیگر، کثرت آب و نخلستان‌ها و باغات مدینه، در قیاس با مکه، شرایطی را برای این گروه مهاجر پدید آورد که به کشت و زرع مشغول شده، از این راه در دست‌یابی به ضروریات اولیه‌ی زندگی موفق گردند. تداوم تلاش ایشان و تحولات بعدی چون فرضیه‌ی جهاد و غنایم حاصل از آن هم بر وضعیت رفاهی مسلمانان در مدینه اثر شگرفی نهاد. (اجتهادی، ۱۳۶۳، ۲۵۴-۱۵۷) در کنار این رفاه نسبی، که حاصل دوران پس از هجرت بود، حوادث دیگری هم روی نمود که حکومت نوپای اسلامی را با مشکلات مواجه ساخت؛ البته مشکلات و موانعی که نقش سازنده هم داشتند. هجوم سراسری کفار و مشرکان به مدینه طی دوران رسول گرامی ﷺ، تا زمان فتح مکه، سبب شد مسلمانان در کوره‌ی جنگ و جدال به توانایی‌هایی دست پیدا کنند که بعدها در جریان فتوح از آن استفاده شد، یا عدم امکان جابجایی اموال و دارایی‌ها از مکه به مدینه مسلمانان را وادار ساخت تا با جدیت و سخت‌کوشی تلاش نمایند تبعات سخت اقتصادی حاصل را کاهش دهند. مجموعه‌ی این عوامل سبب شد تا فرهنگ رفاه‌طلبی از جامعه رخت بربندد و زمینه برای اعتلای شجاعت، مهارت و هوش افراد مستعد‌گردد و از حاصل چنین فشارها جامعه‌ی اسلامی به فکر تولید ابزار و شناخت راهکارهایی برای سودمندی تمدن در حال شکل‌گیری خود افتاد. (دورانت، ۱۳۶۷، ۲۹)

در یک جمع‌بندی کلی می‌توان چنین اظهار داشت که جامعه‌ی تشکیل‌یافته‌ی اسلامی در مدینه‌النبی واجد همه‌ی صفات لازم برای آغاز حرکت تمدنی خود

بوده است. بنابراین، حضور پیامبر ﷺ در مدینه و تشکیل حکومت را اقدام عملی بعدی ایشان پس از دعوت در جهت تمدن سازی اسلام باید برشمرد. حال در این مقطع بایستی به بیان مفاهیمی دیگر پرداخت؛ مفاهیمی که بررسی آنها نشان می دهد آنچه که ما آن را تمدن می دانیم، در مسیر حرکت خود براساس معیارهای رایج طی طریق کرده است یا خیر؟ و یا اگر چه این حرکت در آغاز از تمام شرایط لازم برای تمدن سازی برخوردار بود، اما آیا در ادامه ی مسیر، هویت تمدن ساز آن متحول نگردید؟ و آنچه در آغاز نشان از یک تمدن جهانی داشت، بر اثر مرور زمان به یک فرهنگ عمومی مبدل نشد؟

برای درک بهتر این سؤال لازم است تا با نگاهی به عوامل مؤثر در میرایی و فرسایش تمدن ها به قیاس پردازیم و بررسی کنیم که آیا این عوامل که خاص تمدن ها می باشند، در تاریخ تحولات پدیددهی تمدن اسلامی ایفای نقش نموده اند و اگر نقشی داشته اند این نقش در چه دورانی بوده است؟ چرا که درک زمانی اثرات حاصل از این عوامل می تواند ما را مطمئن سازد که در چه مرحله ای از مسیر تمدنی خود هستیم.

زوال و انحطاط تمدن، علل و عوامل

هر پدیده ی اجتماعی، به خصوص تمدن و یا در نظری کلی تر، هر امری که مربوط به انسان می شود، یک فرازی و یک فرودی دارد. آنچه مربوط به جهان پیرامون ماست فناپذیر است، چرا که پس از طی دوره ی اوج و فراز مسیر طبیعی خود را طی می کند. (الرحمن، ۲۶-۲۷) از این رو برخی از صاحب نظران معتقدند که هر تمدنی در طول مدت حیات خود مراحل را طی می نماید. به عنوان نمونه ویل دورانت معتقد است که هر تمدنی از ارزش هایی شروع می گردد؛ ارزش هایی هدفمند و متعالی که پس از مدتی زمینه ی ظهور دانش و فنون را پدیدار می سازد. بارشد دانش، مردم به جای توحید و پرستش مبادی معنوی به ستایش علم و عقل می پردازند و از این هنگام است که جنگ میان ارزش و دانش آغاز شده، موجب افول انگیزه های اولیه، که انگیزه های ارزشی است، می شود. لذا موتور محرک

جوامع کند شده، به تدریج متوقف می‌گردد و در نتیجه دور انحطاط تمدن نمایان می‌شود. (دورانت، ۱۳۶۷، ۸۶) به قولی جامعه‌ای که براساس ارزش شکل گرفته، با ظهور ضدارزش دچار از هم گسیختگی می‌شود و از بین می‌رود.

برخلاف ویل دورانت که جنگ میان علم و دین یا دانش و ارزش را موجب فرسایش تدریجی تمدن‌ها می‌داند، ابن خلدون معتقد به گونه‌ای دور تمدنی است که در سه مرحله خلاصه می‌شود: مرحله پیکار و مبارزه‌ی اولیه، مرحله پیدایش خودکامگی و استبداد و سرانجام مرحله تجمل و فساد که پایان این دور به‌شمار می‌رود.^۸ اندیشمندی الجزایری به نام مالک بن نبی در دوران معاصر همین مراحل را به کلامی دیگر بیان می‌کند. او مراحل سه‌گانه‌ی سیر تمدن اسلامی را روح، عقل و غریزه نامیده، معتقد است هر تمدنی با انگیزه‌ی الهی و روحانی به سرعت به کمال نزدیک می‌شود؛ مرحله‌ای که در آن عقل حاکمیت پیدا می‌کند، از این دوره است که، اندک اندک، غرایز جایگزین عقل شده، تمدن به سوی هبوط ره می‌سپارد. (عمرانی، ۱۳۶۹، ۲۳۱-۱۹۷) حال آیا تمدن اسلامی این مراحل سه‌گانه را طی نموده و اینک به سوی مرگ جبری و اجتناب‌ناپذیر رهسپار است؟

در پاسخ باید گفت که اگرچه تمدن اسلامی براساس فرضیه‌ی نخستین این مراحل را طی کرده، اما همچنان که در بحث بیان فرضیه مشخص شد، تحولات دو قرن اخیر جهان اسلام، که با اصل دعوت مجدد برای بازگشت به ارزش‌ها شروع شد، این تمدن را از سرنوشت جبری‌اش که حاصل پایانی هر تمدنی است نجات بخشید.

عامل دیگر که موجب انحطاط تمدن می‌گردد، به باور بسیاری فقدان وحدت و انسجام جامعه است؛ امری که به اعتقاد برخی چون زرین کوب، موجب رکود و سستی می‌شود و امر تسامح و وحدت را دچار خدشه می‌نماید. (زرین کوب، ۱۳۶۹، ۲۳-۲۲) او تلویحاً معتقد است از عهد اموی با شرف بخشیدن به عناصر عرب بر غیر عرب (موالی)، اندک اندک، در بنای رفیعی که پیامبر در مدینه پی‌افکند، رخنه حاصل گردید و عهد انحطاط تمدن اسلامی از همین زمان آغاز

شد. فساد و تجمل پرستی هم به عنوان عاملی دیگر تقریباً از همان آغاز استقرار حکومت بنی امیه در شام و تا حدی در عهد عثمان بن عفان روی نمود و اسباب تضعیف جامعه‌ی اسلامی گردید. (ابن خلدون، ج ۲، ۱۳۳۶، ۷۴) و (ایولاکوست، ۱۳۶۳، ۱۴۳)

هجوم خارجی نیز عاملی است که می‌تواند موجب اضمحلال تمدن گردد. (ایولاکوست، ۱۳۶۳، ۱۱۶) این عامل در تمدن اسلامی بارها نمود یافت. هجوم مغولان به جهان اسلام، نمونه‌ی بارز این پدیده‌ی بود. انزوای طلبی را هم به عنوان یک عامل دیگر برمی‌شمرند. بدین ترتیب که قطع ارتباط یک مدنیت با جهان خارج به منزله‌ی تبدل به جامعه‌ای است فاقد خلاقیت و ابداع، بنابراین تمدن اسلامی در پی بروز جنگ‌های صلیبی و قطع ارتباطش با خارج به انزوا رسید و در پی این انزوا با تمایلات تجزیه طلبی و تعصب‌گرایی مواجه شد. (زرین کوب، ۱۳۶۹، ۳۰)

دو عامل دیگر یعنی برهم خوردن بافت طبقاتی جامعه (ایولاکوست، ۱۳۶۳، ۹) و تولیدات تصنعی (ایولاکوست، ۱۳۶۳، ۹) نیز از جمله عواملی هستند که یک تمدن را به مسیر انحطاط می‌کشانند. در مورد اول، تحولات سیاسی - اجتماعی باعث برهم خوردن بافت طبقاتی جامعه و جهش افرادی از طبقات فرودست جامعه به طبقات فوقانی می‌شود که به دلیل عدم درک ایشان از شرایط جدید و تطابق با آن، نظم اجتماعی را برهم زده، اسباب تخریب ارکان مدنیت را تسریع می‌کنند. در مورد دوم، رویکرد جوامع به شیوه‌ی تولید تصنعی از قبیل سوداگری و واسطه‌گری سبب می‌شود تا نیروی انسانی به عوض تلاش در جهت تولید به سوی اتلاف هزینه و سرمایه‌ی ملی روی گرداند و بدین گونه تمدن، صنایع انسانی و مالی خود را از دست می‌دهد. این دو عامل نیز بارها در جوامع مختلف اسلامی بروز یافت. در پی جنگ‌ها و مهاجرت‌ها بافت طبقاتی شهرها و حتی روستاها دگرگون می‌شد و زمینه برای حضور عده‌ای نورسته فراهم می‌گردید. به موازات این عامل، پدیده‌ی دوم هم خود را می‌نمایاند، به این معنی که تقریباً از دورانی که اروپا به سوی صنعتی شدن حرکت کرد، جوامع اسلامی به صورت

بازار مصرفی کالاهای تولیدی اروپاییان در آمدند؛ بازارهایی که برای تأمین هزینه‌های مصرفی خود به ناچار می‌بایستی ذخایر و منابع خود را در اختیار ایشان قرار دهند. حاصل این که در مقطعی، یعنی قرون ۱۱-۱۳ هجری، جهان اسلام به سطح پایین منحنی تمدنی خود رسیده بود و اگر دعوت مجدد به احیای ارزش‌ها نبوده، این سیر نزولی تداوم پیدا می‌نمود.

حال، با توجه به مطالب طرح شده و انطباق این موارد با تحولات سیاسی - اجتماعی جامعه‌ی مسلمانان در مدینه‌النبی ﷺ، درمی‌یابیم که جامعه‌ی اسلامی پس از هجرت و تحکیم ارکان حاکمیت در مدینه از شرایط لازم برای ایجاد تمدن برخوردار شد.

اما علی‌رغم تأکید پیامبر ﷺ بر جهان شمول بودن تعالیم اسلامی و توصیه‌های مکرر آن حضرت برای درک بهتر جهان آفرینش، که از آیات و احادیث مستفاد می‌شود، (انعام، ۶)، (نحل، ۱۶)، (نمل، ۲۷)، (عنکبوت، ۲۹)، (روم، ۳۰) و حتی حرکت‌های سیاسی - نظامی ایشان در اعزام گروه‌های جهادی به ورای مرزهای عربستان که آخرین نمونه‌ی آن در تجهیز لشکر اُسامه نمود یافت و این تلاشی بود برای گسترش دین خدا و آشنایی مسلمانان با تمدن‌های دیگر، مسلمانان پس از رحلت آن بزرگوار به دلیل اختلافات داخلی^۹ از ادامه‌ی این سیاست بازماندند و اگر جنگ‌های اهل رده نبود که مسلمانان را وادار به تحرک و خروج از وضعیت ایستادن نماید، چه بسا آمال و آرزوهای پیامبر برای گسترش دین اسلام و تحکیم ارکان آن به انجام نمی‌رسید. از ظواهر و مطالب موجود برمی‌آید که پیامبر طی دوران حکومت اسلامی در مدینه از توصیه‌ی مؤکد به مسلمانان برای کسب فرهنگ و دانش انسانی و دست‌یابی به ظواهر تمدنی هم فروگذاری ننموده، همواره ایشان را به تحصیل علوم ترغیب می‌کرد. (زرین کوب، ۱۳۶۹، ۲۸-۲۶)

به هر حال، آنچه قابل اهمیت است، این که مفهوم تمدن اسلامی، که امروز مورد توجه قرار گرفته است، در حقیقت اساس و ارکان آن توسط شخص پیامبر ﷺ و در مدینه استوار شد و اگر به تاریخ پر فرازونشیب کشورهای مسلمان

با دیده‌ی تیزبین نگاه شود، درمی‌یابیم که هر حرکت و تلاشی برای احیای اسلام که طی سالیان گذشته در این عرصه‌ی گسترده عنوان شده، در حقیقت حرکتی بوده برای نیل به آنچه که آمال اندیشمندان مسلمان می‌باشد و آن چیزی نیست جز احیای مجدد حاکمیت اسلام به سان عهد رسول الله ﷺ.

اخلاق، فرهنگ، تمدن و قانون

در حقیقت میان این چهار مفهوم، رابطه‌ای مرحله‌ای وجود دارد و با دقت در آن درمی‌یابیم که صعود و اعتلای هر کدام به منزله‌ی ارتقای دیگری است و هبوط یا انحطاط هر یک، خواسته یا ناخواسته، نشان از سقوط دیگری دارد؛ حتی اگر این سقوط ناممکن و بعید به نظر رسد. به عنوان نمونه باید گفت که بیشتر محققان و اندیشمندان معاصر در این مقوله متفق‌اند که تمدن غربی، اگر چه به لحاظ دانش و صنعت در اوج است، مفهوم اخلاق در این مدنیت به همان پایه اعتلا نیافته است و حتی طریق نزولی می‌پیماید. بنابراین، برهم خوردن تعادل منطقی در این معادله‌ی متوازن، ناخواسته آثار زیان‌باری بر دیگر متغیرهای موجود خواهد نهاد.

