



مطالعات ہند

ISSN-Print:2228 - 706X

ISSN-Online:2538 - 4341

تاریخ و فرہنگ

نشریہ دانشکدہ الہیات و معارف اسلامیہ دہلی، پاکستان

- سیستان و حاکمیت خلفا: تفرق و زوال (۳۰-۲۵۰ق) ۹
دکتر مرتضیٰ دانشیار
- تأثیر سبک مدیریتی نظامیہا در عصر خواجه نظام الملک بر جریان های مدیریتی ۲۷
حاکم بر علم در تمدن اسلامی
دکتر محمد باغستانی کوزه گر
- خرمیان و بازتاب باورهای خرمی در رباعیات خیام ۴۵
دکتر حسین مفتخری - دکتر حمید عبداللہیان - امیر علی نیا
- درآمدی انتقادی بر دیدگاه سید قطب درباره جوامع متمدن و غیر متمدن ۶۵
دکتر سید رضا مہدی نژاد - دکتر سید علیرضا واسعی
- اہمیت توجہ بہ جغرافیہ در تحلیل رویدادہای تاریخی قرآن کریم؛ مطالعہ موردی: ۸۵
موقعیت جغرافیایی مدین شعیب
علی باقر زادہ فلاح - دکتر محمد علی احمدیان - دکتر شہربانو دلبری -
- دکتر اردشیر اسد بیگی
نگاہی نو بہ سیرہ حقوقی رسول خدا (ص) در پرتو رویکرد دفاع اجتماعی نوین ۹۹
دکتر طاہرہ رحیم پور ازغدی

۱۰۱

ماہروزستان ۹۷



مطالعات اسلامی

تاریخ و فرهنگ

نشریه دانشکده الهیات دانشگاه فردوسی مشهد

دوفصلنامه علمی - پژوهشی

پروانه انتشار: ۷۸۵۶۷

شماره ۱۰۱ - پاییز و زمستان ۱۳۹۷ خورشیدی

صاحب امتیاز: دانشگاه فردوسی مشهد

شاپا چاپی: ۷۰۶X-۲۲۲۸ شاپا آنلاین: ۴۳۴۱-۲۵۳۸

مدیر مسئول و سردبیر: عبدالرحیم قنوت

مدیر داخلی: عباس اقدسی

مدیر اجرایی: حسین ذکاوتی زاده

ویراستار علمی: مرتضی دانشیار

ویراستار ادبی: حمیدرضا ثنائی

مترجم چکیده ها به انگلیسی: وحید مردانی

کارشناس: شاه سمن شاهرخ شاهیان

نمونه خوان: محمد کوهکن

نشانی: مشهد، میدان آزادی، پردیس دانشگاه فردوسی

مشهد، دانشکده الهیات شهید مطهری (ره)، کدپستی

۹۱۷۷۹۴۸۹۵۵

تلفن: ۰۵۱ ۳۸۸۰۳۸۶۳

نشانی اینترنتی:

<https://jhistory.um.ac.ir/index.php/culture>

این نشریه بر اساس نامه مدیر کل امور پژوهشی وزارت علوم تحقیقات و فناوری شماره ۳/۱۱/۱۷۵۸ مورخ ۱۳۸۸/۱۰/۲۲، واجد اعتبار علمی پژوهشی شناخته شد.

هیئت تحریریه

محمد تقی ایمان پور

استاد گروه تاریخ دانشگاه فردوسی مشهد

احمد بادکوبه هزاوه

دانشیار گروه تاریخ و تمدن ملل اسلامی دانشگاه تهران

حسین قرچانلو

استاد گروه تاریخ و تمدن ملل اسلامی دانشگاه تهران

عبدالرحیم قنوت

دانشیار گروه تاریخ و تمدن ملل اسلامی دانشگاه فردوسی مشهد

سید جمال موسوی

دانشیار گروه تاریخ و تمدن ملل اسلامی دانشگاه تهران

اندرو ج. نیومن

استاد ممتاز گروه مطالعات اسلامی و خاورمیانه دانشگاه ادینبرو

انگلستان

عبدالله همتی گلیان

دانشیار گروه تاریخ و تمدن ملل اسلامی دانشگاه فردوسی مشهد

این نشریه در پایگاه های زیر نمایه شده است:

- پایگاه استنادی علوم ایران (ISC)
- پایگاه اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی (SID)
- مرکز منطقه ای اطلاع رسانی علوم و فناوری (RICeST)
- Index Copernicus
- World Cat
- EZB
- Google Scholar

بسم الله الرحمن الرحيم

راهنمای تدوین مقالات

کلیه موضوعات مرتبط به تاریخ، فرهنگ و تمدن اسلامی در حوزه فعالیت نشریه تاریخ و فرهنگ قرار دارد. این نشریه فقط مقاله‌هایی را منتشر خواهد کرد که حاوی یافته‌های نو و اصیل در زمینه‌های پیشگفته باشد. هیئت تحریریه همواره از دریافت نتایج تحقیقات استادان، پژوهندگان و صاحب‌نظران استقبال می‌کند. پژوهشگرانی که مایلند مقاله‌هایشان در نشریه تاریخ و فرهنگ انتشار یابد، شایسته است به نکات مشروحه زیر توجه فرمایند:

۱. هیئت تحریریه فقط مقاله‌هایی را بررسی خواهد کرد که قبلاً در جای دیگر چاپ نشده و همزمان برای نشریه‌ای دیگر نیز فرستاده نشده باشد. بدیهی است پس از تصویب، حق چاپ مقاله برای مجله محفوظ است.

۲. زبان غالب نشریه فارسی است، ولی در مواردی بنا به تشخیص هیئت تحریریه مقاله‌های ارزنده عربی و انگلیسی نیز قابل چاپ است.

۳. حجم مقاله‌ها نباید از ۲۵ صفحه مجله بیشتر باشد.

۴. چکیده مقاله (شامل اهداف، روشها و نتایج) به دو زبان فارسی و انگلیسی حداکثر در ۱۰ سطر ضمیمه باشد و کلیدواژه‌های مقاله (حداقل ۳ و حداکثر ۷ واژه) به دنبال هر چکیده بیاید.

۵. رعایت دستور خط فارسی مصوب فرهنگستان زبان و ادب فارسی الزامی است.

۶. هیئت تحریریه در اصلاح و ویرایش علمی و ادبی مقاله‌ها آزاد است.
۷. شکل لاتینی نامهای خاص و واژه‌های تخصصی و ترکیبات خارجی با ذکر شماره در پاورقی درج شود.
۸. نام کامل نویسنده، رتبه دانشگاهی یا عنوان علمی و نام مؤسسه متبوع وی به دو زبان فارسی و انگلیسی قید و همراه با نشانی پستی، شماره تلفن و نشانی الکترونیکی ارسال گردد. در مقالات مشترک، نام نویسنده مسئول قید شود.
۹. ارجاع به منابع، حاوی حداقل اطلاعات وافی به مقصود، بلافاصله پس از نقل مطلب یا اشاره به آن در درون متن و میان دو کمان () بیاید.
- ۹ - ۱. منظور از حداقل اطلاعات، نام صاحب اثر و شماره جلد و صفحه منبع یا کد متداول آن است. در صورت لزوم می‌توان اطلاعات دیگری از مأخذ بدان افزود.
- ۹ - ۲. در مورد منابع لاتین لازم است نام صاحب اثر و سایر اطلاعات در داخل دو کمان به فارسی بیاید و صورت لاتین آن در پایین همان صفحه درج شود.
- ۹ - ۳. یادداشتهای توضیحی شامل توضیحات بیشتری که به نظر مؤلف ضروری به نظر رسد، با ذکر شماره در پاورقی همان صفحه درج شود. در یادداشتهای چنانچه به مأخذی ارجاع یا استناد شود، ذکر نام نویسنده و شماره جلد و صفحه کافی است و مشخصات تفصیلی مأخذ باید در فهرست پایان مقاله بیاید.
۱۰. ضروری است فهرست منابع به ترتیب الفبایی نام خانوادگی یا نام شهر نویسندگان در انتهای مقاله بیاید. عناصر کتابشناختی در مورد مقاله‌ها، کتابها و گزارشها و سایر مراجع به شرح زیر است:
- ۱۰ - ۱. مقاله‌ها: نام نویسنده، عنوان کامل مقاله (داخل گیومه)، نام مجله یا مجموعه مقالات (با حروف ایرانیک یا ایتالیک)، جلد یا دوره، شماره، سال انتشار، شماره صفحات آغاز و انجام مقاله.
- ۱۰ - ۲. کتابها: نام نویسنده، عنوان کتاب (با حروف ایرانیک یا ایتالیک)، نام مترجم یا

مصحح، نوبت چاپ، نام ناشر، محل انتشار، سال انتشار.

۱۰- ۳. گزارشها و سایر مراجع: اطلاعات کافی و کامل داده شود.

۱۱. مقاله‌های رسیده بازگردانده نمی‌شود.

مراحل بررسی و انتشار مقاله‌ها

- ۱- دریافت مقاله (فقط به روش الکترونیکی از طریق سیستم مدیریت مجلات وب سایت دانشگاه فردوسی مشهد).
- ۲ - اعلام وصول پس از دریافت مقاله.
- ۳ - بررسی شکلی و صوری مقاله (در صورتی که موارد ذکر شده در «راهنمای تدوین مقالات» رعایت نشده باشد، مقاله به نویسنده برگشت داده می‌شود).
- ۴ - در صورتی که مقاله با معیارها و ضوابط نشریه مطابقت داشته باشد، برای داوران فرستاده می‌شود تا درباره ارزش علمی و شایستگی چاپ آن در نشریه قضاوت کنند.
- ۵ - نتایج داورها در جلسات هیئت تحریریه مطرح و تصمیم نهایی اتخاذ می‌شود.
- ۶ - نظر نهایی هیئت تحریریه به اطلاع نویسندگان مقاله‌ها می‌رسد.
- ۷ - پس از چاپ، یک نسخه از مجله به نویسندگان اهدا خواهد شد.

مشاوران علمی این شماره

۱. دکتر فرج الله احمدی (دانشیار دانشگاه تهران)
۲. دکتر عباس اقدسی (استادیار دانشگاه فردوسی مشهد)
۳. دکتر محمد باغستانی (استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی)
۴. دکتر حمیدرضا ثنائی (استادیار دانشگاه فردوسی مشهد)
۵. دکتر مرتضی دانشیار (استادیار دانشگاه فردوسی مشهد)
۶. دکتر مهرداد صدقی (استادیار دانشکده هنر دانشگاه نیشابور)
۷. دکتر مهدی عبادی (استادیار دانشگاه پیام نور تهران)
۸. دکتر داود عمارتی مقدم (استادیار دانشگاه فردوسی مشهد)
۹. دکتر فرزانه فرخ فر (استادیار دانشگاه نیشابور)
۱۰. دکتر محمدتقی فخلعی (استاد دانشگاه فردوسی مشهد)
۱۱. دکتر عبدالرحیم قنوات (دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد)
۱۲. دکتر مصطفی گوهری (استادیار دانشگاه فردوسی مشهد)
۱۳. دکتر مهدی مجتهدی (استادیار دانشگاه فردوسی مشهد)
۱۴. حسین ناصری مقدم (استاد دانشگاه فردوسی مشهد)
۱۵. دکتر سید جمال موسوی (دانشیار دانشگاه تهران)
۱۶. دکتر مهدی نجف زاده (دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد)
۱۷. دکتر هادی یآوری (استادیار دانشگاه فردوسی مشهد)

فهرست مندرجات

صفحه	عنوان
۹	سیستان و حاکمیت خلفا: تفرق و زوال (۳۰-۲۵۰ق) دکتر مرتضی دانشیار
۲۷	تأثیر سبک مدیریتی نظامیه‌ها در عصر خواجه نظام الملک بر جریان‌های مدیریتی حاکم بر علم در تمدن اسلامی دکتر محمد باغستانی کوزه‌گر
۴۵	خُرُمیان و بازتاب باورهای خُرُمی در رباعیات خیام دکتر حسین مفتخری - دکتر حمید عبداللهیان - امیر علی‌نیا
۶۵	درآمدی انتقادی بر دیدگاه سید قطب دربارهٔ جوامع متمدن و غیرمتمدن دکتر سید رضا مهدی‌نژاد - دکتر سید علیرضا واسعی
۸۵	اهمیت توجه به جغرافیا در تحلیل رویدادهای تاریخی قرآن کریم؛ مطالعهٔ موردی: موقعیت جغرافیایی مدین شعیب علی باقر زاده فلاح - دکتر محمد علی احمدیان - دکتر شهربانو دلبری - دکتر اردشیر اسد بیگی
۹۹	نگاهی نو به سیرهٔ حقوقی رسول خدا (ص) در پرتو رویکرد دفاع اجتماعی نوین دکتر طاهره رحیم‌پور ازغدی



History & Culture

Vol. 50, No. 2, Issue 101

Autumn & Winter 2018-2019

DOI: <https://doi.org/10.22067/jhc.v50i2.78165>

تاریخ و فرهنگ

سال پنجاهم، شماره ۲، شماره پیاپی ۱۰۱

پاییز و زمستان ۱۳۹۷، ص ۲۵-۹

سیستان و حاکمیت خلفا تفرق و زوال (۳۰-۲۵۰ق)*

دکتر مرتضی دانشیار

استادیار دانشگاه فردوسی مشهد

Email: daneshyar@um.ac.ir

چکیده

ایالت سیستان از پس فتح اعراب عرصه آشوب درازدانی شد که تا برآمدن حکومت صفاریان ادامه داشت. پژوهش حاضر به روش توصیفی - تحلیلی، ریشه این آشفتگی و سبب ناکارآمدی سیاست خلفا در این ایالت را آشکار می‌کند. این پژوهش نشان می‌دهد که سبب ناپایداری و زوال سیستان صرفاً فعالیت خوارج نبوده است؛ بلکه مؤثرترین عامل، اعراب بادیه‌نشین بودند که به محض فتح، در آن‌جا سکونت گرفته، افزون بر تاخت و غارت ایالت، موجب دو دستگی، منازعات ویرانگر قبیله‌ای و زمینه‌ساز ورود پیروان فرقه جنگ افروز خوارج به آن‌جا شدند. ژنبیل و شورش نیروهای نامنظم بومی برضد دیگر عناصر ناپایداری نیز اسبابی مضاعف در تداوم آشفتگی سیستان بودند. سیاست خلفا برای تغییر این وضع از آن‌جا که هربار تنها بر یکی از عوامل فوق تمرکز داشت، ناموفق بود. سرانجام، شکست مکرر سیاست آنان به برآمدن عیاران از میان همان نیروهای بومی ایالت انجامید که همزمان به سلطه خلفا و آشفتگی سیستان پایان دادند.

کلیدواژه‌ها: سیستان، بدویان، خوارج، عیاران، ژنبیل، خلفا.

*. تاریخ وصول: ۱۳۹۷/۱۰/۱۰، تاریخ تصویب نهایی: ۱۳۹۸/۰۲/۰۲.

Sistan and Caliphs' Rule Division and Fall (30-250 AH)

Dr. Morteza Daneshyar

Assistant Professor at Ferdowsi University of Mashhad

Abstract

The province of Sistan was the scene of perpetual turmoil following its conquest by Arabs, which lasted until the rise of the Safarids. This descriptive-analytical study seeks to explore the root causes of this turmoil and the incompetence of caliphs' administration in this province. This study shows that Sistan's instability and decline was not merely provoked by activities of Khawārij, as the most influential factor in this regard was Bedouin Arabs. Upon conquering this land, they settled in this province, engaging in acts of plundering and looting, which further engendered divisions, tragic conflicts and internecine tribal clashes. It also prepared the ground for the entrance of Khawārij sect, which was known for its warmongering policies

Zonbil and the rebellion of indigenous irregular forces against other sources of instability also contributed to the escalation of turmoil in Sistan. The caliphs' policy to change this situation was unsuccessful as they narrowed down their focus on one of the above factors. Eventually, their recurring failures in politics resulted in the rise of Ayārān among the same native forces, which finally ended the caliphs' rule and the tumult in Sistan .

Keywords: Sistan, Bedouin, Khawārij, Ayārān, Zonbil, caliphs.

مقدمه

سیستان در هنگام فتح اعراب - صرف نظر از روایت مورد تردید طبری^۱ - چندان وسعت داشت که یعقوبی آن را برابر یا حتی بزرگتر از ایالت پهناور خراسان دانسته است (یعقوبی، البلدان، ۱۰۲). گزارش سایر منابع جغرافیایی و تاریخی، به ویژه اطلاعات مندرج در تاریخ سیستان، مؤید این سخن یعقوبی است. بر اساس روایت غالب این منابع، توابع سیستان دست کم در اواخر دوره ساسانیان، شهر زرنگ (زرنج)، کابل، زابلستان، بست، رخد (رخج)، زمین داور، اسفزار، قرنین، خواش (خاش)، جوین، کرکویه و ناشرود بوده است. مؤلف گمنام تاریخ سیستان، افزون بر نواحی پیش گفته، ولایات غور، کشمیر، غزنین و مناطق نامعلوم بوزستان و لوالستان را نیز جزو سیستان برشمرده است (تاریخ سیستان، ۲۴-۲۶؛ ابن خردادبه، ۵۰؛ اصطخری، ۲۳۸-۲۳۹).

این وسعت خود می تواند نشانی از اهمیت آن جا تا آن تاریخ باشد، به ویژه که در اسطوره های ایرانی سیستان زادگاه قهرمان شاهنامه و جایگاه بسیاری از وقایع این اثر است. آثار باستانی سیستان - خاصه شهر سوخته - و اطلاعات موجود از دوره هخامنشیان و اشکانیان نیز مؤید سابقه تمدنی و اهمیت آن جا است. در نیمه دوم حکومت ساسانیان ظاهراً بر جایگاه این ایالت افزوده شد، چنان که حاکمیت آنجا را ولیعهد شاهنشاه یا یکی از اعضای خاندان او به دست داشت. افزون بر این، یکی از معتبرترین مراکز دینی ساسانیان، آتشکده کرکویه، نیز در آنجا ساخته شده بود (منهاج سراج، ۱/ ۱۵۶، ۱۶۲-۱۶۳؛ کریستین سن، ۱۵۶؛ Bosworth, The history of Saffarids of Sistan ..., 33, 35).

اما این گستردگی و اهمیت پایدار نماند؛ زیرا با هجوم اعراب، سیستان به چند پاره تقسیم شد و متعاقب آن در آشوب فرو رفت. اعراب تنها موفق به سیطره بر نواحی هموار سیستان شدند. بخشی از شرق و جنوب شرق ایالت ضمیمه هند شد. در شرق و نواحی شمال شرق ایالت نیز حکومتی مستقل موسوم به زُنْبیل (رتبیل) تشکیل گردید (نک: یعقوبی، البلدان، ۱۰۲؛ تاریخ سیستان، ۲۴-۲۶). پس از این تفرق، وضع قلمرو زُنْبیل و بخش منضم به هند در پرده ابهام فرو رفت. اما شرایط بخش تحت سلطه اعراب در منابع مسلمانان، به ویژه در سه اثر البلدان یعقوبی، فتوح البلدان بلاذری و تاریخ سیستان، انعکاس یافته است. طبق اطلاعات منابع مذکور، آن جا گرفتار آشفتگی و زوالی تدریجی شد که به رغم وجود چندین پژوهش در مورد تاریخ سیستان، سبب این آشوب و زوال موضوع پژوهشی مستقل نبوده است. سابقه پژوهش در تاریخ ایالت سیستان به مقاله «یادداشت هایی در مورد سیستان» نوشته هنری

۱ روایت طبری به نقل از سیف بن عمر است که طبق آن اهمیت و وسعت سیستان در آغاز فتوح بیشتر از ایالت بزرگ خراسان بوده است. اما روایات سیف بن عمر طبق تحقیق عسکری (صص ۳۲۷-۳۲۹) مجعول و بی اعتباراند.

راولینسون^۱ باز می‌گردد که در آن وجه تسمیه، وصف جغرافیای سیستان، تاریخ مختصر آن‌جا تا دوره اسلامی و نقل روایات بلاذری و اصطخری از چگونگی فتح آن‌جا مورد بررسی قرار گرفته است.^۲ پژوهش راولینسون را جورج پیست تیت^۳ در کتاب سیستان: یادداشتی در مورد تاریخ، توپوگرافی، ویرانه‌ها و مردم آن‌جا،^۴ بر اساس مطالعات میدانی، منابع تاریخی و جغرافیایی مسلمانان و نیز روایات شفاهی محلی تکمیل کرد. وجهه جغرافیایی این اثر که در نخستین دهه سده بیستم انتشار یافت، بر جنبه تاریخی‌اش رجحان دارد. پس از او تاریخ این ایالت موضوع تحقیقات بیشتری گردید که مهم‌ترین اثر مربوط به تاریخ پیش از اسلام آن‌جا مجموع مقالات گردآمده در کتاب پیش از تاریخ سیستان به ویراستاری ماریتسیو توزی^۵ و اثر مربوط به نخستین سده‌های اسلامی، کتاب ارزشمند کلیفورد باسورث به نام سیستان تحت حاکمیت اعراب، از فتح تا برآمدن صفاریان است.^۶ او در کتاب مذکور که تا حدی به روند آشوب‌های سیستان پرداخته است، عامل اصلی آن وضع را فعالیت خوارج و در درجه کمتر، منازعات با ژنبیل، عنوان شاهان بومی قسمت فتح نشده سیستان، دانسته است.^۷

پژوهش‌های مربوط به فعالیت خوارج در ایران و تحقیقات مربوط به حکومت صفاریان نیز، به فراخور بحث، به وضع سیستان در سده‌های نخستین اسلامی پرداخته‌اند. اثر نزدیک‌تر به موضوع کنونی، کتاب حسین مفتخری با عنوان خوارج در ایران است که تاریخچه ورود خوارج به سیستان و به ویژه فعالیت حمزه

۱. H. C. Rawlinson

۲. "Notes on Seistan", in *Journal of the Royal Geographical Society of London* V.43, 1873, pp.272-94.

۳. G. P. Tate

۴. *Seistan: A memoir on the history, topography, ruins, and people of the country.*

۵. *Prehistoric Sistan*, edited by Maurizio Tosi.

۶. *Sistan under the Arabs, from the Islamic conquest to the Rise of the Saffarids.*

۷ چنانکه خواهد آمد از جمله عوامل ناپایداری سیستان، شورش مکرر بومیان بخش فتح شده آن‌جا علیه حاکمیت خلفا در دو دهه نخست ورود اعراب و نیز منازعات مکرر با ژنبیل بود. اقدامات بومیان بی‌نتیجه ماند؛ اما ژنبیل (ژنبیل) (عنوان عام شاه بخش فتح نشده سیستان یعنی زابلستان و ولایات شمال آن) توانست پیشروی اعراب را در بقیه خاک سیستان متوقف کند. قلمرو او را رشته کوه‌های مرتفع شرق و شمال شرق سیستان از اعراب بی‌تجربه در جنگ‌های کوهستانی، محافظت می‌کرد. با وجود این، او از حدود سال ۵۱ق به صورت متناوب و بسته به توان والیان سیستان، تا اوایل حکومت هارون (حک: ۱۷۰-۱۹۳ق)، خراجگزار خلفا گردید. اما ظاهراً تشدید فعالیت خوارج از اواسط حکومت هارون که تمام توان والیان را به خود معطوف کرد، به ژنبیل فرصت داد برای همیشه از پرداخت خراج سر باز زند. با وجود خراجگزار بودن او در بیشتر سال‌های مذکور، منازعات مکرر والیان عرب با وی یا حملات گهگاهی او، عاملی برای تداوم ناپایداری ایالت بود؛ لیکن منابع به خوبی گویای آنند که به هیچ رو نمی‌توان میزان ویرانگری آن را با بدویان و خوارج سیستان مقایسه کرد (یعقوبی، البلدان، ۱۰۴، ۱۰۸-۱۰۷، بلاذری، ۳۸۹-۳۸۵؛ تاریخ سیستان، ۹۴-۹۱، ۱۰۶-۱۰۵، ۱۰۸، ۱۱۱، ۱۱۷، طبری، ۳۱-۲۹، ۴۰؛ همچنین برای توضیحات تکمیلی نک: 34-36, Bosworth, *Sistan under the Arabs*). حکومت ژنبیل سرانجام در نیمه سده ۳ به دست عیاران سقوط کرده و قلمرو او به کلی ضمیمه حکومت صفاریان گردید (نک: ادامه مقاله).

آذکر خارجی در این ایالت را مورد بررسی قرار داده است. بخشی از مقاله باسورث، تحت عنوان «خوارج در ایران»^۱ نیز به فعالیت خوارج در سیستان اختصاص دارد.^۲

در پژوهش‌های مذکور اگرچه آشکارا یا به صورت ضمنی به وضع آشفته و رو به زوال سیستان در دوره حاکمیت خلفا اشاره شده است، اما زمینه‌های موجد این آشوب، نقش هر یک از نیروهای فعال ایالت، سیاست خلفا و سبب برآمدن این نیروها و اقبال سیستانی‌ان به ایشان، مورد ملاحظه قرار نگرفته است. پژوهش حاضر ضمن پرداختن به موارد مزبور، به تحلیل سیاست خلفا در سیستان و سبب ناکارآمدی آن، خواهد پرداخت.

فتح سیستان، ورود اعراب بدوی: تفرق و رقابت قبیله‌ای

سیستان بر اساس گزارش غالب، در نیمه دوم خلافت عثمان فتح شد.^۳ طبق این روایت، عبدالله بن عامر، والی بصره، در سال ۳۰ق مجاشع بن مسعود سلمی را از سمت کرمان به سیستان فرستاد که پس از تلفات بسیار وادار به عقب نشینی گردید. پس از این شکست خلیفه خود دستور داد که ربیع بن زیاد حارثی در همان سال به سیستان اعزام شود. ربیع از راه کرمان رهسپار سیستان شد و پس از فتح به صلح کرکویه و هیسون (هیسن) و فتح به جنگ دو شهر دیگر سیستان، به والی نشین ایالت، زرنگ (زرنج) رسید. مرزبان سیستان، ایران بن رستم بن آزادخو، در آنجا به مقاومت برخاست که نتیجه آن کشتار بسیاری از لشکریان دو طرف بود. با این همه، مرزبان سرانجام به درون شهر عقب نشست و پس از مدتی محاصره وادار به صلح شد. طبق پیمان قرار شد اهالی زرنگ در آن سال هزار غلام با جامی زرین در دست و از آن پس، سالانه یک میلیون درهم به خلیفه بپردازند (بلادزی، ۳۸۱-۳۸۲؛ یعقوبی، البلدان، ۱۰۴؛ قدامه بن جعفر، ۳۹۲-۳۹۳؛ تاریخ سیستان، ۸۰-۸۲؛ با روایت کمی متفاوت، نک: یعقوبی، تاریخ، ۱۶۶/۲؛ ابن اعمش، ۲/۳۳۹). پس از فتح زرنگ، ربیع بن زیاد به نواحی شمالی سیستان لشکر کشید و به رغم مقاومت سخت اهالی، توانست بر بُست و قَرنین سلطه یابد و طی دو سال و نیم حکومت خود غالب بخش دشتی سیستان را فتح کند (بلادزی، ۳۸۲؛ تاریخ سیستان، ۸۲).

جانشین او فردی موسوم به عبدالرحمان بن سَمَره بود. اهالی سیستان در فاصله عزل ربیع تا آمدن والی

۱. KHAWĀRIJ, IN PERSIA.

۲. نک: مفتخری، ۱۷۸-۱۶۵. مطالب آثار دیگری که کم‌وبیش به تاریخ این ایالت توجه داشته‌اند، بیشتر نقل بی‌کم‌وکاست همان روایات تاریخ سیستان است تا تحلیل و ترکیب روایات مختلف تاریخ این ایالت در نخستین قرون هجری.

۳. تنها روایتی ضعیف از طبری (۱۸۱-۱۸۰/۴) به نقل از سیف بن عمر، فتح سیستان را در زمان خلافت عمر و در سال ۲۳ق دانسته است. برای بحث از عدم اعتبار روایت‌های منقول از سیف بن عمر، نک: عسکری، ۳۲۷-۳۲۹.

جدید سر به شورش نهادند که این شورش می‌تواند نشان از نارضایتی از وضع موجود و پشیمانی از پیمان صلح باشد که نهایتاً به محاصره مجدد زرنگ و صلحی با شرایطی سنگین‌تر انجامید (بلاذری، ۳۸۲؛ تاریخ سیستان، ۸۳). اما قتل عثمان (۳۵ق) و جنگ‌های داخلی متعاقب آن، وضع ایالت سیستان را پیچیده‌تر کرد؛ زیرا میان لشکریان عرب سیستان اختلاف انداخت و عبدالرحمان بن سمره مجبور به ترک آن‌جا به مقصد دربار معاویه شد.

این وضع خود به بدویان تازه وارد عرب منطقه فرصت دارد تا به غارت و برده‌گیری اهالی آن‌جا بپردازند. این بدویان که پس از فتح، همراه خانواده‌های خود در سیستان سکونت گرفته بودند، بر اساس شعری باقی مانده از همان سال‌ها، چنان ایالت را به آشفته‌گی کشاندند که سراسر سیستان را قحط فراگرفت. شورش بومیان پس از ترک والی، می‌توانست واکنشی به همین تاخت و تاز بدویان عرب باشد (نک: بلاذری، ۳۸۲-۳۸۳؛ همچنین یعقوبی، البلدان، ۱۰۴).