اصولاً در هر جامعه یا تشکل اجتماعی، وقتی اخلاقیات رشد می‌کند و مردم آن اجتماع اصول اخلاقی را محترم می‌شمارند، جو اعتماد، زمینه‌ی توسعه‌ی ارتباط را فراهم می‌کند و گسترش دامنه‌ی ارتباطات به نمایان شدن فرهنگ می‌انجامد. با شکل‌گیری بستر فرهنگی مساعد، و ایجاد زمینه‌ی تفاهم، انسان برای حفظ و تقویت تفاهم در نظام اجتماعی خود، ناچار از قانون‌مندی است؛ اقدامی که توسل بدان، نشانه‌ی حرکت اجتماعی انسانی به سوی مدنیت است. اگر جامعه‌ای به میزان قابل قبولی از تمدن و مدنیت رسیده باشد، اما به قوانین احترام نگذارد، این مدنیت دچار تزلزل و سستی خواهد شد و سرانجام ناامنی و بی‌نظمی، ارکان مدنیت آن جامعه را فرو خواهد ریخت؛ پدیده‌ای که به باور بسیاری اینک در کشورهای چون روسیه و اکراین، نمود عینی یافته است و آثار آن روزبه‌روز گسترده‌تر می‌شود. همچنین اگر در جامعه‌ای متمدن و متکی به

قانون، فرهنگ از میان رفته یا سیر نزولی یافته باشد، آن تمدن، پویایی خود را از دست خواهد داد، زیرا «تمدن بی هدف» به بی‌قیدی و لاابالی‌گری می‌انجامد و از برآیند تضاد این دو مقوله، یعنی لاابالی‌گری و ضرورت رشد و تعالی اقتصادی، جامعه‌ی بی‌فرهنگ، یا متکی به فرهنگ منحط، تنها از غرایز و لذایذ پیروی خواهد کرد. در این راه، اگر قانون و مدنیت مانع باشد، آن قانون فرو می‌ریزد یا قانون و تمدن نیز وادار به پذیرش رذایل و قبیح می‌شوند؛ تحوّل‌ی که اینک برخی از کشورهای امریکای لاتین با آن مواجه هستند.

همچنین در صورتی که جامعه‌ای متمدن، قانونمند و واجد فرهنگ، حتی فرهنگ واحد و منسجم، «اصول اخلاقی» را در نظر نگیرد، قادر به ادامه‌ی مسیر به سوی مدنیت نخواهد بود. در چنین جامعه‌ای، اگر افراد تنها به حفظ حقوق عمومی دعوت شوند و تنها در برابر قانون مسؤول باشند، نه تنها جرم، جنایت، فقر و فحشاریشه‌کن نخواهد شد، بلکه تا حدّی رشد خواهد یافت و این همان عاملی است که تداوم آن موجب فروپاشی فرهنگ و قانون می‌شود؛ پدیده‌ای که ما اینک در جامعه‌ی امریکایی یا برخی از کشورهای اروپایی شاهد بروز آن هستیم. بنابراین، بررسی سیر تحولات تمدن‌های بزرگ، ما را بر این امر واقف می‌کند که فرسایش تمدن، گاه در اوج قانون‌مندی و کمال فرهنگی روی می‌دهد و با از دست رفتن اصول اخلاقی، به سوی فرسایش و انحطاط سیر می‌کند. بارزترین نمونه‌ی این مدعا، سرنوشت تلخ مسلمانان در اندلس است.

اکنون با توجه به نقش اخلاق در آنچه برخی آن را تمدن‌سازی یا تمدن‌سوزی می‌نامند، باید گفت که یک تمدن برای حفظ موجودیت خود میان این مؤلفه با دیگر مؤلفه‌های تمدن‌ساز می‌باید تعادلی منطقی و خردمندانه برقرار کند؛ تعادلی که در تاریخ اسلام با هجرت پیامبر به مدینه برقرار شد. هجرت برای مسلمانان، به واقع هم مهاجرت از مأوا و مسکن اجدادی بود و هم رهایی از خلق و خوی جاهلی حاکم بر مکه و به طور کلی حجاز و پرورش فضایل اخلاقی در محیط جدید یعنی مدینه النبی ﷺ.

تشکیل حکومت و تأثیر آن بر تمدن اسلامی

پیامبر ﷺ، سیزده سال در مکه اصول اسلام را عرضه داشت، اما به دلایلی چند، شرایط لازم برای استقرار حکومت و بنای مدنیت طی آن سال‌ها در مکه میسر نبود. شاید بیش از همه، موقعیت سیاسی مکه، مبتنی بر نظام طائفه‌ای و قبیله‌ای، موجبات «هجرت» را فراهم آورد.

در چنین نظامی، مناصب سیاسی نه بر اساس لیاقت و درایت و حتی قدرت، بلکه بر پایه‌ی سنت و موارث گذشتگان تقسیم می‌شد و به همین سبب، استعدادهای درخشان و نبوغ‌های برجسته فرصت ظهور نداشتند. آنچه از آن دوره‌ی به عنوان نمادی از مدنیت باقی مانده، تنها مجموعه‌ای از اشعار عرب جاهلی است و البته در صحت انتساب همه‌ی این اشعار به آن دوره‌ی، تردیدهایی وجود دارد. موقعیت جغرافیایی مکه نیز عامل دیگری بود که این منطقه را برای استقرار نخستین حاکمیت اسلامی نامناسب جلوه می‌داد، زیرا مکه اگر چه در مقایسه با سراسر عربستان آن روزگار، شهر محسوب می‌شد، در واقع مجموعه‌ای بود فاقد انسجام و پراکنده در دامنه‌ی ارتفاعات یا میان صخره‌های سنگی.

مردم مکه، به یمن وجود کعبه و همجواری آن، در نوعی آرامش متکی به روابط خاص، از قیل مراسم جاهلی، روزگار می‌گذرانیدند و در دفاع مشترک شرکت می‌کردند. از سوی دیگر، از حیث جنبه‌های اجتماعی نیز دو شهر مکه و مدینه با هم تفاوت‌های آشکار داشتند: هر چه مردم مکه تاجرپیشه و عافیت‌اندیش بودند، مدنیان کشاورزانی سخت‌کوش و تلاش‌گر به‌شمار می‌آمدند و در برابر سختی‌ها مقاومت می‌کردند.

مجموعه‌ی این عوامل، پیامبر ﷺ را مصمم به هجرت کرد. البته دستورهای مؤکد دینی هم در جهت تشویق مسلمانان به هجرت بود. سفر پیامبر ﷺ برای ارزیابی مردم طائف نخستین اقدام آن حضرت برای برآورد امکانات موجود در شبه جزیره بود، اما برخورد طائفی‌ها با رسول گرامی اسلام ﷺ، ایشان را از تشویق مسلمانان برای رفتن به طائف بازداشت. در این میان، شرایط خاص حاکم

بر مدینه میان دو قبیله‌ی اوس و خزرج و پیشینه‌ی تمدنی مدنیان موجب شد تا پیامبر ﷺ پس از بیعت‌های عقبه، مسلمانان را راهی مدینه کند. وجود فضای اجتماعی - سیاسی حاکم بر مدینه سرانجام زمینه‌ی مساعد را برای پیامبر ﷺ فراهم آورد، تا نخستین سنگ بنای حکومت اسلامی را در این شهر بنا نهد.

حتی پیش از هجرت پیامبر ﷺ و بیعتی که در «عقبه‌ی اولی» با نمایندگان مردم یثرب بست، پیامبر ﷺ پس از اقرار به وحدانیت خدا براساس اصول اخلاقی اسلام، با مسلمانان پیمان بسته بود. پرهیز و دوری از دزدی و دروغ و زنا، پایبندی به عهد و پیمان و غیره نمونه‌هایی از این اهتمام وی به حفظ اصول اخلاقی است. بی‌گمان، اصول اساسی اسلام متوجه تهذیب نفس و ترکیه‌ی اخلاق است.^{۱۰} شواهد بی‌شماری از آیات و احادیث بر این نکته تصریح دارند که اسلام دینی است مبتنی بر اصول اخلاقی (نور، ۲۷)، (بقره، ۱۷۷)، (نحل، ۹۰)، (اعراف، ۱۹۹)، (حجرات، ۱۰) و این موضوعی است که حتی بسیاری از محققان غیرمسلمان بر آن تأکید داشته‌اند. (لوبون، ۱۱۱-۱۰۹)

گذشته از اهمیت اصول اخلاقی در شکل‌گیری تمدن اسلامی، اینک جا دارد به موضوع مفروض خود، یعنی «تشکیل حکومت اسلامی مدینه» و اثر آن، به عنوان آغاز حرکت تمدنی اسلامی، بپردازیم. برپایه‌ی شواهد بشمار می‌توان گفت که از همان روزهای نخستین هجرت، ابعاد تمدن‌سازی اسلام نمود عینی یافت و این در تغییر لحن آیات نازل شده، به خوبی نمایان است. برخلاف دوران نخستین دعوت اسلامی، در مدینه آیات الهی بیشتر جنبه‌ی احکام و حدود یافت و سخن از قوانین شرع و احکام اجتماعی به میان آمد. در این دوره، افزون بر دستورهای صریح مبنی بر انجام احکام و فرایضی چون جهاد، در همه‌ی ابعاد فردی و اجتماعی بشر تکالیفی ارائه شد. پیامبر ﷺ می‌کوشید تا مردم باور کنند که صدور قانون و احکام باید تنها از ناحیه‌ی باری تعالی باشد و از همین منظر، آیات فراوانی نازل شد که مردم را به اطاعت از خدا فرامی‌خواند. (رامیار، ۱۳۶۲، ۶۰۹-۶۰۱)

گام آغازین پیامبر برای ایجاد جامعه‌ای متشکل و ایجاد تفاهم و ارتباط در

مدینه، «عقد مؤاخاة» (= برادری) بود که باید به محو باورهای قبیله‌ای و عشیره‌ای و استوارسازی رابطه‌ی انسان‌ها بر اصولی چون ایمان و اعتقاد به خدا می‌انجامید و برای جامعه‌ی اسلامی مایه‌ی وحدت و یکپارچگی می‌شد.

پس از آن، پیامبر ﷺ برای تشکیل مقدمات یک نظام اداری و ساختار دیوانی کوشش کرد؛ برای خود نویسندگانی برگزید و به هر یک وظیفه‌ای سپرد. در گام بعدی، کارگزارانی را برای بسط حاکمیت اسلامی مأموریت داد؛ برخی به جمع‌آوری زکوة و صدقات مشغول و گروهی دیگر به سامان امور اجتماعی مأمور شدند. حرکت بعدی، گسترش قلمرو اسلامی و ایجاد امنیت در حدود و ثغور مسلمانان، از راه غزوه‌ها و سریه‌ها، یا عقد عهدنامه‌های متعدد با قبایل همجوار بود؛ اقدامی که پس از استقرار و تحکیم مبانی حکومت اسلامی به ارسال پیام‌هایی برای رؤسای حکومت‌های هم‌جوار انجامید و به نظر می‌رسد، مقصود تبلیغ اسلام در بیرون از صحنه‌ی سیاسی شبه جزیره و در جهت گسترش جهانی پیام اسلام بود.

می‌باید اقدام پیامبر ﷺ، در اعزام امیرالمؤمنین علی علیه السلام به یمن را نیز ناشی از همین نگرش دانست؛ نگرشی برپایه‌ی تثبیت حاکمیت اسلامی در مناطق دوردست. البته در این دوره‌ی ده‌ساله، در آیات الهی نیز بر تحکیم ارکان حاکمیت اسلامی تصریح شده بود. (جعفریان، ۱۶۷-۱۴۳)، (زرین کوب، ۱۳۶۲، ۳۱-۴۷) و (پطروفسکی، ۱۳۶۳، ۳۴-۳۰)

در این سال‌ها اقدام‌های دیگری نیز صورت گرفت که دقت در آنها می‌تواند تصویری واقع‌بینانه از تمایلات درونی پیامبر ارائه کند.

ویل دورانت ضمن اعتراف به نقش داهیه‌ای پیامبر، در شکل بخشیدن به نظام اسلامی، معتقد است که در آن دوران، پیامبر نه تنها «رئیس جماعت مسلمانان»، بلکه «رهبری سیاسی همه‌ی شهر مدینه» را عهده‌دار بود و «مقتن و داور آن شهر» نیز به‌شمار می‌آمد. (دورانت، ۱۳۷۰، ۲۱۸-۲۱۳)

آقای عبدالحسین زرین کوب می‌نویسد:

مخصوصاً در مدینه... بود که قسمت عمده‌ی احکام اسلام تعیین گشت،

با تغییر قبله به فاصله‌ی کمی، حکم روزه‌ی ماه رمضان هم نزول یافت و نماز و زکات فطر نیز قانونمند شد.

او سپس به چند شاخصه‌ی دیگر، از جمله حکم قصاص و دیه، حکم جهاد، تقسیم غنائم، حکم ارث، حرمت خمر، حدّ سرقت، حدّ زنا، احکام حج، تعدد نسوان و غیره اشاره کرده و ادامه می‌دهد:

این رسالت زندگی عرب را یکسره دگرگون کرد و کسانی را که در غرور و فساد جاهلیت خویش، گویی به نفاق و شقاق ابدی محکوم شده بودند، به وحدت و اتحاد کشانید. (زرین کوب، ۱۳۶۲، ۴۷-۴۶)

فتوح و اثرات آن در تمدن اسلامی

پدیده‌ی فتوح از نظر بسیاری از محققان تاریخ سده‌های نخستین اسلامی، اثر شگرفی را بر شکل‌گیری تمدن اسلامی داشته است. این‌که فتوح از چه هنگام و با چه انگیزه‌ای آغاز شد، بی‌گمان باید به نخستین اقدام عملی پیامبر ﷺ پس از هجرت به مدینه توجه کنیم.

حضرت رسول ﷺ تنها هفت ماه پس از هجرت تاریخی خویش نخستین پرچم اسلام را به سالاری عموی خود حضرت حمزه‌ی سیدالشهدا سپرد و بدین‌گونه مسلمانان به سوی حرکت‌های نظامی روی آوردند. در واقع از همین مقطع، سفرهای منظم جنگی مسلمانان آغاز و بدین‌گونه ارکان حاکمیت نوپای اسلامی در خارج از مرزهای شبه جزیره‌ی عربستان استوار شد. پیامبر حتی در واپسین روزهای زندگی، با تجهیز «جیش» اسامه‌بن زید به مکه، مصمم بود تا دولت اسلامی مدینه را در حاشیه‌ی مرزهای قدرت‌های بزرگ آن دوران جای‌گیر کند.

با وفات پیامبر ﷺ و آغاز جنگ‌های رده، مسلمانان از پوشش تدافعی خارج شدند و طی مدت کوتاهی در چند مصاف مهم به پیروزی نائل گردیدند. انعکاس پیروزی‌های سپاهیان اسلام، در تقویت روحیه‌ی ایشان مؤثر افتاد و زمینه برای گسترش دامنه‌ی قلمرو اسلامی مساعد شد. از این هنگام تا پایان دوره‌ی خلافت

خلفای راشدین، مردمان بسیاری در سرزمین‌های اطراف به اسلام روی آوردند و مسلمانان به ناگاه خود را در میان فرهنگ‌ها و آداب ملل متعددی یافتند که هر یک به فراخور حال، سهمی در تاریخ تمدن بشری داشتند. چند عامل سبب شد تا آنچه ما از آن به عنوان فرهنگ و تمدن اسلامی یاد می‌کنیم، پس از آغاز دوره‌ی فتوح، سریع‌تر شکل بگیرد.

نخست باید گفت، گسترده‌گی حوزه‌ی قلمرو اسلامی و آشنایی مسلمانان با ملت‌های گوناگون، که بالطبع فرهنگ‌های همانند نداشتند، سبب شد تا برخی از باورها و آداب این مردم در زندگی ساده‌ی مسلمانان راه باز کند و فرهنگ اسلامی ناگاه با مجموعه‌ای متعدد از آداب و اخلاق مواجه شد و بر پایه‌ی تعلیمات اسلامی آنچه را مغایرتی با دین نداشت، به سرعت اکتساب می‌کرد. این وضعیت به حدی تداوم یافت که در پایان دوره‌ی خلافت خلیفه‌ی دوم، فضای اجتماعی مدینه دچار تحوّل ساختاری شد. از سوی دیگر، حفظ و حراست و سامان امور سرزمین‌های فتح شده، دانش و درک ویژه‌ای طلب می‌کرد که مسلمانان در آغاز حرکت فتوح از آن بی‌بهره بودند، اما در پی تداوم پیوستن سرزمین‌های تازه فتح شده و لزوم درک این فنون در آیین ملک‌داری و تدبیر سیاسی، بسیاری از مسلمانان به سوی کسب این مهارت‌ها گام برداشتند. از همین دوران است که اندک اندک سازمان‌های دیوانی برای انتظام ارکان سیاسی ظهور کرد؛ سازمان‌هایی که شاید با بیت‌المال مدینه آغاز شد و در دوران اموی و عباسی به ایجاد دیوان‌های متعدد انجامید. (شهیدی، ۱۳۶۹، ۷۲-۱۳۰) و (جعفریان، ۴۰۹-۳۹۳)

در خصوص فتوح، ذکر این مسأله نیز اجتناب‌ناپذیر است که کسب غنائم و درک مفاسد فرهنگ‌های همجوار، ناخواسته اسباب تزايد رفاه، منفعت‌طلبی و تجمل‌گرایی در جامعه‌ی اسلامی را فراهم آورد و همین مسائل، در دوران بعد، آثار سوئی در انحراف از نظام حکومتی اسلام برجای نهاد؛ چندان که اعراب برای بهره‌وری افزون‌تر از این منافع دنیوی، حق و حقوق خاندان پیامبر ﷺ را نادیده انگاشتند. البته باید گفت که تحولات حاصل از دوره‌ی فتوح، خصوصاً

انتقال علوم و دانش، بویژه از سوی ایرانیان مسلمان، که علامه‌ی شهید مطهری از آن به عنوان «خدمات متقابل ایران به اسلام» یاد می‌کند، بی‌گمان نقش ارزنده‌ای در شکل‌گیری تمدن اسلامی طی دوران بعدی داشته است. (مطهری، ۱۳۶۲، ۳۰۰-۱۴۳) حتی اندیشمندان غربی، چون سرتوماس آرنولد، بر این نظرند که پیامد فتوح نخستین اسلامی، گسترش دین به دست داعیانی بود که با هدف اولیه‌ی تبلیغ دینی، دیار خود را ترک نکرده بودند، بلکه ضرورت‌ها ایشان را به این سو هدایت کرده بود. به قدری این مسأله در شکل‌گیری تمدن اسلامی اهمیت داشت که، اندک اندک، همین مبلغان، از دو سو، هم به گسترش اسلام در نواحی دوردست اقدام می‌کردند و هم عامل انتقال دانش‌ها و علوم به حوزه‌ی تمدنی اسلام می‌شدند. (آرنولد، ۱۳۵۸، ۳۰۲-۲۹۸)

انتقال علوم نهضت ترجمه و نقش آن در تمدن اسلامی

از همان روزهای نخست دعوت پیامبر ﷺ، آیات الهی مسلمانان را به تعقل می‌خواند و چنان قرآن بر این معنا تصریح دارد که بارها در آیات گوناگون مسلمانان را به تدبیر و تفکر فرامی‌خواند. (زمر، ۹)، (فاطر، ۳۸)، (انفال، ۲۲) و (حج، ۴۶) پیامبر ﷺ هم به هنگام تثبیت پایه‌های حکومت، توجه و علاقه‌ی خویش را به گسترش دانش در میان مسلمانان نشان داد. اقدام آن حضرت در رهایی اسرای جنگ بدر، در عوض تعلیم دست‌کم ده مسلمان، اقدامی هشیارانه و قابل تعمق است. ایشان در سخنان خود، بارها بر فضیلت علم و دانش و اکتساب آن تأکید کرد و توصیه‌های مکرر آن حضرت بر کسب علم، حتی از مشرکان و کافران، خود دلیلی بر دید بلند آن حضرت در این باره است. حتی برخی از صحابه، در عهد حیات پیامبر ﷺ، به فراگیری زبان‌ها و علوم غیراسلامی پرداختند و پیامبر نه تنها ایشان را باز نداشت، بلکه بنا به برخی روایات، خود مشوق آنان بود.

تداوم چنین وضعیتی، اندک اندک، سبب شد تا «تمدن اسلام که بدین‌گونه وارث فرهنگ قدیم شرق و غرب» شده بود، نقشی «ترکیب‌کننده و تکمیل سازنده» را در تاریخ تمدن بشری ایفا کند و چه بسا اگر ظهور اسلام در شبه

جزیره‌ی عربستان و پیامدهای حاصل از آن نبود، تمدن بشری هیچ‌گاه از تاریکی ظلمانی قرون وسطی به در نمی‌آمد.

ویل دورانت، در بخشی از اثر عظیم خود، با اشاره به اقدامات پیامبر در کسب علوم و توجه آن حضرت به ظواهر دنیوی، در کنار ارتباط الهی، به ذکر شواهدی پرداخته که همگی مبین سازگاری شخص پیامبر و اسلام با نعمات و رفاه جوامع دنیوی است. این خود بهترین دلیل این مدعاست که اسلام، برخلاف برخی از ادیان غیرالهی، دینی انزواگرا و خشک‌اندیش نبود، بلکه به همه‌ی نیازهای بشر در طول حیات، توجه داشت. (دورانت، ۱۳۷۰، ۳۲۲-۳۱۹) او در ارزیابی شخصیت رسول گرامی اسلام و میزان موفقیت ایشان، اعتراف می‌کند که آن وجود بزرگوار در صدد بود تا سطح معنویات و اخلاق قومی را که از گرمای هوا و خشکی صحرا به ظلمات توحش افتاده بودند، اوج دهد و در این زمینه توفیقی یافت که از همه‌ی مصلحان دیگر بیشتر بود. (دورانت، ۱۳۷۰، ۳۲۲)

مجموعه‌ی این عوامل سبب شد تا توجه مسلمانان به علوم، اندک‌اندک، بیشتر شود. برپایه‌ی نیازهای مختلف جامعه‌ی اسلامی، برخی از علوم از همان سال‌های نخستین با اقبال بیشتری مواجه شدند. طب، نجوم و ریاضیات در حقیقت پاسخ‌گوی نخستین نیازهای مسلمانان در زمینه‌ی سلامت و بهداشت، عاقبت‌اندیشی و حساب و کتاب درآمدهاست و این دامنه چنان گسترده شد که به نوشته‌ی ابن خلدون، منصور، خلیفه‌ی عباسی، سفرایی را برای انتقال کتب، به دربار پادشاهان اروپایی روانه کرد و در همین ایام مترجم بزرگی چون ابن مقفع، بی آن که فرمانی از خلیفه یا درباریان او دریافت کند، به ترجمه‌ی آثاری در زمینه‌ی منطق، ادبیات و تاریخ دست زد و تمدن اسلامی وارد دوره‌ی جدیدی به نام «عصر ترجمه» شد. (زیدان، ۱۳۵۲، ۶۱۸-۴۵۹)

به نوشته‌ی دکتر ذبیح‌الله صفا، توجه اساسی به علوم و نقل کتب علمی از یونانی و سریانی و پهلوی به عربی از آغاز عهد عباسی آغاز شد، اما مهم‌ترین دوره‌ی نقل و ترجمه‌ی علوم، عهد مأمون است. مأمون براساس شواهد متعدد نخست برای تسهیل کار مترجمان دست به کار خرید و انتقال کتب علمی از

سرزمین‌های غیراسلامی به درون دارالخلافتی اسلامی شد. از این دوران به بعد است که مترجمان و علمای بزرگ از نژادهای مختلف در تمدن اسلامی ظهور کردند؛ کسانی که حتی جزء اهل کتاب محسوب می‌شدند، اما در سایه‌ی سماحت اسلامی، توقف در حوزه‌ی متصرفات اسلامی را بر عزیمت به مساکن خود مرجح می‌دانستند، زیرا بعضی از آنها از نادانی‌های هم‌مسلمانان بر جان خود بیم داشتند (نسطوریان) و برخی دیگر هم از گسترش دامنه‌ی علوم در حوزه‌ی بیت‌الحکمه به وجد آمده بودند و درک چنین مقامی را اولی بر خانمان و خاکدان خود می‌دانستند.

نام همه‌ی آنان در این اندک مقال نمی‌گنجد، اما آنچه گفتنی است این که بسیاری از بزرگان هر قوم و مذهب، در این دوره‌ی طلایی دانش و علوم در تمدن اسلامی گرد آمدند، تا حاصل تلاش ایشان بعدها مایه‌ی مباهات و تفاخر مسلمانان باشد.

جانشینی حضرت رسول ﷺ و تأثیر آن بر تمدن اسلامی

حوادثی که پس از وفات حضرت رسول ﷺ، در جامعه‌ی آن روز مدینه، اتفاق افتاد، در واقع، سنگ بنای همه‌ی اختلافات و أحياناً نزاع‌های بعدی را، حتی تا روزگار ما، بنیان نهاد. شاید هیچ مسأله‌ای در طی این چهارده قرن به اندازه‌ی موضوع «سقیفه» مورد بحث و مناقشه قرار نگرفته باشد و از آنجا که این مسأله همواره زمینه‌ای تاریخی داشته است و ضمناً تا حدودی به «مشروعیت» حکام سرزمین‌های اسلامی در طی همه‌ی این قرون ربط می‌یابد، ما با انبوهی از اخبار و روایات ضدّ و نقیض روبرو هستیم.^{۱۱} همچنین باید اذعان کرد، آنچه از میان حوادث سرانجام به خلافت ابوبکر، به عنوان نخستین خلیفه‌ی اسلامی، انجامید، از هماهنگی‌ها و احتمالاً «توطئه‌ها»، آن اندازه پنهانی بوده که هرگز به تاریخ راه نیابد و اگر راه یافته، در طی این همه قرون و اعصار دستخوش هزاران اتفاق بوده است. به ویژه باید به این نکته‌ی بس مهم دقت کرد که پاره‌ای تاریخ‌نگاران حتی نقل روایات مربوط به این موضوع را به بهانه‌های گوناگون، حتی «مشروع» تلقی

نمی‌کرده‌اند، یا قصد نداشته‌اند با نقل این موضوعات، با جریان‌های فکری سیاسی موجود در جوامع آن روز، که اغلب به سبب پشتیبانی دولت‌مداران نیرومند و گسترده بودند، از در مخالفت درآیند.

با همه‌ی این‌ها آنچه از مجموع روایات بازمانده از واقعه‌ی «سقیفه» در ذهن هر خواننده‌ای - فارغ از دلبستگی‌های خاص - نقش می‌بندد، ظهور «یک توطئه» است. جریان نیرومندی که پشت حوادث سقیفه قرار داشت، به احتمال بسیار، بیشتر خواهان تصاحب جایگاه حضرت رسول ﷺ به عنوان «حاکم» بود، بی آن که برای ادامه‌ی تعلیمات آن حضرت کوچک‌ترین دغدغه‌ی خاطری داشته باشد. نخستین تعلیم و توصیه‌ای که از سوی جریان مذکور عملاً زیر پا نهاده شد، موضوع جانشینی امیرالمؤمنین علی علیه السلام بود. پیامبر اکرم ﷺ، از آغاز دعوت تا هنگام وفات، بارها به گفتار و اعمال خویش، بر موقعیت ممتاز آن حضرت، به عنوان خویشاوند نزدیک، داماد، برادر و نزدیک‌ترین یاور خود تأکید فرموده بود. در یکی از واپسین سفارش‌ها، پیامبر ﷺ در راه بازگشت از حج، در جایی به نام «غدیر خم»، در میان انبوه مسلمانان، به شیوه‌ای بسیار روشن و آشکارا، امام علی علیه السلام را به جانشینی پس از خویش اعلام فرمود: «مَنْ كُنْتُ مَوْلَاهُ فَهَذَا عَلِيٌّ مَوْلَاهُ». متکلمان و مؤلفان غیرشیعی، بر سر اثبات یا نفی صدور این سخن از پیامبر ﷺ و نیز تأویل و تعبیرهای گاه شگفت‌آور از کلمه‌ی «مولا»، بسیار گفته و نوشته‌اند. اما اکنون با چاپ انبوهی اسناد و احادیث از مجموعه‌های غالباً مربوط به جماعات غیرشیعی مذهب، روشن شده که حدیث مذکور، جای تردید ندارد.^{۱۲} بحث‌های دراز و گاه ملال‌آور این مؤلفان در باب معنی «مولا» نیز با توجه به این که پیامبر خویش را «مولا» خوانده و از امام علی نیز با همین تعبیر یاد کرده، راه به جایی نمی‌برد. (سید مرتضی، ۱۴۱۰، ۳۱۸) از همه‌ی این‌ها گذشته، حتی اگر همه‌ی این گفته‌ها و اعمال - که اتفاقاً به آثار مخالفان شیعه مستند است - فقط «افضل» بودن امام علی علیه السلام را ثابت کند و نه «أحق» بودن آن حضرت را به خلافت، باز هم آنچه در سقیفه اتفاق افتاد، شگفت‌آور است. بنابر روایات بی‌شماری - که جزو مسلمات روایات سقیفه محسوب می‌شوند - امام علی علیه السلام و

بسیاری دیگر از اصحاب نزدیک و پارسای پیامبر ﷺ، چون ابوذر، سلمان و دیگران، به سبب اشتغال به تجهیز پیکر پاک حضرت رسول ﷺ برای تدفین، در میان جماعت حاضر در «سقیفه» نبوده و بعد از آگاهی از نتایج حاصل از تجمع این گروه اندک، به آن به انحاء گوناگون اعتراض کردند. نه تنها به اعتراض این گروه از اصحاب بزرگ پیامبر ﷺ اعتنا نشد، بلکه از همان ابتدا، ایشان را جزو مخالفان سیاسی خود قلمداد کرده، در صدد سرکوب آنان برآمدند: به روایت بلاذری (متوفی ۲۷۹ ق)، در کتاب *أنساب الأشراف*، پس از بیعت جماعت حاضر در سقیفه با ابوبکر، عمر بن الخطاب که در ستاندن بیعت برای ابوبکر نقش اساسی داشت، به بیت امام ﷺ، محلّ تجمع برخی از بزرگان اصحاب، یورش آورد و حتی قصد به آتش کشیدن خانه را داشت و وقتی با اعتراض فرزند رسول خدا ﷺ حضرت فاطمه‌ی زهرا ﷺ روبرو شد، همچنان بر قصد شوم خود تأکید کرد. (بلاذری، ۱۹۵۹، ۵۸۶)

سؤال اساسی در باب «سقیفه» و نتیجه‌ی نهایی آن شاید این باشد که چگونه با وجود آن همه سفارش‌های حضرت رسول ﷺ، در باب امام علی ﷺ، اگر هم از سوی برخی توطئه‌ای در کار بود، دیگر مسلمانان و حتی بزرگان ایشان طریقه‌ی سکوت پیشه کردند؟ نخست آن که، به نظر می‌رسد تعالیم پیامبر ﷺ - که از منبع وحی الهی سرچشمه می‌گرفت - در باب ترجیح «تقوی» بر دیگر امتیازات صوری، مانند فضائل قبیله‌ی و جز آن، و این که هرگزینشی باید بر آن مبنا قرار گیرد، جز در بین برخی از مخلص‌ترین اصحاب، در بین دیگر مسلمانان جایی نیافت و تا سال‌ها و بلکه چند قرن نه تنها تعصب قبیله‌ی و وجود داشت، بلکه سخت مؤثر بود و گاه بدان دامن زده می‌شد. در واقع اسلام استقرار سیاسی یافته بود، ولی این استقرار به مبنا قرار گرفتن تعالیم اسلام و پیامبر ﷺ حتی در جامعه‌ی کوچک مدینه مقارن وفات پیامبر ﷺ نرسید. در واقع چنین موضوعی به زمانی دراز نیاز داشت که حضرت رسول ﷺ بدان فرصت نیافت. به همین دلیل نیز باید کسی راه اسلام را ادامه می‌داد که بیشترین آگاهی را از اسلام و سیره‌ی نبوی ﷺ داشت تا تعالیم اسلام دست‌کم در همان جامعه، طی سالیان دراز،

«نهادینه» شود، ولی چنین نشد؛ پس انتخاب امام علی علیه السلام از سوی پیامبر صلی الله علیه و آله بهترین و مناسب‌ترین انتخاب بوده است.