انتصاب سه والی در طی دو سال بعدی از سوی خلیفه جدید، حضرت علی (ع)، نیز نتوانست اوضاع سیستان را سامان بخشد. بلکه کشته شدن یکی از آنان توسط بدویان، بر وخامت اوضاع افزود. سرانجام در میانه جنگ صفین (۳۷ق)، معاویه مجدداً عبدالرحمن بن سمره را به عنوان والی به سیستان فرستاد که او با نیروی شمشیر موقتاً آن‌جا را آرام کرد. عبدالرحمان تا سال ۴۶ق حاکم باقی ماند و سپس ربیع بن زیاد مجدداً برای پنج سال به حکومت سیستان منصوب شد.^۱

اگرچه پس از سال‌های حکومت عبدالرحمن بن سمره، دیگر اطلاعی از راهزنی و تاخت و تاز بدویان عرب، در دست نیست، اما ظاهراً جای این اقدام را منازعات قبیله‌ای آنان گرفت. این منازعات گویا در قالب رقابت اعراب شمالی و جنوبی از حدود سال ۶۵ق آغاز شد (بلاذری، ۳۸۵؛ همچنین نک: Idem, 50).

به گفته مؤلف تاریخ سیستان، تعصب و نزاع قومی - قبیله‌ای در سیستان که تا چندین سده بعد ادامه داشت، برآمده از همین رقابت قبایل مهاجر عرب بود. رقابت اصلی از میان نیرومندترین قبایل سیستان یعنی بنی تمیم و بکر بن وائل برمی‌خاست که بخشی از هر دو قبیله پیرو خوارج ازارقه بودند و بخشی دیگر

۱ نک: بلاذری، ۳۸۳-۳۸۴؛ تاریخ سیستان، ۸۵-۸۶، ۹۰-۹۱. با وجود تمرکز والیان بر فعالیت‌های نظامی، تبلیغ اسلام مدتی پس از فتح آغاز گردید. به گزارش تاریخ سیستان در سال‌های حکومت دو والی مذکور، اهالی ایالت به جبر و تشویق به اسلام روی آورده در شهر زرنگ برای آن‌ها مسجد آدینه ساخته شد و عالم شهیر حسن بصری (۱۱۰-۲۱ق) در سال‌های خلافت معاویه در این مسجد به تعلیم علوم و احکام دین می‌پرداخت (تاریخ سیستان، ۸۳، ۸۹-۹۱؛ ملکشاه‌حسین سیستانی، ۵۰؛ همچنین برای حضور حسن بصری در سیستان، نک: بلاذری، ۳۸۲، ۳۸۴). بصری که اصالتی ایرانی داشت، به زبان مادری خود نیز صحبت می‌کرد که این می‌توانست در سهولت تبلیغ اسلام در این منطقه تأثیرگذار باشد (نک: ثبوت، ۱۲۰-۱۲۸؛ Bosworth, *Sistan under the Arabs* ..., 22, 25-6).

از تمیم، سردسته «غوغا» و ابوباش غارتگر سیستان شده بودند (تاریخ سیستان، ۱۳۱، ۱۳۶؛ یعقوبی، البلدان، ۱۱۲؛ همچنین 57, 75, 80 Idem).

تشدید منازعات قبیله‌ای اعراب ساکن خراسان در سال‌های پایانی حکومت امویان (حک: ۴۰-۱۳۲ق) دامنه خود را به سیستان نیز کشاند (Idem, 37). در پی این امر، خصومت میان قبایل سیستان تا بدان‌جا گسترش یافت که تا حدود سال ۱۲۷ق سراسر اهالی این ایالت را به دو بخش حامی یکی از دو طرف تقسیم کرد. پیامد این موضوع جنگ و کشتار گسترده طرفین بود؛ چنان‌که والی وقت، حرب بن قطن، ناامید از برقراری آرامش، سیستان را ترک کرد. کار دو والی بعدی، سعید بن عمر (عمرو) و بختری بن سهل، نیز که نخستین مایل به بنو تمیم و دومی از بکری‌ها بود، پیش نرفت. پس از آنان، دولت اموی در سال ۱۳۰ق یا ۱۳۱ق، هیثم بن عبدالله را به حکمرانی سیستان فرستاد. حمایت اهالی سیستان از هیثم در برابر والی منصوب ابومسلم و عدم تحویل او، می‌تواند نشان از موفقیت نسبی این آخرین والی اموی در سیستان باشد (یعقوبی، البلدان، ۱۱۳؛ تاریخ سیستان، ۱۳۱-۱۳۵).

اما تغییر خلافت و روی کار آمدن عباسیان، نه تنها نزاع‌های قبیله‌ای سیستان را - بر خلاف خراسان - خاتمه نداد، بلکه رویدادهای آینده نشان داد بر شدت آن‌ها نیز افزوده است. چنان‌که نخستین والی منصوب ابومسلم، مالک بن هیثم خزاعی، نتوانست بر سیستان سلطه یابد و جای خود را به عمر بن عباس داد.^۱ اما او نیز به همراه برادرش در میانه نزاع‌های قبیله و شورش ابوباش و غوغای قبیله بنی تمیم در سال ۱۳۳ق کشته شد. قتل او بر نیروی شورشیان افزود و آنان به رهبری بنی تمیم و همدستی با خوارج - گویا به رهبری ابوعاصم نامی از اهالی بست و قبیله تمیم - والی سوم عباسیان، ابوالنجم، را از سیستان راندند (تاریخ سیستان، ۱۳۶-۱۳۷، همچنین، بلاذری، ۳۸۹).

شورشیان به رهبری ابوعاصم، در سال‌های ۱۳۳-۱۳۸ق بر سیستان حکومت کردند تا آنکه حاکم وقت خراسان، ابوداود خالد بن ابراهیم، در سال ۱۳۸ق سلیمان بن عبدالله کندی را به سیستان فرستاد که او با یاری اهالی ابوعاصم را کشت. چنین می‌نماید که در حکومت سه ساله سلیمان، این ایالت آرامشی نسبی یافت، با این همه، منصور خلیفه در سال ۱۴۱ق، سیستان را از حوزه اختیار حاکم خراسان جدا کرد و خود والی جدیدی موسوم به هناد السری را بر آنجا منصوب کرد. این تغییر سیاست والیان معزول را برای

۱. چنان‌که در متن مقاله مشخص است، از زمان فتح سیستان تا آغاز خلافت عباسیان، والی آنجا، جز در سال‌های ۳۷ تا ۴۶ و حدود ۸۶ تا ۹۶ تحت امر والی عراق بود. پس از تشکیل خلافت عباسیان، والی سیستان از ۱۳۲ تا ۱۴۱ق از سوی والی خراسان و از ۱۴۱ تا ۱۷۸ق توسط شخص خلیفه تعیین می‌شد. از سال ۱۷۸ تا سال ۱۹۸ امور این ایالت مجدداً به والی خراسان سپرده شد. در سال‌های خلافت مأمون در خراسان تا ۲۰۴ق خلیفه خود والی سیستان را تعیین می‌کرد و از آن سال تا پایان سلطه خلفا بر سیستان، بار دیگر والی سیستان تحت امر والی خراسان قرار گرفت.

نخستین بار به تمرّد واداشت؛ چنان‌که سلیمان به پشتوانه غنائم جنگ با خوارج و زُبیل و احتمالاً با حمایت قبیله‌ای، حکومت را تسلیم والی جدید نکرد. هناد السری به پشتوانه اهالی زرنج که او را والی قانونی می‌دانستند، بر سلیمان پیروز شد؛ اما پیش از بهره بردن از این پیروزی، خلیفه فردی دیگر موسوم به زهیر بن محمد ازدی را در پایان همان سال به حاکمیت سیستان فرستاد. این عزل ناگهانی اینک هناد را در مقابل حاکم جدید قرار داد، اما او نیز کشته شد (تاریخ سیستان، ۱۳۹-۱۴۱).

زهیر بن محمد برای کاستن از رقابت و منازعات داخلی سیستان، به زودی سپاهیان را راهی غزوات در مرز سند کرد. سپاه او پیروز و با غنائمی چشمگیر بازگشت، اما همین غنائم ظاهراً زمینه اختلاف سران لشکر را با او فراهم کرد که به جنگی دو ساله تا ۱۴۵ق انجامید. تداوم این شورش، ولیعهد خلیفه، مهدی را که ظاهراً از سال ۱۴۵ق امور سیستان را به دست گرفته بود، وادار به تغییر سیاست خلافت در سیستان کرد. از همین رو، بر خلاف گذشته که والی غالباً از قبایل ساکن سیستان انتخاب می‌شد، او دابی خود، یزید بن منصور، را از عراق به سیستان فرستاد (نک: تاریخ سیستان، ۱۴۱-۱۴۲).

عدم گزارشی از شورش‌های قبیله‌ای در سال‌های بعد و نیز خبر از عدل و نیکویی یزید بن منصور، نشان از موفقیت نسبی سیاست جدید عباسیان در خاتمه دادن به رقابت‌های قبیله‌ای دارد. با این‌همه، سال‌های حکومت یزید با قیام بومیان سیستان همراه شد که منجر به انتصاب معن بن زائد شیبانی گردید. حکومت معن بیش از یک سال و نیم دوام نداشت و به دست خوارج به قتل رسید. جانشین او، برادرزاده‌اش یزید بن مزید، نیز پس از دو سال در نتیجه عدم توفیق در کاهش منازعات قبیله‌ای عزل شد. عدم موفقیت دو والی اخیرالذکر، مهدی را یک‌بار دیگر به تغییر سیاست واداشت. از همین رو، به سیاست انتصاب افرادی با پشتوانه قبیله‌ای در منطقه بازگشت و در فاصله سال‌های ۱۵۳-۱۵۹ق دو تن از قبیله بکر بن وائل، یکی از دو قبیله قدرتمند سیستان، را به حاکمیت آن‌جا منصوب کرد (یعقوبی، البلدان، ۱۳-۱۴؛ تاریخ سیستان، ۱۴۷-۱۴۸ و نیز پاورقی هر دو صفحه مذکور).

گزارشی از تحرکات قبیله‌ای در دوره حاکمیت این دو در دست نیست که این می‌تواند به مفهوم موفقیت آنان در مدیریت منازعات باشد. اما مدیریت آن‌ها در مبارزه با خوارج موفقیت‌آمیز نبود؛ چنان‌که مهدی را مجدداً به تغییر والی وادار کرد. او پس از استقرار بر تخت خلافت در ۱۵۸ق، حمزه بن مالک خزاعی را به سیستان فرستاد که نه تنها در دفع خوارج موفق نبود، بلکه به زودی لشکریانش نیز سر به شورش گذاشتند. این شورش که ظاهراً ریشه در رقابت‌های قبیله‌ای داشت، با تداوم تحرکات خوارج همراه گردید و موجب برکناری او در سال ۱۶۱ق شد. والی تازه - از اعراب متنفذ محلی و موسوم به عبیدالله بن علا - در همان سال فوت کرد و یکی از والیان نسبتاً موفق پیشین ایالت، زهیر بن محمد ازدی، جانشین او

شد. سرانجام تجربه کارساز زهیر وضع سیستان را تا پایان خلافت مهدی آرام نگه داشت (تاریخ سیستان، ۱۴۹-۱۵۰). اما به رغم تجربه موفق او، خلیفه جدید، هادی، پس از استقرار در سال ۱۶۹ق، زهیر را از حاکمیت سیستان عزل کرد. حکومت کوتاه و حدود یک ساله سه والی بعدی، می‌تواند گویای ناپایداری وضع ایالت باشد. این ناپایداری نیز باید از رقابت‌های قبیله‌ای عرب ناشی شده باشد؛ چه آن‌که والی چهارم، عثمان بن عماره خزیمه، به محض ورود در سال ۱۷۲ق یکی از متولیان خراج پیشین، بشر بن فرقد، را که فرزندان او در سال‌های بعد شریک در نزاع‌های قبیله‌ای بودند، به قتل رساند. بدین سبب شاید بتوان احتمال داد که شورش‌های سال‌های خلافت هادی و آغاز خلافت هارون نیز از رقابت قبایل سیستان برآمده باشد (تاریخ سیستان، ۱۵۰-۱۵۲، ۱۶۲، ۱۹۵).

خاتمه بخش رقابت‌های یک صد و پنجاه ساله قبایل عرب سیستان، نیرویی بومی موسوم به عیاران بود که دشمن مشترک آنان به شمار می‌رفت، چنان‌که آخرین شورش قبایل نیز به دست همین عیاران در سال ۱۹۹ق سرکوب گردید (تاریخ سیستان، ۱۷۳). اما نتیجه مخرب و پایدارتر رقابت این قبایل، وارد کردن فرقه آشوب طلب خوارج به سیستان بود که پس از فروشکستن ساختار قبیله‌ای، فعالیت آن‌ها تا دهه‌ها و مرام و مسلک‌شان تا سده‌های بعد همچنان در این بخش از ایران تداوم داشت.

خوارج: عرب گرایان ضد خلافت

فرقه مذکور برآمده از اختلافات سیاسی در سال‌های خلافت حضرت علی (ع) در عراق بود که پس از شکست پی‌درپی از والیان آن‌جا، به ویژه مصعب بن زبیر (حک: ۶۷-۷۲ق) و حجاج بن یوسف (حک: ۷۵-۹۵ق)، در سایر نقاط قلمرو خلافت پراکنده گردیدند. برخی از سران این خوارج در همان سال‌ها روانه سرزمین‌های کرمان و سیستان شدند (Bosworth Sistan under the Arabs ..., 46-47; مفتخری، ۱۶۵-۱۶۶).

شواهد متعدد حاکی است که زمینه ورود آنان را به سیستان و شرایط رواج مذهب ایشان را قبایل بدوی بکر بن وائل و بنی تمیم فراهم کرده‌اند. از جمله این شواهد آن‌که مؤلف گمنام تاریخ سیستان همه سران خوارج ایالت را از اعراب دانسته است (تاریخ سیستان، ۱۳۱، ۱۶۸، ۲۱۰). دوم آن‌که از مهم‌ترین حامیان خوارج در عراق و شبه جزیره، بدنه اصلی قبایل تمیم و بکر بن وائل، ساکن در منطقه بین النهرین و نجد، بودند و از این‌رو، هم قبیله‌ای‌های آنان در سیستان، باید زمینه ورود آنان را به آن‌جا فراهم کرده باشند؛ به ویژه آن‌که منابع از اعتقاد دست کم بخشی از بکر و تمیم سیستان به مذهب خوارج یاد کرده‌اند (See, Watt, 160-61; Bosworth, Sistan under the Arabs ..., 38).

فعالیت خوارج در سیستان از اواسط نیمه دوم سده نخست آغاز گردید. نخستین اطلاعات مستند ما از تحرکات ایشان به تاریخ ضرب سکه‌های قَطْرِي بن فُجَّانَه، رهبر خوارج ازارقه سیستان، بازمی‌گردد که در سال ۷۵ق در شهر زرنگ ضرب کرده است (Walker, 52; Bosworth, idem, 47). منابع از شورش مکرر پیروان این فرقه در سال‌های ۸۰، ۸۲ و ۸۶، به قتل رساندن والی سیستان یا رئیس شرطه زرنگ در حدود ۱۰۷ق و غلبه چندگاهی آن‌ها در سال‌های حکمرانی عبدالله بن بلال (حک: ۱۱۱-۱۱۶ق) بر سیستان خبر داده‌اند (تاریخ سیستان، ۱۱۱، ۱۱۳، ۱۲۶-۱۲۷). لیکن جزئیاتی بیش از این از فعالیت آن‌ها در طی سال‌های مذکور در دست نیست. با این‌همه، مشخص است که گسترش تحرکات آن‌ها در سال پایانی حکومت عبدالله بن بلال، موجب عزل او و انتصاب ابراهیم بن عاصم عقیلی گردید که رفتار اعتدالی او آرامش را برای بیش از یک دهه در سیستان حکمفرما کرد (همان، ۱۲۷-۱۲۹). تنها آشفته‌گی‌های سراسری قلمرو خلافت در اواخر سال‌های حکومت امویان بود که بار دیگر به خوارج سیستان فرصت داد تا به سرکردگی فردی موسوم به شبیان بن عبدالعزیز در حدود ۱۳۰ق در سیستان قدم کنند. کشته شدن رهبر آنان در همان سال، موقتاً شورش آنان را فرو خواباند. اما گرفتاری‌های دستگاه خلافت جدید یعنی عباسیان، در سایر نواحی و در نتیجه، بی‌توجهی به امور سیستان، فرصت شورش مجدد خوارج را فراهم کرد. آنان با همکاری قبایل عرب و سرکردگی ابوعاصم تمیمی، حکومت ایالت را در سال ۱۳۳ق به دست گرفتند (طبری، ۳۵۲/۷؛ تاریخ سیستان، ۱۳۳؛ برای آگاهی از نام والیان سیستان از زمان فتح تا پایان خلافت منصور عباسی نک: یعقوبی، البلدان، ۱۰۴-۱۱۴؛ طبری، ۳۱۹/۶-۳۲۰). اما چنان‌که پیش‌تر اشاره شد، این شورش سرانجام در سال ۱۳۸ق چنان سرکوب شد که برای حدود دو دهه توان سازماندهی را از خوارج گرفت.

فعالیت خوارج بار دیگر با قتل والی سیستان در ۱۵۲ق و کشتن یکی از مقامات بلندپایه حکومتی در سال ۱۵۶ق آغاز شد. خلیفه واکنشی خاص به قتل والی نشان نداد، اما در پاسخ به قتل سال ۱۵۶ق، والی وقت را عزل کرد (یعقوبی، البلدان، ۱۱۳؛ تاریخ سیستان، ۱۴۶-۱۴۸). با این‌همه، تغییر او تأثیری چشمگیر نداشت؛ زیرا درگیری همزمان والی جدید با شورش قبایل، فرصت تجمع و تجهیز خوارج را فراهم کرد تا آن‌جا که در سال ۱۵۹ق به رهبری نوح نامی سر به شورش گذاشتند. ناتوانی والیان از مواجهه با ایشان عزل پی در پی ایشان را به همراه داشت که ظاهراً در سال ۱۶۱ق والی وقت توانست شورش آنان را موقتاً پایان دهد. پس از این رخداد، برای بیش از یک دهه تحرکات خوارج فروکش کرد. اما نزاع‌های قبیله‌ای و تبعاً تغییر پی در پی والیان سیستان، بار دیگر فرصت تجدید سازماندهی و شورش را برای خوارج در سال ۱۷۵ق فراهم آورد. رهبر آنان فردی موسوم به حُصَین (حُصَین) بود که والی وقت از پس او برنیامد و

عزل شد. نهایتاً والی بعدی، داوود بن بشر مهلبی (داوود بن یزید) در ۱۷۶ق یا ۱۷۷ق به آشوب او خاتمه داد. با وجود سرکوب حضین، هارون خلیفه سیاست خود را در سیستان تغییر داد. او در سال ۱۷۸ق اختیار عزل و نصب والی آن جا را مجدداً به والی خراسان سپرد. این تغییر وضع سیستان را وخیم تر کرد؛ زیرا موجب برکناری داوود شد و تا سال ۱۸۲ق والی ایالت ۸ بار تغییر کرد. بی ثباتی ناشی از این سیاست فرصت طغیان مجدد خوارج را در سال ۱۷۹ق به رهبری مروان بن عمر فراهم آورد که عدم اطلاع از نتیجه این شورش می تواند به مفهوم سرکوب زودهنگام آن باشد. اما در ماه پایانی همان سال تحرکات دسته ای دیگر از خوارج به رهبری حمزه آذرک آغاز شد. شورش بلندمدت و گسترده حمزه از سال ۱۸۱ق شدت یافت و چنان که خواهد آمد، موجبات تغییرات کلی در سیستان گردید (تاریخ سیستان، ۱۵۴-۱۵۶، ۱۷۱-۱۷۲؛ همچنین نک. 87, Bosworth, Sistan under the Arabs ...).

شورش حمزه از اختلاف با عمل حکومت آغاز شد و با قتل یکی از بلندپایگان ایشان، توجه خوارج سراسر سیستان را به خود جلب کرد. اگرچه یاران اصلی او همه از اعراب منطقه بودند؛ اما سیاست او موجب همراه شدن تدریجی روستانشینان سیستان شد. زیرا حمزه ضمن کشتن عمال حکومتی، مردم را به عدم پرداخت مالیات برمی انگیزت و اعلام می داشت که در صورت پذیرش حاکمیتش، او هیچ مالیاتی نخواهد گرفت. پیامد این سیاست همراه شدن «یک نیمه سیستان» با او، آتش زدن دفترهای مالیات توسط اهالی و قطع دائمی ارسال مالیات سیستان به دربار خلیفه از حدود سال ۱۹۰ بود (نک: تاریخ سیستان، ۱۵۶، ۱۵۸، ۱۶۸، ۱۷۱، ۲۱۰).

واکنش حکام خراسان به آشوب سیستان، تغییر مکرر والیان آن جا بود که در انتصاب آنان نیز سوای توان فرد در مواجهه با خوارج، باید حساسیت قبیله ای اعراب آن جا را نیز مورد ملاحظه قرار می دادند. بی نتیجه بودن اقدامات والیان که از یک سو قدرت روز افزون حمزه و هجوم او را به ایالات کرمان و خراسان در پی داشت و از سوی دیگر خود را امیرالمؤمنین خوانده بود، برای عباسیان تهدیدی بزرگ به شمار می رفت. از همین رو، هارون رشید شخصاً به مکاتبه با حمزه پرداخت و سرانجام برای ختم غائله، خود از بغداد راهی خراسان شد. اما مرگ او در سال ۱۹۳ق مانع جنگ با خوارج گردید که خود را آماده رویارویی مستقیم کرده بودند.^۱

با مرگ هارون، واکنش مأمون به عنوان والی خراسان (حک: ۱۹۳-۱۹۸ق)، تنها انتخاب والی جدیدی برای سیستان بود (۱۹۳ق). عدم موفقیت او موجب انتصاب فتح بن حجاج در ۱۹۴ق شد که با سرکوب

۱. همان، ۱۶۰-۱۶۲، ۱۶۸. اگرچه ظاهراً آشفتگی های خراسان سبب اصلی سفر خلیفه بود، اما مؤلف تاریخ سیستان یگانه سبب آن را سرکوب خوارج ذکر کرده است.

محمد بن حَضین قوسی، والی معزول و متمرّد آن‌جا، حاکمیت را به دست گرفت؛ اما از پس خوارج برنیامد. همین موضوع احتمالاً سبب عزل وی در ۱۹۷ق و انتصاب محمد بن اشعث شد. لیکن والی اخیر نیز موفقیتی نداشت؛ زیرا افزون بر خوارج، فردی موسوم به حَمْدُونَه بن اشعث عَجلی هم که ظاهراً از سران قبایل عرب سیستان بود، در برابر او سر به تمرّد برداشت (تاریخ سیستان، ۱۷۰-۱۷۲).

به هر رو، در حالی که عدم پرداخت مالیات باید خوشایند اهالی سیستان باشد، هرج و مرج ناشی از تحرکات خوارج جریان معمول زندگی را به ویژه در نقاط شهری غیرممکن ساخته بود. افزون بر این، به گزارش تاریخ سیستان، در حالت معمول حدود یک میلیون و ۵۹۷ هزار درهم از مجموع مالیات نقدی و جنسی ایالت به ارزش سه میلیون و ۵۹۷ هزار درهم، صرف مخارج ایالت از جمله، حقوق پاسبانان و راهداران، تعمیر باره شهرها، بیمارستان‌ها، دژهای ایالت، بندها و پل‌های منطقه، سیل بند (پَرَن) و ریگ‌بندها می‌شد (تاریخ سیستان، ۳۲-۳۳). آشکار است که عدم امکان جمع‌آوری مالیات، منبع مخارج فوق و فرصت حفاظت و نگهداری عمارت‌ها را از میان می‌برد. تبعات این امر، عدم تعمیر پل‌ها، سیل بندها و ریگ بندها بود که به نوبه خود موجب طغیان رود هیرمند و پیشروی ریگ‌های روان در روستاها و مزارع ایالت می‌گردید. نارضایتی از همین وضع زمینه را برای برآمدن نیرویی بومی در سیستان فراهم آورد.

برآمدن عیاران: وحدت و امنیت سیستان

تداوم شورش خوارج، رقابت و نزاع قبیله‌ای بدویان و ناتوانی حکام ایالت از چاره‌جویی این بحران‌های درازدامن، بومیان سیستان را که اینک اغلب مسلمان شده بودند، برای تغییر وضع به تکاپو انداخت. اطلاع از تحرکات بومیان سیستان تا نیمه سده ۲ق - چنان‌که اشاره شد - به گزارش از شورش آنان در سال ۱۵۰ق و چند شورش در دهه نخست سلطه اعراب، خلاصه می‌شود. پس از سرکوب آنان در سال ۱۵۰ق، دیگر اطلاعی از بومیان در دست نیست تا آن‌که در سال‌های حاکمیت عثمان بن عُمَاره (حک: ۱۷۲-۱۷۶ق)، از نیروی بومی و مسلمان با نام داوطلب (مَطْوَعَه) و غازیان یاد شده است (همان، ۱۵۳). عثمان به کمک همین نیرو به قلمرو زُنبیل تاخت و سپس شورش خوارج سیستان به رهبری حُصَین (حُصَین) را موقتاً سرکوب کرد. پس از عزل او که ظاهراً به سبب عدم موفقیت قطعی در برابر خوارج بود، والی جدید، داود بن بشر مهلبی (داود بن یزید)، نیز به یاری مَطْوَعَه بر حَضین غلبه یافت و او را کشت (همان، ۱۵۳-۱۵۴؛ همچنین برای جنگ این غازیان با خوارج در سال ۱۹۴ق، نک: گردیزی، ۲۹۲-۲۹۳ و برای اطلاع از شورش‌های متعدد خوارج سیستان در دوره عباسی تا سال ۲۱۳ق، نک: دانشیار، ۳۰۴-۳۰۹). با وجود آن‌که استفاده از نیروی بومی در تأمین امنیت سیستان موفقیت‌آمیز می‌نمود، تداوم نداشت.

چنان‌که پیش‌تر اشاره شد، تغییر سیاست خلیفه در سیستان در سال ۱۷۸ق، بر خلاف انتظار، وضع سیستان را وخیم‌تر کرد. پیامد اصلی این سیاست، تغییر مکرر والیان و در پی آن نزاع والی معزول و جدید و در نتیجه، عدم طرحی واحد برای مقابله با آشفتگی‌های ناشی از جنگ‌های قبیله‌ای و تاخت و تاز رو به گسترش خوارج بود. تغییر مکرر والیان و عدم ثبات ناشی از آن، رابطه مطوعه با والیان سیستان را نیز برهم زد. آنان پس از این جدایی به نیرویی مستقل مبدل شده و تا سال ۱۹۲ق به عیار شهرت یافتند. عیاران با ادعای تلاش برای انسجام سیستان و صلا‌ی این شعار تأمل برانگیز که «سپاهیان عرب با... [حمزه خارجی] بس نیایند»، جمعیتی قابل توجه - در تاریخ سیستان موسوم به «اوباش و غوغا» - گرد آوردند (تاریخ سیستان، ۱۶۱، ۱۷۲-۱۷۳). چنین می‌نماید که اقبال اهالی را به ایشان، سوای آشفتگی‌های پیش‌گفته، سیاست والیان خلیفه در سرکوب خوارج تسهیل می‌کرد. زیرا آنان در واکنش به اقدامات خوارج - به ویژه قتل عمال سیستان و برخی نواحی خراسان و کرمان - به رهبری حمزه آذرک، به قتل و غارت روستانشینان حامی یا تسلیم شده به او می‌پرداختند (همان، ۱۵۷، ۱۵۹-۱۶۰؛ گردیزی، ۲۹۱).

به هر رو، توان عیاران به تدریج چنان افزایش یافت که در سال ۱۹۹ق به رهبری فردی به نام حرب بن عبید، در میانه نزاع والی با یکی از سران عرب منطقه، هر دو را شکست داده بر پایتخت سیستان سلطه یافتند. واکنش مأمون به این امر، عزل والی و انتصاب فردی موسوم به لیث بن فضل بود. لیث با ناتوان دیدن خود از سرکوب عیاران، دست به سوی حمزه خارجی دراز کرد تا دشمن مشترک را با یاری او سرکوب کند. همراهی خوارج با والی موجب سرکوب عیاران گردید و اتحاد آن‌ها را تقریباً تا پایان مرگ حمزه در سال ۲۱۳ق در پی داشت. با این همه، لیث پس از سرکوب عیاران، بازماندگان آنان را وارد حاکمیت کرد که این سیاست برای حدود یک دهه عیاران را نیز آرام کرد (تاریخ سیستان، ۱۷۲-۱۷۶).

اما این وضع پایدار نماند، زیرا دو سال پس از انتقال مرکز خلافت مأمون از خراسان به بغداد، امور سیستان به والی وقت خراسان واگذار شد (سال ۲۰۴ق). او به زودی لیث بن فضل را برکنار کرد. جانشینان لیث سیاست صحیح او را پی نگرفتند. از همین رو، رقابت قبیله‌ای و عدم ثبات بار دیگر در سیستان عیان شد. این وضع از یک سو نتیجه تغییر پی در پی والی سیستان و از سوی دیگر انتصاب محمد بن حنین بن محمد قوسی (از بزرگان عرب سیستان و فرزندان والی آن‌جا در اواخر دوره هارون) و سپس برادرش مُعَدَّل (از حدود ۲۰۶ تا ۲۰۸ق) بود. زیرا مُعَدَّل پس از عزل، سر به تمرّد و مقابله با والی جدید گذاشت و با یاری طلبیدن از خوارج، آن‌ها را نیز بار دیگر به مقابله با دولت کشاند. تقابل خوارج با دولت را مرگ حمزه خارجی در سال ۲۱۳ق تشدید کرد؛ زیرا شروع منازعات داخلی خوارج مانع اتخاذ سیاست واحد آنان می‌گشت (همان، ۱۷۶-۱۸۱).