بنابراین، بی‌اعتنایی به سفارش و وصیت حضرت رسول صلی الله علیه و آله عکس‌العمل سختی برنینگیخت و اگر هم کسانی قصد داشتند اعتراض خود را به مرحله‌ی عمل درآورند، با مشاهده‌ی رفتار اطرافیان خلیفه با کسانی چون خانواده‌ی پیامبر صلی الله علیه و آله، به گنجی خزیدند یا حتی از درِ موافقت درآمدند، از سوی دیگر، نباید فراموش کرد که امام علی علیه السلام طی دوران استقرار اسلام در زمان حضرت رسول صلی الله علیه و آله، در پیکارهای متعدد، به دستور پیامبر صلی الله علیه و آله و در جهاد با کفار، بزرگان قریش و دیگر قبایل را به خاک افکنده بود و این «گناه» از دیدگاه بزرگان قریش «نابخشودنی» محسوب می‌شد و نمی‌توانستند، بلافاصله پس از وفات پیامبر صلی الله علیه و آله به جانشینی کسی تن دهند که پدران و بزرگان آنها را به خاک و خون کشیده و از سوی دیگر به اصل رعایت «تقوی» سخت پای‌بند بود و این به معنی ادامه‌ی مرحله‌ی نسبتاً طولانی لغو امتیازات قبیله‌ی در دوران پیامبر صلی الله علیه و آله بود. بنابراین بزرگان قریش نیز این بار اجازه دادند به قیمت سروری یافتن فردی از پست‌ترین قبایل قریش - که ابوسفیان آن را در حق ابوبکر به زبان آورد (بلاذری، ۱۹۵۹، ۵۸۶) و (طبری، ۲۰۹) - امام علی علیه السلام از آن منصب برکنار باشد، به ویژه که خیلی زود سروران قریش به آنچه بدان می‌اندیشیدند، یعنی امتیازات ویژه، رسیدند. شاید گسترش جغرافیایی اسلام نیز بیش از آن که در خدمت تبلیغ اسلام باشد، در جهت منافع اقتصادی آنها بود.

باری، این انحرافات از اندیشه‌های اصیل اسلامی، کار را به آنجا کشانید که وقتی ۲۵ سال پس از وفات حضرت رسول صلی الله علیه و آله سرانجام حق خلافت به صاحب حقیقی آن، یعنی امیرالمؤمنین علی علیه السلام رسید! ندای اعتراض و دشمنی سرسختانه‌ی منحرفان، هر کس به سببی، برخاست و حتی گروهی خشک‌اندیش به آن حضرت اعتراض می‌کردند که برای یک «حرکت سیاسی» به «کفر» خود اقرار کند! و پس از شهادت امام حسن علیه السلام معاویه چنان چهره‌ی خلافت را، حتی در مقایسه با روزگار ابوبکر و عمر و عثمان دگرگون کرد که به سلطنت بیشتر

می‌مانست تا خلافت. سرچشمه‌ی همه‌ی این انحرافات را تا خلافت کسی مثل «یزید»، می‌توان از «سقیفه» جست و مبالغه نیست اگر بگوییم که سر مقدس سیدالشهداء نه در کربلا که در سقیفه از بدن شریف آن حضرت جدا شد: در واقع «یزید» روی دیگر رفتار سیاسی منبعث از «سقیفه» بود.

از پاره‌ای روایات موجود چنین برمی‌آید که علی‌رغم تثبیت ارکان خلافت، هنوز رهبران سیاسی جامعه‌ی اسلامی در مدینه، در دغدغه‌ی کسب مشروعیت خاندان رسول ﷺ بودند. تمایل خلیفه برای ملاقات با دختر پیامبر اسلام ﷺ و اعراض ایشان از پذیرش و گفت‌وگو با ابوبکر و عمر، به گونه‌ای نشان‌دهنده‌ی همین تشویش خاطر است. (حائری، ۱۳۶۸، ۱۵-۱۲) و (طبری، ۲۰۹)

جنگ‌های اهل رده و فتوح اسلامی که در دوره‌ی ابوبکر آغاز و در عهد خلیفه‌ی دوم پی گرفته شد، به عامه‌ی مسلمانان مجال نداد تا به تفکر و تدبیر در آنچه که بر سر جانشینی پیامبر پیش آمد پردازند. بسیاری از صحابه در رأس سپاهیان، به مرزهای مسلمانان گسیل شده بودند و شور و جذبه‌ی گسترش دامنه‌ی قلمرو اسلامی مانع از توجه به اصل مشروعیت نظام می‌شد.

شرایط و شیوه‌ی انتخاب سومین خلیفه که در دوران تثبیت و ثبات حاکمیت اسلامی با توصیه‌ی عمر برگزیده شد و شرایط سنگین حاکم بر شورای شش نفره، تلنگری بود که بر جامعه‌ی اسلامی وارد شد. خلیفه‌ی سوم که خود به اشرافی‌گری کهنه‌ی جاهلی انتساب داشت و از خاندان قریش به‌شمار می‌رفت، با وجهه‌ای که از همسری دو دختر پیامبر اسلام در سال‌های نخست دعوت یافته بود، در آغاز کار بی‌هراس از عواقب امور و تغییر ساختار جامعه‌ی اسلامی که با ورود اقوام مسلمان و غیرعرب به حوزه‌ی اسلامی در پی فتوح شکل گرفته بود، می‌کوشید نظام قبیله‌ای عرب جاهلی را حفظ کند.

رویکرد جامعه‌ی اسلامی مدینه در پایان دوره‌ی خلافت خلیفه‌ی سوم به اهل بیت پیامبر ﷺ، اگر چه اقدامی مهم و ارزشمند محسوب می‌شود، اما با گذشت زمان و بروز رخنه‌های گسترده در پیکر جامعه‌ی اسلامی طی مدت از دست رفته اقدامی دیرانجام بود.

امام علی بن ابی طالب علیه السلام خود علی رغم میل باطنی، پس از چند روز اعراض، با هجوم عامه‌ی مردم، خلافت را پذیرفت و برای نخستین بار پس از پیامبر، مدینه شاهد بیعتی فراگیر با شخصیتی شد که تمایلی به کسب مقام خلافت نداشت. (بخاری، ۱۳۱۵، ۸۲) مشروعیت ضمنی و تمایل عمومی جامعه‌ی اسلامی سبب شد تا وابستگان به اشرافی‌گری کهنه‌ی جاهلی با تکیه بر خدعه و فریب، به رویارویی با خلیفه برخیزند. دوران کوتاه خلافت پسر عم پیامبر اگر چه مشحون از رویارویی و جدال کهنه‌پرستان، قدرت‌طلبان و منافقان بود، اما به باور بسیاری، نزدیک‌ترین حاکمیت اسلامی در طول تاریخ تمدن اسلامی به سیره‌ی رسول گرامی اسلام صلی الله علیه و آله در امر حکومت بوده است. (بلاذری، ۱۳۹۸، ۱۱۵-۸۹) به نوشته‌ی علی‌الوردی، محقق معاصر عراقی، دین مساوات که پیامبر اسلام محمد بن عبدالله صلی الله علیه و آله منادی آن بود، با شهادت علی بن ابی طالب علیه السلام، در خاک مدفون شد. (الوردی، ۱۹۵۴، ۲۵۵)

با روی کار آمدن سلسله‌ی اموی، مسأله‌ی برتری نژادی در جهان اسلام که ریشه در دوره‌ی جاهلی داشت، بر مشکل مشروعیت حکومت افزود. (ممتحن، ۱۳۶۸، ۱۵۵-۱۴۵) اگر چه امویان می‌کوشیدند تا با در نظر گرفتن سهمی برای برخی از صحابه و تابعین در حکومت، بر بحران مشروعیت خلافت خود سرپوش نهند، اما این روند تنها در دوره‌ی نخست حکومت معاویه بن ابی سفیان دنبال شد و فرزندی وی یزید تمام کوشش‌های پدرش در بنیان‌گذاری سلسله‌ی اموی و مشروعیت بخشیدن به خلافت را با اقدامات نابخردانه‌ی خود به هدر داد.

یزید باور داشت که با اقدامات پدرش پایه‌های حکومت او قوام یافته و خواهد توانست با اقتداری افزون‌تر سگان حاکمیت دولت اسلامی را که، هیچ‌گونه تعلقی بدان نداشت، در اختیار گیرد.

حادثه‌ی کربلا، اگر چه به پیروزی یزید در صحنه‌ی رویارویی نظامی انجامید، اما در کوتاه زمانی بحران مشروعیت حاکمیت اسلامی را در عرصه‌ای گسترده پراکند و زمینه‌ی مخالفت‌های بعدی را فراهم آورد. مجموعه‌ی

تحولات حاصل از این پدیده‌ی، فضایی آفرید که حتی داعیان عباسی توانستند سال‌ها بعد نیز با همین دستاویز به دعوت پردازد. (ابراهیم حسن، ۱۳۷۶، ۳۲)

اقبال عباسیان در سال‌های نخستین دعوت بیشتر از آن که مدیون زحمات داعیان عباسی باشد، مایه از ارادت و اعتقاد قلبی مسلمانان مجموعه‌ی سرزمین‌های اسلامی، به ویژه نواحی شرقی به خاندان پیامبر بود و همین عاملی شد تا مردمان سرزمین‌های شرقی، که از ظلم و تعدی حکام اموی آزرده‌خاطر بودند، به ستیز با امویان برخیزند.

از سوی دیگر عباسیان، که جایگاه مهمی در میان عامه‌ی مردم مسلمان عرب نداشتند، در صدد برآمدند تا پایگاه اجتماعی خود را در میان مردم سرزمین‌های شرقی آزمون کنند. اما مجموعه‌ی حوادثی موجب بی‌اعتمادی نسبت به خاندان عباسی شد. رفتار عباسیان با ابوسلمه‌ی خلّال و ابومسلم خراسانی - که هر دو با پیشرفت دعوت، خدمات خود را آشکار کرده بودند - نمادی از نیرنگ مدعیان جدید خلافت اسلامی بود.^{۱۳}

اگر چه هر روز بر دامنه‌ی متصرفات قلمرو اسلامی اضافه می‌شد و بر شکوه و اعتبار بغداد می‌افزود، اما هنوز خلفای عباسی از بحران مشروعیت حکومت رنج می‌بردند.

هارون الرشید، خلیفه‌ی پرآوازه‌ی عباسی، در اوج و اقتدار سیاسی، ناچار بود به طغیان خوارج در گوشه‌ای از اراضی پهناور تحت امرش رسیدگی کند، (بهار، ۱۳۱۴) زیرا می‌دانست که گسترش دامنه‌ی خروج بر خلیفه‌ای که فاقد مشروعیت عامه است چه عواقب خطرناکی می‌تواند داشته باشد؛ یا دست‌کم تجربه‌ی مروان حمار او را به توجه بیشتر واداشته بود. مأمون، نابغه‌ی دستگاه خلافت عباسی، سرانجام در پاسخ به تمایل عمومی و علی‌رغم مخالفت گروه بی‌شماری از وابستگان به دربارش، سرانجام بر حاکمیت خاندان علی با دعوت امام علی بن موسی الرضا^{علیه السلام} به ولایت عهدی، رضا داد و از این راه توانست مبادی مشروعیت دولت خود را از نظر عامه‌ی جهان اسلام آن عهد تأمین کند. به طور کلی آشکارا مشهود است که از عهد هارونی یا مأمونی، مسأله‌ی حقانیت

حاکمیت، دغدغه‌ی اصلی زمامداران حکومت اسلامی شد. برخلاف باور بسیاری که این مسأله را به تشیع ایرانیان منتسب می‌دارند، طی آن روزگاران، موارد مشابه دیگری از جنبش‌ها و حرکت‌های ضد دستگاه خلافت هست که نه تنها صبغه‌ی شیعی نداشتند، بلکه گاه خود از معاندان تشیع به‌شمار می‌آمدند.

پس از عهد مأمون، خلیفه که مشکل حاکمیت خود را متأثر از نفوذ روزافزون ایرانیان در ارکان حکومتی می‌دید، به استفاده از نیرویی دیگر برای برقراری گونه‌ای توازن مثبت روی آورد. معتصم با بهره‌گیری از غلامان ترک سرزمین‌های مفتوح در ماوراءالنهر، و تکیه بر نقش و توان نظامی آنان کوشید، با اقتداری استبدادگرانه، موقعیت خلافت را تثبیت کند، اما با گذشت زمان و ناتوانی روزافزون دستگاه خلافت، قدرت و نفوذ ترکان به گونه‌ای گسترش یافت که در عزل و نصب خلفا دخالت می‌کردند. (اقبال، ۱۳۵۷، ۱۷۶)

در چنین احوالی، حوزه‌ی قلمرو خلافت عباسی نیز دچار تفرقه و تشتت شد. دو پارگی خلافت بعد از روی کار آمدن عباسیان (خلافت عباسی و اموی اندلس) و چند پارگی حاکمیت عباسی پس از متوکل، اختلاف‌ها، جدال‌ها و منازعات متعددی را حوزه‌ی قلمرو اسلامی در پی آورد.

طاهریان، صفاریان، طولونیان از جمله نخستین سردمداران امارت بودند. (حائری، ۱۳۶۸، ۲۱-۱۵) برخی چون صفاریان نه تنها دستگاه خلافت را مشروع نمی‌دانستند، بلکه هم و غم خود را بر براندازی بنیان نهاد خلافت نهادند. (باستانی پاریزی، ۱۳۶۷، ۳۲۴-۲۸۶)

البته ناگفته نباید گذاشت که اقدام‌هایی چون حرکت یعقوب لیث در ظرف زمانی خود و بدون فضا سازی روانی، حرکتی درایت‌مندانه نبود، به طوری که وی نتوانست حتی در بسیاری از حوزه‌های تحت امر خود، به تفوق سیاسی دست یابد.