واکنش طاهریان که اینک به عنوان امیران خراسان، متولی امور سیستان بودند، محدود به تغییر مکرر والی و بعضاً ارسال لشکر جهت سرکوب خوارج متمرّد بود (همان، ۱۷۹، ۱۹۲). امیر طاهری در سال ۲۲۵ق، یکی از فرزندان حَضین قوسی موسوم به ابراهیم را به حکمرانی سیستان منصوب کرد. او بر خلاف والیان پیشین منتخب از خانواده خود، ضمن رفتار مسالمت آمیز با اهل سنت و خوارج، سران قبایل عرب سیستان را نیز در حکومت خود سهیم کرد. لیکن در حکومت طولانی مدت او عیاران که اینک از نیروهای اصلی ایالت به شمار می رفتند، سهمی از قدرت نیافتند (نک: همان، ۱۸۹-۱۹۱، ۱۹۴-۱۹۵). این سیاست موجب برانگیختن عیاران و سربر آوردن ایشان از شهر بُست گردید.

چنین می نماید که نحوه مواجهه والی با آنان، موجب حمایت بیشتر عامه سیستان از عیاران شد. زیرا والی نه تنها با خوارج که نیرویی منفور در میان شهریان سیستان بودند، متحد شده بود، بلکه همه فرماندهان ارتش خود را نیز در منازعه با عیاران از بزرگان عرب برگزید. اعتراض مردم به والی در ماجرایی دار زدن رهبر عیاران با تأکید بر این که او از اصیل زادگان سیستانی بوده است و پس از اعدام او پیوستن بسیاری از اهالی دو شهر اصلی سیستان، بست و زرنگ، به عیاران مؤید این مدعا است. مواجهه بومیان به رهبری عیاران با اعراب منطقه به رهبری والی، سخنان یعقوب بن لیث علیه خلافت عباسی و توجه او به شعر و زبان فارسی شواهد دیگر این قضیه است (نک: همان، ۱۹۲-۱۹۵، ۲۶۷، ۲۰۹-۲۱۰).

جنبش عیاران علیه ابراهیم بن حَضین از حدود سال ۲۳۵ق از بست آغاز شد و پس از چندین تلاش ناموفق، سرانجام در پایان سال ۲۳۹ق یا آغاز سال ۲۴۰ق، با استقبال اهالی زرنگ به والی نشین ایالت مسلط شدند (همان، ۱۹۸-۱۹۹). عدم گزارشی از اقدام نظامی حکومت طاهریان یا خلیفه عباسی در سال های بعد، حاکی از استقلال سیستان و تشکیل حکومت عیاران در تاریخ مذکور است.

عیاران پس از پایان دادن به حاکمیت خلفا بر سیستان، خوارج آن جا را سرکوب کرده و به رقابت قبیله ای و مخرب اعراب پایان بخشیدند. اگرچه به زودی برآمدن دودستگی و نزاع داخلی عیاران در قالب رقابت لشکریان بُستی - زرنگی (سیستانی) مانع وحدت و آرامش ایالت شد، لیکن نهایتاً پیروزی نیروهای زرنگی به رهبری یعقوب بن لیث بر بُستیان به سرکردگی درهم بن نصر، رهبر پیشین عیاران، به این رقابت خاتمه داد (۲۴۷ق). این پیروزی زمینه تشکیل حکومتی موسوم به صفاریان و متعاقب آن تحولاتی چشمگیر را در سیستان فراهم آورد. یعقوب تا پایان سال ۲۵۰ق بر عیاران بستی کاملاً غلبه یافت و در جمادی الثانی ۲۵۱ق، آخرین شورش خوارج را در هم کوبید. او از پی استحکام قدرت خویش، باقی مانده عیاران بستی و خوارج را جذب سپاهش کرد و بزرگان عرب سیستان را در رأس آن به کار گرفت تا بدین شکل وحدت را در سیستان حکمفرما کند (همان، ۱۹۹-۲۰۰، ۲۰۴، ۲۷۹؛ ابن اثیر، ۱۸۴/۷-۱۸۵). این سیاست به او

فرصت داد تا با فراغ بال به قلمرو زُنبیل هجوم برد و با کشتن آخرین شاه آنان، سراسر قلمرو وی را به بدنهٔ سیستان بازگرداند (تاریخ سیستان، ۲۱۰، ۲۱۶، ۲۲۰). بدین ترتیب، ره آورد سیاست یعقوب لیث انتظام و یکپارچگی سیستان بعد از دو سده آشوب بود که خود سرآغاز فصلی نو در تاریخ آن جا گردید. وضع جدید و تفاوت آن با گذشته به خوبی در آثار جغرافیایی مسلمانان آشکار شده است (نک: اصطخری، ۲۳۸-۲۴۴؛ تاریخ سیستان، ۲۵۷، ۲۶۸، ۲۷۷، ۲۸۸).

نتیجه

هجوم اعراب با تقسیم سیستان به سه بخش، موجبات زوال تدریجی سراسر ایالت را فراهم کرد. عوامل این زوال متعدد بودند. تفرق ایالت، جنگ و نزاع اهالی سیستان علیه دستگاه خلافت، منازعات مکرر با زنبیل و شورش‌های مکرر خوارج از جملهٔ این عوامل اند. لیکن این پژوهش نشان داد که مهم‌ترین عامل ناپایداری و زوال سیستان، بدویان تازه‌واردی بودند که با تاخت و غارت بومیان در نخستین سال‌های سکونت و سپس با منازعات قبیله‌ای، ناامنی را به امری جاری در سیستان مبدل کردند. سیاست خلفا در انتصاب امیرانی از میان سران همان قبایل، اگرچه در کوتاه‌مدت ثمربخش بود، اما در بلندمدت شدت و تداوم رقابت آنان را در پی داشت. انتصاب والیان منطقه از میان اعراب محلی - و بعضاً برخی از اعراب غیر بومی - نتیجهٔ زیانبار دیگری نیز داشت، این موضوع با تداوم بخشیدن به امتیازات اعراب مقیم، مانع امتزاج آنان با بومیان محلی سیستان می‌شد. همچنین همین بدویان زمینهٔ ورود خوارج را به سیستان فراهم کردند. حمایت آنان از خوارج افزون بر سابقهٔ ارتباط قبیله‌ای در بین النهرین و نجد، می‌توانست ریشه در رقابت قبیله‌ای این طوایف در سیستان داشته باشد. زیرا جانبداری‌های خلفا از یکی از دوطرف درگیر می‌توانست طرف دیگر را به جذب مخالفان دستگاه خلافت، یعنی خوارج مایل کند؛ نیرویی که افزون بر غارت و ایجاد ناامنی، با ممانعت از جمع‌آوری مالیات به ویژه از اواخر سدهٔ ۲ق، زوال سیستان را شدت بخشید. چراکه عدم جمع‌آوری مالیات، منبع تأمین هزینه‌های جاری و عمرانی ایالت را از بین می‌برد.

همچنین، این پژوهش نشان داد که دستگاه خلافت، والیان سیستان را غالباً بدون توجه به متغییرات متعدد ناپایداری آن جا برمی‌گزید. از همین رو، هیچ‌گاه موفق به ایجاد آرامشی بلندمدت در آن جا نگشت. نهایتاً همین سیاست ناموفق، زمینهٔ برآمدن قدرتی از میان بومیان مسلمان شدهٔ سیستان موسوم به عیاران را فراهم کرد که نخست داوطلبانه و در کنار والی برای حل مسائل منطقه به تکاپو افتادند. آنچه این نیروی جدید را از همراهی به مقابله با والیان سیستان کشاند، تغییر مکرر و دخالت جانبدارانه در رقابت‌های قبیله‌ای بود؛ چراکه این دخالت‌ها مؤثرترین امر در تداوم این رقابت‌ها به شمار می‌رفت. سرانجام همراهی

والیان با خوارج از حدود دهه دوم سده بعد عیاران را از والی دورتر کرد و موجب برآمدن این اندیشه شد که عامل اصلی مسائل سیستان، والیان خلیفه‌اند. این اندیشه به همراه ضعف دولت طاهریان، زمینه سقوط حاکمیت خلفا بر سیستان و برآمدن حکومت صفاریان را فراهم کرد که سران آن موفق شدند پس از دو سده وحدت و آرامش را به سیستان باز آورند.

فهرست منابع

- ابن اثیر، عزالدین أبو الحسن، الكامل فی التاریخ، دار صادر و دار بیروت، بیروت، ۱۳۸۵ق.
- ابن اعثم، محمد بن علی، الفتوح، به کوشش علی شیری، دارالأضواء، بیروت، ۱۴۱۱ق.
- ابن حوقل، ابوالقاسم محمد، صورة الارض، به کوشش جی. اچ کرامر، بریل، لیدن، ۱۹۳۸-۱۹۳۹م.
- ابن خردادبه، ابوالقاسم عبیدالله، المسالك و الممالك، به کوشش دخویه، بریل، لیدن، ۱۸۸۹م.
- ابن رسته، احمد بن عمر، الاعلاق النفیسه، به کوشش دخویه، بریل، لیدن، ۱۸۹۱م.
- ابن فقیه همدانی، احمد بن محمد، البلدان، به کوشش هادی یوسف، عالم الکتب، بیروت، ۱۴۱۶ق.
- اصطخری، ابواسحاق ابراهیم، مسالك الممالك، به کوشش دخویه، بریل، لیدن، ۱۹۲۷ق.
- بلاذری، ابوالحسن احمد بن یحیی، فتوح البلدان، دار و مکتبه الهلال، بیروت، ۱۹۸۸م.
- تاریخ سیستان، مجهول المؤلف، چاپ محمدتقی بهار، کلاله خاور، تهران، ۱۳۶۶.
- ثبوت، علی اکبر، «حسن بصری»، در دانشنامه جهان اسلام، زیر نظر غلامعلی حداد عادل، بنیاد دایره‌المعاف اسلامی، تهران، ۱۳۸۸ش.
- دانشیار، مرتضی، «تقابل ایرانیان و خلافت عباسی در قرن دوم هجری و علل آن»، در جشن نامه دکتر مهدی جلیلی، مشهد، ۱۳۹۵ش.
- طبری، محمد بن جریر، تاریخ الأمم و الملوك، به تحقیق محمد أبو الفضل ابراهیم، دارالتراث، بیروت، ۱۳۸۷ق.
- عسکری، مرتضی، صد و پنجاه صحابه ساختگی، ترجمه عطاءمحمد سردارنیا، بدر، تهران، ۱۳۶۷ش.
- قدامه بن جعفر، الخراج و صناعه الکتابه، حقه محمدحسین الزبیدی، دارالرشید، بغداد، ۱۹۸۱م.
- کرستین سن، آرتور، ایران در زمان ساسانیان، ترجمه رشید یاسمی، دنیای کتاب، تهران، ۱۳۶۸ش.
- گردیزی، ابوسعید عبدالحی بن الضحاک، زین الاخبار، چاپ عبدالحی حبیبی، تهران، ۱۳۶۳ش.
- مفتخری، حسین، خوارج در ایران، مرکز بازشناسی اسلام و ایران، تهران، ۱۳۸۵ش.
- مقدسی، أبو عبدالله محمد، أحسن التقاسیم فی معرفة الأقالیم، مکتبه مدبولی، قاهره، ۱۴۱۱ق.
- ملکشاه حسین سیستانی، ابن ملک غیاث الدین محمد، احیاء الملوك، تاریخ سیستان تا عصر صفوی، چاپ منوچهر ستوده، تهران، ۱۳۸۳ش.
- منهاج سراج جوزجانی، عثمان، طبقات ناصری یا تاریخ ایران و اسلام، به کوشش عبدالحی حبیبی، دنیای کتاب،

تهران، ۱۳۶۳ش.

یاقوت حموی، ابوعبدالله، معجم البلدان، دار صادر، بیروت، ۱۹۹۵م.

یعقوبی، محمد بن اسحاق، تاریخ یعقوبی، دار بیروت و دار صادر، لبنان، ۱۳۷۹ق.

_____ البلدان، به کوشش محمد امین ضناوی، دارالکتب العلمیه، بیروت، ۱۴۲۲ق.

Bosworth, C. E., "Khawārij, in Persia", in *Encyclopedia Iranica*,
<http://www.iranicaonline.org/articles/Khawārij,-in-persia>.

_____ *The history of Saffarids of Sistan and the Maliks of Nimruz*, Costa Mesa and
 New York, 1994.

_____ *Sistan under the Arabs, from the Islamic conquest to the rise of the Saffarids* (30-
 250/651-864), Ismeo, Rome, 1968.

Tate, G. P., *Seistan: A memoir on the history, topography, ruins, and people of the country*,
 Nisa trader, Pakistan, 1966.

Rawlinson, H. C., "Notes on Seistan", in *Journal of the Royal Geographical Society of
 London*, V.43, 1873, 272-94.



History & Culture

Vol. 50, No. 2, Issue 101

Autumn & Winter 2018-2019

DOI: <https://doi.org/10.22067/jhc.v50i2.76921>

تاریخ و فرهنگ

سال پنجاهم، شماره ۲، شماره پیاپی ۱۰۱

پاییز و زمستان ۱۳۹۷، ص ۴۴-۲۷

تأثیر سبک مدیریتی نظامیه‌ها در عصر خواجه نظام الملک بر جریان‌های مدیریتی حاکم بر علم در تمدن اسلامی*

دکتر محمد باغستانی کوزه‌گر

استادیار گروه هنر و تمدن اسلامی پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی

Email: m.baghestani@isca.ac.ir

چکیده

مدارس نظامیه به سبب سبک مدیریتی ویژه تا مدت‌ها نقش مهم و ماندگاری در تحول جریان مدیریتی علم در تمدن اسلامی برجای گذاشتند. با این فرض که تحول جریان مدیریتی نظامیه‌ها به سبک مدیریتی حاکم بر آن‌ها در زمان خواجه نظام الملک (مقتد. ۴۸۵ق) وابسته بوده، پرسش این مقاله چیست سبک مدیریتی نظامیه‌ها در زمان صدرات خواجه و واکاوی تأثیر آن بر جریان مدیریتی حاکم بر علم در جهان اسلام و تمدن اسلامی است. مبنای مدیریتی خواجه نظام بر محدودیت فعالیت‌های علمی آن مدارس به یک مذهب خاص کلامی (اشعری) و فقهی (شافعی) استوار بود. دستاورد و پیامد این مبنای مدیریتی به ترتیب «پیشرفت و ارتقای ساختار و کیفیت امکانات نظام آموزشی» در عرصه مدیریت بیرونی حاکم بر علم و «زوال علوم و کاهش توان ابداع، خلاقیت و نوآوری» در عرصه مدیریت درونی حاکم بر علم بود.

کلیدواژه‌ها: نظامیه‌ها، خواجه نظام الملک، پیشرفت و زوال علوم، تمدن اسلامی.

The Influence of the Management Style of Nezamiyeh Schools in the Era of Khwaja Nizam al-Mulk on the Managerial Systems of Science in Islamic Civilization

Dr. Mohammad Baghestani Kuzegar

Assistant Professor, Department of Islamic Art and Civilization, Institute of Islamic Sciences and Culture

Abstract

Nezamiyeh schools, on the account of their special management style, have long played a crucial and lasting role in the evolution of the science management system in the Islamic civilization. Assuming that the evolution of Nezamiyeh management system has been influenced by the governing style of the Khwaja Nizam al-Mulk (murdered in 485 AH), the main question of this paper is concerned with the management style of Nezamiyeh schools under the rule of Khwaja and its impact on the management system of science in the world of Islam and Islamic civilization .

The administrative foundation of Khwaja was based on restricting scientific activities of those schools to a particular Kalamī religion (Ash'ari) and jurisprudential school (Shafi'i). The primary achievements and consequences of this managerial basis were respectively “improvement and promotion of the structure and quality of educational system facilities” in the domain of external management system of science and “the decline of science and suppression of creativity and innovation” in the domain of internal management system of science.

Keywords: Nezamiyeh, Khwaja Nizam al-Mulk, progress and decline of science, Islamic civilization.

مقدمه

جریان های مدیریت علم در تمدن اسلامی با ظهور مدارس نظامیه در هنگام صدارت خواجه نظام الملک توسی دچار تحول اساسی شدند. ساخت این مدارس در ادامه سیر تحول مکان های آموزشی به گونه ای ویژه، سیر تکاملی سازه های آموزشی را در تمدن اسلامی رقم زد و آن را از وجاهت و اعتبار تازه برخوردار ساخت و حتی به الگوی مراکز آموزشی اروپا در قرون وسطا بدل ساخت (کسانی، ۲۷۴-۲۷۶). با اقدامات ویژه خواجه نظام الملک به عنوان بانی و واقف نظامیه ها، جریان های حاکم بر علم شتاب گرفته، از مسیر پیشین در آمد و راهی دیگر پیش گرفت. تشریح چگونگی این تغییر مسیر در حرکت کلی جریان های حاکم بر علم از طریق واکاوی حوزه فعالیت و مدیریتی جریان های حاکم بر علم و تحولات آنها در این دوره تاریخی به دست می آید.

پیشینه، روش و چهارچوب نظری

شماری از پژوهش های گوناگون در موضوعات تاریخ علم در تمدن اسلامی، تاریخ علم در ایران، تاریخ نهادهای آموزشی و تاریخ های مرتبط با سلجوقیان مطالبی را در موضوع این پژوهش در بردارند. اما در میان آن ها دو عنوان کتاب به این پژوهش بسیار نزدیک ترند. نخست مدارس نظامیه و تأثیرات علمی و اجتماعی آن که نویسنده بخشی از فصل هفتم را به بررسی آثار این مدارس بر فضای علم اختصاص داده است (کسانی، ۲۷۹-۲۹۰) و دیگری کتاب سوسیولوجیا الفکر الاسلامی؛ طور الانهیار (۲) که در آن نویسنده آثار منفی سیاست های خواجه نظام الملک را بر خروجی های جریان علم، مفصلاً تبیین کرده است (اسماعیل محمود، ۳۵-۱۶۳). در میان مقالات فارسی نیز مقالات «علل افول علم در تمدن اسلامی» (سعیدی نیا، ۹۳-۱۱۸) و «نقش نظامیه ها در انحطاط علوم اسلامی» (انصاری، ۲۱-۳۲) به همین موضوع پرداخته اند؛ با این همه، هیچ کدام از این آثار تأثیر سبک مدیریتی خواجه نظام الملک در نظامیه ها بر جریان های مدیریتی حاکم بر علم در تمدن اسلامی را بررسی نکرده اند. با وجود این، میان نتایج این پژوهش و آنچه این آثار در بررسی دستاوردهای گوناگون نظامیه ها بیان کرده اند، شباهت هایی مشاهده می شود. این پژوهش می کوشد با نگاه به جریان مدیریتی حاکم بر علم پیش از نظامیه ها و تبیین ویژگی های آن ها، به واکاوی تأثیر اقدامات مدیریتی خواجه بر تحول این جریان و آثار گوناگون آن بپردازد.

روش انجام این پژوهش توصیفی - تحلیلی و بر جامعه شناسی علم استوار است. علم در این حوزه یک پدیده اجتماعی است و عوامل تأثیرگذار در آن را انگیزش های سامان یافته بیرونی که تابعی از شرایط اجتماعی، اقتصادی، فرهنگی و سیاسی است، سامان می دهد. این شرایط در این پژوهش به عنوان جریان

مدیریتی حاکم بر فضای بیرونی علم یاد شده و روابط ویژه درونی دانشمندان با یکدیگر و بینش‌ها و کنش‌های برآمده از آن به عنوان جریان مدیریت درونی حاکم بر علم خوانده شده است (توکل، ۵۲-۴۹، ۱۴۷).

۱- فرآیند سامان‌یابی جریان بیرونی حاکم بر علم تا پیش از نظامیه‌ها

علم‌دوستی در تمدن اسلامی، پس از گذر از مراحل اولیه اعتباریابی دانش توسط قرآن و سنت نبوی (حکیمی و دیگران، ۵۷، ۱۶۴)، با گسترش جهان اسلام در فاصله سال‌های ۱۲-۱۱۴ق و از میان رفتن مرزهای سیاسی جهان باستان و آشنایی ملت‌های گوناگون با یکدیگر و بی‌اعتباری نژاد و زبان و اقلیم در اسلام (حجرات، ۱۳) به یک فرهنگ عمومی تبدیل شد و مشارکت ملت‌های مختلف در بسط و رونق آن میسر شد.^۱ این مشارکت گسترده در فراهم آوردن زیرساخت‌ها، حمایت از رشد علم را یکی از محورهای مهم فعالیت خود قرار داد و دانش‌دوستی با گذر از فرآیندهای زیر به یک جریان مسلط در گستره جهان اسلام ارتقا یافت:

۱-۱- حمایت از اقتباس علمی

تشکیل جهان اسلام لزوم اقتباس از دستاوردهای علمی ملت‌های گوناگون ساکن در آن را ضرورت بخشید. امویان آغازگر حمایت از اقتباس علمی بوده (ابن‌ندیم، ۳۰۳/۱) و در عهد شماری از خلفای عباسی و نیز امیران آل‌بویه تا سده ۴ق نهضت ترجمه ادامه یافت (هاشمی، ۳۱-۲۶/۷). این حمایت به ظهور مترجمان بزرگ و نگاشتن کتاب‌های پرشمار در موضوعات علمی (همو، ۴۴-۳۱/۷) و آشنایی دانشمندان جهان اسلام با میراث علمی جهان باستان انجامید.

۱-۲- حمایت از ساخت زبان علمی

زبان عربی با نزول وحی از یک زبان بومی به یک زبان دینی تحول یافت و با فرمان عبدالملک (۶۶-۸۶ق) به زبان اداری تبدیل شد (طبری، تاریخ، ۱۳/۳). مهاجرت گروهی اعراب مسلمان به مناطق مفتوح و ازدواج آنان با مردم بومی (بلاذری، ۴۰۱) زمینه گسترش زبان عربی را بیش از پیش مهیا کرده و نفوذ آن را در زبان‌های بومی این مناطق میسر ساخت (ثعالبی، ثمار القلوب، ۱۷، ۴۵، ۹۰). نهضت ترجمه نیز حجم فراوان‌تری از واژگان تخصصی دانش‌های گوناگون را به درون زبان عربی آورد. این تحولات، زبان عربی را به زبان علمی بین‌المللی در گستره جهان اسلام تبدیل کرد.

۱. با وجود سیاست‌های نژادپرستانه برخی از خلفا، مشارکت گسترده ایرانیان در تأسیس خلافت عباسی و نیز حضور صدها دانشمند و سیاستمدار گوناگون از نقاط مختلف جهان اسلام از نژادهای متفاوت در عرصه فعالیت‌های گوناگون سیاسی، اجتماعی و علمی می‌تواند از این واقعیت حکایت داشته باشد که سده‌ی به نام نژادپرستی در تاریخ تمدن اسلامی دوام نیافته است.

۱-۳- پذیرش نظام اداری و سیاسی نامتمرکز

با توجه به گستردگی جهان اسلام و تنوع های منطقه ای آن از اواخر سده ۲ ق با ظهور ادریسیان در شمال آفریقا، طاهریان در خراسان، سامانیان در ماوراءالنهر، صفاریان در سیستان، علویان در طبرستان، فاطمیان در مغرب و زیاریان در شمال ایران، نظام اداری و سیاسی نامتمرکز بر جهان اسلام چیره شد و با پذیرش آن از سوی نظام خلافت، رسمیت یافت و به سامان یابی نظام های اداری محلی که زمینه رقابت های گوناگون علمی در سده های ۴ و ۵ ق را فراهم آوردند، کمک کرد.

۱-۴- تأسیس شهرهای علمی

نظام اداری و سیاسی نامتمرکز با تأسیس مراکز قدرت منطقه ای متعدد زمینه رقابت علمی را فراهم آورد. ورود امیران محلی در ساحت جذب بیشتر دانشمندان به پایتخت های خود به ساخت و سازهای مراکز علمی امداد رساند و در کنار بغداد (ثعالی، یتیمه الدهر، ۱۲۵/۳-۱۵۵) پایتخت خلافت عباسی، دیگر شهرها و مناطق بزرگ و کوچک در جهان اسلام مانند بخارا (همو، ۱۱۵/۴-۲۲۰)، خوارزم (همو، ۲۲۳/۴-۲۹۱)، بُست (همو، ۳۹۸-۳۴۵/۴)، نیشابور (همو، ۴۷۱/۴-۵۲۰)، ری (همو، ۲۲۵/۳-۳۳۶)، گرگان و طبرستان (همو، ۶۷-۳/۴) حلب (همو، ۳۷/۱)، مصر و مغرب (همان، ۳۴۹/۱-۵۰۰) و اندلس (همان، ۱۱۹-۳/۲) به مراکز علمی تبدیل شدند.

۱-۵- حمایت از گسترش فرهنگ علم دوستی و لوازم آن

از دیگر سیاست های مهم حمایتی جریان بیرونی حاکم بر علم همین سیاست بود که با ظهور رفتارهای دانش دوستانه از سوی حاکمان و صاحب منصبانی مانند سیف الدوله حمدانی در شام (ثعالی، یتیمه الدهر، ۵۳-۳۷/۱)، مستنصر اموی در اندلس (مقری، ۳۹۵/۱)، صاحب بن عباد در ری و اصفهان (بهمنیار، ۴۳) و حمایت های مالی آنان و دیگر حاکمان از دانشمندان (مقریزی، ۴۸۴/۱، ۵۱/۳) و ساخت مساجد بزرگ با کارکردهای عبادی و آموزشی (غنیمه، ۹، ۱۱، ۱۵، ۱۷، ۱۹)، موقوفه های علمی کنیزکان دربار خلفا و سلاطین (ارناؤوط، ۱۷، ۱۰، ۵۵، ۶۷، ۷۹)، کتابخانه های بزرگ (ابن ندیم، ۶۲، ۱۹۳، ۱۹۹؛ ابن ساعی، ۲۳۰/۱؛ مقریزی، ۱۳۳/۲، ۲۸۰، ۲۹۰) خود را نشان داد و رونق کتاب دوستی و ساخت کتابخانه های شخصی با حجم پرشمار (خطیب بغدادی، ۶/۳؛ یاقوت حموی، معجم البلدان، ۳۵۴/۱؛ ابن الانباری، ۲۱۶؛ ابن خلکان، ۲۳۰/۲)، بازارهای بزرگ فروش کتاب (ابن ندیم، ۸۶، ۲۴۲) منزلت اجتماعی دانش (یاقوت حموی، معجم الادباء، ۱۹۷/۵) و رونق هنر کتاب آرایی (ابن فرحون، ۳۳۴) را در جامعه اسلامی به همراه آورد. در یکی از پژوهش های اخیر با بررسی رفتارهای گوناگون سلاطین و صاحب منصبان در حمایت از دانشمندان، موارد مذکور در نه سرفصل گزارش شده است (نک: غفرانی، ۱۱۱-۱۲۱).

مجموعه این کنش‌های بیرونی که از سوی حاکمان و طبقات مختلف اجتماعی در سراسر جهان اسلام در حمایت از رشد و توسعه علم انجام شد جریان بیرونی حاکم بر علم را سامان داد و ویژگی‌های مدیریتی آن (با وجود پراکندگی جغرافیایی مدیریت‌ها در سراسر جهان اسلام) را با عنوان‌هایی چون اعتباربخشی اجتماعی به علم دوستی، ارتقاء جایگاه معنوی و اجتماعی همه دانشمندان رشته‌های گوناگون، گسترش مراکز علم و امکانات سخت افزاری آن و سرانجام رقابت گسترده برای جذب و به کارگیری دانشمندان در قلمرو گسترده جهان اسلام یاد کرد.

۲- ویژگی‌های جریان مدیریت بیرونی حاکم بر علم پس از برپایی نظامیه‌ها

پس از تشکیل امپراتوری بزرگ سلجوقی در خراسان و شماری از شهرهای ایران، بغداد، شام، مصر، آسیای صغیر و ارمنستان در نیمه سده ۵ق، مدیریت اداری آن به دست دبیران و صاحب منصبان ایرانی افتاد (کسائی، ۲۶-۲۸). در میان این صاحب منصبان خواجه نظام الملک توسی با توجه به اقدامات پر دامنه خود شهرت یافت (عوفی، ۶۴؛ سبکی، ۳۱۷/۴؛ یافعی، ۱۳۵-۱۳۹). او با توجه به تصدی مقام صدارت سلجوقیان توانست با ورود به عرصه اقدامات علمی نماد جریان بیرونی مؤثر بر حرکت علمی به شمار آید. اقدامات او در رتبه عالی‌ترین مقام مدیریت کننده جریان بیرونی علم را می‌توان در عناوین زیر یاد کرد:

۲-۱- تهیه امکانات آموزشی و پژوهشی و حمایت مالی از اهل علم

بیشترین کوشش خواجه در اجرای این سیاست حمایتی در ساخت و تجهیز مدارس عمومی و مدارس عالی نظامیه تجلی یافت. یکی از پژوهشگران معاصر با بررسی داده‌های مرتبط با شمار این مدارس و مناطق ساخت آن‌ها، از یازده نظامیه و دو مدرسه در سیزده شهر یاد کرده است (کسائی، ۶۹-۷۱). نفوذ گسترده او بر آلپ ارسلان (حک: ۴۴۵-۴۶۵ق) و ملک‌شاه سلجوقی (حک: ۴۶۵-۴۸۵ق) و حمایت‌های مالی آنان از او و اعطای اختیار تصرف در خزانه دولت به وی (همو، ۷۲)، چنان بود که خواجه را موفق به ساخت مدارس پرشماری کرد و در یک سال به عدد هفتاد مدرسه رساند. او یک‌دهم درآمد دولت را به آن‌ها اختصاص داد (همو، ۷۱). از این اقدام به عنوان سرمنشأ نهضت مدرسه‌سازی در جهان اسلام یاد شده است (سبکی، ۳۱۳/۴). گفتنی است که پیش از نظامیه‌ها، مراکزی چون جندی شاپور (پل انتقال فرهنگ علمی ایران باستان به دوره اسلامی)^۱، بیت الحکمه‌ها یا مراکز ترجمه^۲، جامع الازهر^۳، دارالعلم‌ها^۱

۱. برای آگاهی بیشتر نک: محمدی ملایری، محمد، «دانشگاه جندی شاپور»، در مقالات و بررسی‌ها، ش ۶۵، صص ۲۲-۱.

۲. برای آگاهی بیشتر نک: قطبی، سیمین، «بیت الحکمه»، در دانشنامه جهان اسلام، ج ۵، صص ۸۳-۸۱.

۳. برای آگاهی بیشتر نک: امین، احمد، ضحی‌الاسلام، ۱۹۹-۱۹۸.

^۱ و دارالحکمه قاهره^۲ برپا شده بودند. سه مرکز اخیر به دلیل معاصرت با خواجه می توانست بر ذهنیت او در ساخت نظامیه ها اثر گذاشته باشد. در میان همه این مدارس، نظامیه بغداد از امکانات گسترده تر، بنای زیباتر و شهرت بیشتری برخوردار گشت. ویژگی های اداری، آموزشی نظامیه بغداد عبارت بود از برخورداری از شرایط ویژه برای استادان و دانشجویان، برنامه زودبازده آموزشی، هزینه سالانه ۱۵ هزار دیناری، موقوفات مشخصی مانند بازارها، حمام ها، دکان ها، املاک و کاروانسراها، برخورداری از نظام اداری منسجم و وجود مقام هایی مانند مقام تولیت، سرپرست و بازرس اوقاف، دربان و نگهبان، سازمان آموزشی ویژه مانند ضوابط استخدام ویژه مدرسان با شرایط ویژه علمی، اخلاقی، مذهبی، اجازه تدریس، فضای رقابت برای تدریس در میان استادان، زمان بندی برنامه درسی متناسب با استعداد دانشجویان خاص، تشریفات مجالس درسی مانند معارفه با استادان، حضور بزرگان و امیران در مجالس درس، لباس و کرسی ویژه استادان، حقوق و مزایای ویژه، مستمری روزانه برای استادان، کمک هزینه تحصیلی برای طلاب تهیدست، فراهم آوردن امکان استخدام در مناصب اجتماعی و سیاسی (کسائی، ۱۲۵-۱۳۳).

۲-۲- حمایت از تداوم حیات شهرهای علمی

بخش دیگری از اقدامات زیرساختی خواجه از گونه تداوم بخشی به ادامه حیات علمی شهرها بوده است. این تداوم دست کم از نظر افزودن به فضای آموزشی تازه در این شهرها که به رونق کار تحصیل و تدریس کمک می کرده قابل توجه است. گزارشی از مدارس شهرهایی مانند بلخ، هرات، خواف، مرو، نیشابور، ری، اصفهان، آمل طبرستان، بصره، موصل و جزیره ابن عمر (اطراف موصل) (کسائی، ۲۱۹-۲۴۹) را می توان نماد این کوشش تلقی کرد.

همین اندازه از داده های تاریخی می تواند اثبات کند که این وزیر بزرگ سلجوقی به عنوان نماد مدیریت جریان بیرونی حاکم بر علم در حمایت از جریان علمی و رونق آن نقش مهمی ایفا کرده و امکانات عالی و زیرساخت های مرفی را در باب علم و عالمان و ارتقای جایگاه اجتماعی آنان فراهم کرده و با اختصاص موقوفه های فراوان به این مراکز، ضمن تثبیت حاکمیت مدیریت بیرونی بر جریان علم، تداوم جریان علم را برای آینده پس از خود تضمین کرده است. تردیدی نیست که گسترده گی زیرساخت های آموزشی در سطوح ابتدایی و عالی تا پیش از او به این اندازه نبوده است. بنابراین، کارنامه خواجه در مدیریت جریان بیرونی حاکم بر علم به عنوان یک پشتیبان و حامی که دست آوردهایی مانند ارتقای نهاد و سازمان آموزشی علم و تبدیل شدن آن به الگویی برای مراکز اروپائیان داشته (همو، ۲۶۹-۲۷۸) قابل ستایش است و شباهت های

۱. برای آگاهی بیشتر نک: پنجه، معصومعلی، «دارالعلم»، در *دانشنامه جهان اسلام*، ج ۱۲، صص ۱۵۷-۱۷۵.
۲. برای آگاهی بیشتر نک: چنگیزی اردهالی، اسماعیل، «دارالحکمه»، در *دانشنامه جهان اسلام*، ج ۱۵، صص ۷۰۸-۷۰۷.

فراوانی با ویژگی‌های مدیریتی جریان بیرونی حاکم بر علم تا پیش از برپایی نظامیه‌ها دارد و از نظر ساختار سازمانی و سازه‌های موجود در یک مرکز آموزشی نسبت به آن دوره ارتقا یافته است.

۳- ویژگی‌های جریان درونی حاکم بر علم پیش از نظامیه‌ها

گسترش فرهنگ علم‌دوستی در جهان اسلام و شکل‌گیری بنیان مراکز و شهرهای علمی و ظهور دانشمندان در رشته‌های گوناگون جریان مدیریت درونی حاکم بر علم را نیز شکل داد و آن را از این ویژگی‌ها برخوردار ساخت:

۳-۱- دانش‌طلبی بدون مرز

ویژگی دانش‌طلبی بدون مرز با باور به جهان‌وطنی، در نگاه مسلمانان معنا یافت و سفرهای علمی را با الهام از قرآن (توبه/۲۲) و توصیه‌های نبوی (ری‌شهری، ۲۸۴۹، ۲۸۵۴) شکل داد و در سه قاره گسترش داد و از ابعاد تجاری، دینی، تاریخی، جغرافیایی و علمی برخوردار شد (هندی، ۲). اهمیت رحله‌های علمی بعدها موضوع بعضی از نوشته‌ها شدند (ابن خلدون، ۱۰۴۴-۱۰۴۵) و منابع برخی از این رحله‌ها را گزارش کرده‌اند (خطیب‌بغدادی، ۳۶-۲۲/۳، ۱۱۸-۱۲۰؛ ابن خلکان، ۱۶۳/۱-۱۶۵؛ ابن‌کثیر، ۲۷/۱-۳۰؛ مقرئ، ۲۲۹/۲-۲۳۰، ۲۴۱-۲۴۴، ۲۴۹-۲۶۱، ۲۸۳-۲۹۲، ۵۶-۵۷، ۱۳۴-۱۳۵).

۳-۲- مدارا و رواداری در عرصه دانش

مدارا و رواداری نسبت به دیدگاه‌ها و آراء دیگران در میان دانشمندان مسلمان، با تکرر فراوان خود، بر پایه دستور قرآنی جدال احسن (نحل/۲۵) و لزوم استماع هر سخنی (زمر/۱۷) شکل گرفت و نخست به هنگام شنیدن سخنان پیروان دیگر ادیان و مذاهب در میان دانشمندان مسلمان رونق یافت (طبری، دلائل الامامه، ۲۲۰-۲۳۰). مدارای دانشمندان مسلمان در قالب‌های زیر ظهور یافت: احترام اجتماعی دانشمندان نامسلمان نزد دانشمندان مسلمان (یاقوت حموی، معجم الادباء، ۱۳۶/۵) در موقعیت‌های اجتماعی و مناصب علمی (شعکه، ۱۶۹-۱۷۰، ۲۲۳-۲۲۵) که مستند به قرآن بود (ممتحنه/۸)، استقبال از دانشجویان نامسلمان (صفدی، ۲۵۷)، تدریس عالمانه منابع دینی اهل کتاب و همه فرق اسلامی (ابن خلکان، ۳۱۳/۵؛ ابن‌عماد، ۵۲۱/۷-۵۲۲)، برگزاری جلسات مناظره و گفت‌وگو با حضور صاحب‌نظران مذاهب و ادیان مختلف (ابن‌تغری بردی، ۲۹/۲) بر پایه استدلال به قرآن و سنت (حمیدی، ۱۷۵/۱-۱۷۶).

۳-۳- استدلال محوری

آیات پرهیزدهنده از تقلیدهای کورکورانه (بقره/۷۰) و تشویق‌کننده به برهان‌طلبی (نمل/۶۴) و

دعوت کننده به جدال احسن (عنکبوت/۴۶) در قرآن، سیره استدلال طلبانه برخی از پیشوایان دینی و سیاسی در برابر دگرانديشان (مجلسی، ۲۳۱/۵۷-۲۳۲؛ طبرسی، ۲۲۱/۱-۲۲۲، ۴۲۵/۲-۴۳۹؛ مفضل بن عمر، ۱۰-۹؛ زبیر بن بکار، ۵۱-۵۷) و دانشمندان مسلمان (بیرونی، القانون المسعودی، ۸۰/۱؛ ابن رشد، ۳۷) تنها نمونه هایی از میان گزارش های فراوانی هستند که استدلال محوری در آموزش و پرورش اسلامی را به منزله یک ویژگی مهم در مدیریت درونی علم نشان می دهند.

۳-۴- حقیقت طلبی در دانش

از دیگر ویژگی های رایج علم جویی در میان دانشمندان مسلمان حقیقت طلبی است. این ویژگی با استناد به آیات قرآنی نکوهش کننده حقیقت پوشان (عنکبوت/۶۸) و نیز احادیث تشویق کننده به حقیقت جویی و ترجیح همیشگی حقیقت تلخ بر باطل شیرین (مجلسی، ۲۶۵/۲؛ ۱۰۶/۷۰) شکل گرفته است؛ چنان که در سخنان مندرج در کتاب های دانشمندانی چون کندی (فخری، ۱۱۱)، فارابی (حلبی، ۱۰۶)، ابو الفضل بیهقی (بیهقی، ۹۰۶) و ابوریحان بیرونی (شابی، ۸۹) نیز بازتاب یافته است. از حقیقت جویی می توان به عنوان یکی از ویژگی های پذیرفته شده در تربیت و آموزش دانشمندان مسلمان در فضای مدیریت درونی علم یاد کرد.

۳-۵- وحدت مبنایی دانش ها

با توجه به منطق قرآنی خالق واحد و آیه بودن جهان متکثر مادی از وجود او (انبیاء، ۲۲۷)، اندیشمندان مسلمان خدای واحد را در پس همه جهان مادی دیده و از همین منظر، مبنای واحدی در دانش های گوناگون یافته اند (آرام، ۲۶). این دیدگاه قرآنی هم مدیریت درونی مراکز علمی را در حوزه دانش جویی از تعصب دور داشته و هم آنان را شنونده و خواننده همه آراء علمی دیگران قرار داده است (اخوان الصفا، ۷۹-۷۸/۱، ۱۵۹-۱۵۸). افزون بر آن، این وحدت به هنگام پرداختن تخصصی به هریک از دانش ها، آشکارا مستند اندیشمندان مسلمان قرار می گرفت (بیرونی، افراد المقال في امر الضلال، ۳۶-۳۷). همچنین این ویژگی کمک شایانی به گسترش علم جویی کرده و مناسبات علمی میان دانشمندان رشته های گوناگون را سبب می شد.

۳-۶- تناسب روش پژوهش با موضوع علوم

یکی دیگر از ویژگی های مدیریت جریان درونی حاکم بر علم، شناخت روش پژوهش در هر دانش بود که زمینه جداسازی دانش های نظری از دانش عملی را فراهم آورد. درک ضعف تعمیم روش پژوهش در دانش های نظری به دانش های عملی دانشمندان مسلمان را به آفرینش دانش های نو و کاربردی نوی در جهان اسلام رهنمون ساخت (هونکه، ۱۶۳/۱). شیوه آزمایش های منسوب به جابر بن حیان و آنان که در

دانش شیمی از او پیروی می‌کردند (لیبب عبدالغنی، ۱۸۹-۲۱۱)، شیوة درمان کلینیکی رازی (همو، ۲۱۳-۲۴۵) و شیوة مطالعات میدانی در دانش جغرافیا (بیرونی، الآثار الباقیه، ۱۳) نمونه‌هایی از آگاهی دانشمندان مسلمان از روش‌های متفاوت دانش‌های گوناگون است. این ویژگی‌ها تا پیش از عصر خواجه نظام‌الملک بر مدیریت جریان درونی علم حاکم بوده‌اند.

۴- ویژگی‌های جریان مدیریت درونی حاکم بر علم پس از برپایی نظامیه‌ها

شناخت ویژگی‌های مدیریتی جریان درونی حاکم بر علم با توجه به شهرت و آوازه بلند و امکانات عالی نظامیه‌ها و تبدیل شدن آن‌ها به الگویی فراگیر در ساخت مراکز آموزشی در جهان اسلام، سبب شد این مدارس به معیار داوری در این پژوهش تبدیل شوند. بنیان شکل‌گیری ویژگی‌های تازه این مدیریت را باید در متن وقف‌نامه مهم‌ترین مدرسه نظامیه (بغداد) در روزگار خواجه نظام‌الملک جست‌وجو کرد. با وجود ویژگی‌های خاص این مدرسه از نظر امکانات و مقررات، این وقف‌نامه از مقررات عمومی مدرسه‌های نظامیه در شهرهای دیگر نیز حکایت دارد. نکته مشترک مهم در همه نظامیه‌ها اختصاص یافتن آن‌ها به آموزش و پژوهش علوم و دانش‌های مرتبط با مذهب شافعی بود. در سند و متن «وقف‌نامه» نظامیه بغداد چنین آمده است:

«... واقف در وقف‌نامه شرط کرده که مدرسه نظامیه و املاک موقوفه آن بر پیروان مذهب شافعی در اصول و فروع وقف شده و مدرس و واعظ و کتابدار و قرآن‌خوان و مدرس نحو عربی نیز همه باید در اصول و فروع پیرو مذهب شافعی باشند...» (ابن جوزی، المنتظم، ۶۶/۹).

بدیهی است که واقف نظامیه‌ها، خواجه نظام‌الملک، افزون بر بودجه‌های دولتی، بخشی از هزینه‌های ساخت بنای نظامیه بغداد را خود پرداخته است (ابن جبیر، ۲۱۵). پیامدهای سه‌گانه انحصار امکانات عظیم دولتی به آموزش و پرورش بر پایه یک مذهب دو انحصار اجتماعی در حوزه علم را به دنبال داشته است:

رونق انحصاری برخی از علوم

دانش‌هایی که تدریس آن‌ها در نظامیه‌ها رونق گرفت عبارت بودند از فقه و اصول فقه شافعی به عنوان رکن اصلی مواد درسی، حدیث، تفسیر و دیگر علوم قرآنی، علم کلام، ادبیات و علوم وابسته به آن، ریاضیات در حد استفاده در موضوع ارث و به احتمال اندک طب (کسانی، ۱۳۷-۱۳۹). از نیمه سده ۵ق تا مدت‌ها این علوم در نظامیه‌ها به عنوان مراکز علمی عالی تدریس می‌شده است. غالب این گروه از دانش‌ها در قلمرو دانش‌های نقلی قرار داشته‌اند و بهره دیگر دانش‌ها از این امکانات عالی بسیار اندک بود.

رونق انحصاری فقه شافعی و کلام اشعری

اختصاص امکانات گسترده دولتی به مذهب شافعی و کلام اشعری فرصت کم‌نظیری برای این دو مذهب فقهی و کلامی به وجود آورد تا از گستردگی بیشتری برخوردار شده و بر شمار عالمان زیرمجموعه خود بیافزایند. فهرست مدرسان و دانش‌آموختگان معروف نظامیه بغداد و دیگر مدارس نظامیه نشان‌دهنده آن است که همه به فقه شافعی و کلام اشعری معتقدند (همو، ۱۳۹-۱۵۹، ۱۸۲، ۲۲۹، ۲۲۵، ۲۳۵، ۲۴۱، ۲۴۸). تداوم این سیاست آموزشی خواجه نظام الملک (ساخت مدرسه و اختصاص آن به شافعیان) توسط دولت‌های منشعب از سلجوقیان مانند زنگیان (۵۰۶-۶۳۸ق) (ابن جبیر، ۲۷۲) و ایوبیان (۵۶۷-۶۴۸ق) (سیوطی، ۱۸۶/۲)، به گسترش دانشمندان این دو مذهب و گسترش دامنه نفوذ آن‌ها در سده‌های بعدی انجامید.

حفظ این دو انحصار بدون مقابله با پیروان دیگر مذاهب به‌ویژه اسماعیلیه ممکن نبود. این تقابل‌ها با بدعت‌گذار نامیدن پیروان دیگر مذاهب توسط خواجه نظام الملک به عنوان وزیر بزرگ سلجوقیان آغاز شد (محقق، ۱۱۳-۱۱۸) و با اختصاص همه دانش‌های مرسوم در ساختار نظام آموزشی نظامیه‌ها به علوم نقلی، به‌جز دانش کلام اشعری، رونق یافت و با تکفیر دانشمندان علوم عقلی توسط شماری از دانش‌آموختگان نامدار نظامیه‌ها (غزالی، فضائح الباطنیه، ۱۵۰-۱۶۳؛ الاقتصاد فی الاعتقاد، ۱۷۵-۱۷۶؛ ابن‌غیلان، ۱۳) تداوم یافت و با حذف دانشمندان دیگر مذاهب از ورود به نظامیه‌ها (یا قوت حموی، معجم الادباء، ۴۱۵/۵؛ سبکی، ۲۳۳/۷) تثبیت شد.^۱ در این زمان، این تحولات و رویکردها به تدریج آثار خود را بر فضای علم نشان داد و مجموعه آن‌ها را می‌توان در سه عنوان مطرح کرد:

۴-۱- تحول در قلمرو کنش‌های مدیریتی دو جریان بیرونی و درونی حاکم بر علم

شرایط فکری، اجتماعی و سیاسی جدیدی که پس از ساخت و آغاز به کار نظامیه‌ها پدید آمد، وضع ارتباطی دو جریان مدیریتی حاکم بر علم تا پیش از برپایی نظامیه‌ها را با تحولی بزرگ روبه‌رو ساخت. اگرچه نقطه آغازین این تحول با ارتقاء مدیریتی، فنی و حمایتی جریان بیرونی حاکم بر علم همراه شد، این موفقیت به دلایل گوناگونی چون نیاز به تقابل با دیگر مذاهب جهان اسلام به‌ویژه تفکر فلسفی اسماعیلی، عامل به هم ریختن مرزهای سنتی در ارتباط میان دو جریان مدیریتی بیرونی و درونی حاکم بر علم در عصر پیش از نظامیه‌ها شد و جریان مدیریتی حاکم بر علم پا را از محدوده «حمایت آزاد از علم» فرا نهاد و با تعیین ضابطه جدید علم‌جویی، آشکارا به «دخالت» در قلمرو مدیریت درونی حاکم بر علم پرداخته و گستره آن را محدود ساخت و مدیریت کلان درونی جریان دانش را تغییر داد و پایه‌های استقلال آن را

۱. با توجه این که در نظام آموزشی نظامیه‌ها جایی برای تدریس و تحصیل علوم عقلی لحاظ نشده بود، این تثبیت بیشتر احساس می‌شود.

سست کرد. این اقدام از فضای مناقشات عمومی مذاهب در نیمه دوم سده ۵ق اثر می‌پذیرفت. گفتنی است که پیش از آن نیز گرایش دولت‌های سامانی، غزنوی و آل‌بویه به یک مذهب در رونق آن تأثیر داشت؛ اما اقدامی ویژه در حوزه علم و آموزش و بنای یک نظام آموزشی خاص مانند نظامیه‌ها از سوی آنان صورت نگرفت.

۴-۲- تحول در موقعیت اجتماعی دانش‌ها و دانشمندان رشته‌های گوناگون

علوم عقلی به‌ویژه فلسفه و فیلسوفان حتی پیش از پربایی نظامیه‌ها نیز چندان مورد احترام فقیهان و عالمان علوم دینی نبودند و گزارش‌هایی از کشمکش‌های دائمی میان آن‌ها با یکدیگر در ادوار مختلف (نک: ابراهیمی دینانی، ۱/۱)، حرام اعلام شدن دانش عقلی کلام از سوی اکثر فقیهان و محدثان اهل سنت چون شافعی و مالک و دیگران (ابن جوزی، تلبیس ابلیس، ۸۲-۸۳) به دلیل استفاده از دانش منطق در آن (بغدادی، ۶۷)، ملقب شدن مأمون عباسی به «امیر الکافین» به خاطر حمایت از ترجمه آثار فلسفی (ابن ندیم، ۴۸۳)، کشته شدن احمد بن طیب سرخسی به همین اتهام (صفا، ۱۶۲)، تکفیر نظام معتزلی (بغدادی، ۷۹-۹۱)، سوگند کتاب فروشان بغداد بر عدم خرید و فروش کتاب‌های فلسفه و کلام در سال ۲۷۹ق (ابن اثیر، ۳۶۸/۶) و متهم بودن منجمان (صفا، ۱۶۴)، هندسه‌دانان، پزشکان، موسیقی‌دانان، منطق‌خوانان و ریاضی‌دانان در نگاه بعضی از دانشمندان علوم دینی (یاقوت حموی، معجم الادباء، ۱۷۳/۴-۱۷۴) وجود داشته است. با این همه، تنوع حکومت‌ها با اندیشه‌ها و رویکردهای مذهبی متفاوت در میان سامانیان، آل‌بویه، فاطمیان و امکان برخورداری از امکانات دولتی و اجتماعی برای همه دانشمندان در جهان اسلام این توازن را برقرار می‌ساخت.

با ساخت مدارس نظامیه در دوره مورد بحث با امکانات کم‌نظیر و الگو قرار گرفتن آن‌ها در بخش‌هایی از جهان اسلام و حاکمیت دولت‌های همسو با عقیده خواجه نظام الملک پس از او (زنگیان، ایوبیان، ممالیک و...) طبیعی بود که اختصاص یافتن این امکانات به یک مذهب فقهی و عقیده کلامی، انحصارگرایی ویژه به شمار آمده و پیروان آن مذهب و عقیده را در موقعیتی فوق‌العاده قرار دهد. از این‌رو، با اعلام کفر فیلسوفان توسط مهم‌ترین استاد نظامیه بغداد، غزالی (غزالی، الاقتصاد فی الاعتقاد، ۳۰۷) و کوشش‌های فراوان ابن‌غیلان، از دانش‌آموختگان نظامیه، در جهت معرفی فلسفه و آراء فیلسوفان به عنوان منشأ فساد دینی (ابن‌غیلان، ۱۰-۱۴) و در ادامه تحریک مردم بر ضد فیلسوفان (ابن‌جوزی، المنتظم، ۱۵/۹) جریان مخالفت با فلسفه و علوم عقلی در این دوره با مدیریت خواجه نظام الملک از طریق دانش‌آموختگان نظامیه اوج گرفته و به عنوان نقطه عطفی در تاریخ علم در تمدن اسلامی مطرح شد. با چنین مدیریتی دانش‌های عقلی از حمایت جریان مدیریت بیرونی حاکم بر علم در نظامیه‌ها محروم شدند و از دایره

مدیریت جریان درونی حاکم بر علم در این مراکز نیز بیرون رفتند. این در حالی بود که دانش‌های نقلی تصریح شده در وقف‌نامه در حال رشد بود و دانشمندان آن از برترین موقعیت‌های سیاسی، اجتماعی و اداری برخوردار می‌شدند. در چنین فضایی که تنها دانش و دانشمندان خاصی از حمایت برخوردار بودند، رقابت علمی سازنده میان دانش‌ها و دانشمندان که تا پیش از برپایی نظامیه‌ها جریان داشت، رو به ضعف رفت.

۴-۳- تحول در ویژگی‌های مدیریتی حاکم بر جریان درونی علم در نظامیه‌ها

در ادامه تأثیرگذاری مستقیم، دخالت خواجه نظام الملک، مدیر ارشد جریان بیرونی حاکم بر علم، با سیاست‌گذاری علمی در عرصه مدیریت درونی علم و اجرای عملی آن در نظامیه‌ها، با حاکم ساختن یک اندیشه ویژه در جریان مدیریت درونی علم، آن را از ویژگی‌های زیر برخوردار ساخت:

۴-۳-۱- پیدایش مبنای تازه در طبقه‌بندی علوم

طبقه‌بندی علوم تا پیش از نظامیه‌ها بر مبنایی علمی قرار داشت و هر یک از دانش‌ها در آن جایگاه علمی خود را داشتند و ارزش هریک از دانش‌ها به تناسب قلمرو موضوعی آن بود و از سوی دانشمندانی چون فارابی (فارابی، ۳۸-۶۳) و ابن‌سینا (ابن‌سینا، ۵-۸) تبیین می‌شد و فلسفه، ریاضیات، نجوم و طب زیرمجموعه علوم عقلی شمرده می‌شد؛ اما پس از تأسیس نظامیه و استقرار مدیریت نو در آن، این جایگاه علمی به هم خورد. فلسفه به عنوان نماد علوم عقلی از دایره دانش‌ها بیرون رانده شد (غزالی، احیاء علوم الدین، ۳۴/۱-۳۸) و دانش‌های دیگر نیز به دلایلی خاص برای دین‌داری مؤمنان خطرناک اعلام شد (غزالی، المنقذ من الضلال، ۲۰-۲۷) و تدریس و تحصیل این دانش‌ها در نظامیه‌ها مطرود و مهجور ماند. این تحول پیامد تأسیس یک مبنای تازه در دانش‌جویی بود که به استناد قرائتی خاص از شریعت در نظامیه‌ها پیدا شد.

۴-۳-۲- مدیریت تجزیه شده در عرصه درونی علم

با اقدامات خواجه نظام الملک در نظامیه‌ها مدیریت درونی علم که پیش از برپایی آن‌ها یکپارچه بود، از دست رفت و به دو بخش تقسیم شد. این مدیریت‌های دوگانه عبارت بودند از بخش تحت حمایت حکومت و برخوردار از امکانات گسترده مالی (دانش‌های نقلی) و بخش پراکنده و آزاد و نابرخوردار از امکانات مالی و گرفتار در تنگناهای اجتماعی، اعتباری و مالی (غالباً دانش‌های عقلی و علوم وابسته به آن).

۴-۳-۳- مدیریتی با ویژگی‌های غیرعلمی

دخالت خواجه نظام الملک در قلمرو مدیریت درونی علم، موجب حاکم شدن معیارهای غیرعلمی بر

آن شد. با از دست رفتن استقلال این مدیریت، روح تسامح و مدارا و حقیقت‌جویی در دانش‌ها و میان دانشمندان جای خود را به ویژگی‌هایی چون تعصب و خشونت داد (عمادالدین اصفهانی، ۵۱-۴۹؛ ابن‌کثیر، ۱۲۶/۱۲). اوج این فضای غیرعلمی تربیت کسانی بود که بر اثر دخالت مدیریت بیرونی به جنگ با دانش‌های عقلی و علوم وابسته به آن برخاستند و به معیارهای علمی مدیریت درونی آسیب زدند.

۴-۳-۴- ورود جریان علم در فضای انحطاطی

با بسته شدن فضای آزاد رقابتی، ذهن دانشمندان از تکاپو باز ایستاد و مدیریت بیرونی و درونی جدید حاکم بر علم نتیجه‌ای بهتر از بازتولید دانش‌های نقلی با تکیه بر آراء پیشینیان نداشت و با توجه به الگو شدن مدارس نظامیه، این امر برای چندین سده دیگر نیز در گستره پنهان جهان اسلام تداوم یافت. گزارش‌های گسترده‌ای بر پایه تألیفات این دوره حکایت‌گر واقعیتی به نام بازخوانی آراء پیشینیان در عرصه دانش به جای ابداع در حوزه فرهنگ علمی است (اسماعیل محمود، ۳۵-۱۱۵).

نتیجه

نخست: مقایسه ویژگی‌های جریان بیرونی حاکم بر علم در جهان اسلام تا پیش از برپایی نظامیه‌ها با ویژگی‌های همان جریان پس از برپایی نظامیه‌ها در عصر وزارت خواجه نظام الملک توسی (وزارت: ۴۶۷-۸۵ق) نشان می‌دهد که پس از پیدایش نظامیه‌ها، ویژگی‌های عمومی این جریان با تعریف حوزه کنش خود در مدیریت فضای عمومی جامعه در اعتباربخشی اجتماعی به علم و عالم و فراهم آوردن زیرساخت‌ها و لوازم پیشرفت، به لحاظ عملیاتی و اجرایی ارتقا مدیریتی بالاتری یافته و حمایت از دانش و ساخت و سازهای مرتبط با آن از کیفیت بهتری نیز برخوردار شده است و این موضوع بدون تردید از مدیریت عالی خواجه نظام الملک توسی به عنوان مدیر ارشد جریان بیرونی حاکم بر علم حکایت دارد.

دوم: مقایسه ویژگی‌های جریان درونی حاکم بر علم تا پیش از برپایی نظامیه و پس از آن، از استقلال مدیریت درونی حاکم بر علم در دوره اول و از میان رفتن آن در دوره دوم نشان دارد و این امر از دخالت آشکار مدیریت جریان بیرونی در قلمرو مسئولیت‌های ویژه مدیریت جریان درونی حاکم بر علم از طریق منحصر ساختن امکانات گسترده دولتی به آموزش یک مذهب یا نحله خاص و دانش‌های وابسته به آن سرچشمه می‌گرفت. به عبارت دیگر، سیاست حمایت جریان بیرونی به سیاست دخالت مستقیم در حوزه مدیریت درونی دانش تغییر یافت و در پی آن، شماری از مهم‌ترین ویژگی‌های جریان درونی علم تا پیش از نظامیه‌ها مانند رواداری و تسامح علمی، حقیقت‌طلبی و استدلال‌محوری از میان رفت و جای خود را به تعصب، جمود، سرکوبی آراء مخالف و کوشش برای بی‌اعتبار ساختن اعتبار اجتماعی علوم عقلی داد.