در دوران بعد نیز مسأله‌ی حقانیت یا مشروعیت حکومت‌ها و امارت‌ها تداوم یافت. برخی این مشروعیت را در اخذ منشور و لوا از خلیفه‌ی عباسی می‌شمردند (مانند غزنوی، سلجوقی و غیره) و برخی نیز با بی‌اعتنایی به خلافت

عباسی، خواهان براندازی دامنه‌ی دخالت خلیفه در امور نواحی تحت امر خود بودند. (مانند زیاریان). (مهرآبادی، ۱۳۷۴) گروهی نیز می‌کوشیدند با این مسأله به گونه‌ای دوگانه برخورد کنند: گاه سخن از ایفای حقوق خاندان علوی می‌کردند و گاه به نوعی همزیستی با درگاه خلیفه در بغداد روی می‌آوردند (مانند آل بویه (بویل، ۱۳۷۱). البته در این میان گروه بی‌شماری نیز برخلاف سنت خلفای عباسی، خلافت را شایسته‌ی فرزندان پیامبر می‌دانستند و به فرزندان فاطمه علیها السلام روی می‌آوردند و هم آنان بنیان خلافت فاطمیان را در مغرب بارگاه خلافت عباسی پی افکندند.

اندک‌اندک، با جدایی حکومت‌های محلی از اقتدار و مشروعیت خلافت، زمینه‌های رشد حکومت‌های منطقه‌ای در قلمرو اسلامی فراهم و جامعه‌ی اسلامی به چند شاخه‌ی اصلی تقسیم شد: خلافت فاطمی، امیران سلجوقی، قبایل و امیران محلی عرب، امرای نظامی ترک، قبایل مستقل غیر سلجوقی. در همین حال و هوا بود که حرکت صلیبی‌ها برای تصرف بیت المقدس، جامعه‌ی اسلامی متشتت را به مقابله با هجوم گسترده‌ی غیرمسلمانان واداشت.

اهمیت غزا و جهاد در راه دین به همان اندازه که در نواحی شامات مشهود بود، در فرسنگ‌ها دورتر از صحنه‌های نبرد نیز قابل ردیابی است، این مسأله حتی ادبیی مصلحت‌جو چون سعدی را نیز واداشت تا به فکر دفاع از ثغور مسلمانان افتاده، محیط امن و آسایش خود را رها کند و به رویارویی بشتابد.

با بروز جنگ‌های صلیبی (زکار، ۱۹۸۴) دشمنی تاریخی اروپا نسبت به مشرق و اسلام نیز آشکار شد و اروپاییان آن‌گونه که خود معترفند، سعی بر انهدام ساختار حکومت مسلمانان داشتند و به همین سبب، امرای وحشی مغول را برای حمله به سرزمین‌های اسلامی تشجیع می‌کردند، آن هم در شرایطی که ساختار خلافت عباسی رو به ضعف کامل بود و محمد خوارزمشاه قصد داشت بغداد را از حاکمیت عباسیان به درآورد تا راه برای تحول حکومتی اسلام هموار شود.

هجوم مغول اگر چه برای سرزمین‌های اسلامی، ویرانی، فقر و فلاکت به دنبال داشت، اما برخلاف انتظار سبب شد تا تمدن اسلامی در سایه‌ی امنیت

حاصل پس از مغول و حذف نظام خلافتی، گسترش پیدا کند و پیوندهای فرهنگی آن از اقصی مشرق زمین آن عهد تا مغرب اسلامی توسعه یابد. تمدن، فرهنگ، علوم، صنایع، هنر و ادب اسلامی پس از یورش مغولان تحت شرایط خاصی رشد کرد و در پی آمیزش با فرهنگ‌های دیگر بارورتر شد و حتی بدان سبب، اقوام مختلف، از عهد ایلخانان - که دوره‌ی مسلمان شدن مغولان است - به فکر و اندیشه‌ی اتحاد جامعه‌ی اسلامی توجه کردند. (جوبنی، ۱۹۱۶، ۹۷-۹۶) تیمور با جهانگیری کوشید به نوعی، یکپارچگی اسلامی را احیا کند. او حتی در برخورد با آراء و عقاید مختلف قلمرو تحت فرمانش از گونه‌ای سماحت زیرکانه بهره داشت: با اهل سنت به همان گونه رفتار می‌کرد که به شیعیان نظر داشت و حتی در این روش چنان مداومت ورزید که برخی ساده‌لوحانه او را دارای تمایلات شیعی خوانده‌اند، اما بی‌اعتقادی او به باورهای اسلامی و حفظ ظواهر و شعائر، سرانجام منجر به قطعه قطعه شدن قلمرو تصرفات او شد. با این همه، عصر او و جانشینانش بی‌تردید عهد رواج علوم و دانش‌ها در سرزمین‌های مشرق اسلامی بود.

با ظهور خلافت آل عثمان، جهان اسلام بار دیگر رویکردی واپس‌گرایانه را تجربه کرد و اگر اقدام حکومت شیعی صوفیان صفوی نبود، چه بسا حاکمیت چند ساله‌ی آل عثمان جامعه‌ی اسلامی را به رکود و سستی مجدد بازمی‌گرداند. از همین دوره، غرب که در پی جنگ‌های صلیبی با فرهنگ و دانش مسلمانان آشنا شده بود، بر جهان اسلام برتری یافت. بی‌توجهی به دانش‌های نو و نوآوری‌های باخترزمین، سرانجام جامعه‌ی اسلامی را به رکود و سستی سوق داد. به همین سبب، غرب با تکیه بر سیاست استعماری خود به نفوذ در ارکان نظام‌های اسلامی پرداخت و مقارن همین احوال هجوم گسترده‌ی نظامی و سیاسی مغرب‌زمینیان بر نواحی اسلامی آغاز شد، اقدامی که در درازمدت برای جهان اسلام تبعاتی به دنبال آورد و مایه‌ی روشنگری در جامعه‌ی اسلامی شد. حاصل کلام آن که: تمدن اسلامی از پایان عهد خلفای راشدین تا دو قرن اخیر، به دلیل کشمکش‌های متعدد میان حاکمیت‌ها و مردم، همواره دچار نوعی



دغدغه‌ی خاطر و تشویش بود که پیامد آن آثار سوئی بر حرکت تمدنی اسلام نهاد. دوری حاکمیت‌ها از حقانیت و مشروعیت که همان جدایی دولت از قرآن و عترت بود، سرانجام سبب شد تا نامسلمانان بر امور حوزه‌ی قلمرو اسلام سیادت جویند و به دخل و تصرف در امور مسلمانان دست یازند. تلاش‌ها، قیام‌ها و دعوت‌های متداوم یک‌هزار ساله‌ی داعیان نیز نتوانست حکومتی با مشروعیت عامه پی ریزد. اگر چه، کوشش اسماعیل صفوی تا حدّی به این تلاش‌ها عینیت بخشید، اما بی‌توجهی دیگر حکام سلسله‌ی صفوی و عدم تقیّد ایشان به آداب دینی سرانجام اثری نبخشید. بی‌اعتنایی و بی‌قیدی حکام مسلمان در اواخر قرن ۱۲ قمری از یکسو و فتنه‌ها و دخالت‌های خارجی‌ان غیرمسلمان در امور مسلمانان از دیگر سو، سرانجام نیاز به احیای شریعت اسلامی را در سرتاسر قلمرو مسلمانان از جاوه تا مغرب برانگیخت.

وضعیت تمدن اسلامی در عصر جدید

دقت و مطالعه در حوادث سیاسی - اجتماعی جهان اسلام، از عصر هجرت تا اوایل قرن ۱۳ ق. نشان می‌دهد که از همان سال‌های آغازین پس از عصر پیامبر، جنبش‌های احیاگرانه‌ی بسیاری با هدف اصلاح جامعه و احیای شریعت اسلامی در گوشه و کنار سرزمین‌های تحت حاکمیت مسلمانان رخ داد. این جنبش‌ها کم و بیش موفقیت‌هایی نیز به دست آوردند و توانستند بر دنیای پرتلاطم عصر خود اثر بگذارند که نمونه‌ی شاخص این حرکت‌ها را می‌توان در نهضت امام حسین علیه السلام جستجو کرد، اما در اوایل قرن ۱۳ ق. ماهیت حوادث دچار تغییرات اساسی شده بود: دنیای غرب با ابزارهای استعماری خود، سرآمد قدرت‌های جهان شده بود و حاکمیت‌های اسلامی، راه زوال و افول می‌پیمودند.

وقوع مجموعه‌ی حوادث در سرزمین‌های اسلامی، اندک اندک، مسلمانان را از درون با تهدیدات داخلی روبه‌رو می‌کرد. حضور سنگین استعماری، با وجوه مختلف فرهنگی - اقتصادی و غیره، خصلت و روح آزادی‌خواهی را در میان مسلمانان، در پی آورد. مصلحان آزادی‌خواه در گام اول حرکت‌های



سیاسی - اجتماعی خویش، خواهان مبارزه با حکومت‌های خودکامه‌ی منحط و مسلط بر جامعه‌ی اسلامی بودند. شاید از همین زاویه بود که نخستین رهبران جنبش به منظور تنویر افکار عامه قلم به دست گرفتند و آثاری چون *طبایع الاستبداد*، *تنبيه الأمة و تنزيه الملة* را به رشته‌ی تحریر درآوردند.^{۱۴}

در این میان تحول دیگری در جهان اسلام رخ داد که نحوه‌ی نگرش جوامع اسلامی به غرب را دگرگون ساخت. شاید نخستین حادثه‌ای که در این دوره اتفاق افتاد، هجوم قوای ناپلئون بناپارت به مصر و تصرف این خطه از قلمرو اسلامی بود. حضور بناپارت در یکی از بخش‌های حوزه‌ی تمدنی اسلام و اتخاذ سیاست‌های استعماری از مجرای فرهنگی که با افتتاح نخستین چاپخانه همراه بود، خود گونه‌ای برخورد متقابل را در این سرزمین سبب شد. (عنایت، ۱۳۷۰، ۲۳-۲۲)

از سویی، ناپلئون و گروهی از شرق‌شناسان می‌کوشیدند پدیده‌ی‌های شرقی را بهتر درک و در نتیجه ذخایر این سرزمین‌ها را بیشتر تاراج کنند و از سوی دیگر، مسلمانان مصر که از سال‌ها قبل زعامت و راهبری دولت عثمانی را ضعیف و بی‌رُمق می‌دیدند، مصمم شدند مغرب‌زمینیان را بهتر بشناسند. از این دوران به بعد، به تدریج روزنامه‌های یومیة در جهان اسلام انتشار یافت. انتشار مطبوعات نه تنها اسباب تنویر افکار عامه را فراهم نمود، بلکه امکانی به وجود آورد تا مردمان جامعه‌ی اسلامی در گوشه و کنار این قلمرو پنهانوار از اتفاق‌ها و حوادث دیگر مناطق نیز مطلع شوند. در کنار این پدیده‌ها، مواجهه و تقابل با فرهنگ غرب، که از طریق تماس روزافزون مسلمانان با کشورهای اروپایی حاصل می‌شد نیز به رشد باورهای دینی و افزایش سطح بیداری مسلمانان می‌افزود.

پیامدهای حاصل از این مجموعه حوادث، تأمل و تفکر اندیشمندان مسلمان برای درک علل عقب‌ماندگی مشرق زمین و تلاش برای ارائه‌ی راهکارهای عملی به منظور جبران این واپس ماندگی علمی - سیاسی بود.

آنچه در حوزه‌ی تفکر و تعقل مورد توجه رهبران مسلمان قرار گرفت، تا با اتکا بدان بتوانند بر این عقب‌ماندگی فائق شوند در چند بخش اصلی نمودار شد.

شاید نخستین راه حلّ که سهل الوصول نیز می نمود، انتقال علوم و دانش فنی غرب از طریق اعزام شاگردانی به اروپا بود تا پس از تبخّر در آن علوم بتوانند بذّر این دانش ها را دوباره در سرزمین های مادری خویش بپراکنند. بنابراین در مقطع زمانی یکسانی اقداماتی در سرزمین های اسلامی چون مصر، ایران و عثمانی به عمل آمد تا با اعزام افرادی به اروپا به منظور علم آموزی «مقدمات پیشرفت علمی را به عنوان ارمغان» با خود به جهان اسلام آورند. (حائری، ۱۳۶۸، ۳۱۷-۳۰۶) و (ولایتی، ۱۳۶۸، ۵۳)

راهکار دیگر، ایجاد مراکز آموزش غربی در سرزمین های اسلامی بود تا طیف گسترده تری از جامعه بتوانند در این مراکز علوم و فنون لازم را بیاموزند و بدین وسیله اسباب رشد و ترقی سرزمین خویش را تسهیل کنند. بازگشایی این مراکز یا پذیرفتن هیأت های تبشیری در کشورهای اسلامی نخست با این هدف مورد توجه قرار گرفت؛ اما روند قضایا نشان داد که برخلاف انتظار، این مراکز نه تنها به رشد باورهای سنتی و القای انگیزه ی تلاش، یاری نمی رسانند، بلکه خود حامل جریانی بودند که بعدها از آن به عنوان خود باختگی فرهنگی سخن به میان آمد. (الدر، ۱۳۳۳) و (موجانی، ۱۳۷۵، ۶۲-۳۳)

در برابر این دو برداشت که بیشتر مورد توجه مصلحان اجتماعی و رهبران سیاسی آن روزگاران بود، مصلحان دینی راهکار دیگری برای حلّ این معضل جست و جو کردند. تلاش ایشان بیشتر در راستای گشودن باب اجتهاد و احیای کاربرد «عقل» در تفسیر دین بود. به باور ایشان، تمسّک فقهای قرون سوم و چهارم قمری به اکمال شریعت اسلامی و «بدعت» خواندن تداوم اصل اجتهاد، در حقیقت نقطه ی آغاز افول تمدّن اسلامی بود. (زیباکلام، ۱۳۷۳، ۲۸۴-۲۰۱)

پس با درک این موضوع باید کوشید تا با عمل به اجتهاد تفسیرهای تازه ای از اسلام که بتواند پاسخ گوی مقتضیات عصر حاضر باشد، ارائه کرد. این اعتقاد وقتی عینیت یافت که همین اندیشمندان پایبندی به اصل دیگری را نیز لازمه ی پیشرفت برشمردند و آن اعتقاد به خاتمیت و جامعیت دین اسلام بود و این که دین اسلام دارای ویژگی های هر دو جهانی است. از نظر ایشان، اسلام واجد نظام

سیاسی، نظام اجتماعی، نظام بین الملل و نظام اقتصادی خاصی است. (سید قطب، ۱۹۷۸، ۳) و (قزوینی، ۶۱-۶۰) بنابراین، می توان گفت که رهبران دینی جهان اسلام، در آن مقطع تاریخی با شناخت خود و باور به توان و ظرفیت های نهفته در اسلام، به فکر آماده سازی مسلمانان برای دستیابی به مجد و عظمت حوزه ی تمدنی خود افتادند. در این میان بروز دو رویداد، موجب شد تا مسلمانان بیش از گذشته به خود آیند و به فکر مقابله با خطری که بیش از پیش ایشان را تهدید می کرد، برآیند: یکی حمله ی ناپلئون به مصر (Gold Schidt, 1988, 22-13) و دیگری تجاوز روسیه به اراضی دولت ایران در منطقه ی قفقاز. (نصر، ۱۳۶۳، ۲۱۲-۱۸۵) و (قزوینی، ۶۱-۶۰) شکست در این دو جدال که به رغم همه ی رشادت ها و فداکاری های ایرانیان و مصریان روی داد، موجب شد تا اذهان عمومی جوامع اسلامی متوجه فاصله ای گردد که میان ایشان و فرنگی ها افتاده بود.