سوم: برهم خوردن توازن و تعادل علوم عقلی و نقلی و حوزه های مشخص فعالیت های هر یک از دو جریان به دلیل حذف رقابت میان شاخه های علوم به رشد کمی دانش های نقلی انجامید و متخصصان آن پرشمار و پر آوازه شدند و به منصب های اداری و قضایی و سیاسی گسترده دست یافتند. با این همه، جریان کلی علم پس حذف رقابت منطقی میان دانش های عقلی و نقلی از مسیر شکوفایی دو سده پیش فاصله گرفت و به عصر انحطاط علمی رسید و تقلید از آراء پیشینیان به جای ابداع و ابتکار علمی بخش مهمی از فرهنگ عمومی جریان علم را اشغال کرد.

فهرست منابع

قرآن کریم.

ابراهیمی دینانی، غلامحسین، ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام، طرح نو، تهران، ۱۳۷۶ ش.

ابن اثیر، علی بن محمد، الكامل فی التاریخ، دار الکتب العلمیه، بیروت، ۱۴۰۸ ق.

ابن الانباری، عبدالرحمن بن محمد، نزهة الألباء فی طبقات الأدباء، به تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم، مکتبة العصرية، بیروت، ۱۴۲۴ ق.

ابن ساعی، علی بن انجب، الدر الثمین فی أسماء المصنفین، به تحقیق و تعلیق احمد شوقی بنین، محمد سعید حنشی، دار الغرب الاسلامی، تونس، ۱۴۳۰ ق.

ابن عماد، عبدالحی بن أحمد، شذرات الذهب فی خبر من ذهب، به کوشش عبدالقادر ارناؤوط، به تحقیق و تعلیق محمود ارناؤوط، دار ابن کثیر، دمشق، ۱۹۸۶-۱۹۹۳ م.

ابن بطوطه، محمد بن عبدالله، تحفة النظر فی غرائب الامصار وعجائب الاسفار، ترجمه محمد علی موحد، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، تهران، ۱۳۳۷ ش.

ابن تغری بردی، یوسف بن عبدالله، النجوم الزاهرة فی ملوک مصر و القاهرة، وزارة الثقافة و الارشاد القومي، المؤسسة المصرية العامة، قاهره، بی تا.

ابن جبیر، محمد بن احمد، رحلة ابن جبیر، به تحقیق حسین نصار، بی نا، مصر، ۱۳۷۴ ق.

ابن جوزی، عبدالرحمن بن علی، المنتظم فی تاریخ الملوك و الامم، به کوشش محمد بن عبدالقادر عطا و مصطفی عبدالقادر عطا، دارالکتب العلمیه، بیروت، ۱۴۱۲ ق.

_____ تلبیس ابلیس، دارالفکر، بیروت، ۱۴۲۶ ق.

ابن خلدون، عبدالرحمن بن محمد، مقدمة موسوعة العلامة ابن خلدون، دار الکتب المصریه، قاهره، ۱۹۹۹ م.

ابن خلکان، احمد بن محمد، وفيات الأعیان و أنباء أبناء الزمان، به تحقیق احسان عباس، دار الثقافة، بیروت، ۱۹۶۸-۱۹۷۷ م.

شماره ۱۰۱	تاریخ و فرهنگ	۴۲
ابن رشد، محمد بن احمد، فصل المقال في ما بين الحكمة و الشريعة من الاتصال، ترجمه سيدجعفر سجادی، انجمن فلسفه ایران، تهران، ۱۳۵۸ ش.		
ابن سینا، حسین بن عبدالله، منطق المشرقین، کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی، قم، ۱۳۶۴ ش.		
ابن غیلان، عمر بن علی، حدوث العالم، به کوشش مهدی محقق، مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه تهران و دانشگاه مکیل، تهران، ۱۳۷۷ ش.		
ابن فرحون، ابراهیم بن علی، الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب، بی نا، مصر، ۱۳۲۹ ق.		
ابن کثیر، اسماعیل بن عمرو، البداية والنهاية، مكتبة المعارف، بیروت، ۱۹۶۶ م.		
ابن ندیم، الفهرست، به تحقیق رضا تجدد، اساطیر، تهران، ۱۳۸۱ ش.		
اخوان الصفا، الرسائل اخوان الصفا و خلان الوفاء، دار بیروت، بیروت، ۱۹۶۴ م.		
آرام، احمد، علم در اسلام، سروش، تهران، ۱۳۸۸ ش.		
أرناؤوط، محمد، وقف المرأة في عالم الاسلام؛ مقارنة جديدة لمكانة المرأة في المجتمع، جداول، بیروت، ۲۰۱۴ م.		
اسماعیل، محمود، سوسیولوجیا الفکر الاسلامی طور الانهيار، سینا للنشر و الانتشار العربی، بیروت، ۲۰۰۰ م.		
امین، احمد، ضحی الاسلام، بی نا، قاهره، ۱۹۶۴ م.		
انصاری، سمیه، «نقش نظامیه‌ها در انحطاط علوم اسلامی»، در تاریخنامه خوارزمی، سال اول، ۲، ش ۱۳۹۲، صص ۲۱-۳۴.		
بغدادی، عبدالقاهر، الفرق بین الفرق، مكتبة دار التراث، قاهره، ۱۲۶۷ ق.		
بلاذری، احمد بن یحیی، فتوح البلدان، دار و مكتبة الهلال، بیروت، ۱۹۹۸ م.		
بهمینار، احمد، صاحب بن عباد، شرح احوال و آثار، انتشارات دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۸۳ ش.		
بیرونی، ابوریحان، الآثار الباقية عن القرون الخالية، بی نا، لایپزیک، ۱۹۲۳ م.		
_____ القانون المسعودی، به تصحیح عبدالکریم سامی الجندی، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۲۰۰۲ م.		
_____ افراد المقال في امر الضلال، جمعية دائرة المعارف العثمانیه، حیدرآباد، ۱۹۴۸ م.		
بیهقی، ابوالفضل، تاریخ بیهقی، تصحیح علی اکبر فیاض، انتشارات دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۵۶ ش.		
پنجه، معصومعلی، «دارالعلم»، در دانشنامه جهان اسلام، ج ۱۶، بنیاد دائرة المعارف اسلامی، تهران، ۱۳۹۰ ش، صص ۷۱۲-۷۱۵.		
توکل، محمد، جامعه شناسی علم، جامعه شناسان، تهران، ۱۳۸۹ ش.		
ثعالبی، عبدالملک بن محمد، ثمار القلوب في المضاف والمنسوب، به تحقیق ابوالفضل ابراهیم، مكتبة العصرية، بیروت، ۱۴۲۴ ق.		
_____ یثیمة الدهر في محاسن اهل العصر، به شرح و تحقیق محمد محمود قمیحه، دار الکتب العلمیه، بیروت، ۱۴۰۳ ق.		

چنگیزی اردهالی، اسماعیل، «دارالحکمه»، در دانشنامه جهان اسلام، ج ۱۶، بنیاد دائرة المعارف اسلامی، تهران، ۱۳۹۰ ش، صص ۷۰۸-۷۰۷.

حکیمی، محمدرضا، محمد حکیمی و علی حکیمی، الحیات، ترجمه احمد آرام، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، تهران، ۱۳۷۱ ش.

حلبی، علی اصغر، تاریخ فلاسفه ایرانی، کتابفروشی زوار، تهران، ۱۳۶۰ ش.

حمیدی، محمد بن فتوح، جذوة المقتبس فی تاریخ علماء الاندلس، به تحقیق ابراهیم الأبیاری، دار الكتاب اللبنانی، بیروت، دار الکتب المصری، قاهره، ۱۹۸۳ م.

خطیب بغدادی، احمد بن علی، تاریخ مدینة السلام و اخبار محدثیها و ذکر قطانها العلماء من غیر اهلها و واردیه، به تحقیق و تعلیق بشار عواد معروف، دار الغرب الاسلامی، بیروت، ۲۰۰۱ م.

زبیر بن بکار، اخبار الموفقیات، به تحقیق سامی مکی العانی، منشورات الشریف الرضی، قم، ۱۳۷۴ ش.
سبکی، عبدالوهاب بن علی، طبقات الشافعیة الکبری، به تحقیق عبدالفتاح محمد الحلو - محمود الطنجاجی، طبعة الحلبی، بی جا، ۱۳۸۳ ق.

سعیدی نیا، حبیب الله، «علل افول علم در تمدن اسلامی»، در پژوهش نامه تاریخ اسلام، سال اول، ش ۲، ۱۳۹۰ ش، صص ۹۷-۱۲۳.

سیوطی، عبدالرحمن، بغیة الوعاة فی طبقات اللغویین و النحاة، بی نا، قاهره، ۱۳۲۶ ق.

شابی، علی، زندگی نامه بیرونی، ترجمه پرویز اذکایی، وزارت فرهنگ و هنر، تهران، ۱۳۲۵ ش.

صفا، ذبیح الله، تاریخ علوم عقلی در تمدن اسلامی، مجید، تهران، ۱۳۸۴ ش.

صفدی، خلیل بن آیبک، الوافی بالوفیات، به کوشش هلموت ریتز، دار النشر شتاینر، ویسبادن، ۱۹۶۱ م.

طبرسی، احمد بن علی، احتجاج، ترجمه بهراد جعفری، اسلامی، تهران، ۱۳۸۱ ش.

طبری، محمد بن جریر بن یزید، تاریخ، دار الکتب العلمیه، بیروت، ۱۴۰۸ ق.

طبری، محمد بن جریر بن رستم، دلائل الامامه، مؤسسة البعثة، قم، ۱۴۱۳ ق.

عمادالدین اصفهانی، ابوعبدالله محمد کاتب، دولت آل سلجوق، به تصحیح یحیی مراد، دار الکتب العلمیه، بیروت، ۱۴۰۳ ق.

عوفی بخارایی، محمد، لباب الالباب، به تصحیح سعید نفیسی، ابن سینا، تهران، ۱۳۳۵ ش.

غزالی، ابوحامد محمد، احیاء علوم الدین، علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۸۶ ش.

_____ الاقتصاد فی الاعتقاد، تقدیم علی بوملحم، دار و مکتبه الهلال، بیروت، ۱۴۱۳-۱۹۹۳ م.

_____ فضائح الباطنیه، به تحقیق عبد الرحمن بدوی، دارالکتب الثقافیه، کویت، ۱۹۶۴ م.

_____ المنقذ من الضلال و الموصل الی ذی العزة و الجلال، اللجنة اللبنانية لترجمة الروائع، بیروت، ۱۹۶۹ م.

- غفرانی، علی، «فرهنگ بزرگداشت دانشمندان مهاجر و مسافر در شهرهای اسلامی»، در تاریخ و فرهنگ، سال چهل و پنجم، ش ۹۰، بهار و تابستان ۱۳۹۲، صص ۱۰۹-۱۲۶.
- غنیمه، عبدالرحیم، تاریخ دانشگاه‌های بزرگ اسلامی، ترجمه نورالله کسانى، دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۷۲ش.
- فارابی، ابو نصر، إحصاء العلوم، با شرح و مقدمة على بوملحم، دار و مكتبة الهلال، بيروت، ۱۹۹۶م.
- فخرى، ماجد، تاريخ الفلسفة الاسلامية، ترجمه عربى به قلم كمال اليازجى، الجامعة الاميركية، بيروت، ۱۹۷۹م.
- قطبى، سيمين، «بيت الحكمة»، در دانشنامه جهان اسلام، ج ۵، بنياد دائرة المعارف اسلامى، تهران، ۱۳۷۹ش، صص ۸۱-۸۳.
- كتبى، محمد بن شاکر، فوات الوفيات و الذيل عليها، به تحقيق احسان عباس، دار الثقافة، بيروت، ۱۹۷۳م.
- کسانى، نورالله، مدارس نظاميه و تأثيرات علمى و اجتماعى آن، اميرکبير، تهران، ۱۳۶۳ش.
- لبيب عبدالغنى، مصطفى، دراسات فى تاريخ العلوم عند العرب، الهيئة المصرية العامة للكتاب، قاهره، ۲۰۰۸م.
- مجلسى، محمدباقر، بحار الانوار، بى نا، بيروت، ۱۴۰۳ق.
- محقق، مهدى، نظام‌نامه سیاست؛ گزیده سیاست‌نامه، سخن، تهران، ۱۳۷۵ش.
- محمدى، محمد، «دانشگاه جندى شاپور»، در مقالات و بررسى‌ها، ش ۵-۶، دانشگاه تهران، ۱۳۵۰ش، صص ۱-۲۲.
- محمدى رى شهرى، محمد، میزان الحکمه، ترجمه حميدرضا شينخى، دار الحديث، بى جا، ۱۳۷۷ش.
- مفضل بن عمرو، توحيد مفضل، ترجمه محمدباقر مجلسى، صدر، تهران، بى تا.
- مقرى، احمد بن محمد، نفح الطيب من غصن الاندلس الرطيب و ذكر وزيرها لسان الدين الخطيب، به تحقيق احسان عباس، دارصادر، بيروت، ۱۹۸۸م.
- مقرىزى، تقى الدين احمد، المواعظ و الاعتبار بذكر الخطط و الآثار، به تحقيق محمد زينهم و مديحة الشرقاوى، مكتبة مدبولى، قاهره، ۱۹۹۸م.
- هاشمى، سيد احمد، «ترجمه»، در دانشنامه جهان اسلام، ج ۷، بنياد دائرة المعارف اسلامى، تهران، ۱۳۸۳ش، صص ۲۵-۴۶.
- هندى، صالح زياب، «الرحلة فى طلب العلم فى الاسلام و تطبيقاتها التربوية المعاصرة»، مجلة الدراسات العلوم التربوية، ج ۳۸، ش ۱، دانشگاه يرموك، اردن، ۱۴۲۸ق.
- هونكه، زيگرید، فرهنگ اسلام در اروپا، ترجمه مرتضى رهبانى، دفتر نشر فرهنگ اسلامى، تهران، ۱۳۶۲ش.
- يافعى، عبد الله بن اسعد، مرآة الجنان و عبرة اليقظان، دانشگاه عثمانیه، حیدرآباد، ۱۳۳۷ق.
- ياقوت حموى، ابو عبدالله، معجم البلدان، دارصادر، بيروت، بى تا.
- _____ معجم الادباء، مطبعة عيسى بابتى حلبى، قاهره، بى تا.



History & Culture

Vol. 50, No. 2, Issue 101

Autumn & Winter 2018-2019

DOI: <https://doi.org/10.22067/jhc.v50i2.79740>

تاریخ و فرهنگ

سال پنجاهم، شماره ۲، شماره پیاپی ۱۰۱

پاییز و زمستان ۱۳۹۷، ص ۶۳-۴۵

خرمیان و بازتاب باورهای خرمی در رباعیات خیام*

دکتر حسین مفتخری

استاد گروه تاریخ دانشگاه خوارزمی

Email: moftakhari@khu.ac.ir

دکتر حمید عبداللهیان

استاد گروه ارتباطات دانشگاه تهران

Email: habdolah@ut.ac.ir

امیر علی نیا^۱

دانشجوی دکتری تاریخ ایران در دوره اسلامی دانشگاه خوارزمی

Email: alinia814@gmail.com

چکیده

خرمیان تداوم مزدکیان روزگار ساسانی بودند که در دوره اسلامی جنبش‌هایی را برضد خلافت عباسی بنیان نهادند. آیین خرمیان ماهیتی اسرارآمیز، التقاطی و رمزآلود داشت. از مهم‌ترین باورهای آنان که در منابع اسلامی گزارش شده است، می‌توان به دعوت به شادی و خرمی، تکریم آیینی شراب، بیان رمزآلود و تناسخ اشاره کرد. به گزارش منابع تاریخی، حیات خرمیان در ایران تا دوره سلجوقی و چند دهه پس از وفات خیام تداوم یافته است. یافته‌های این پژوهش بیانگر مضامین مشترکی است که حاکی از بازتاب پاره‌ای از باورهای بنیادین خرمی در مضامین محوری رباعیات خیام است. این مقاله با رویکرد توصیفی - تحلیلی و با استناد به گزارش‌های معتبر تاریخی و منابع اصیل در زمینه رباعیات خیام، در پی آن است تا ضمن بررسی آیین خرمی و تداوم حیات آن، از بازتاب پاره‌ای از باورهای بنیادین آن در رباعیات خیام سخن گوید.

کلیدواژه‌ها: باورهای خرمی، اندیشه خوش‌باشی، رباعیات خیام.

*. تاریخ وصول: ۱۳۹۷/۱۲/۲۵؛ تاریخ تصویب نهایی: ۱۳۹۸/۰۵/۱۳.

۱. نویسنده مسئول

Khurramian and the Reflection of Khurami Beliefs in Khayyam's Quatrains

Dr. Hossein Moftakhri

Professor of History, Department of Kharazmi University

Dr. Hamid Abdollahian

Professor, Department of Communication Science, University of Tehran

Amir Alinia (Corresponding Author)

PhD student in Iranian History During Islamic Period, Kharazmi University

Abstract

The Khurramian were the continuation of the Mazdakians in the Sassanid era who were the founder of movements against the Abbasid caliphate in the Islamic era. The Khurramian creed had an intriguing, eclectic, and mysterious nature. Their key beliefs reported in Islamic sources comprised of an invitation to elation and ecstasy, ritual reverence of wine, mystical and cryptic expression and resurrection. According to historical sources, Khurramian continued to live in Iran until the Seljuk era and some decades after Khayyam's death. The findings of this study suggest that the common themes reflecting fundamental beliefs of Khurramian are also among the central themes of Khayyam's quatrains. This paper, adopting a descriptive-analytical approach, and citing authentic historical accounts and authentic sources on Khayyam's quatrains, sets out to explore Khurrami's creed and its continuity by reflecting on some of its underlying beliefs in Khayyam's quatrains.

Keywords: Khurrami's beliefs, ecstatic thoughts, Khayyam's Quatrains.

مقدمه

خُرُمیان در سده‌های نخستین در گستره‌ای پهناور در سغد، خراسان، طبرستان، اصفهان، فارس، همدان، لرستان، آذربایجان، اهواز و با شورش بابک خُرُمی، بیزانس پراکنده بودند (مسعودی، ۲/۲۹۷؛ یارشاطر، ۱۵؛ مسعودی، ۳۳۶-۳۳۷؛ Crone, "Korramis"). ناگفته پیداست که بنیان فکری آنان به پیش از اسلام مربوط بود. آنان خاستگاه مجوسی داشتند (ابن ندیم، ۶۱۰-۶۱۱؛ ابن جوزی، ۸۴؛ مقدسی، ۲/۵۷۳) و تداوم مزدکیان دوره ساسانی بودند (مجمل التواریخ و القصص، ۲۷۶؛ ابن ندیم، ۶۱۱؛ ابن جوزی، ۸۴؛ بغدادی، ۲۷۵-۲۷۶؛ نظام الملک، ۲۸۸).

جنبش مزدک در روزگار قباد اول ساسانی آغاز گردید. وی آیین زرتشت خُرگان را رونق بخشید (یارشاطر، ۱۳) و تهیدستان و توده‌های مردم از تعلیم وی پیروی کردند (ثعالبی، ۲۸۷؛ مسکویه، ۱/۱۵۷). نهضت مزدک اشرافیت کهن ایرانی را نشانه گرفته بود (پورشریعی، ۹۱) و مهم‌ترین هدف آن، مساوات (مسکویه، ۱/۱۵۶؛ طبری، ۲/۶۳۹؛ ابوالمعالی، ۴۱) و عدالت اجتماعی بود که به جنبش آنان تداوم بخشید. اگرچه مزدکیان در روزگار قباد اول و به سعایت خسرو اول قتل عام و سرکوب شدند، جنبش‌های خُرُمی را در دوره اسلامی بنیان نهادند. آنان در دوره اسلامی به خُرُمی شناخته شدند و خُرُمیان عنوان مزدکیانی گردید که در روزگار قباد اول ساسانی سربرآورده بودند (ابن جوزی، ۸۴). خُرُمی نامی برگرفته از واژه ایرانی «خُرَم» و متأثر از تأکید آنان بر لذت‌جویی (مقدسی، ۲/۵۷۶؛ ابن جوزی، ۸۴)، شادمانی و اندیشه خوش‌باشی بوده است.

مقاله حاضر می‌کوشد به شیوه توصیفی - تحلیلی و با استناد به منابع کهن و نسخ خطی، ضمن بررسی خُرُمی‌گری و تداوم حیات آن، به بازتاب باورهای بنیادین خُرُمی از جمله، فراخوانی به شادی و خُرُمی، تکریم آیینی شراب، بیان رمزآلود و تناسخ در رباعیات خیام بپردازد. از آنجا که انتخاب رباعیات اصیل از میان حدود هزار و دویست رباعی (امین‌رضوی، ۵۵) منتسب به خیام دشوار است، در این پژوهش تنها بر رباعیات گزارش شده در آثار خیام‌پژوهان بزرگ (از جمله آرتور کریستن‌سن، صادق هدایت، محمدعلی فروغی و قاسم غنی، علی دشتی) و پاره‌ای از منابع کهن (از جمله مرصاد العباد، تاریخ‌گزیده، نزهة المجالس و نسخ خطی مونس الأحرار، طریخانه رباعیات عمر خیام نوشته یاراحمد بن حسین رشیدی تبریزی و طریخانه رشیدی به تصحیح جلال‌الدین همایی) تأکید شده است.

اگرچه در منابع تاریخی، ملل و نحل، فرقه‌نگاری و پژوهش‌های جدید به خُرُمیان و تکاپوهای سیاسی و اجتماعی آنان پرداخته شده است، تاکنون پژوهشی درباره بازتاب باورهای خُرُمی در رباعیات خیام به

انجام نرسیده است. در این میان، تنها می‌توان به پژوهش محمدعلی اسلامی ندوشن^۱ اشاره کرد. به باور ندوشن، آگاهی خیام از تاریخ کهن نیشابور سبب شده است که در زبان فارسی، هیچ اشعاری به اندازه رباعیات خیام رنگ محلی نداشته باشد؛ رباعیاتی که با شهر، گذشته و آینده آن آمیخته است (ندوشن، ۱۴۵). ندوشن ریشه‌های فکرخیامی را به دوره ساسانیان بازمی‌گرداند و با اشاره به دهریون و تعالیم زروانی و اندیشه جبرگرایانه زروانیان، آن‌ها را از ریشه‌های فکری خیام معرفی می‌کند و افزون بر این، با ذکر مصداق‌هایی از مضامین شاهنامه فردوسی، آن را اساس ایرانی فکرخیامی دانسته است (همو، ۹۶-۱۴۱).

۱- خرمیان و تداوم حیات آیین خرمی

آیین خرمی دینی نبود با کتاب آسمانی و پیغمبری که راه رستگاری را تعلیم دهد؛ بلکه آیینی با ماهیت اسرارآمیز و جنبه‌های التقاطی و رمزآلود بود که به دلیل ضدیت با آموزه‌های اسلامی، همواره در منابع این دوره تقبیح و سرزنش شده است. از مهم‌ترین باورهای خرمی گزارش شده در منابع دوره اسلامی، می‌توان به دعوت به شادی و خرمی که به آن شناخته شده بودند، تکریم آیینی شراب، بیان رمزآلود، نکویت، مالکیت اشتراکی و تناسخ و حلول اشاره کرد.

نخستین اشاره به خرمی‌گری در جریان خیزش خدّاش (حدود ۱۱۸ق) از خراسان گزارش شده است. شورش او نخستین موج اعتراضی جنبش‌هایی بود که در اواخر دوره اموی در سرزمین خراسان آغاز شد و با نام خرمیان در پیوند بود. درباره افکار و باورهای خدّاش گزارش کرده‌اند که وی با تبلیغ افکار خرمی، منکرات را مباح دانسته و ترویج اباحه می‌کرد (طبری، ۴۱۶/۹؛ ابن جوزی، ۱۸۶؛ ابن اثیر، ۹۵/۱۴؛ ابن‌کثیر، ۳۲۶/۹؛ ابن‌عبری، ۱۶۰). پس از فروکش کردن خیزش خدّاش در سده ۲ق، در دوره عباسی با قتل ابومسلم، خرمیان خراسان رویکرد سیاسی پررنگ‌تری یافتند و احساسات ضدعباسی آنان با جنبش‌های شرق ایران و خونخواهی از قتل ابومسلم پیوند یافت. نخستین شواهد و قرائن بیانگر آن است که خرمیان نه تنها ابومسلم را به عنوان رهبر سیاسی و نظامی، بلکه به عنوان پیشوای دینی خویش برابر با امام در قاموس شیعیان، برگزیدند (یارشاطر، ۱۷). نخستین قیام به خونخواهی ابومسلم به رهبری سنباد که زادگاهش نیشابور بود (یارشاطر، ۱۷)، از نیشابور آغازیدن گرفت. سنباد مجوس (مقدسی، ۹۵۳/۲؛ بلعمی، ۱۰۹۳/۴)، از خرمیان نیشابور (مسعودی، ۲۹۷) و پروردگان ابومسلم (طبری، ۴۷۱۵/۹؛ نظام‌الملک، ۲۵۹؛ ابن‌اثیر، ۱۱۶)، عهد کرده بود تا جان و مال خویش را برای خونخواهی وی صرف کند؛ ازاین‌رو، با سپاهی از نیشابور رو سوی عراق نهاد (بلعمی، ۱۰۹۳/۴). سنباد مدعی بود که رسول ابومسلم است و

۱. اسلامی ندوشن، محمدعلی، جام جهان‌بین (مجموعه مقاله‌های ادبی)، کتابخانه ایرانمهر، تهران، ۱۳۴۶ ش.

ابومسلم و مزدک و مهدی که در حصارى نشسته‌اند، هر سه بیرون خواهند آمد، در حالى که ابومسلم رهبر و مزدک وزیر است (نظام‌الملک، ۲۵۹). افزون براین، به گزارش نظام‌الملک، سنباد به خُرمیان گفته بود که مزدک شیعی است و خواهان آن است تا با شیعه دست یکی کنید و انتقام خون ابومسلم را بستاند (همو، ۲۵۹). آنچه روشن است، سنباد با تکریم مزدک و آیینش، هواداری خُرمیان را جلب کرد. به گزارش منابع تاریخی بسیاری از هواداران سنباد، از مردم نواحی جبال بودند (طبری، ۴۷۱۵/۱۱؛ مسعودی، ۲۹۷/۲). منطقه جبال که بخش گسترده‌ای از نواحی غربی ایران را دربرمی‌گرفت و گاه عراق عجم نیز خوانده می‌شد، از کانون‌های خُرمی در فلات ایران بود.

شواهد و قرائن بیانگر آن است که از حدود اواخر سده ۲ق، کانون فعالیت خُرمیان از خراسان و شمال ایران به نواحی جبال و آذربایجان، انتقال یافته است. به گزارش ابوحنیفه دینوری، قیام سال ۱۹۲ق در روزگار هارون نخستین شورش خُرمیان نواحی جبال بوده است (دینوری، ۴۲۳). در همین سال، خُرمیان در آذربایجان نیز شورش کردند و خلیفه عباسی عبدالله بن مالک را به جنگ آنان فرستاد که سی‌هزار خُرمی کشته شدند (مقدسی، ۹۶۷/۲) و به فرمان هارون الرشید مردان اسیر خُرمی در کرمانشاه به قتل رسیده و زنان‌شان فروخته شدند (طبری، ۵۳۶۳/۱۲). در سده ۳ق خیزش خُرمیان در نواحی جبال و آذربایجان با قیام بابک خُرمی به اوج رسید و با سرکوبی خُرمیان جبال، دامنه نفوذ شورشیان خُرمی تا قلمرو بیزانس گسترش یافت.

سرکوب قیام بابک که بیش از دو دهه، خلافت عباسی را با تهدید جدی روبه‌رو کرده بود، نقطه پایان مقاومت سیاسی گسترده خُرمیان در غرب فلات ایران بود؛ از این رو، خُرمیان سرکوب شده در ایران، برای تداوم حیات سیاسی و اجتماعی‌شان نیازمند سازگاری با شرایط جدید بودند. شرایطی که بیشتر حاصل فشار و خفقان و سرخوردگی سیاسی ناشی از شکست قیام بابک خُرمی بود. اگرچه این شکست فروکش کردن قیام‌ها و شورش‌های گسترده خُرمی را در پی داشت، به معنای خاموشی سیاسی و اجتماعی آنان نبود. شواهد و قرائن بیانگر آن است که گروه‌های خُرمی در تقویت نحله‌ها و جنبش‌های ضدخلافت کوشیدند. از جمله این آنان، باطنیان و اسماعیلیه بودند و در گزارش‌های دوره اسلامی نیز اسماعیلیه، باطنیه و مزدکیه را یکی دانسته‌اند. ابن جوزی به‌صراحت باطنیان را در شمار مزدکیان و خُرمیان خوانده که با فراخوانی مردم به لذت‌جویی، به تکالیف شرعی بی‌توجه بودند (نظام‌الملک، ۲۸۲؛ ابن جوزی، ۸۴). به گزارش مطهر بن طاهر مقدسی، آغاز کار باطنیان، در روزگار ابومسلم بود که خُرمیان برای انتقال حکومت به ایرانیان حيله‌گری می‌کردند و با تشکیل نحله‌های مذهبی، آنان را در منظر مردم نادان می‌آراستند و در پنهان، آنان را به کار تعطیل و الحاد فرا می‌خواندند (مقدسی، ۹۴/۱). به گزارش عبدالقاهر بغدادی، بنیان‌گذاران کیش

باطنی از مجوس زادگان بودند و به پیشینیان و پدران خویش گرایش داشتند؛ ولی به آشکار کردن این راز جرئت نداشتند (بغدادی، ۲۹۷).

اسماعیلیان از نحله‌های باطنی معاصر با دورهٔ عمر خیام در عصر سلجوقیان بودند که پاره‌ای از منابع آنان را باطلیه (مقدسی، ۸۸-۷۵/۱)، باطنیه، خُرّمیه، بابکیه، سَبْعیه و مُحَمَّره^۱ نیز خوانده‌اند (حسنی‌رازی، ۱۸۱).^۲ به گزارش پاره‌ای از دیگر منابع، پایه‌گذار آنان عبدالله بن میمون، گویا از اعقاب چشم‌پزشکی مزدکی بوده است (کلیما، ۳۰۷). اسماعیلیان الموت در نیمهٔ دوم قرن ۵ ق به رهبری حسن صباح جنبشی را سازماندهی کردند که اگرچه نتوانستند سلاجقه را براندازند، جامعه‌ای جداگانه پی‌ریزی کردند (هودسون، ۱۹). شورش حسن صباح در راستای شورش‌های پیشین، ضدعرب و ضدعباسی بود که گروه‌های مختلف فعال موسوم به خُرّمی را در بخش‌های مختلف ایران ساماندهی کرد؛ از این‌رو، به نظر می‌رسد نهضت انقلابی حسن صباح، میراث‌دار یا احیاگر جنبش‌های نخستین خُرّمی بوده است (دفتری، ۶۲). جنبش‌هایی که پشتیبان دعوت اسماعیلیه بودند؛ زیرا مبارزهٔ اسماعیلیه با قدرت سلطان و اشرافیت شهری در سدهٔ ۵ و ۶ ق در راستای اهدافی بود که نخستین بار از سوی این جنبش‌ها مطرح شده بود (آمورتی، ۴۳۴). مورخان ایرانی از جمله خواجه رشیدالدین فضل‌الله همدانی و عطاملک جوینی در مورد خاستگاه فکری اسماعیلیه و ارتباط آنان با باطنیان و خُرّمیان گزارش کرده‌اند (جوینی، ۷۱۲-۷۰۴؛ همدانی، ۱۴۷).

افزون بر آنچه گفته شد، مهم‌ترین شواهدی که بیانگر تداوم حیات خُرّمی‌گری در سده‌های میانه و روزگار عمر خیام است، گزارش دهخدا عبدالملک نزاری، مورخ اسماعیلی در تاریخ ۵۳۶ ق است. خواجه رشیدالدین فضل‌الله همدانی در جامع‌التواریخ، بخش اسماعیلیان و فاطمیان، با غور و تفحص در وقایع‌نامه‌های اسماعیلی که در الموت و قلاع اسماعیلی ایران نگه‌داری می‌شده‌اند، به آن پرداخته است. این گزارش به گروهی از مزدکیان اشاره دارد (همدانی، ۱۴۷) که خُرّمی بودن آنان روشن است، آنان با نهان کردن مذهب خویش در این دوره به اسماعیلیه گرویده بودند و خود را پارسیان می‌خواندند (مادلونگ، ۳۲). در این گزارش به پاره‌ای از باورهای بنیادین آنان نیز اشاره شده است.

۲- بازتاب باورهای خُرّمی در مضامین محوری رباعیات

غیاث‌الدین ابوالفتح عمر بن ابراهیم خیامی در حدود سال ۴۳۹ ق به دنیا آمد و در حدود ۵۲۶ ق درگذشت.

۱. محمره یا شرح‌جامگان (ابن جوزی، ۸۳)، به باور سمعانی، گروهی از بابکیان خُرّمی بودند که جامه سرخ می‌پوشیدند و عقایدشان نیز به باورهای بابکیان شباهت داشت (سمعانی، ۱۲۳/۱۲).

۲. ابن جوزی نیز از اسماعیلیه و خُرّمیه به عنوان گروه‌های باطنی یاد کرده است (ابن جوزی، ۸۴-۸۱).

خیام متفکر و ریاضی‌دان ایرانی، معاصر با فرمانروایی سلجوقیان در ایران بود و ملک‌شاه سلجوقی در تعظیم وی، مبالغتی تمام داشت و او را از ندیمان خویش می‌دانست (تتوی و قزوینی، ۲۷۹۴). ابن‌فندق، هم‌عصر خیام، گزارش کرده است که خیام هم اصل و نسبی نیشابوری داشت و هم در این شهر ولادت یافته بود (ابن‌فندق، ۸۲). در سرودن رباعیات از سوی خیام که به گزارش منابع تاریخی، اشعاری نیکو داشت (مستوفی‌قزوینی، ۷۲۸)، نمی‌توان شک کرد؛ زیرا عقلانی نیست که گمان کنیم بسیاری از اهل فکر و ادب و تاریخ برای انتساب شماری از رباعیات به او با یکدیگر تبانی کرده باشند (دشتی، ۲۶). افزون براین، از شاعر بودن خیام نیز آگاهیم؛ اگرچه وی پیشه شاعری نداشته است (رشیدی‌تبریزی، ۲۲).

همچنان که اشاره شد، خراسان و نیشابور، زادگاه خیام، از کانون‌های خُرَمیان در قرون نخستین هجری بود و قرائن و شواهد مختلف از جمله گزارش دهخدا عبدالملک نزاری نیز بیانگر آن است که حیات آیین خُرَمی تا سده‌های میانه و روزگار خیام تداوم داشته است. افزون براین، گزارش‌های باقی مانده از برخی منابع، از جمله منابع نزدیک به عصر خیام به دشمنی و اتهاماتی بر ضد خیام اشاره دارند که به نظر می‌رسد با توجه به مضامین محوری رباعیات، همچنان که قفطی نیز به آن اشاره کرده (قفطی، ۳۳۷)، استنباطِ ایباحه‌گری^۱ از مهم‌ترین اتهامات خیام بوده است. به گزارش پاره‌ای از منابع، فقیه و متکلم اشعری مشهور و هم‌عصر خیام، ابوحامد غزالی، با وی رابطه گرمی نداشت و خیام تحت مراقبت شدید او می‌زیست (امین‌رضوی، ۶۵-۳۹). در این راستا، قزوینی گزارش کرده است که فقیهی نزد خیام فلسفه می‌آموخت، اما در حضور مردم از استادش خیام، بدگویی می‌کرد (قزوینی، ۵۴۹). عطار نیشابوری نیز ضمن حکایتی، خیام را مردی ناتمام آورده که با آگاهی نسبت به جهل خویش، شرمسار و خجل شده است (عطار نیشابوری، ۳۲۶). منابع دیگر نیز گاه او را سرگشته نابینا دانسته (رازی، ۱۸) و گاه از خداوند غفران تقصیراتش و علو درجاتش را طلب کرده‌اند (دشتی، ۳۳). افزون براین، به گزارش قفطی در تاریخ الحکما از منابع مهم و نزدیک به عصر خیام، مردم دین خیام را نکوهش و پنهانش را آشکار کردند. قفطی گزارش کرده است که باطن اشعار خیام برای شریعت، مارهای گزنده و سلسله زنجیرهای تزویر بود و وقتی که مردم روزگارش، دین وی را نکوهش و پنهان او را آشکار کردند، خیام بر جان خویش ترسید و عنان زبان و خامه از امثال آن سخنان برکشید و عازم حج بیت‌الله شد و با بازگشت از حج به اظهار عبادت و شعار مردم دیندار مبالغت کرد (قفطی، ۳۳۷).

۱. ایباحه‌گری ریشه در باورهای مزدکی داشت، به گزارش ابن‌جوزی، مزدکیان مُباحیان مجوس بودند که انجام محرمات را مباح اعلام کردند (ابن‌جوزی، ۸۴).

به گزارش منابع تاریخی، در دوره اسلامی خُرمیان نیز با عناوین اِباحه (نظام‌الملک، ۲۵۹) و اِلحاد در معرض اتهام و سرزنش بودند. از این‌رو، آنان در این زمان با پنهان کردن تعالیم و باورها و در راستای نیل به اهداف خویش، گاهی حتی به فرق اسلامی پیوستند. اعقاب مزدکی آنان نیز در دوره باستان به عنوان بدعت‌گر و دشمن دین شناخته شده بودند؛ چنان‌که مزدک در متون پهلوی بدعت‌گزار بدعت‌گزاران نامیده شده بود (راشد‌محصل، ۲۵۸).

با توجه به شواهد و قرائن یادشده، به نظر می‌رسد می‌توان به گونه‌ای بازتاب باورهای بنیادین خُرمی را در مضامین محوری رباعیات خیام، مشاهده کرد. با تحلیل و بررسی رباعیات معتبر خیام، می‌توان دریافت که بسیاری از رباعیات اصیل، مشتمل بر مضامینی هستند که با پاره‌ای از باورهای بنیادین خُرمی از جمله محوری‌ترین باور خُرمیان یعنی دعوت به شادی و اندیشه خوش‌باشی پیوستگی دارند. از مهم‌ترین باورهای خُرمی بازتاب یافته در مضامین محوری رباعیات خیام می‌توان به موارد زیر اشاره کرد.

۲-۱- فراخوانی به شادی و خُرمی

دعوت به شادی و شادکامی از محوری‌ترین باورهای خُرمی است که می‌توان بازتاب آن را در رباعیات خیام نیز مشاهده کرد. عنوان «خُرمی»، نامی برگرفته از واژه ایرانی «خُرم» بود و بر لذت‌جویی (مقدسی، ۵۷۶/۲؛ ابن‌جوزی، ۸۴)، شادمانی (آمورتی، ۴۳۵) و اندیشه خوش‌باشی تأکید داشت. اندیشه‌ای که کانونی‌ترین باور خُرمیان بود و با آن نیز شناخته شده بودند. به گزارش ابن‌جوزی در تلبیس اِلبیس، خُرمی عنوان مزدکیان بود؛ زیرا مردمان را به لذت‌جویی دعوت می‌کردند و به احکام شرع توجهی نداشتند (ابن‌جوزی، ۸۴).

با توجه به رباعیات خیام، فراخوانی و دعوت به شادی و خوش‌باشی، آیین خیام بوده است. باور به خوش‌باشی و دَم غنیمت‌شمی، چنان با مضامین رباعیات خیام آمیخته است که در سده‌های ۱۹ و ۲۰ م سبب رواج شکل نوی از فلسفه اپیکوری در جهان غرب گردید؛ از این‌رو، خیام به عنوان پیغمبر لذت‌گرایان و لا‌آدری‌ها شناخته شده بود (امین‌رضوی، ۱۷). آرزوی خیام خرم‌دلی و خوش‌باشی اصیل است و در نگرش او، شور و شوقی برای زیستن وجود دارد که برخی به اشتباه آن را یأس و ناامیدی تعبیر کرده‌اند. خیام با توجه به عمر کوتاه آدمی، مشتاقانه به ساقی پند و اندرز می‌دهد که این دَم زندگی را غنیمت شمرد و از آن لذت برد.

در پاره‌ای از رباعیات ثبت شده در نسخه طربخانه، قدیم‌ترین مجموعه رباعیات خیام متعلق به سده ۹ ق که دو سال بعد از کهن‌ترین دست‌نویس رباعیات خیام یعنی نسخه بودلیان نگارش یافته، خیام با اشاره به خوش‌باشی و شادکامی، مدام بر خُرمی و شادی تأکید کرده است. در یکی از رباعیات، خیام به صفتِ

نسبی «پیراهن خُرُمی» اشاره کرده است. خُرُمی در این رباعی با اصطلاح کنایی پیراهن چاک کردن آمده است. پیراهن چاک کردن یا پیراهن دریدن در ادب فارسی، کنایه از رسوایی و بدنامی است. همچنان که خُرُمی گری نیز بیانگر بدعت و إباحه بود.

ای چرخ دلم همیشه غمناک کنی / پیراهن خُرُمی من چاک کنی
بادی که به من وزد تو آتش کنیش / آبی که خورم در دهنم خاک کنی
(رشیدی تبریزی، ۱۶)

از هر چه نه خُرُمیست کوتاهی به / می هم کف بتان خرگاهی به
مستی و قلندری و گمراهی به / یک جرعه می ز ماه تا ماهی به
(کریستن سن، ۱۰۶؛ فروغی و غنی، ۱۰۹).

می خوردن و شاد بودن آیین من است / فارغ بودن ز کفر و دین، دین من است
گفتم به عروس دهر کابین تو چیست / گفتا دل خُرَم تو کابین من است
(فروغی و غنی، ۷۲؛ هدایت، ۷۴؛ دشتی، ۲۹۳).

از دی که گذشت هیچ ازو یاد مکن / فردا که نیامده ست فریاد مکن
برنامده و گذشته بُنیاد مکن / حالی خوش باش و عمر بر باد مکن
(مونس الاحرار، برگه ۳۳؛ شروانی، ۱۴۹؛ دشتی، ۱۵۶؛ فروغی و غنی، ۱۰۵).

ای دوست غم جهان به بیهوده مخور / بیهوده غم جهان فرسوده مخور
چون بوده گذشت و نیست نابوده پدید / خوش باش و غم بوده و نابوده مخور
(مونس الاحرار، برگه ۳۳؛ طربخانه، کتابخانه مجلس، برگه ۱۰).

۲-۲- تکریم آیینی شراب

به گزارش مطهر بن طاهر مقدسی، خُرُمیان گروهی از مَجُوس بودند (مقدسی، ۵۷۳/۲) که به شراب و نوشیدنی ها بیشترین تبرک را می جستند (مقدسی، ۹۰/۱). گزارش های باقی مانده از منابع مربوط به تاریخ خُرُمیان بیانگر آن است که تکریم شراب (مقدسی، ۵۷۶/۲؛ ابن ندیم، ۶۱۳؛ نظام الملک، ۲۸۷)، در باورهای خُرُمی جنبه آیینی داشته است. مهم ترین شواهد این مدعا در گزارش ابن ندیم از مراسم ضیافت انتقال رهبری خُرُمیان به بابک روایت شده است (ابن ندیم، ۶۱۴) که به ماهیت باورهای خُرُمی اشاره دارد

(یارشاطر، ۲۴).^۱

تکریم آیینی شراب، باوری کهن بود. پاره‌ای از منابع تاریخی، آیین ساغرریزی یا افشاندن شراب را که پارسیان از آن بی‌اطلاع بودند، رسمی مُغانی دانسته‌اند (DeLong, 353). منابع یونانی گزارش کرده‌اند که مغان، مراسم شراب‌افشانی خاص قهرمانان را انجام می‌دادند (Ibid, 356). به گزارش دیگر منابع یونانی در لشکرکشی خشایارشا به یونان، علاوه بر قربانی هزار گاو نر از سوی پادشاه پارس، مغان با انجام آیین شراب‌افشانی برای قهرمانان جان باخته در تروا، ارواح جنگاوران تروایی را برانگیختند (دی‌یونگ، ۱۳۲). مدارک به دست آمده از تخت‌جمشید نیز به سهمیه شراب مغان که رسم شراب‌افشانی را اجرا می‌کردند، اشاره دارند (کوک، ۲۷۲؛ اسکیرو، ۷۹-۱۲۵). افزون بر این، در اشعار و خَمَریه‌های زبان پارسی نیز واژه مُغ و مُغان با شراب و می در پیوند است (Clinton, 353-354).

به می سجاده رنگین کن گرت پیر مُغان گوید که سالک بی‌خبر نبود ز راه و رسم منزل‌ها
(حافظ شیرازی، ۱)

در خانق‌ه نگنجد اسرار عشق‌بازی جام می مغانه هم با مغان توان زد
(همو، ۱۰۵)

گفتم شراب و خرقه نه آیین مذهبست گفت این عمل به مذهب پیر مغان کنند
(همو، ۱۳۴).

شراب در رباعیات خیام جنبه آیینی دارد و می خوردن و شاد بودن آیین اوست. شراب با همه کنایات و تشبیه‌های شاعرانه‌ای که خیام در ترانه‌هایش به کار می‌گیرد، صورتی عمیق و مرموز یافته (هدایت، ۴۶) و به منزله روحی است که شخصیت آدمی را پرورش می‌دهد (کریستن‌سن، ۸۳). در باورهای خُرمی نیز تکریم شراب جنبه آیینی، رمزی، باطنی و نمادین داشته است؛ لیکن این آموزه‌ها دستاویزی برای اتهام و تقبیح آنان شده است؛ همان‌گونه که با تمسک به آن، اتهاماتی نیز بر خیام روا داشته‌اند و حتی رباعیات و قیاحانه‌ای با مضامین باده‌پرستی افراطی به وی نسبت داده‌اند. به باور دشتی، مجموعه رباعیات و نسخ

۱. در حالی که برتولد اشپولر تقدس شراب را متأثر از مراسم مسیحیان نسطوری دانسته (اشپولر، ۳۷۱/۱)، گویا این باورها پیشینه‌ای کهن‌تر داشته است. بنابر کیهان‌زادشناسی مزدایی، با مرگ گاو، نخستین گونه‌های مختلف گیاهان از بخش‌های متفاوت بدن گاو نخستین، جوانه زده و می‌روید، از مغز استخوان گاو، غله‌ای می‌روید که با آن نان متبرک می‌پزند و از خون گاو، تاک و درخت انگور می‌روید که از خوشه‌های آن شراب پدید می‌آید؛ همان شرابی که میترا و خورشید در جشن ضیافت خویش و نوکیشان در مهمانی‌های رازآلود خویش به عنوان شربت جاودانگی می‌نوشند (کومون، ۲۶۷/۱)، از این‌رو، باید توجه داشت که این باورها نخست خاستگاه شرقی و به‌ویژه ایرانی داشته و از این طریق وارد مسیحیت شده است (فلیکس‌لازار، ۳۰).

آن‌ها با فاصله گرفتن از دوره خیام، بیشتر حاوی رباعیاتی هستند که مضامین آن‌ها صرفاً باده‌گساری است؛ به گونه‌ای که در مجموعه‌های گوناگون، حدود صدرباعی به نام خیام ثبت شده است که جز افراط در می‌خواری و اغراق در مدح شراب معنای دیگری ندارند (دشتی، ۲۱۶-۲۱۷). از این‌رو، عامه مردم خیام را شراب‌خوار پنداشته‌اند و رباعیات تقلیدی از جمله «ابریق مرا شکستی ربی» را در راستای این رویکرد ساخته‌اند (فروغی‌وغنی، ۷-۶؛ هدایت، ۱۶-۱۵؛ دشتی، ۲۱۹).

مفهوم و کاربرد شراب نزد خیام بی‌گمان از مهم‌ترین جنبه‌های تفکر اوست و خیام حقیقت را در شراب می‌داند (امین‌رضوی، ۱۴۹-۱۱۹). توالی و تداوم می و شراب و درک معنایی آن در رباعیات او تفاسیر متفاوت و گاه متناقضی در پی داشته است؛ اما به نظر می‌رسد نباید آن را سطحی و عامیانه فهم کرد. نوشیدن باده آرام‌بخش خیامی نه به معنای ولنگاری و دائم‌الخمری، بلکه جنبه آیینی و مفهومی رازآلود دارد. خیام در رباعیاتش، همچنان که به آن‌ها اشاره خواهد شد، «بی می ناب زیستن» نتواند و فراموش کردن این می آرام‌بخش را که عمر جاودانی است، خطای بزرگی می‌داند؛ زیرا چنان‌که گفته شد، می خوردن و شادمانی آیین اوست.

من بی می ناب زیستن نتوانم	بی باده کشید بار تن نتوانم
من بنده آن دم که ساقی گوید	یک جام دگر بگیر و من نتوانم
(هدایت، ۹۲؛ فروغی‌وغنی، ۱۰۴)	
می نوش که عمر جاودانی اینست	خود حاصلت از دور جوانی اینست
هنگام گل و مُل است و یاران سرمست	خوش باش دمی که زندگانی اینست
(رشیدی‌تبریزی، ۳۸؛ هدایت، ۱۰۹؛ فروغی‌وغنی، ۸۲)	

تا کی غم آن خورم که دارم یا نه	وین عمر به خوشدلی گذارم یا نه
پر کن قدح باده که معلوم نیست	کین دم که فرو برم برآرم یا نه
(طربخانه، کتابخانه مجلس، برگه ۵۳؛ رشیدی‌تبریزی، ۵۳؛ دشتی، ۳۶۸؛ فروغی و غنی، ۱۰۹).	

۲-۳. بیان رمزآلود

باورهای خُرُمی، ماهیتی باطنی، اسرارآمیز، التقاطی و رمزآلود داشته است. از این‌رو، فهم آن‌ها بسیار

دشوار و مبهم است. خُرمیان با باطنیان در پیوند بودند (بغدادی، ۲۹۷؛ نظام‌الملک، ۲۸۲؛ ابن‌جوزی، ۸۴؛ شهرستانی، ۲۶۱؛ حسنی‌رازی، ۱۸۱) و به تقویت و تشکیل باطنیان (نظام‌الملک، ۲۸۷-۲۸۸؛ ابن‌جوزی، ۸۷؛ رازی، ۱۸) و اسماعیلیه (آمورتی، ۴۳۴؛ دفتری، ۶۰-۶۲) در ایران کمک کردند. تعبیر و تأویل از باورهای مهم باطنی بود (بهار، ۱۰۱)، رویکردی که در بیان رمزآلود رباعیات خیام نیز وجود دارد و در پاره‌ای از رباعیات بر این ناگشودگی فهم رازها و اسرار رازآلود تأکید شده است. اسرار سربه‌مهری که کسی از آن‌ها آگاه نیست و گفت‌وگوی پس پرده و نهانی که اگر فاش شود، تاوان سنگینی خواهد داشت.

اسرار ازل را نه تو دانسی و نه من وین طور معما نه تو خوانسی و نه من
هست از پس پرده گفتگوی من و تو چون پرده برافتد نه تو مانی و نه من
(طربخانه، کتابخانه مجلس، برگه ۱۱؛ رشیدی
تبریزی، ۱۴؛ هدایت، ۷۰)

این بحر وجود آمده بیرون ز نهفت کس نیست که گوهر تحقیق بسُفت
هر کس سخنی از سر سودا گفته است زان روی که هست کس نمی‌داند گفت
(هدایت، ۷۱؛ فروغی‌وغنی، ۷۴)

آن بی‌خبران که دُر معنی سُفتند در چرخ به انواع سخن‌ها گفتند
آگه چو نگشتند بر اسرار جهان اول زَنَخی زدند و آخر خُفتند
(هدایت، ۷۲).

۲-۴- بازتاب گونه‌ای از تناسخ

باور به تناسخ پیشینه‌ای کهن دارد و در میان اکثر مذاهب از بدویان تا مردمان متمدن گزارش شده است. در یونان باستان بسیاری از فلاسفه به آن باور داشتند (Smart, 130)؛ از آن جمله، به انجمن دینی فیثاغورثیان که فیثاغورث، ریاضی‌دان یونانی، بنیان نهاده بود و در آموزش دانش ریاضیات پیشگام بودند می‌توان اشاره کرد (کاپلستون، ۳۱/۱-۴۳). در ایران نیز مغان به این آموزه باور داشتند. به گزارش حکیمان و فلاسفه یونانی، بالاترین طبقه روحانیان ایرانی، حلول روح را آموزش می‌دادند (مرکلباخ، ۲۸۰؛ Crone, "Korramis"). همچنین در آیین مانی در ایران باستان، آموزه تناسخ پذیرفته شده بود (Widengren, 65). با آن‌که برخی بر این باورند که مانی اصول تناسخ و حلول را از بودیسم در هندوستان اقتباس کرده بود، گزارش‌های منابع یونانی بیانگر آن است که تناسخ و حلول روح، آموزه مهمی در باور مغان ایرانی بوده است (Crone, ibid). به باور برخی از پژوهشگران، آموزه حلول دوباره که برای دوران‌های متمادی تفکر هندی را تحت تأثیر قرار داده، وامدار باورهای مغانی و استنباط از فرّوشی‌ها بوده است و مغان با ارتباط با

قبایل شمال هندوستان، باعث شدند تا آن‌ها از حلول ارواح در اجساد جدید از جمله حیوانات، گیاهان و مردمان الهام گیرند (مولتون، ۱۳۱-۱۳۲). پاره‌ای از پژوهشگران بر این باورند که اگرچه از دیرباز صورت‌هایی از تناسخ در آیین بودا رایج بوده است، در باورهای بودایی، تناسخ به برداشت‌های عرفانی مبتنی بر تغییر و تبدیل مراتب روحانی منجر شده و کیفیتی غیرمادی یافته است؛ در حالی که در آموزه‌های شرقی با مبدأ و آغازی مادی، مراتب وجودی در قالب‌های نَسَخ، مَسَخ، رَسَخ و فَسَخ به تصویر کشیده شده است (زمردی، ۱۳۶).

منابع دوره اسلامی تناسخ را به عنوان یکی از باورهای خُرَمی گزارش کرده‌اند (نوبختی، ۳۷-۴۶؛ ابن- ندیم، ۶۱۴؛ مقدسی، ۸۹/۱؛ شهرستانی، ۳۷۷)؛ آموزه‌ای که مزدک نیز به آن باور داشته است (Crone, The Nativist Prophets ..., 233). پاره‌ای از منابع گزارش کرده‌اند که مزدک به دلیل باور به آموزه تناسخ و حلول، کشتن مخالفان را مجاز می‌دانست؛ زیرا این‌گونه روح آنان از تن‌ها و تناسخ‌های زیان‌آور و شریر نجات می‌یافت (Idem, "Korramis"). این باور در جهان اسلام با رواج فلسفه یونانی و تأثیرات مانوی نزد فلاسفه‌ای چون محمدبن زکریای رازی نیز تداوم یافت (مینایی، ۸۷).

پاره‌ای از پژوهشگران به نفوذ آیین بودا (که گاه آیین بودای ایرانی خوانده شده) در خراسان بزرگ به روزگار خیام اشاره کرده‌اند (شایگان، ۵۱). همچنین در نسخه طربخانه به تصحیح استاد همایی (رشیدی تبریزی، ۱۴۳-۱۵۶) و طربخانه رباعیات عمر خیام (طربخانه خیام، برگه ۲۸) و پاره‌ای از گزارش‌های تاریخی (تتوی، ۲۷۹۴) به تناسخ در رباعیات خیام اشاره شده است. افزون براین، از مهم‌ترین مضامین پرسامد در رباعیات خیام، توجه به دگرگونی‌های طبیعت و ناپایداری و تغییر آن است که می‌تواند بازتاب گونه‌ای از تناسخ باشد. این که وجود انسان خاک و در قالب کوزه و سبو استحاله می‌شود، یادآور تناسخی است که انسان پس از مرگ در کالبد دیگری از نو زاده می‌شود؛ تناسخ سبزه‌ای و کوزه‌ای که لطیف‌تر و شاعرانه‌تر از تناسخ در باور هندوان است (ندوشن، ۱۲۶؛ امین‌رضوی، ۲۱۱). از این‌رو، به باور پاره‌ای از پژوهشگران، خیام به اندیشه تناسخ، جامه لطیف‌تر و ملموس‌تری پوشانیده است (قنبری، ۱۴).

تناسخ عموماً از سوی ادیان توحیدی پذیرفته نشده است (الیاسی، ۴-۱) و بسیاری از متفکران اسلامی نیز به شدت با آن مخالفت کرده‌اند. در میان متفکران امامی، حسن‌بن موسی نوینختی رساله‌ای در رد اصحاب تناسخ نوشته است و بسیاری دیگر به مخالفت با آن پرداخته‌اند (Walker, 229-231)؛ زیرا از مبانی فلسفی تناسخ، نادیده گرفتن معاد است (یوسفی، ۹۶) و اهل تناسخ معاد جسمانی را انکار می‌کنند (زرین‌کوب، ۱۲۸). براساس این آموزه، مجازات و پاداش در همین زندگی دنیایی تحقق می‌پذیرد. در راستای فهم گونه‌ای از تناسخ در مضامین رباعیات خیام و بحث استحاله بدن آدمی در این جهان به صورت

کوزه، سَبو، پیاله و سبزه، بی توجهی به سرای باقی (مزیدی و قنبری مزیدی، ۲۳۵) نیز از مضامین رباعیات استنباط می‌شود.

این کوزه چو من عاشق زاری بوده‌ست
این دست که بر گردن او می‌بینی
در بند سر زلف نگاری بوده‌ست
دستی است که بر گردن یاری بوده‌ست
(رشیدی تبریزی، ۳۲؛ هدایت، ۹۱؛ فروغی و غنی، ۷۴).

بر سنگ زدم دوش سَبوی کاشی
با من به زبان حال می‌گفت سَبو
سر مست بُدم چو کردم این او باشی
من چون تو بُدم تو نیز چون من باشی
(مونس‌الاحرار، برگه ۱۰۸-۱۰۷؛ طریخانه خیام، برگه ۴۳؛ دشتی، ۱۴۹؛ هدایت، ۸۹؛ فروغی و غنی، ۱۱۲).

هر سبزه که بر کنار جوئی رُسته است
پا بر سر هر سبزه به خواری ننهی
گوئی ز لب فرشته خوبی رُسته است
کان سبزه ز خاک لاله‌رویی رُسته است
(هدایت، ۸۸؛ رشیدی تبریزی، ۲۷؛ فروغی و غنی، ۸۳).

ای رفته و باز آمده چُم گشته
ناخن همه جمع آمده و سم گشته
نامت ز میان نام‌ها گم گشته
ریششت از پس پشت آمده دُم گشته
(طریخانه خیام، برگه ۲۷).