داعیان تجدید حیات تمدن اسلامی در ایران

بی گمان مطالعه و دقت در آثار باقیمانده از اوایل قرن ۱۳ ق. / ۱۹ م. در دو حوزه ی تفکری جهان اسلام، یعنی میان ایرانیان و اعراب، ما را با این واقعیت مواجه می کند که هر دو حوزه تا چه میزان از وجوه مشترکی در برابر مسائل و معضلات سیاسی - اجتماعی برخوردار بودند. البته پاره ای حوادث چون اصلاحات عثمانی که به نام «تنظیمات» معروف شده، (عنایت، ۱۳۷۰، ۱۱) می رساند که رهبران سیاسی و حاکمان جامعه نیز در برابر تغییر فضای جامعه بی تفاوت نمانده و حتی می کوشیده اند تا با اتکا به این اصلاحات مانع از فروپاشی ارکان حکومت خود شوند.

جهان اسلام در آغاز این عصر به واقع به احیای عناصر هویت های ملی نزدیک می شد. صرف نظر از ایران که در آن دوران کماکان استقلال سیاسی خود را حفظ کرده بود، خلافت عثمانی فرصتی فراهم کرد تا ناراضیان سیاسی و رهبران تحت تعقیب در دیگر بلاد اسلامی ضمن استفاده از فضای سیاسی و

آرامش موجود، در مصر تجمع کنند. همچنین باید به امکان ارتباط مصر با اروپا نیز اشاره کرد: مصر به دلیل امکان ارتباط از مسیر دریایی، از مزیت عدم مواجهه با عوارض طبیعی در ارتباط با حوزه‌های مختلف تفکر اروپایی، برخوردار بود، لذا موقعیت ممتازی را در اختیار صاحبان فکر و اندیشه قرار می‌داد.

(Gold Schidt, 1988, 3-47)

شرایط ویژه‌ی مصر سبب شد تا یکی از برجسته‌ترین رهبران تجدید حیات دینی که در سرزمین‌های ایران، عثمانی و هند با استبداد داخلی حکام یا استعمار خارجی اشغال‌گران مواجه بود، جذب این کشور شود. سید جمال‌الدین اسدآبادی پس از طی مراحل دشواری که بیان‌گر روحیه‌ی جستجوگر اوست، راهی مصر شد. (مجتهدی، ۱۳۶۳)، (اسدآبادی، ۱۳۴۹) و (چهاردهی، ۱۳۶۰)

حضور او در مصر در کنار فضای بالنسبه باز سیاسی این کشور، فرصتی استثنایی فراهم آورد تا سید به تبیین و تشریح عقاید و آراء خود بپردازد و از این‌رو توانست محفلی از خواص را گرد آورد که در رأس آنها محمد عبده (طباطبایی، ۱۳۵۷) (Vatikiotis, 1985, 49-69) بود. آنچه امکان افزون‌تری در راه انتشار افکار سید جمال فراهم آورد، مسأله‌ی رشد صنعت روزنامه‌نگاری در مصر آن دوره‌ی است.^{۱۵}

سید در دوران حضور در مصر، بیشتر به فکر تدوین عقاید خود بود، از این‌رو اکنون از وی رسالاتی چند - حاصل آن روزگاران - در دست است.

انتشار عقاید سید جمال‌الدین اسدآبادی در سرزمین‌های مختلف اسلامی، آثار گوناگونی بر جای نهاد. در ایران و حوزه‌ی جهان شیعی و با توجه به بافت اجتماعی آن اندیشه، سید با مخالفت‌ها و موافقت‌هایی در میان رهبران اندیشه‌ی تجدید حیات تمدن اسلامی مواجه شد. برخی از شاخص‌ترین این افراد چون میرزای شیرازی حتی از پذیرفتن سید سرباز زدند و برخی دیگر به او دل بستند. سید طی دو دوره‌ی حضور در ایران، توانست ناصرالدین شاه را برای عمل به عقاید و آراء خود مجاب کند. بنابراین، پس از اخراج از ایران، ناخواسته به صورت نیروی فعالی، ضد حکومت ناصری درآمد و حتی تا بدان جا پیش رفت

که به باور بسیاری در ترور شاه قاجار نیز همکاری داشت. (ظهرالاسلام، ۱۳۶۲) در ایران، پس از یک دوره، توجه به عنصر مذهب و شریعت و نقش آن در اتحاد سیاسی و تعالی فرهنگی - تمدنی (یسوری، ۱۳۶۳، ۴۳-۴۲) جامعه، که مختص عصر صفوی بود، تحولاتی روی نمود که تا حدی مایه‌ی تضعیف باورهای عامه‌ی شیعه مذهب جامعه‌ی ایران شد. بنیان‌گذاری دولت قاجار از سوی آغامحمدخان نیز نتوانست بر رشد مذهبی جامعه‌ی ایران اثر مستقیمی بگذارد، اما حادثه‌ی حمله‌ی قوای روس به منطقه‌ی قفقاز بر هیجان عمومی مردم افزود و سبب شد تا روحانیون، که از اواخر عصر صفوی تنها به حوزه‌ی درس و بحث روی آورده بودند، بار دیگر در صحنه‌های سیاسی - اجتماعی حاضر شوند. این مشارکت رهبران دینی، عرق ملی و غیرت مذهبی مردم را برانگیخت و از آن دوره به بعد مردم ایران در صحنه‌ی حضور نقش گسترده‌تری ایفا کردند. (وقایع نگاری مروزی، ۱۳۶۹، ۱۷۲ و ۲۳۲)

واقعه‌ی قتل گریبایدوف، وزیر مختار روس در تهران (تسینایوف، ۱۳۶۸) و فتوای میرزا مسیح مجتهد، (تنکابنی، ۱۳۰۴، ۱۰۹-۱۰۷) در کنار اقدامات رهبران بزرگی چون مرحوم سید محمد مجاهد و فتوای «جهادیه‌ی» عموم علمای بلاد، تأکید مضاعفی بر نقش عنصر دین در تحولات اجتماعی بود. پس از پایان این رویارویی‌ها، اگر چه استعمارگران اروپایی از حربه‌ی نظامی ناامید شده و به سوی ابزار اقتصادی و فرهنگی روی نمودند، ولی مصلحان و رهبران دینی نیز دست از مقابله با ایشان برنداشتند. مقاومت مرحوم ملاعلی کنی در برابر اقدامات میرزا حسین خان سپهسالار (الگار، ۱۳۶۹، ۲۷۸-۲۶۹) یا صدور فتوای معروف تحریم تنباکو از سوی میرزای شیرازی (کدی، بی‌تا) نمونه‌هایی از این دست است.

پس از عصر بلندمدت استبداد ناصری، بار دیگر روحانیون و اندیشمندان مذهبی هم‌نوا با درخواست‌های عامه‌ی مردم برای ایجاد عدالت خانه، به فعالیت پرداختند که حاصل آن استقرار نظام مشروطه و تأسیس دارالشوری بود. اما برخی از علما، برخلاف بسیاری از عناصر متجدد که در شرایط دشوار راه پنهانی سفارت بریتانیا را برگزیدند، به قول جمال‌زاده همچون شیراز سنگر مجلس و

نظام مشروطه جانب داری کردند. یا چون احساس کردند که عناصر لایابالی می‌کوشند از این دستاورد برای تضعیف موقعیت حاکمیت دینی بهره جویند، از مشروعیت مشروطه دفاع کردند و از اهدای جان نیز دریغ نورزیدند. (آل احمد، ۱۳۴۷)

اندک اندک، از همین دوره است که توجه مردم به سنت‌های مذهبی و احیای آن نیز جلب می‌شود. بار دیگر سنت عزاداری محرم و صفر، تمسک به باطن ائمه‌ی اطهار (علیهم‌السلام)، شناخت تاریخ و تمدن دیرینه‌ی ایرانی - اسلامی، و غیره مورد توجه عامه قرار گرفت و عامه‌ی مردم در واکنش به تبلیغات هدفدار و گسترده‌ی گروه‌های تبشیری یا الحادی، یا انتشار عقاید و مکتب‌های سیاسی، که اعتقادات و باورهای ایشان را به سُخره می‌گرفت، بیش از پیش به مأوا و ملجأ آلام خود پناه بردند، و البته گروه‌هایی نیز در برابر این امواج سهمناک تاب نمی‌آوردند و خود را به این گرداب می‌سپردند.

به موازات گسترش روحیات دینی مردم، قدرت‌های بیگانه و عناصر وابسته به ایشان در صدد برآمدند تا از ظرفیت توانایی فوق بکاهند، اعدام شیخ فضل‌الله نوری پس از فتح تهران، بارزترین و خشن‌ترین واکنشی بود که از ایشان سر زد. (انصاری، ۱۳۶۹، ۲۷۴-۲۷۹) از این هنگام تا دوران نخست سلطنت محمدرضا پهلوی، اتکا به این روش، سیاست آشکار دولت مردان به شمار می‌آمد و ارکان حکومتی در کنار امکانات و توانایی‌های بیگانگان القای بی‌دینی را سرلوحه و محور فعالیت‌های خود قرار دادند. ناامنی و بی‌ثباتی ساختارهای امنیتی، آشفتگی بنیان‌های اقتصادی، تلاش برای صنعتی شدن، سرخوردگی علما، رسوخ عقاید و اندیشه‌های الحادی، توسعه‌ی دامنه‌ی ارتباطات در کنار تهدیدات خارجی، سرانجام فضایی پدید آورد که در طی این دوره، واکنش فراگیر و گسترده‌ای از سوی مردم مجال بروز نیافت. (رازی، ۱۳۳۸) شاید شاخص‌ترین حرکت نهاد روحانیت در برابر این فشار گسترده، اقدام حاج شیخ عبدالکریم حائری در بنیان‌گذاری مدرسه‌ی فیضیه و نهادینه کردن ساختار علوم دینی و مرکزیت بخشیدن بدان باشد. (آیت‌اللهی، ۱۳۶۳) در آن سال‌های بحرانی، اقدام

مرحوم حائری به منزله‌ی تربیت نسل جدیدی از رهبران و اندیشمندان دینی جامعه بود تا در سال‌های بعد مسیر تحولات را دگرگون کنند. البته این نکته را نیز نباید نادیده انگاشت که طی همین ادوار بحرانی، حرکت‌ها و قیام‌هایی عموماً با صبغه‌ی دینی، ظهور یافت که حتی در برخی از آنها، چون قیام سید لاری، ایجاد حاکمیت اسلام منظور بود. اما علی‌رغم مجموعه‌ی تلاش‌ها، آنچه ماند هدایت جامعه به سوی افکار نوگرایانه با هدف زدودن اندیشه‌ی دینی تحت لوای مبارزه‌ی با خرافات بود.

سقوط رضاخان در شهریور ۱۳۲۰ ه. ش. در حالی اتفاق افتاد که ایران در راه نیل به مقصود و آرمان استعمارگران، ذخایر با ارزشی از توانایی‌های مادی و معنوی خویش را از دست داده بود و از سوی دیگر فضای بین‌المللی نیز مکاتب و اندیشه‌های دیگر را به جامعه‌ی ایرانی تزریق می‌کرد. (آل احمد، ۱۳۴۷) و (مکی، ۱۳۷۰، ۸)

مقطع زمانی حاصل میان شهریور ۱۳۲۰ تا مرداد ۱۳۳۲ در واقع یکی از پر التهاب‌ترین ادوار تاریخ سلطنت پهلوی بود. فقدان تجربه و بحران‌های سیاسی از درون، در کنار تهدیدات خارجی^{۱۶} فضایی پدید آورد که صاحبان آرا و اندیشه‌ها، بی‌توجه و بی‌درک دقیق از خواست‌ها و واقعیات جامعه‌ی ایران، به تبلیغ افکاری پرداختند که گاه هیچ‌سختی با باورها و رسوم ایرانیان نداشت. از همین دوره عقاید و افکاری بی‌منافع مطرح شد که هر یک به نوعی با هویت ملی - مذهبی ایرانیان ناهمساز بود: اندیشه‌های کمونیستی، باورهای شوینیستی یا ناسیونالیسم افراطی، رشد مجدد محافل ماسونی و غیره. (بیات، ۱۳۷۰) و (ذوقی، ۱۳۶۸، ۹۹-۸۷)

رهبران دینی جامعه نیز طی این سال‌ها همچنان به توسعه و تقویت مبانی حوزه‌های علمیه می‌پرداختند و از هیچ یک از این نحله‌های فکری جانب‌داری نمی‌کردند.

شاید این مقطع دارای یک شاخصه‌ی روحانی ویژه باشد؛ این پدیده آشکارا برای استقرار «نظام اسلامی» تلاش می‌کرد و استفاده از راهکار برخورد نظامی را

برای براندازی حکومت شاه مجاز می‌دانست: سید مجتبی میرلوحی معروف به نواب صفوی با پشتیبانی قشر خاصی از بازاریان مسلمان، توانست به سرعت تشکلی منسجم و منضبط، تحت عنوان فداییان اسلام، بنیان نهد. فداییان اسلام با کوشش خستگی‌ناپذیر و با اتکا به پشتوانه‌های مردمی، توانستند ضربه‌های سهمگینی بر پیکره‌ی رژیم پهلوی وارد کنند. آنها حتی با حکومت ملی دکتر محمد مصدق نیز همخوانی نداشتند و آن را به عنوان حرکتی در جهت تعدیل نظام سیاسی سلطنتی کشور محسوب نمی‌کردند. (خسروشاهی، ۱۳۷۵)

دیدگاه جسورانه‌ی نواب صفوی و هم‌زمانش برای ایجاد حکومت اسلامی در عمل موفقیت چندانی به دست نیاورد. صرف‌نظر از یک مقطع خاص تاریخی، روند تحولات بعدی نشان داد که جامعه‌ی ایرانی حرکتی نمادین و پرشتاب را مانند کودتا، که قادر به درک آن نباشد، نخواهد پذیرفت. سرخوردگی حاصل از کودتای ۲۸ مرداد ۱۳۳۲ ش در کنار افول اقدامات آزادی خواهانه، فرصت مناسبی برای دستگاه‌های اطلاعاتی - امنیتی رژیم پهلوی پدید آورد تا ارکان حکومت خود را تحکیم کنند.

اگر چه این مقطع صرف‌نظر از اقدام عملی گروه فداییان اسلام فاقد حرکتی سازمان یافته و آشکار در جهت استقرار نظام اسلامی بود، اما مجموعه‌ی حوادث نشان داد که طی آن سال‌ها، ایران با گذار از مرحله‌ی دعوت به احیای ارزش‌های اسلامی و دفاع از صیانت مسلمانان که پس از جنگ‌های ایران و روس آغاز شده بود، وارد مقطع جدیدی می‌شد. طی این دوره، متفکران و اندیشمندانی به فکر تنظیم اصول اولیه برای ایجاد یک حکومت اسلامی افتادند. از نظر ایشان، که نسل دوم حوزه‌ی علمیه‌ی مرحوم شیخ عبدالکریم محسوب می‌شدند، حکومت اسلامی امری دور از ذهن نبود. آنها، گرچه ولایت را از آن اهل بیت علیهم‌السلام می‌دانستند، به حاکمیت فقیه بر جامعه‌ی اسلامی اعتقاد داشتند. در رأس این اندیشمندان، چهره‌ی شاخص حوزه «حاج آقا روح‌الله» یا آیت‌الله خمینی رحمته‌الله قرار داشت. (روحانی، ۱۳۵۸، ۳۲-۲۰)

اندیشه‌ی حکومت اسلامی در ذهن امام خمینی رحمته‌الله، در واقع بازتاب حوادث

ایران طی دوران پس از شهریور ۱۳۲۰ ه. ش. و پیامد درک عمیق ایشان از مبانی و مبادی فقه اسلامی بود. به باور بسیاری، امام فصل مشترک و مرز میان مرحله‌ی دعوت برای احیای اندیشه و شریعت اسلامی و ایجاد حاکمیت اسلامی بود. برخلاف برخی که می‌پنداشتند، پس از کودتای ۲۸ مرداد ۱۳۳۲ ه. ش.، باورهای دینی در جامعه‌ی ایرانی سست شده و با تمام وجود می‌کوشیدند حکومتی لائیک را در کشوری مسلمان نهادینه کنند، حادثه‌ی ۱۵ خرداد ۱۳۴۲ نشان داد که ریشه‌ی باورهای جامعه‌ی ایرانی تا چه میزان عمیق و خردمندانه است. اگر واکنش جامعه‌ی عصر قاجار به فتوای مرحوم شیرازی را در واقعه‌ی تحریم تنباکو، با حوادث روز ۱۵ خرداد ۴۲ مقایسه کنیم، درمی‌یابیم که علی‌رغم تبلیغات بی‌دینی طی قریب به یکصد سال، هنوز عمق وجود مردم ایران ریشه در مذهب داشت. (مدنی، ۱۳۶۰) و (مخبر، ۱۳۷۱، ۳۲۴-۲۱۷)

۱۵ خرداد همچنین نقطه‌ی عطفی در تفکر سیاسی حضرت امام بود. از آن تاریخ تا استقرار نظام جمهوری اسلامی، امام با تربیت شاگردان و انتشار افکار و عقاید خود طی سال‌های تبعید، پایه‌های حکومت دینی در مباحث تئوریک را قوام بخشید و با انتشار آراء و عقاید خود، زمینه‌های شکل‌گیری حکومت اسلامی را فعلیت داد.

مجددان اندیشه‌ی دینی در خارج از ایران

دعوت به احیای ارزش‌های اسلامی در سرزمین‌های اسلامی همچنان که قبلاً نیز یادآور شدیم، با تلاش گسترده‌ی سید جمال‌الدین اسدآبادی شکل گرفت. از میان رهروان اندیشه‌ی سید، محمد عبده پرآوازه‌ترین ایشان بود. (Ahmed, 1960) عبده با انجام اصلاحاتی در نظام آموزش الازهر و با بیان نظریاتی متفاوت از اندیشه‌های کهنه‌ی علمای الازهر، محیط علمی این مرکز را با پرسش‌های جدیدی روبرو کرد. با تصدی مقام مفتی عام مصر، از سوی عبده، تفکر وی گستره‌ی بیشتری یافت. او باب نقد دینی را در فقه اهل سنت گشود و بینش دینی مردم مصر و بخشی از جهان تسنن را دگرگون ساخت. فتاوی عبده که با امور



روزانه‌ی مردم مصر ارتباط داشت، به تدریج نظر گروه گسترده‌ای از شهرنشینان و طبقات تحصیل کرده‌ی جهان اسلام، به ویژه در حوزه‌های عرب زبان، را به قرائتی جدید از اسلام که می‌تواند نیازهای زمان را درک کند، ارائه داد. او همچنین کوشید تا میان اندیشه‌های نو و بنیان‌های اسلامی آمیزش دهد و برای این کار به انتشار آثاری چون *رسالة التوحید* اقدام کرد. (عبده، ۱۳۶۱ ق)

به اعتقاد عبده، چاره‌ی مقابله با جمود فکری و سستی باورهای سنتی مسلمانان، احیای فکر دینی و بازگشت به سرچشمه‌های اصلی شریعت است. او راهکار نیل به این مقصود را در فتح دوباره‌ی «باب اجتهاد» در جهان اهل سنت می‌دانست و از نوعی استصلاح و تلفیق به منظور سازگاری مذاهب اهل سنت با شرایط روز سخن به میان آورد. (عنایت، ۱۳۷۰، ۱۴۰-۱۳۸) وی همچنین عامل اصلی انحطاط جامعه‌ی اسلامی را در ضعف پایگاه‌های اخلاقی جوامع مسلمان ذکر کرد و کوشید تا مسلمانان به فضائل و مکارم اخلاقی، که بنیان اصلی دعوت پیامبر بوده است، عنایت بیشتری مبذول دارند، اما آنچه از مجموع اندیشه‌های عبده قابل توجه به نظر می‌رسد تأکید وی بر تفسیر دوباره‌ی شریعت اسلامی در دیدگاه اهل سنت است. (عنایت، ۱۳۷۰، ۱۵۶-۱۱۴)

پدیده‌ی دیگری که در میان اهل سنت ظهور کرد و با افکار خود بر تجدید دوباره‌ی ارزش‌های اسلامی و تلاش مسلمانان برای دستیابی به جایگاه منزلت خویش صحنه نهاد، عبدالرحمن الکواکبی بود. (الدهان، ۱۹۵۵) کواکبی از جایگاه یک مصلح به دو اصل توجه داشت: نخست مقابله با استبداد و دوم آنچه استبداد از آن برای تحکیم مبانی مشروعیت خود استفاده می‌کند. بی‌گمان انتشار کتاب *طبایع الاستبداد* کواکبی در فروپاشی ذهنی خلافت عثمانی بی‌تأثیر نبود. کواکبی راه عملی اصلاح حکومت را در اصلاح دین می‌دانست و معتقد بود که با اتکا به مفاهیم قرآنی و عمل بدان می‌توان مانع از استبداد، که بزرگ‌ترین مانع پیشرفت جهان اسلام است، شد و از همین منظر کوشید تا نظام سیاسی مطلوبی برای اسلام ارائه کند. (کواکبی، ۱۳۲۵ ق) اصل دوم مورد توجه کواکبی در کتاب *أم القرى* مدون شد. کواکبی در *ام القرى* علل درماندگی مسلمانان را موضوع

بحث قرار داده و درباره‌ی چاره‌های آن بحث کرده است. او در کنفرانسی خیالی، نمایندگان ملل مسلمان را واداشته تا دیدگاه‌های خود را آشکار کنند. (عنایت، ۱۳۷۰، ۱۷۹-۱۷۴)

کواکبی در مجموع آثار خود کوشیده این نکته را به اثبات رساند که علم و دین از نوعی سازگاری منطقی برخوردارند و در دنیای متمدن امروزی، که ارکان آن بر پایه‌ی علوم بنا نهاده شده، دین عنصری جداگانه و نامتجانس نیست و برای حل مشکل جامعه‌ی اسلامی، ایجاد خلافتی عربی را پیشنهاد می‌کند که در امور سیاسی مداخله نداشته باشد و بدین ترتیب میان دین و سیاست، مرزی قائل می‌شود. این باور کواکبی در عمل دچار تناقضاتی چند است و در ضمن برانگیزنده‌ی روحیه‌ی قومی در جهان اسلام می‌شود. برخلاف سید جمال که علم و دین و سیاست را وابسته به هم می‌داند و خواهان امتزاج آنهاست، کواکبی از مرزهای سیاست و دین سخن به میان می‌آورد و معتقد است که با فاصله گرفتن دین از سیاست، بسیاری از آلام جهان اسلام درمان می‌شود. در نظر او دین سمبل و نماد جامعه‌ی اسلامی خواهد بود و برای حفظ این سمبل نمی‌باید آن را به چیزهایی که اسباب انحطاط جامعه می‌شود آلوده کرد. (عنایت، ۱۳۷۰، ۱۸۲-۱۶۰)

در میان اندیشمندان مسلمان اهل سنت، البته رهبران فکری دیگری چون رشید رضا، ابوعلی مودودی، و غیره نیز بوده‌اند که هر یک به فراخور درک خود و مقتضیات زمان، در این باره کوششهایی می‌کردند، اما آنچه قابل توجه است این است که علی‌رغم گسترده‌ی تلاش این متفکران برای احیای ارزش‌های اسلامی، این مرحله‌ی در جهان اهل سنت از سطح تئوریک فراتر نرفت و بسیاری از ایشان نتوانستند عقاید خود را جامعیت عینی بخشند.

تحول حاصل از انقلاب اسلامی طی سال‌های اخیر شرایطی فراهم آورد تا جنبش‌ها و حرکت‌های اصلاح‌طلبانه‌ی جهان اسلام از توان بالقوه‌ی این خیزش در جهت بیداری ملل تابعه استفاده کنند و از این راه شرایط برای ایجاد ساختارهای حکومتی با هدف احیای ارزش‌های اسلامی هموار شود.

آنچه طی سالیان اخیر در سودان تحت عنوان احیای شریعت روی نموده است، یا آنچه به عنوان تشکیل حکومت اسلام‌گرای حزب رفاه در ترکیه طی مقطع کوتاهی بروز یافت، در حقیقت نخستین گام‌های عملی برای نیل به این آرزوست.

بی‌گمان اگر جهان اسلام با مسائل داخلی و تهدیدات عمده‌ی خارجی مواجه نشود، اندک‌اندک، عصر جدیدی از دین‌باوری را آغاز می‌کند که در سایه‌ی آن، زمینه‌ی لازم برای تشکیل حکومت‌ها و کسب مهارت‌ها فراهم است و دور از انتظار نخواهد بود که پس از تثبیت حاکمیت اسلامی، مسلمانان بار دیگر به علوم و دانش‌ها، به طور جدی، روی آورند و از این راه بتوانند زمینه‌ی تجدید حیات تمدن اسلامی را فراهم کنند.



- ۱) قرآن کریم.
- ۲) حمیدالله، محمد (۱۳۷۴)، نامه‌ها و پیمان‌های سیاسی حضرت محمد ﷺ و اسناد صدر اسلام، تهران: سروش.
- ۳) نجم‌آبادی، محمود (۱۳۶۶)، تاریخ طب در ایران پس از اسلام، تهران: دانشگاه تهران.
- ۴) همو (۱۳۴۹)، دوران ترجمه‌ی کتاب‌های طبی در تمدن اسلامی، تهران.
- ۵) صفا، ذبیح‌الله (۲۵۳۶)، تاریخ علوم عقلی در تمدن اسلامی، تهران: امیرکبیر.
- ۶) زیدان، جرجی (۱۳۵۲)، تاریخ تمدن اسلام، ترجمه‌ی علی جواهر کلام، تهران: امیرکبیر.
- ۷) امین، احمد (۱۳۵۱)، ضحی‌الاسلام، قاهره: ج ۲.
- ۸) رفاعی، احمد فرید (۱۳۴۶)، عصر مأمون، قاهره.
- ۹) حاکمی، اسماعیل (۱۳۶۰)، سهم ایرانیان در تأسیس کتابخانه‌های اسلامی تا قرن هشتم هجری، نشریه‌ی سمینار کتاب و کتابداری، مشهد.
- ۱۰) حلوجی، عبدالستار (۱۹۹۱)، لمعات من تاریخ الکتب والمکتبات، قاهره.
- ۱۱) صوفی، عبداللطیف (۱۹۸۷)، لمعات من تاریخ الکتب و المکتبات، دمشق.
- ۱۲) هیسیل، آلفرد (۱۹۷۳)، تاریخ المکتبات، ترجمه‌ی عبدالعزیز خلیفه، قاهره.
- ۱۳) دورانت، ویل (۱۳۶۸)، تاریخ تمدن، ترجمه‌ی ابوطالب صارمی و دیگران، تهران: سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، ج ۴.
- ۱۴) ولایتی، علی اکبر (۱۳۶۸)، مقدمه‌ی فکری نهضت مشروطیت، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.

- ۱۵) آیت اللهی، محمد تقی (۱۳۶۳)، ولایت فقیه زیربنای فکری مشروطه‌ی مشروعه، تهران: امیرکبیر.
- ۱۶) زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۶۹)، کارنامه‌ی اسلام، تهران: امیرکبیر.
- ۱۷) شهرستانی، ابو الفتح محمد بن عبدالکریم (۱۳۶۲)، توضیح الملل، ترجمه‌ی سید محمد رضا جلالی نائینی، تهران: اقبال، ج ۱.
- ۱۸) هاتینگتون، ساموئل (۱۳۷۴)، نظریه‌ی برخورد تمدن‌ها، ترجمه‌ی مجتبی امیری، تهران: دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی.
- ۱۹) لوکاس، هنری (۱۳۶۶)، تاریخ تمدن، ترجمه‌ی عبدالحسین آذرنگ، تهران: کیهان، ج ۱.
- ۲۰) نبوی، مرتضی و ملایری، محمدحسین (۱۳۷۳)، جوامع تمدن‌ساز، پویایی و میرایی تمدن‌ها، مجلس و پژوهش، سال دوم، ش ۷.
- ۲۱) البعلبکی، منیر (بی‌تا)، موسوعة المورود، ج ۳.
- ۲۲) دورانت، ویل (۱۳۶۷)، تاریخ تمدن، ترجمه‌ی احمد آرام، تهران: سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، ج ۱.
- ۲۳) ابن خلدون، عبدالرحمن (۱۳۳۶)، مقدمه ابن خلدون، ترجمه‌ی محمد پروین گنابادی، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ج ۱ و ۲.
- ۲۴) لاکوست، ایو (۱۳۶۳)، جهان‌بینی ابن خلدون، ترجمه‌ی مظفر مهدوی، تهران: شرکت سهامی انتشار.
- ۲۵) عمرانی، اسعد (۱۳۶۹)، مالک بن نبی اندیشمند مصلح، ترجمه‌ی صادق آئینه‌وند، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- ۲۶) اسلامی ندوشن، محمد علی (۱۳۷۱)، فرهنگ و شبه فرهنگ، تهران: یزدان.
- ۲۷) جعفری، محمد تقی (۱۳۷۳)، فرهنگ پیرو، فرهنگ پیشرو، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- ۲۸) نفیسی، علی اکبر (۲۵۳۵)، فرهنگ نفیسی، تهران: خیام، ج ۵.

29) Oxford Advanced Learner's Dictionary (1992), London:

Oxford University Press.

- ۳۰) سید قطب (۱۳۶۹)، *آینده در قلمرو اسلام*، ترجمه‌ی آیت‌الله سید علی خامنه‌ای، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- ۳۱) خاتمی بروجردی، هادی (۱۳۶۸)، *تاریخ تمدن اسلام و عرب*، تهران: صدر.
- ۳۲) جعفریان، رسول (۱۳۶۹)، *تاریخ سیاسی اسلام*، تهران: مؤسسه چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ج ۱۲.
- ۳۳) اجتهادی، ابوالقاسم (۱۳۶۳)، *بررسی وضع مالی و مالیه‌ی مسلمین*، تهران: سروش.
- ۳۴) لوبون، گوستاو (بی‌تا)، *تاریخ تمدن اسلام و عرب*، ترجمه‌ی سید هاشم حسینی، تهران: اسلامیه.
- ۳۵) رامیار، محمود (۱۳۶۲)، *تاریخ قرآن*، تهران: امیرکبیر.
- ۳۶) زرین‌کوب، عبدالحسین (۱۳۶۲)، *بامداد اسلام*، تهران: امیرکبیر.
- ۳۷) پطروفسکی (۱۳۶۳)، *اسلام در ایران*، ترجمه‌ی کریم کشاورز، تهران: پیام.
- ۳۸) دورانت، ویل (۱۳۷۰)، *تاریخ تمدن تهران*: سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، ج ۲.
- ۳۹) شهیدی، سید جعفر (۱۳۶۹)، *تاریخ تحلیلی اسلام*، تهران: نشر دانشگاهی.
- ۴۰) مطهری، مرتضی (۱۳۶۲)، *خدمات متقابل اسلام و ایران*، تهران: صدرا.
- ۴۱) آرنولد، توماس (۱۳۵۸)، *تاریخ گسترش اسلام*، تهران: دانشگاه تهران.
- ۴۲) مظفر، محمد رضا (۱۳۵۲)، *ماجرای سقیفه یا اولین توطئه در اسلام*، ترجمه‌ی سید غلامرضا سعیدی، تهران.
- ۴۳) شریعتی، محمد تقی (۱۳۴۹)، *خلافت و ولایت از نظر قرآن و سنت*، تهران.