در رباعیات یاد شده پیوسته گفتگویی میان گذشته و حال برقرار است و خیام از بازپیدایی سخن به میان آورده است که در آن آدمی تبدیل به کوزه، پیاله، سَبو و سبزه می‌شود. کوزه امروز در گذشته انسانی همانند من بوده است و من نیز روزی چون او خواهم شد؛ همان گونه که آن دیگری که مرا در دست گرفته، به نوبه خود، کوزه‌ای در دست دیگری خواهد بود و این تکرار مکرر، بدون وقفه رشته استمرار را می‌بافد (شایگان، ۴۹). برخی از پژوهشگران، تناسخ بازتاب یافته در رباعیات خیام را تناسخی از نوع سبزه‌ای و کوزه‌ای تعبیر کرده‌اند (ندوشن، ۱۲۶؛ امین‌رضوی، ۲۱۱). ابوالمعالی مؤلف بیان‌الادیان از منابع مهم ملل و نحل، درباره انواع تناسخ گزارش کرده است که هر جانی که از تن آدمی بیرون رود و به درختان و نباتات وارد شود، آن را تناسخ از نوع رَسخ گویند (ابوالمعالی، ۴۷-۵۷). نَسخ، مَسخ، رَسخ و فَسخ اقسام تناسخ‌اند که به ترتیب، به انتقال روح انسان به جسم انسان، حیوان، گیاه و جماد دلالت دارند (مینایی، ۸۶).

نتیجه

خُرُمیان تداوم مزدکیان دوره ساسانی بودند که حیات آنان تا سده‌های میانه و روزگار خیام تداوم یافته است. با توجه به شواهد و بررسی و تحلیل رباعیات خیام، می‌توان به وجود پاره‌ای از باورهای خُرُمی در مضامین بنیادین رباعیات خیام پی برد. در این راستا، بسامد واژه‌های «می» و «خُرُمی» و تأکید و فراخوانی خیام به اندیشه خوش‌باشی و کام‌جویی از مهم‌ترین باورهای خُرُمی است که در مضامین محوری رباعیات خیام بازتاب یافته است. افزون بر این، بیان رمزآلود و اسرارآمیز خیام و سخن از رازهای پشت پرده و اسرار نهانی، انعکاسی از رویکرد باطنی و رازآلود خُرُمی را در مضامین رباعیات او یادآوری می‌کند. از دیگر باورهای خُرُمی بازتاب یافته در رباعیات، نوعی از تناسخ است که برخی از پژوهشگران، از آن به عنوان «تناسخ سبزه‌ای و کوزه‌ای» یاد کرده‌اند. باوری که افزون بر گزارش‌های تاریخی و نسخ خطی، در استحاله بدن آدمی در این جهان به صورت کوزه، سَبو، پیاله و سبزه نمود یافته است و همچنین می‌تواند توجیه‌گر بی‌اعتقادی به سرای باقی و معاد جسمانی در مضامین رباعیات خیام باشد.

فهرست منابع

- ابن‌اثیر، عزالدین علی، تاریخ کامل بزرگ اسلام و ایران، ترجمه ابوالقاسم حالت و عباس خلیلی، مؤسسه مطبوعاتی علمی، تهران، ۱۳۷۱ ش.
- ابن‌کثیر، ابوالفداء اسماعیل، البدایه و النهایه، دارالفکر، بیروت، ۱۴۰۷ ق.
- ابن‌جوزی، ابوالفرج عبدالرحمن، تلبیس ابلیس، ترجمه علیرضا ذکاوتی قراگزلو، نشر دانشگاهی، تهران، ۱۳۹۵ ش.
- _____ المنتظم فی تاریخ الملوک و الامم، به کوشش محمد عبدالقادر عطا و مصطفی عبدالقادر عطا، دار الکتب العلمیه، بیروت، ۱۴۱۲ ق.
- ابن‌ندیم، محمد بن اسحاق، الفهرست، ترجمه و تحشیه محمدرضا تجدد، اساطیر، تهران، ۱۳۸۱ ش.
- ابن‌عبری، تاریخ مختصرالدول، ترجمه عبدالمحمد آیتی، علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۷۷ ش.
- ابن‌فندق، ابوالحسن علی، تاریخ الحكماء المسمى بدرة الاخبار و لمعة الانوار، به تصحیح محمد شفیع، بی‌نا، لاهور، ۱۳۵۰ ش.
- ابوالمعالی، محمد بن نعمت، بیان‌الادیان، به تصحیح محمد تقی دانش‌پژوه و با همکاری قدرت‌الله پیشنمازاده، بنیاد موقوفات دکتر محمود افشار، تهران، ۱۳۷۶ ش.
- اسلامی‌ندوشن، محمد علی، جام جهان‌بین (مجموعه مقاله‌های ادبی)، کتابخانه ایرانمهر، تهران، ۱۳۴۶ ش.
- اسکیرو، پی، نو، «هخامنشیان و اوستا»، در پیدایش امپراتوری ایران، آخرین یافته‌ها، ویراسته و ستا سرخوش کرتیس و سارا استوارت، ترجمه کاظم فیروزمند، نشر مرکز، تهران، ۱۳۹۱ ش، صص ۷۷-۱۲۷.

شماره ۱۰۱	تاریخ و فرهنگ	۶۰
	اشپولر، برتولد، تاریخ ایران در قرون نخستین اسلامی، ترجمه جواد فلاطوری و مریم میراحمدی، علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۹۲ ش.	
	الیاسی، پریسا، "زندگی پس از مرگ و تناسخ در متون هندو"، پژوهشنامه ادیان، سال سوم، ش ۶، پاییز و زمستان ۱۳۸۸، صص ۱-۲۶.	
	آمورتی، ب. س.، «ملل و نحل»، در تاریخ ایران کمبریج از فروپاشی دولت ساسانیان تا آمدن سلجوقیان، به کوشش ریچارد نلسون فرای، ترجمه حسن انوشه، جلد چهارم، امیرکبیر، تهران، ۱۳۸۹ ش، صص ۴۱۶-۴۴۸.	
	بغدادی، ابومنصور عبدالقاهر، تاریخ مذاهب اسلام یا ترجمه الفرق بین الفرق، به قلم و اهتمام محمدجواد مشکور، شفق، تبریز، ۱۳۱۳ ش.	
	بلعی، ابوعلی، تاریخنامه طبری، به تصحیح و تحشیه محمد روشن، البرز، تهران، ۱۳۷۳ ش.	
	پورشریعتی، پروانه، زوال و فروپاشی ساسانیان، ترجمه خشایار بهاری، فرزانه روز، تهران، ۱۳۹۷ ش.	
	تنوی، قاضی احمد و آصف خان قزوینی، تاریخ الفی، به تصحیح غلامرضا طباطبایی مجد، علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۸۲ ش.	
	ثعالبی، عبدالملک بن محمد، غرر اخبار ملوک الفرس و سیرهم، ترجمه محمد فضائلی، قطره، تهران، ۱۳۶۸ ش.	
	جوینی، عطاملک، تاریخ جهانگشا، به تصحیح محمد قزوینی، نگاه، تهران، ۱۳۹۱ ش.	
	دشتی، علی، دمی با خیام، اساطیر، تهران، ۱۳۷۷ ش.	
	دی یونگ، آلبرت، «دهش مُغان»، در پیدایش امپراتوری ایران، آخرین یافته‌ها، ویراسته و ستا سرخوش کرتیس و سارا استوارت، ترجمه کاظم فیروزمند، مرکز، تهران، ۱۳۹۱ ش، صص ۱۲۸-۱۵۰.	
	حسنی رازی، سیدمرتضی، تبصرة العوام فی معرفة مقالات الانام، به تصحیح عباس اقبال آشتیانی، اساطیر، تهران، ۱۳۸۳ ش.	
	دفتری، فرهاد، «روابط اسماعیلی - سلجوقی: برخورد و بن بست»، در سلجوقیان، ویراسته آدموند هرتسیگ و سارا استوارت، ترجمه کاظم فیروزمند، نشر مرکز، تهران، ۱۳۹۵ ش، صص ۵۴-۷۴.	
	دیوان حافظ شیرازی، به اهتمام محمد قزوینی و قاسم غنی، زوار، تهران، ۱۳۹۰ ش.	
	رازی، نجم‌الدین، مرصاد العباد من المبدأ إلى المعاد، به کوشش حسین حسینی نعمت‌اللهی، مجلس، تهران، ۱۳۱۲ ش.	
	راشد محصل، محمدتقی، دینکرد هفتم، پژوهشگاه علوم انسانی، تهران، ۱۳۸۹ ش.	
	رشیدی تبریزی، یاراحمد بن حسین، رباعیات خیام (طربخانه)، به تصحیح جلال‌الدین همایی، هما، تهران، ۱۳۶۷ ش.	
	رشیدی تبریزی، یاراحمد بن حسین، طربخانه رباعیات عمر خیام، کتابخانه مجلس، نسخه خطی شماره ۹۳۹۱.	

- امین‌رضوی، مهدی، صهبای خرد (شرح احوال و آثار حکیم عمر خیام نیشابوری)، ترجمه مجدل‌الدین کیوانی، سخن، تهران، ۱۳۸۵ ش.
- زرین‌کوب، عبدالحسین، از کوچه زندان (درباره زندگی و اندیشه حافظ)، سخن، تهران، ۱۳۷۴ ش.
- زمردی، حمیرا، «تناسخ و قداست گیاهی در شعر سپهری و شاملو»، مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران، سال پنجم و ششم، ش ۲، تابستان ۱۳۸۴، صص ۱۳۵-۱۴۲.
- ساتن، الول، ل. پ، «رباعی در ادب نخستین پارسی»، در تاریخ ایران کمبریج از ظهور اسلام تا آمدن سلجوقیان، ترجمه حسن انوشه، جلد چهارم، امیرکبیر، تهران، ۱۳۸۹ ش، صص ۵۴۲-۵۵۶.
- سمعانی، ابوسعید عبدالکریم، الانساب، به کوشش شرف‌الدین احمد، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، حیدرآباد، ۱۳۹۷ ق.
- شایگان، داریوش، پنج اقلیم حضور (فردوسی، خیام، مولوی، سعدی، حافظ)، فرهنگ معاصر، تهران، ۱۳۹۵ ش.
- شروانی، جمال‌خلیل، نزهة المجالس، به تصحیح، تحقیق و مقدمه محمدامین ریاحی، علمی، تهران، ۱۳۷۵ ش.
- شکی، منصور، «دُرست‌دینان»، در معارف، ش ۲۸، فروردین - تیر ۱۳۷۲، صص ۲۸-۵۳.
- شهرستانی، عبدالکریم، ملل و نحل، به تحقیق و تصحیح سید محمدرضا جلالی نائینی، اقبال، تهران، ۱۳۶۱ ش.
- صدیقی، غلامحسین، جنبش‌های دینی ایرانی در قرن‌های دوم و سوم هجری، پاژنگ، تهران، ۱۳۷۲ ش.
- طبری، محمد بن جریر بن یزید، تاریخ طبری، ترجمه ابوالقاسم پاینده، اساطیر، تهران، ۱۳۷۵ ش.
- عطار نیشابوری، فریدالدین محمد، الهی‌نامه، به تصحیح، تقدیم و تعلیق محمدرضا شفیعی کدکنی، سخن، تهران، ۱۳۸۸ ش.
- فروغی، محمدعلی و قاسم غنی، رباعیات حکیم عمر خیام نیشابوری، به کوشش محمدعلی فروغی و قاسم غنی، عارف، تهران، ۱۳۷۲ ش.
- فلیکس لاژار، ژان باتیست، راز و رمزهای آیین میترا (مهر)، ترجمه سیدحسن آصف آگاه، طهوری، تهران، ۱۳۹۱ ش.
- قنبری، محمدرضا، خیام‌نامه (روزگار، فلسفه و شعر خیام)، زوار، تهران، ۱۳۸۴ ش.
- قزوینی، زکریا بن محمد، آثار البلاد و اخبار العباد، با اضافات و ترجمه جهانگیر میرزا، به تصحیح میرهاشم محدث، امیرکبیر، تهران، ۱۳۷۳ ش.
- قفطی، ابوالحسن علی بن یوسف، تاریخ الحكماء، دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۷۱ ش.
- کریستنسن، آرتور، بررسی انتقادی رباعیات خیام، ترجمه فریدون بدره‌ای، توس، تهران، ۱۳۷۴ ش.
- کلیما، اوتاکر، تاریخ جنبش مزدکیان، ترجمه جهانگیر فکری ارشاد، توس، تهران، ۱۳۸۶ ش.
- کوک، جان مانوئل، شاهنشاهی هخامنشی، ترجمه مرتضی ثاقب‌فر، ققنوس، تهران، ۱۳۸۸ ش.
- کومون، فرانتس، «مهرابه دورا»، در دین مهر در جهان باستان، ویراسته جان هینلز، ترجمه مرتضی ثاقب‌فر، توس، تهران، ۱۳۹۳، صص ۲۲۹-۳۱۹.

- مادلونگ، ویلفرد، فرقه‌های اسلامی، ترجمه ابوالقاسم سری، اساطیر، تهران، ۱۳۸۱ ش.
- مجمّل التواریخ و القصص، به تصحیح نجم‌الدین سیف‌آبادی، دومونده نیکارھوزن، آلمان، ۱۳۷۸ ش.
- مرکلباخ، راینهولد، میترا؛ آیین و تاریخ، ترجمه توفیق گلی‌زاده، با همکاری و ویراستاری ملیحه کرباسیان، اختران، تهران، ۱۳۹۴ ش.
- مستوفی قزوینی، حمدالله بن ابی‌بکر، تاریخ گزیده، به کوشش عبدالحسین نوایی، امیرکبیر، تهران، ۱۳۶۴ ش.
- مسعودی، ابوالحسن علی‌بن‌حسین، التنبیه و الإشراف، ترجمه ابوالقاسم پاینده، علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۶۵ ش.
- مروج‌الذهب و معادن الجواهر، ترجمه ابوالقاسم پاینده، علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۷۴ ش.
- مسکویه، ابوعلی، تجارب الامم، ترجمه ابوالقاسم امامی، سروش، تهران، ۱۳۶۹ ش.
- مقدسی، مطهر بن طاهر، آفرینش و تاریخ، ترجمه محمدرضا شفیعی کدکنی، آگه، تهران، ۱۳۷۴ ش.
- مولتون، جیمز هوپ، گنجینه مغان، ترجمه تیمور قادری، مهتاب، تهران، ۱۳۸۷ ش.
- مونس‌الاحرار فی دقائق الاشعار، کتابخانه مجلس شورای اسلامی، نسخه خطی شماره ۱۱۲۷۲.
- مینایی، فاطمه، «تناسخ»، در نقد و نظر، سال یازدهم، ش ۴۳ و ۴۴، ۱۳۸۵ ش، صص ۸۶-۱۰۱.
- نظام‌الملک، ابوعلی حسن، سیاست‌نامه، به تصحیح عباس اقبال، اساطیر، تهران، ۱۳۹۴ ش.
- نظری، علیرضا و مجتبی قنبری مزیدی، «بازتاب اندیشه‌های خیام در اشعار محمود سامی البارودی»، در پژوهش‌های ادبیات تطبیقی، دوره ۲، ش ۲، پاییز و زمستان ۱۳۹۳، صص ۲۱۹-۲۴۲.
- نوبختی، حسن‌بن‌موسی، فرق‌الشیعه، با ترجمه و تعلیقات محمدجواد مشکور، علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۹۲ ش.
- هدایت، صادق، ترانه‌های خیام، امیرکبیر، تهران، ۱۳۱۳ ش.
- همدانی، رشیدالدین فضل‌الله، جامع‌التواریخ (اسماعیلیان)، به تصحیح محمد روشن، میراث مکتوب، تهران، ۱۳۸۷ ش.
- همایی، جلال‌الدین، خیامی‌نامه، انجمن آثار ملی، تهران، ۱۳۴۶ ش.
- هودسون، م. ج. س.، «دولت اسماعیلی»، در تاریخ ایران کمبریج، جلد پنجم، بخش سوم، ترجمه تیمور قادری، مهتاب، تهران، ۱۳۹۰ ش، صص ۹-۹۸.
- یارشاطر، احسان، «کیش مزدکی»، ترجمه م. کاشف، در ایران‌نامه، سال دوم، ش ۵، ۱۳۶۲ ش، صص ۶-۴۲.
- یوسفی، محمدتقی، «تناسخ از دیدگاه شیخ اشراق»، در معرفت فلسفی، سال پنجم، ش ۴، ۱۳۸۷ ش، صص ۸۷-۱۲۷.

Clinton, J. W., "Bāda", in *Encyclopedia Iranica*, online edition, available at <http://www.iranicaonline.org>, v.3, Fasc.4, 1988, pp. 353-354 (Last Updated: August 19, 2011).

Crone, Patricia, *The Nativist Prophets of Early Islamic Iran: Rural Revolt and Local*

Zoroastrianism, Cambridge University Press, 2012.

_____ “Korramis”, in *Encyclopedia Iranica*, online edition,
available at <http://www.iranicaonline.org/articles/korramis> (accessed on 16 August, 2012).

De Long, A., *Traditions of the Magi: Zoroastrianism in Greek and Latin Literature*, London, 1997.

Smart, Ninian, *World Philosophies*, Routledge, London, 2001.

Walker, Paul, “The Doctrine of Metempsychosis in Islam”, in *Islamic Studies Presented to Charles, J. Adams*, eds. Wael B. Hallaq and Donald Little, Leiden, 1991, pp.219–238.

Widengren, George, *Mani and Manichaeism*, translated by Charles Kessler, in *History of Religion Series*, Weidenfeld and Nicolson, London, 1965.



History & Culture

تاریخ و فرهنگ

Vol. 50, No. 2, Issue 101

سال پنجاهم، شماره ۲، شماره پیاپی ۱۰۱

Autumn & Winter 2018-2019

پاییز و زمستان ۱۳۹۷، ص ۸۳-۶۵

DOI: <https://doi.org/10.22067/jhc.v50i2.77969>

درآمدی انتقادی بر دیدگاه سید قطب درباره جوامع متمدن و غیر متمدن*

دکتر سید رضا مهدی نژاد^۱

استادیار جامعه المصطفی العالمیه

Email: sr_mahdinejad@miu.ac.ir

دکتر سید علیرضا واسعی

دانشیار گروه هنر و تمدن اسلامی پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی

Email: a.vaseei@isca.ac.ir

چکیده

در میان آراء سید قطب، دیدگاه او درباره پدیده تمدن چندان مورد توجه قرار نگرفته است. در این جستار با روش تحلیلی - انتقادی تلاش شده به این پرسش پاسخ داده شود که نوع نگرش او به جامعه متمدن و غیر متمدن چگونه بوده و چه نقدهایی بر آن وارد است؟ بر اساس یافته‌های این پژوهش، سید قطب جامعه متمدن را تنها جامعه اسلامی به معنای حقیقی دانسته است؛ این جامعه اسلامی از ویژگی‌های خاصی مانند حاکمیت خداوند و اندیشه توحیدی، ارزش یافتن انسانیت، محوریت خانواده و برپایی خلافت الهی توسط انسان برخوردار است. او جوامع فاقد این ویژگی‌ها را جاهلی و غیر متمدن شمرده است. این دیدگاه به لحاظ ترسیم جامعه مطلوب و آرمانی قابل توجه است؛ ولی نقد جدی وارد بر آن عبارت است از نگرش دوگانه صفر و صدی نسبت به جامعه متمدن و غیر متمدن و زمینه‌سازی در جهت گسترش اندیشه‌ها و جنبش‌های افراط‌گرا.

کلیدواژه‌ها: سید قطب، جامعه اسلامی، جامعه متمدن، جامعه غیر متمدن.

*. تاریخ وصول: ۱۳۹۷/۱۰/۰۷؛ تاریخ تصویب نهایی: ۱۳۹۸/۰۵/۰۷.

۱. نویسنده مسئول

A Critical Review of Sayyid Qutb's View on Civilized and Non-Civilized Societies

Dr. Sayyid Reza Mahdinejad (Corresponding Author)

Assistant Professor at Al-Mustafa International University

Dr. Sayyid Alireza Vasei

Associate Professor, Department of Islamic Art and Civilization, Institute of Islamic Sciences and Culture

Abstract

Among Sayyid Qutb's views, his stance on civilization has received scant attention. This paper attempts to answer the question regarding his attitude towards civilized and non-civilized societies and the criticism levelled at his views. According to the findings of this study, Sayyid Qutb posits that a true civilized society is only achievable in the Islamic society. This Islamic society is characterized with certain characteristics such as the rule of God and monotheistic thoughts, the value of humanity, the centrality of family, and the establishment of a divine caliphate by humans. He argues that societies lacking these features are ignorant and non-civilized. This view is of paramount importance in terms of portraying an ideal and utopian society; however, serious criticisms have been levelled at it is, which are primarily concerned with its dual zero-sum attitude towards civilized and non-civilized society and its contribution to the spread of extremist ideas and movements.

Keywords: Sayyid Qutb, Islamic society, civilized society, non-civilized society.

مقدمه

دستیابی به جامعه مطلوب، همواره آرمان بسیاری از انسان‌ها بوده و هر گروهی از منظری برای تحقق این هدف تلاش کرده است. اندیشمندان بسیاری تلاش کرده‌اند تا تصویری از جامعه مطلوب و آرمانی را برای مخاطبان خود به تصویر کشند و آنان را به سوی تحقق آن سوق دهند. با توجه به تفاوت منظرها، جامعه مطلوب در اشکال گوناگونی نمودار می‌شود؛ به گونه‌ای که گاه این دیدگاه‌ها کاملاً در نقطه مقابل هم قرار می‌گیرند. برای نمونه، برخی جامعه مطلوب را به صورت یک جامعه دینی تمام‌عیار و گروهی دیگر در قالب جامعه‌ای سکولار و یا حتی بی‌دین به تصویر می‌کشند. این تصویر بسته به آن است که از چه منظری و با چه مبانی فکری و معرفتی به این موضوع نگاه شود. در دوره معاصر، از جامعه مطلوب غالباً با عنوان جامعه متمدن یاد می‌شود و دستیابی به تمدن و جامعه متمدن از اهداف بسیاری از جوامع شمرده می‌شود. البته به رغم اشتراک در واژه تمدن، نوع تعریف و برداشت‌ها از تمدن و پیرو آن جامعه متمدن بسیار متفاوت است. در میان اندیشمندان مسلمان نیز دیدگاه‌های گوناگونی نسبت به جامعه متمدن مطرح بوده است. طبیعی است که نوع نگرش متفکران به جامعه متمدن و غیرمتمدن، تاثیر بسیاری در جهت‌دهی مردم به سوی تحقق آن داشته است. از جمله این اندیشمندان، سید قطب (۱۹۰۶-۱۹۶۶م)، اندیشمند مصری معاصر بوده است. زندگی او فراز و نشیب بسیاری داشت و تحولات فکری گوناگونی از نوعی الحاد فکری، رویکرد سکولار، گرایش اسلامی معتدل و در نهایت اسلام‌گرایی رادیکال را پشت سر نهاد (نک: حموده، سید قطب: من القرية الى المشنقة؛ مرادی، تقریر گفتمان سید قطب). شواهد این تحول فکری را به خوبی در آثار دوره‌های مختلف حیات وی می‌توان مشاهده کرد.

سید قطب در سال‌های پایانی عمر خود و در زمانی که در زندان به سر می‌برد، کتاب معالم فی الطريق (نشانه‌های راه) را به نگارش درآورد که ظاهراً آخرین اثر مکتوب وی بوده است.^۱ این کتاب مشهورترین و اثرگذارترین کتاب اوست و دیدگاه‌های تمدنی وی نیز غالباً در همین اثر منعکس شده است. سید در این کتاب، جوامع را به دو گروه اسلامی و جاهلی تقسیم کرده و معتقد است که تنها جامعه اسلامی با ویژگی‌های مورد نظر او جامعه متمدن است و سایر جوامع که در شمار جوامع جاهلی شمرده می‌شود، همگی جوامع غیرمتمدن‌اند. بر این اساس، وی از نقش اسلام در پیشرفت انسان و ضرورت بازگشت به اسلام برای بازسازی جامعه متمدن سخن گفته و معتقد است اسلام باید رهبری نهضت تمدنی در دوره کنونی را بر عهده گیرد و بشریت را از جاهلیت به تمدن رهنمون سازد. به اعتقاد او، مسلمانان باید برای

۱ - سال نگارش این کتاب دقیقاً مشخص نیست؛ اما انتشار آن پس از آزادی سید قطب از زندان در سال ۱۹۶۴م صورت گرفت. این کتاب به بیش از ۲۰ زبان ترجمه شده و ترجمه‌های فارسی متعددی از آن با عناوین گوناگون موجود است.

برپایی جامعه اسلامی و متمدن به پا خیزند و در این میان، گروه پیشرو رسالت ویژه‌ای بر دوش دارد. کتاب نشانه‌های راه در پی نشان دادن مسیر حرکت به گروه پیشتازی است که به گمان وی مانند یاران پیامبر (ص) نسل بی‌نظیر قرآنی را تشکیل می‌دهند (سید قطب، معالم فی الطريق، ۷۳-۷۶) و وظیفه این گروه، تحقق آن جامعه اسلامی آرمانی و متمدن است.

تقسیم‌بندی دو قطبی سید قطب از جامعه اسلامی و جاهلی تاکنون توسط بسیاری از صاحب‌نظران بررسی و نقد شده است؛ اما روی دیگر این دوگانه یعنی جامعه متمدن - غیر متمدن چندان مورد توجه قرار نگرفته است و این نوشتار در نظر دارد با رویکردی تمدنی به واکاوی این موضوع بپردازد. موضوع اصلی تحقیق حاضر بررسی دیدگاه سید قطب درباره تفاوت جامعه متمدن و غیر متمدن و نقدهای وارد بر آن است که با تمرکز بر معالم فی الطريق وی و با روش تحلیلی - انتقادی صورت پذیرفته است.

پیشینه پژوهش

تاکنون آثار بسیاری درباره سید قطب نوشته شده و دیدگاه‌های وی از زوایای گوناگون بررسی و نقد شده است و از آن جمله می‌توان به این موارد اشاره کرد: سیروس سوزنگر در کتاب اندیشه‌های سیاسی سید قطب دیدگاه‌های سید قطب درباره حکومت و الگوی حاکمیت اسلامی را بررسی کرده است. همچنین تعداد قابل توجهی از آثار یادشده به تأثیر اندیشه‌های وی بر جریان‌های افراطی پرداخته‌اند. برای نمونه، میراحمدی و مهربان در مقاله‌ای با عنوان «ایدئولوژی سید قطب و اسلام رادیکال» تأثیر اندیشه‌های سید قطب بر جریان‌های بنیادگرای معاصر و مهدی بخشی در مقاله «سید قطب و اسلام‌گرایی معاصر» تأثیر اندیشه‌های او را بر جنبش‌های افراطی اسلام‌گرا بررسی کرده‌اند. هنس و کینز در پژوهشی با عنوان «اسلام‌گرایی رادیکال و ایدئولوژی تمامیت‌گرا: مقایسه اسلام‌گرایی سید قطب با مارکسیسم و سوسیالیسم ملی»^۱ به بررسی تفاوت‌ها و اشتراکات دیدگاه سید قطب با اندیشه‌های مارکسیسم پرداخته‌اند.

سید خطاب در کتاب اندیشه سیاسی سید قطب: نظریه جاهلیت^۲ دیدگاه سید قطب درباره جاهلیت را بررسی کرده و در کتاب دیگر خود، قدرت حاکمیت: فلسفه سیاسی و ایدئولوژیک سید قطب^۳، از رابطه میان مفهوم حاکمیت و جاهلیت و چگونگی بهره‌گیری سید قطب از این دو مفهوم برای نقد ایدئولوژی‌های

۱. Hansen, Hendrik and Peter Kainz, "Radical Islamism and Totalitarian Ideology: a Comparison of Sayyid Qutb's Islamism with Marxism and National Socialism", in *Totalitarian Movements and Political Religions*, v.8, 2007. pp.55-76.

۲. The Political Thought of Sayyid Qutb: The Theory of jahiliyyah

۳. The Power of Sovereignty: The Political and Ideological Philosophy of Sayyid Qutb

سیاسی مانند ناسیونالیسم و کاپیتالیسم سخن گفته است. وی همچنین در کتاب حاکمیت و جاهلیت در اندیشه سید قطب^۱ اندیشه حاکمیت و جاهلیت و تمایزهای دو جامعه اسلامی و جاهلی را از منظری مذهبی و سیاسی مورد بررسی قرار داده است. ویلیام شپارد نیز در مقاله «دکترین جاهلیت سید قطب»^۲ تأثیر این دکترین بر جنبش‌های اسلامی رادیکال در دوره معاصر را بررسی و تحلیل کرده است. اشاما نیز در اثری مشابه با عنوان «افراط‌گرایی در گفتمان سید قطب: اسطوره و واقعیت»^۳ به بررسی تأثیر اندیشه‌های سیاسی - اجتماعی سید قطب بر جریان‌های افراطی و جهادی در دنیای اسلام پرداخته و دیدگاه‌های وی درباره تمدن غرب را نقد کرده است.

دسته دیگری از آثار به بررسی و نقد دیدگاه‌های سید قطب درباره تمدن غرب اختصاص یافته است. برای نمونه، سواکه^۴ در پژوهشی با موضوع «اسلام‌گرایی و نوگرایی: تفکر سیاسی سید قطب»^۵ دیدگاه سید قطب درباره تمدن، فرهنگ و علوم غربی را بررسی و نقد کرده است. اکوانی و ارژنگ در مقاله «مدرنیته و اندیشه احیاگر: مروری بر اندیشه سیاسی سید قطب»^۶ درباره هجده وی به تمدن غرب بحث کرده‌اند. در این مقاله، با استفاده از روش هرمنوتیک و نظریه‌های شرق‌شناسی، تلاش شده است تناقض‌های معرفت سیاسی سید قطب در نقد تمدن غرب نشان داده شود.