(۴۴) سید مرتضی (۱۴۱۰)، الشافی، تهران، ج ۲.
 (۴۵) بلاذری، احمد بن یحیی (۱۹۵۹)، انساب الأشراف، قاهره، ج ۱.
 (۴۶) طبری (بی تا)، تاریخ طبری، قاهره: دارالمعارف، ج ۳.
 (۴۷) حائری، عبدالهادی (۱۳۶۸)، ایران و جهان اسلام، مشهد: انتشارات آستان قدس رضوی.

(۴۸) بخاری (۱۳۱۵)، الصحيح، قاهره، ج ۵.
 (۴۹) بلاذری، احمد بن یحیی (۱۳۹۸)، فتوح البلدان، بیروت.
 (۵۰) الوردی، علی (۱۹۵۴)، وعظ السلاطین، بغداد.
 (۵۱) ممتحن، حسینعلی (۱۳۶۸)، نهضت شعوبیه، تهران: باورداران.
 (۵۲) ابراهیم حسن، حسن (۱۳۷۶)، تاریخ سیاسی اسلام، ترجمه ابوالقاسم پاینده، تهران: جاویدان، ج ۲.
 (۵۳) دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ج ۵ و ۶.
 (۵۴) بهار، ملک الشعرا (۱۳۱۴)، تاریخ سیستان، تهران: کلاله خاور.

(۵۵) نخجوانی، هندوشاه (۱۳۵۷)، تجارب السلف، تهران.
 (۵۶) باستانی پاریزی، محمد ابراهیم (۱۳۶۷)، یعقوب لیث، تهران: نگاه.
 (۵۷) مهرآبادی، میترا (۱۳۷۴)، تاریخ سلسله‌ی زیاری، تهران: دنیای کتاب.
 (۵۸) بویل، ج. ا. (۱۳۷۱)، تاریخ ایران کمبریج، ترجمه‌ی حسن انوشه، تهران: امیرکبیر.

(۵۹) زکار، سهیل (۱۹۸۴)، الحروب الصلیبیه، دمشق: دار حسان.
 (۶۰) جوینی، عطاءالملک (۱۹۱۶)، تاریخ جهانگشا، لیدن، ج ۲.
 (۶۱) عنایت، حمید (۱۳۷۰)، سیری در اندیشه‌ی سیاسی عرب، تهران: امیرکبیر.

(۶۲) حائری، عبدالهادی (۱۳۶۷)، نخستین رویدادهای اندیشه‌گران ایران تهران: امیرکبیر

(۶۳) الدر، جان (۱۳۳۳)، تاریخ میسیون امریکایی در ایران، ترجمه‌ی سهیل

آذری، تهران: نور جهان.

۶۴) موجانی، سید علی (۱۳۷۵)، بررسی مناسبات ایران و امریکا، تهران: دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی.

۶۵) زیباکلام، صادق (۱۳۷۳)، ما چگونه ما شدیم؟، تهران: روزنه.

۶۶) سید قطب (۱۹۷۸)، المستقبل لهذا الدین، بیروت: دارالقرآن

۶۷) قزوینی، سید علی، بحثی درباره‌ی سیاست خارجی اسلامی. مجله‌ی سیاست خارجی، س ۹، ش ۱.

Gold Schidt, A. (1988), *Modern Egypt*, Colorado.

۶۹) نصر، سید تقی (۱۳۶۳)، ایران در برخورد با استعمارگران، تهران: شرکت مؤلفان و مترجمان ایران.

۷۰) مجتهدی، کریم (۱۳۶۳)، سید جمال‌الدین اسدآبادی و تفکر جدید، تهران: نشر تاریخ ایران.

۷۱) اسدآبادی، میرزا لطف‌الله (۱۳۴۹)، شرح حال و آثار سید جمال‌الدین اسدآبادی، قم.

۷۲) مدرسی چهاردهی، مرتضی (۱۳۶۰)، سید جمال‌الدین و اندیشه‌های او، تهران: کتاب‌های پرستو.

۷۳) حسینی طباطبایی (۱۳۵۷)، شیخ محمد عبده مصلح بزرگ مصر، تهران: Vatikiotis, P.Z. (1985), *The History of Egypt*, Baltimor.

۷۵) ظهیرالاسلام (۱۳۶۲)، تاریخ بی دروغ، تهران: شرق.

۷۶) یسوری، راجد (۱۳۶۳)، ایران عصر صفوی، ترجمه‌ی کامبیز عزیزی، تهران: سحر.

۷۷) وقایع‌نگار مروزی، میرزا محمد صادق (۱۳۶۹)، تاریخ جنگ‌های ایران و روس، تهران.

۷۸) تینیایوف، یوری (۱۳۶۸)، قتل وزیر مختار، ترجمه‌ی اسکندر ذبیحیان، تهران: توس.

۷۹) تنکابنی، محمد (۱۳۰۴)، قصص العلماء، تهران.

- ۸۰) الگار، حامد (۱۳۶۹)، دین و دولت در ایران، ترجمه‌ی ابوالقاسم سری، تهران: توس.
- ۸۱) کدی، نیکی ر. (بی‌تا)، تحریم تنباکو در ایران، ترجمه‌ی شاهرخ قائم مقامی، تهران: کتابهای جیبی.
- ۸۲) آل احمد، جلال (۱۳۴۷)، در خدمت و خیانت روشنفکران، تهران: رواق.
- ۸۳) انصاری، مهدی (۱۳۶۹)، شیخ فضل‌الله نوری و مشروطیت، تهران: امیرکبیر.
- ۸۴) رازی، محمد شریف (۱۳۳۸)، آثار الحجه، قم.
- ۸۵) مکنی، حسین (۱۳۷۰)، تاریخ بیست ساله‌ی ایران، تهران: علمی فرهنگی، ج ۸.
- ۸۶) فاوست، لوئیس (۱۳۷۴)، ایران و جنگ سرد، ترجمه‌ی کاوه بیات، تهران: دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی.
- ۸۷) بیات، کاوه (۱۳۷۰)، فعالیت‌های کمونیستی در دوره‌ی رضاشاه، تهران: سازمان اسناد ملی ایران.
- ۸۸) ذوقی، ایرج (۱۳۶۸)، ایران و قدرت‌های بزرگ، تهران: پازنگ.
- ۸۹) خسروشاهی، سید هادی (۱۳۷۵)، فدائیان اسلام، تهران: اطلاعات.
- ۹۰) روحانی، سید حمید (۱۳۵۸)، بررسی و تحلیلی از نهضت امام خمینی علیه السلام، قم: دارالعسکر.
- ۹۱) مدنی، جلال‌الدین (۱۳۶۰)، تاریخ سیاسی معاصر ایران، تهران: دانشکده‌ی افسری، ج ۳.
- ۹۲) مخبر، عباس (۱۳۷۱)، سلسله‌ی پهلوی و نیروهای مذهبی به روایت تاریخ کمبریج، تهران: طرح نو.
- 93) Ahmed, Jamal Muhammad (1960), *The Intellectual Origins of Egypt Nationalism*, London: Oxford.
- ۹۴) عبده، محمد (۱۳۶۱)، رسالة التوحید، قاهره.

۹۵) الذّهان، سامی (۱۹۵۵)، دائرةالمعارف مصر (مدخل عبدالرحمان الکواکبی)، قاهره.

۹۶) کواکبی، عبدالرحمن (۱۳۲۵)، طبایع الاستبداد، تهران.

پی‌نوشت‌ها

۱) در آن دوران، ملوک غسانی که در سرزمینی میان بادیة‌الشام و ارتفاعات شرقی فلسطین سکونت داشتند، خود را تحت حمایت دولت روم شرقی (بیزانس) قرار داده بودند و در نبردهای سپاهیان رومی به خاک ایران همواره به صورت پیشقراولان آن دولت عمل می‌نمودند. غسانی‌ها از اعراب جنوبی (یمنی) بودند که پس از درهم شکسته شدن سد مأرب به صفحات شمالی شبه جزیره‌ی عربستان روی آورده و در برابر مُتادزه که از ایران جانبداری کرده و ملوک حیره نیز نامیده می‌شدند، قرار داشتند.

۲) پیامبر ﷺ نخست چهار نامه به نجاشی پادشاه حبشه، هراکلیوس امپراتور روم شرقی، مقوقس وزیر هراکلیوس و فرماندار مصر و خسرو پرویز کسرای ایران نوشت و ایشان را به اسلام خواند، اما چون ایشان از دادن پاسخ‌های روشن ابا نموده، یا همچون خسرو پرویز واکنش تندی نسبت به رسایل پیامبر نشان دادند، آن حضرت مضمّم شد تا به مکاتبه با حکام و کارگزاران ایشان و رؤسای قبایل عرب مبادرت ورزد و از این راه توانست باب مکاتبه را با کارگزاران خسرو پرویز در یمن و بحرین گشوده، زمینه‌ی اسلام آوردن ایشان را فراهم سازد. (حمیدالله، ۱۳۷۴، ۳۹۷-۱۰۱)

۳) در هنگامی که مسؤولیت تصدی وزارت امور خارجه‌ی جمهوری اسلامی ایران را داشتیم، وزیر خارجه‌ی پیشین آلمان طی پیامی از ایران درخواست کرد تا جمهوری اسلامی ایران از نفوذ خود در سودان استفاده کند و از رهبران مسلمان سودان بخواهد تا از اجرای شریعت اسلامی در آن کشور خودداری شود. از مضمون سخنان او دریافتیم که خود وی نمی‌داند شریعت چیست، چرا که از ماکه خود حامی و مجری شریعت اسلامی هستیم می‌خواست توان خود را به کار گیریم تا از احیای شریعت اجتناب شود.

۴) این پدیده یعنی پرورش استعدادهای سرزمین‌های اسلامی در سایه‌ی فرهنگ و تمدن اسلامی، در حالی صورت پذیرفته است که عموماً این مناطق در پیش از اسلام از تمدن برخوردار بودند؛ برای مثال منطقہ‌ی خراسان بزرگ، که خیل عظیمی از اندیشوران جهان اسلام از آن ناحیه برخاسته‌اند، قبل از

اسلام به عنوان یکی از مناطق آباد در تمدن ایران عهد ساسانی جای داشت.

۵) ساموئل هانتینگتون استاد علوم سیاسی و رئیس کنونی انستیتی مطالعات استراتژیک دانشگاه هاروارد است. وی در دوران ریاست جمهوری جیمی کارتر عضو شورای امنیت ملی آمریکا بود و به عنوان یکی از نظریه پردازان سیاست خارجی آمریکا به شمار می‌آید.

۶) در خصوص اهمیت امنیت اجتماعی، برای ایجاد اصول تمدنی، همین بس که بشر فقط هنگامی می‌تواند به ظواهر و مفاهیم تمدن توجه کند که بتواند نیازهای طبیعی خود را برطرف سازد؛ نیازهایی که با مسکن یا محل امن برای زندگی آغاز می‌شود.

۷) پیامبر ﷺ حتی برانگیختن خود را برای اتمام فضائل و مکارم اخلاقی اعلام می‌فرماید: «بَعَثْتُ لَأَتَمِّمَ مَكَارِمَ الْأَخْلَاقِ». برای اطلاع بیشتر، بنگرید به: سفینه البحار، باب مکارم اخلاق النبی ﷺ.

۸) قدیر نصیر مشکینی، «تأسیس و فرسایش تمدن»، روزنامه‌ی همشهری، سال ۵، ش ۱۱۵۹.

۹) اختلافاتی که بر سر جانشینی آن حضرت پدیدار شد، مآلاً منجر به ماجرای سقیفه بنی ساعده گردید.

۱۰) پیامبر ﷺ هدف رسالت خود را در این جمله خلاصه کرده‌اند: «بَعَثْتُ لِأَتَمِّمَ مَكَارِمَ الْأَخْلَاقِ».

۱۱) مجموعه‌ی این روایات در آثار تاریخی و کلامی و حدیثی مربوط به تاریخ آن ادوار آمده است. از میان آثار کهن، کتاب ابوبکر احمد بن عبدالعزیز جوهری بصری (متوفی ۳۲۳ ق.)، که به اسناد بسیار کهن‌تر متکی بوده است، به نام السقیفه و فلدک، اقوال گوناگونی را گرد آورده بوده، با کمال تأسف اینک به طور کامل در دست نیست، اما بخش‌های عمده‌ای از آن را ابن ابی الحدید در شرح نهج البلاغه نقل کرده و اخیراً این بخش‌ها به طور مستقل به کوشش محمد هادی امینی (تهران، مکتبه نینوی الحدیثه) منتشر شده است. در میان آثار جدید رجوع شود به: (مظفر، ۱۳۵۲) و (شریعتی، ۱۳۴۹).

۱۲) رجوع شود به اثر عظیم علامه‌ی مجاهد شیخ عبدالحسین امینی، القدیر، مجلد اول، که طُرُق گوناگون حدیث غدیر را به تفصیل به دست داده است.

۱۳) پیرامون این دو نحوه‌ی برخورد عباسیان با ایشان بنگرید به: دائرةالمعارف بزرگ اسلامی، جلد‌های ۵ و ۶، ذیل مداخل «ابوسلمه‌ی خلیل و ابومسلم خراسانی».

۱۴) این آثار به فارسی نیز برگردانده شد و مورد توجه نیز قرار گرفت: عبدالحسین خان قاجار طبایع الاستبداد عبد الرحمن کواکبی را ترجمه کرد و مرحوم طالقانی کتاب مرحوم نائینی را منتشر ساخت. برای اطلاع بیشتر بنگرید به: عبد الرحمن الکواکبی، طبایع الاستبداد ترجمه‌ی عبدالحسین قاجار به



کوشش صادق سجادی (تهران: نشر تاریخ ایران، ۱۳۶۴ ه. ش.) و شیخ محمدحسین نائینی: تنبیه الأمة و تنزیه الملة یا حکومت از نظر اسلام به قلم سید محمود طالقانی (تهران: انتشار ۱۳۶۰ ه. ش.).

۱۵) ورود دستگاه چاپ به مصر، توسط ناپلئون عملی شد اما از سال ۱۸۲۲ م / ۱۲۳۷ ق با کوشش محمد علی پاشا این فن در مصر گسترش یافت، به طوری که در پایان سال ۱۸۴۲ م / ۱۲۵۸ ق، ۲۴۳ عنوان اثر در مصر چاپ شده بود. بنگرید به: (عنایت، ۱۳۷۰، ۲۳).

۱۶) از جمله‌ی این تهدیدات خارجی بحران آذربایجان و اشغال بخشی از خاک ایران توسط قوای شوروی بود. بنگرید به: (فاوست، ۱۳۷۴).