بنابر آنچه گفته شد، غالب آثار موجود، رویکرد سیاسی - اجتماعی داشته و تاکنون چندان به مطالعه دیدگاه‌های سید قطب از منظر تمدنی نپرداخته است. در میان این آثار، تنها حمید پارسا و ایمان عرفان منش بخش کوتاهی از مقاله «روش‌شناسی بنیادین معرفت اجتماعی سید قطب» را به موضوع تمدن و جامعه از دیدگاه سید قطب اختصاص داده‌اند.

مفهوم تمدن و تعاریف گوناگون

واژگان فراوانی در علوم اجتماعی مانند واژه «تمدن» وجود دارند که تعریف روشن و جامع و مانع و مورد اتفاقی از آن‌ها ارائه نشده است. علت این امر را علاوه بر سیال بودن مفاهیم در علوم اجتماعی، باید در

۱. Hakimiyah and Jahiliyyah in the Thought of Sayyid Qutb

۲. Shepard, William E., "Sayyid Qutb's Doctrine of Jahiliyya", in *International Journal of Middle East Studies*, v.35, No.4, Nov 2003, pp.521-45.

۳. Ushama, T., "Extremism in the Discourse of Sayyid Qutb: Myth and Reality", in *Intellectual Discourse*, 15(2), pp.167-190.

۴. Ana Belen Soage

۵. Soage, A. B., "Islamism and Modernity: The Political Thought of Sayyid Qutb", in *Totalitarian Movements and Political Religions*, 10(2), 2009, pp.189-203.

۶. در دانش سیاسی و بین‌المللی، سال اول، ش ۲، تابستان ۱۳۹۱، صص ۳۳-۵۴.

اختلاف مبانی فکری و پیش فرض‌ها، رویکردها و رهیافت‌ها در تعریف تمدن جست. به طور کلی، این تعاریف را به لحاظ تمرکز بر ابعاد مادی یا غیرمادی تمدن، به چند دسته می‌توان تقسیم کرد:

۱. رویکرد مادی

رویکرد مادی تمدن را پدیده‌ای غالباً مادی می‌داند و تصویری عینی از آن را برجسته می‌سازد. از این منظر، تمدن اساساً پدیده‌ای عینی است که در مظاهری مانند هنر و معماری، علوم، فنون و صنایع و سازمان و تشکیلات اداری و سیاسی تجلی می‌یابد. در این رویکرد، پیشرفت‌های مربوط به اقتصاد، صنعت و تکنولوژی معیار اصلی تمدن شمرده می‌شود و مؤلفه‌های غیرمادی و معنوی مانند دین، اخلاق و فرهنگ بسیار کم‌رنگ است.

این نوع نگرش را در میان برخی از تمدن‌پژوهان می‌توان مشاهده کرد. برای نمونه، مبنای الوین تافلر^۱، در تقسیم‌بندی تمدن‌ها به سه نوع کشاورزی، صنعتی و الکترونیک، یک رویکرد مادی‌گرایانه است. از این منظر، گویا پیشرفت‌های اقتصادی ملاک اصلی تمدن و تقسیم‌بندی ادوار تمدن‌هاست. اگرچه او هر کدام از این سه را به نوعی از فرهنگ نیز پیوند زده و به ترتیب سنت‌گرایی، مدرنیته و جهانی‌شدن را مبتنی بر سه نوع تمدن مذکور دانسته است (تافلر، ۱۰۹-۱۰۸)، اما در واقع در نگاه وی این فرهنگ است که تابع تمدن است نه آنکه تمدن ناشی از فرهنگ خاصی باشد.

ادوارد تیلور^۲ در آراء نخستین خود به همسانی فرهنگ و تمدن اعتقاد داشت، اما در دیدگاه‌های متأخرش به سمت تعریف مادی از تمدن گرایش پیدا کرد. وی واژه تمدن را به دلیل بازگشت به شهرنشینی و توسعه مادی، دارای مفهوم مادی می‌دانست (کوش، ۱۸-۱۵، ۲۷-۲۸). آلفرد وبر^۳ نیز تمدن را با کارکردهای عینی، فنی و اطلاعاتی جامعه یکی دانسته و فرهنگ را با امور ذهنی مانند دین، فلسفه و هنر مساوی دانسته است (آشوری، ۴۱). این نوع نگرش تا اندازه زیادی متأثر از دیالکتیک فرهنگ و تمدن است که از تقابل دیدگاه‌های فرانسوی-آلمانی در اروپای قرن ۱۸ و ۱۹م اثر پذیرفته است. از نظر نویسندگانی مانند کانت^۴، کالریج^۵ و آرنولد^۶، تمدن برخلاف فرهنگ که با ارزش‌های «معنوی» پیوند دارد، با ارزش‌های «مادی» قرین است (بارنارد، ۸۴).

۱. Alvin Toffler

۲. Edward Burnett Tylor

۳. Alfred Weber

۴. Kant

۵. Coleridge

۶. Arnold

۲. رویکرد دوبعدی

در برابر رویکرد پیشین، رویکرد دیگری وجود دارد که وجود هر دو بعد مادی و غیرمادی را در تمدن ضروری می‌داند. بُعد غیرمادی آن در مؤلفه‌هایی مانند دین، اخلاق، فرهنگ و دانش و جنبه مادی آن در اقتصاد، سیاست و مانند آن نمودار می‌شود. از این منظر، بنیان اصلی تمدن بر عناصر غیرمادی به‌ویژه فرهنگ قرار دارد و پیشرفت‌های مربوط به اقتصاد، فن و تکنولوژی مظاهر مادی تمدن به شمار می‌رود. بسیاری از صاحب نظران تمدنی در این رویکرد قرار می‌گیرند و تعریفی دو بعدی از تمدن ارائه کرده‌اند. فوکوتساوا یوکیچی^۱ این دو رویکرد متمایز را در قالب دو معنای محدود و گسترده از تمدن توصیف کرده است: «تمدن در معنای محدود یعنی افزایش آنچه انسان مصرف می‌کند و تجملاتی که به ضرورت‌های روزانه زندگی اضافه می‌شوند، اما در معنای گسترده آن، پالایش معرفت و پرورش فضیلت است؛ به نحوی که زندگی بشر را به مرتبه بالاتری سوق دهد» (فوکوتساوا یوکیچی، ۱۱۸-۱۲۰).

تعاریف فرهنگ‌محور تمدن را نیز باید در قالب همین رویکرد بررسی کرد. ویل دورانت^۲ با چنین رویکردی، تمدن را عبارت از نظامی اجتماعی دانسته که در نتیجه وجود آن خلاقیت فرهنگی امکان پذیر شده و جریان می‌یابد (دورانت، ۳/۱). توین بی^۳ تمدن را مرحله یا نوع خاصی از فرهنگ می‌داند که در عصر معینی موجودیت یافته است. از نظر وی، تمدن حاصل نبوغ اقلیت مبتکر و نوآور است (توین بی، ۴۷-۴۸). هانتینگتون^۴ نیز تمدن را بالاترین سطح گروه بندی فرهنگی انسان‌ها و گسترده‌ترین سطح هویت فرهنگی افراد دانسته است (هانتینگتون، ۷۱).

در میان اندیشمندان مسلمان، مالک بن نبی، اندیشمند معاصر الجزایری، تمدن را چنین تعریف کرده است: مجموعه عوامل معنوی و مادی است که زمینه را چنان برای جامعه فراهم می‌کند که هر عضوی از آن می‌تواند از همه وسایل و بسترهای اجتماعی ضروری برای پیشرفت بهره‌مند شود (بن نبی، ۵۰). علی شریعتی نیز تمدن را مجموعه اندوخته‌ها و دستاوردهای مادی و معنوی جامعه تعریف می‌کند (شریعتی، ۴). محمد تقی جعفری نیز، تمدن را تشکل انسانها با روابط عالی و اشتراک همه افراد و گروهها در پیشبرد اهداف مادی و معنوی جامعه و برای رسیدن به حیات معقول می‌داند (جعفری، ۱۶۲/۵). در میان دو رویکرد مذکور در تعریف تمدن، رویکرد نخست، با مرز کشیدن میان حوزه مادی و غیرمادی و قراردادن تمدن در حوزه مادی، ارتباط میان دین و معنویات با تمدن را عملاً از هم می‌گسلد. در

۱. Yukichi Fukuzawa

۲. William James Will Durant

۳. Arnold J. Toynbee

۴. Samuel P. Huntington

مقابل، رویکرد دوم زمینه ارتباط بیشتر تمدن با دین و معنویات را فراهم می‌سازد. از آنجا که وجه اصلی دین امور معنوی است، ایفای نقش دین در بخش غیرمادی و نرم افزاری تمدن پررنگ تر است. نگارنده معتقد به چنین تعریفی از تمدن است و بر این باور است که تعریف تک بعدی از تمدن با ماهیت و جامعیت آن سازگار نیست.

تمدن از دیدگاه سید قطب

سید قطب معتقد است دو مفهوم از تمدن وجود دارد که در تقابل با یکدیگر قرار دارند: نخست تمدن حقیقی و دیگری تمدن کاذب. تمدن حقیقی تمدنی است که بر بنیان دین الهی و حاکمیت توحیدی استوار شده و تمدن کاذب تمدنی است که اساس خود را بر مادیت قرار داده است. به اعتقاد وی، تعریف غربی از تمدن تعریفی نادرست است و بر اندیشه بسیاری از اندیشمندان از جمله اندیشمندان مسلمان سیطره یافته و بر اساس آن، جوامع متمدن از غیرمتمدن شناخته می‌شوند؛ حال آن‌که اگر این عینک را کنار نهاده و از نگرش اسلامی به موضوع بنگریم، تعریف دیگری از تمدن می‌توان ارائه کرد که با تعریف غربی تفاوت بسیاری دارد. از این منظر، تعریف تمدن با شاخص‌ها و معیارهای دیگری صورت می‌پذیرد. سید در تبیین مفهوم تمدن حقیقی به چند ویژگی اشاره می‌کند (نک: ادامه مقاله) و بر این باور است که تنها جامعه اسلامی با چنین ویژگی‌هایی جامعه متمدن است و جوامع جاهلی با همه اشکال آن، عقب مانده و غیرمتمدن شمرده می‌شوند. اعتقاد وی به این موضوع تا آن‌جا بود که عنوان کتاب خود، به سوی جامعه اسلامی متمدن، را تغییر داد و کلمه «متمدن» را از عنوان آن حذف کرد (همو، ۱۰۴)؛ زیرا معتقد بود جامعه اسلامی در ذات خود متمدن است و نیازی به این قید ندارد. مالک بن نبی، اندیشمند الجزایری این تغییر عنوان را ناشی از شیفتگی سید به اسلام و نوعی دفاع روانی درونی او از اسلام دانسته و آن را موجب عدم دستیابی او به واقعیت مشکل و مسأله دانسته است. سید در پاسخ به وی، مشکل اصلی و عامل نزاع و تفاوت دو دیدگاه را در تعریف تمدن دانست و اعتراف کرد که در گذشته رسوبات فکری ناشی از مصادر و منابع اجنبی و غیراسلامی اندیشه او را نیز تحت تاثیر قرار داده و طرز تلقی و برداشت اروپایی از تمدن بر اندیشه وی تأثیر گذاشته و مانع از آن شده بود تا نگاهی روشن و اصیل به تمدن داشته باشد؛ اما بعدها حقیقت بر او روشن شد و دریافت که جامعه اسلامی همان جامعه متمدن است و قید تمدن برای جامعه اسلامی قیدی اضافی شمرده می‌شود که نه تنها چیزی بدان اضافه نمی‌کند، بلکه حتی باعث آشفته‌گی ذهن خواننده و سایه افکندن اندیشه غربی بر آن شده و مانع از دستیابی او به حقیقت می‌شود (همو، ۱۰۵).

سید قطب درباره مفهوم توسعه نیز که نزدیک به مفهوم تمدن است، تأکید کرده است که جامعه

توسعه یافته جامعه ای نیست که در نقطه اوج تولید مادی است، بلکه جامعه ای توسعه یافته محسوب می شود که برتری اخلاقی از خود نشان دهد. جامعه ای که از نظر علم و تکنولوژی در اوج، اما در اخلاقیات در حسیض است، در واقع عقب مانده شمرده می شود؛ در مقابل، جامعه ای که در اخلاق در سطوح بالا قرار دارد و از نظر علم و تولید مادی در رده پایین، در حقیقت پیشرفته است (همو، ۱۵۸).

بنابر آنچه گفته شد، تعریف سید قطب از تمدن اساساً با تعریف اندیشمندان غربی و برخی از اندیشمندان مسلمان تفاوت می کند. آنچه او از تمدن اراده می کند، یک جامعه دینی و اسلامی تمام عیار است که اصول اصلی اسلام در آن حاکم شده و عینیت یافته باشد. هرگاه جامعه اسلامی با چنین ویژگی هایی وجود خارجی یابد، در واقع جامعه متمدن نیز شکل یافته است.

انواع جامعه از نگاه سید قطب

سید قطب جوامع را به دو گروه اسلامی و جاهلی تقسیم بندی کرده و معتقد است غیر از این دو نوع، شکل دیگری وجود ندارد. جوامع با ویژگی های مورد نظر او اسلامی اند و اگر این ویژگی ها را نداشته باشند، همگی در زمره جوامع جاهلی شمرده می شوند و تفاوتی نمی کند که مسلمان باشند یا غیرمسلمان. از نگاه وی تنها جامعه اسلامی با این ویژگی ها جامعه متمدن است و جوامع جاهلی با همه اشکال آن جوامع عقب مانده و غیرمتمدن به شمار می آیند. در ادامه پس از توضیح مختصر این دو نوع جامعه به تبیین ویژگی های جامعه متمدن (اسلامی) از دیدگاه سید قطب خواهیم پرداخت.

۱- جامعه متمدن و ویژگی های آن

از نظر سید قطب، جامعه متمدن تنها در قالب جامعه اسلامی متبلور می شود. جامعه اسلامی جامعه ای است که بر محور حاکمیت خدا استوار شده و از همه جهات، مانند نظام عقیدتی، عبادی، قانونی، اخلاقی و رفتاری منطبق با اسلام است. جامعه اسلامی جامعه ای است که اسلام در آن اجرا می گردد و اسلام یعنی ایمان، عبادت و ستایش خداوند، قانون گذاری، سازمان اجتماعی، تئوری خلقت و شیوه رفتار. جامعه اسلامی جامعه ای نیست که صرفاً دربرگیرنده مردمانی باشد که خود را مسلمان می نامند و به انجام فرایض نماز، روزه و حج می پردازند و در عین حال، قانون حاکم بر آن جامعه شریعت اسلام نیست. بر این اساس، از نظر سید قطب، جامعه اسلامی با جامعه مسلمانان تفاوت دارد. در جامعه اسلامی اسلام به معنای حقیقی حاکم است؛ اما در جامعه مسلمانان، مسلمانان محوریت دارند؛ صرف نظر از این که چه نوع اسلامی در آن حاکم است. در جامعه اسلامی، اسلامی غیر از آنچه خداوند مقرر کرده و فرستاده اش شرح و تفصیل داده، ابداع نمی شود؛ همان اسلامی که اسلام متطور و مرقی نامیده می شود

(سید قطب، الحضارة الإسلامية، ۱۱۶؛ معالم فی الطريق، ۱۰۳). سید قطب با این سخن، در حقیقت، تمدن مسلمانان را نمی‌پذیرد و بر تمدن اسلامی به معنای خالص آن پافشاری می‌کند. او در تبیین مفهوم تمدن حقیقی به چند ویژگی اصلی اشاره می‌کند و در ضمن آن به تبیین و تمایز دو جامعه اسلامی (متمدن) و جاهلی (غیرمتمدن) از یکدیگر می‌پردازد. این ویژگی‌ها عبارت‌اند از:

۱- حاکمیت خداوند: مهم‌ترین ویژگی یک جامعه متمدن حاکمیت خداوند و شریعت الهی است. تنها در جامعه‌ای که حاکمیت برتر از آن خداوند باشد، آزادی کامل و حقیقی انسان از بندگی بشر حاصل می‌شود و این یعنی همان تمدن انسانی؛ زیرا تمدن انسانی مستلزم آزادی کامل و حقیقی انسان و کرامت مطلق همه افراد آن جامعه است و چنین آزادی و کرامت حقیقی در جامعه‌ای که بخشی از آن را ارباب و قانون‌گذار و بخشی دیگر را بندگان فرمان‌بردار تشکیل می‌دهد، حاصل نمی‌شود. سید قطب قانون‌گذاری را در مفهوم گسترده شامل بینش‌ها، روش‌ها، ارزش‌ها و موازین، عادت‌ها و تقلیدها می‌داند. به اعتقاد او، در جامعه‌ای که بخشی از مردم آن، این قوانین را می‌سازند و دیگران به اجبار از آن‌ها پیروی می‌کنند، آزادی وجود ندارد. چنین جامعه‌ای عقب‌مانده و به تعبیر اسلامی، جاهلی نامیده می‌شود (سید قطب، معالم فی الطريق، ۱۰۵-۱۰۶).

۲- محوریت عقیده توحیدی: در جامعه‌ای که عامل اصلی پیوند دهنده اعضای آن، عقیده، اندیشه و روش زندگی بوده و همه آن‌ها از جانب خداوند صادر شده باشد، بشر نیز جایگاه والای خود را پیدا می‌کند و ویژگی‌های برتر انسانی یعنی ویژگی‌های روحی و فکری او عینیت می‌یابد؛ اما اگر عامل پیوند اجتماعی، نژاد، رنگ، قومیت، سرزمین و مانند آن باشد، روشن است که این عوامل نمی‌تواند جایگزین و بیانگر ویژگی‌های عالی انسانی باشد؛ زیرا انسان، بدون این موضوعات نیز انسان است، اما بدون اندیشه و روح، انسان نیست. به علاوه، انسان می‌تواند در پرتو اراده و اختیار خود، عقیده، اندیشه و روش زندگی خود را تغییر دهد؛ اما نمی‌تواند رنگ و نژاد خود را تغییر داده یا قومیت و سرزمین خود را تعیین کند. بنابراین، جامعه‌ای که پیوند مردمان آن بر اساس امری ارادی و اختیاری است، جامعه متمدن و جامعه‌ای که این پیوند در آن بر اساس امری غیرارادی است، جامعه عقب‌مانده و جاهلی شمرده می‌شود. از نظر سید، تنها جامعه اسلامی است که در آن، عامل اصلی پیوند اجتماعی عقیده است و همه نژادها، رنگ‌ها و قومیت‌ها در قالب امت واحد در زیر پرچم خداوند و بندگی او جمع شده و شایسته‌ترین افراد آن با تقواترین ایشان‌اند و همه آنان در انجام آنچه خداوند برای‌شان تشریع کرده، شریک‌اند (همو، ۱۰۶-۱۰۷).

۳- ارزش یافتن انسانیت: جامعه‌ای که ارزش اساسی آن انسانیت است و اعتبار انسان به ویژگی‌های انسانی اوست، جامعه متمدن است؛ اما اگر ماده به هر شکلی، چه در صورت نظری آن (چنان‌که در تفسیر

مادی و مارکسیستی تاریخ دیده می‌شود) و چه در صورت تولیدات و محصولات مادی (چنان‌که در اروپا و آمریکا شاهدیم) ارزش اساسی جامعه شد، چنین جامعه‌ای عقب‌مانده و جاهلی است. البته سید قطب معتقد است در جامعه متمدن اسلامی نیز ماده - چه در صورت نظری آن (به اعتبار این‌که دنیایی که ما در آن زندگی می‌کنیم و از آن تأثیر پذیرفته و بر آن تأثیر می‌نهیم، از ماده تشکیل شده است) و چه در شکل نتایج و تولیدات مادی آن (که از اصول و لوازم جانشینی خداوند در زمین است) بی‌ارزش شمرده نمی‌شود؛ اما آن را به عنوان ارزش اساسی و برتر به گونه‌ای که ویژگی‌ها و ارزش‌های انسانی مانند آزادی، کرامت، اخلاق و خانواده را فدای آن کند، نمی‌پذیرد. جوامع جاهلی این ارزش‌های اساسی را برای رسیدن به نتایج و تولیدات مادی بیشتر قربانی می‌کنند. بنابراین، جامعه‌ای که ارزش‌های انسانی و اخلاقی در آن حکم فرماست، یک جامعه متمدن شمرده می‌شود. این ارزش‌ها و اخلاق ویژگی‌های انسانی و نه حیوانی انسان را رشد داده و بارور کرده و او را از حیوان متمایز می‌کند. و رای همه ارزش‌ها، دو نوع ارزش و اخلاق وجود دارد: ارزش و اخلاق انسانی یا اسلامی و اخلاق حیوانی یا جاهلی. ارزش‌ها و اخلاق اسلامی انسانیت انسان و ایجاد، تثبیت و صیانت از آن را در همه جوامع مد نظر قرار می‌دهد تا در پرتو رشد و تعالی این ویژگی‌ها از حسیض حیوانیت به جایگاه رفیع و اوج انسانیت دست یابد. اما اگر این مسیر با تمدن مادی تغییر یافت و معکوس شد، در واقع این تمدن تمدن نیست و پسرفت و جاهلیت است (همو، ۱۰۷-۱۰۹).

۴- محوریّت خانواده: جامعه‌ای که شالوده آن خانواده بوده و بنای خانواده نیز بر اساس تفکیک وظایف و نقش‌های تخصصی میان همسران استوار شده و تربیت نسل آینده مهم‌ترین وظیفه آن شمرده می‌شود، یک جامعه متمدن است. زیرا در محیط چنین خانواده‌ای و در سایه راه و روش اسلامی است که ارزش‌ها و اخلاق انسانی ایجاد و بارور شده و در نسل آینده متبلور می‌شود. اما اگر زیربنای جامعه روابط آزاد جنسی و زاد و ولد نامشروع شد، روابط میان دو جنس بر اساس هوس شکل گرفت و کار زن آرایش، اغواگری و فتنه‌انگیزی شد و از وظیفه اساسی خود که تربیت نسل آینده است، بازماند و حرفه او مهمانداری هتل و کشتی و هواپیما شد و توان خود را به جای انسان‌سازی در تولید و صنعت به کار برد و بر این باور بود که تولید مادی نسبت به انسان‌سازی مهم‌تر و برتر است، چنین وضعیتی در مقیاس انسانی، پسرفت تمدنی و به تعبیر اسلامی، جاهلیت شمرده می‌شود (همو، ۱۰۹-۱۱۰).

به اعتقاد سید قطب، بنای عمران و آبادانی و زیربنای نظام اقتصادی و توزیع ثروت و بنای اخلاق انسانی در قلمرو وسیع و زنجیروار آن بر روابط خانوادگی استوار است (سید قطب، عدالت اجتماعی در اسلام، ۹۰). از نظر سید، مسأله روابط میان زن و مرد به اندازه‌ای مهم است که به عنوان مقیاسی در تعیین

عقب‌مانده یا متمدن بودن و جاهلی یا اسلامی بودن جامعه محسوب می‌شود. بر اساس این مقیاس، در جوامعی که ارزش‌ها، اخلاقیات و خواسته‌های حیوانی بر این رابطه حکم‌فرما باشد، به هر درجه از پیشرفت صنعتی، اقتصادی و علمی که برسد، نمی‌تواند جامعه متمدنی به شمار آید. این گونه جوامع از منظر انسانی و با مقیاس خط پیشرفت انسانی، جوامع عقب‌مانده و غیر متمدن شمرده می‌شوند. خط پیشرفت انسانی در جهت کنترل خواسته‌های حیوانی و محدود ساختن آن در چارچوب خانواده بر اساس یک دستور حرکت می‌کند تا بتواند وظیفه انسانی را تحقق بخشد و غایت آن نه لذت جویی، بلکه آماده کردن نسلی است که قرار است در میراث تمدن انسانی جایگزین نسل کنونی گردد. تربیت چنین نسل پیشرفته‌ای در ویژگی‌های انسانی و به دور از ویژگی‌های حیوانی، جز در دامن خانواده‌ای که با حصار و ضمانت‌های امنیت و عاطفه احاطه شده و بر اساس واجبی شکل گرفته که با احساسات ناگهانی متزلزل نمی‌شود، ممکن نیست. در جامعه‌ای که جهت‌دهی‌ها و تلقین‌های پلید و مسموم حاکم شده و مفهوم اخلاقی در آن مسخ و از آداب زناشویی تهی شده است، چنین کانون انسانی اساساً نمی‌تواند به وجود آید. سید قطب در پایان این بخش چنین نتیجه می‌گیرد که ارزش‌ها، اخلاقیات، الهام‌ها و ضمانت‌های اسلامی است که شایسته انسان است و بر مبنای همین مقیاس ثابت و تغییرناپذیر است و اسلام همان تمدن و جامعه اسلامی همان جامعه متمدن است (سید قطب، معالم فی الطريق، ۱۱۰-۱۱۱).

۵- برپایی جانشینی خداوند توسط انسان: آخرین نکته این که اگر انسان خلافت خداوند در زمین را به شکل درست برپا کند، بدین معنا که بندگی خالص خدا را کرده و خود را از بندگی غیر او برهاند، تنها راه و روش الهی را تحقق بخشیده و سایر روش‌ها را کنار نهد، در سراسر زندگی خویش تنها شریعت الهی را حاکم کرده و از حاکمیت سایر شرایع سرباز زند، بر اساس ارزش‌ها و اخلاقی که خداوند برایش مقرر کرده زندگی کند و سایر ارزش‌ها و اخلاق‌های غیر واقعی را به دور افکند، آنگاه پس از همه این‌ها در پی کشف قوانین وجودی این جهان مادی برآید (قوانینی که خداوند آن را به عنوان مهری بر گنجینه‌های زمین نهاده و انسان را بر گشودن آن به اندازه نیاز و ضرورت در خلافت الهی اش قادر ساخته) و از این قوانین در پیشرفت زندگی خود و استخراج مواد خام، رزق و روزی‌ها و معادنی که خداوند برای او در زمین به امانت گذاشته، بهره گیرد، در این صورت، می‌تواند جامعه اسلامی و متمدن را تحقق و عینیت بخشد. هنگامی که انسان این توانایی را پیدا کند که منابع رزق و روزی را گشوده، مواد خام را تبدیل به صنعت کرده و صنایع گوناگون پدید آورد و از دستاوردهای فنی انسان در طول تاریخ بهره گیرد، اگر همه این امور را با رنگ و بوی خدایی انجام دهد، برپایی خلافت الهی بدین گونه عبادت به شمار می‌رود و چنین انسانی به نقطه تکامل تمدنی رسیده و چنین جامعه‌ای به قله تمدن دست یافته است. اما باید توجه داشت که ابتکار و اختراع مادی به

تنهایی در اسلام تمدن نامیده نمی‌شود و چه بسا با جاهلیت همراه باشد (همو، ۱۱۱-۱۱۲). از نظر سید قطب تمدن حقیقی تمدنی است که ارزش‌های انسانی در آن به وفور یافت می‌شود و نمی‌توان آن را بر پیشرفت صنعتی، اقتصادی یا علمی اطلاق کرد که با پسرفت ارزشی همراه است. این ارزش‌ها آرمان‌گرا و خیالی نیستند، بلکه ارزش‌های واقعی و عملی‌اند که با تلاش بشری و در سایه مفاهیم درست اسلامی، در هر محیطی، صرف‌نظر از نوع زندگی و سطح پیشرفت صنعتی، اقتصادی و علمی آن قابل تحقق‌اند. این ارزش‌ها نه تنها در تعارض با پیشرفت نیستند؛ بلکه بر اساس منطق عقیدتی اسلام در همه عرصه‌ها نیز تشویق به پیشرفت می‌کند. این تمدن توانایی‌های موجود در هر محیطی را به فعلیت درآورده و رشد و توسعه می‌دهد (همو، ۱۱۴-۱۱۵).

۱-۱- جامعه غیرمتمدن

در مقابل جامعه متمدن یا اسلامی، جامعه جاهلی قرار دارد که ویژگی‌های بالا در آن وجود ندارد و اسلام در آن حکم‌فرما نیست و چنین جامعه‌ای غیرمتمدن شمرده می‌شود. از نظر سید، جامعه جاهلی در اشکال گوناگونی نمودار می‌شود که مهم‌ترین آن عبارت‌اند از: ۱- جوامع الحادی: گاهی جامعه جاهلی در قالب جامعه‌ای ظاهر می‌شود که منکر وجود خداوند است و تفسیری مادی و جدلی از تاریخ ارائه می‌کند و با نظام سوسیالیسم علمی تطابق دارد. ۲- جوامع سکولار: گاهی جامعه جاهلی در شکل جامعه‌ای هویدا می‌شود که منکر وجود خداوند نیست، اما صرفاً امور آسمانی را برای خدا قرار داده و امور زمینی را از حیطه اختیار او خارج کرده است. در چنین جامعه‌ای، شریعت با نظام حیات بشری هماهنگی ندارد. مردم می‌توانند خدا را در معبد، کنیسه‌ها و مساجد عبادت کنند؛ اما معجز نیستند که شریعت الهی را در زندگی خود به کار بندند و بدین ترتیب، برخلاف آیه شریفه «و هو الذی فی السماء اله و فی الارض اله» (زخرف/۸۴)، منکر خدایی او در زمین می‌شوند. چنین جامعه‌ای حتی اگر اقرار به وجود خداوند داشته باشد و مردمان آن اعمال و شعائر عبادی را هم به جای آورند، باز هم یک جامعه جاهلی شمرده می‌شود (همو، ۱۰۴).

جامعه جاهلی جامعه‌ای است که حاکمیت و تشریع را که حق خداوند است، از خدا گرفته و به انسان‌ها سپرده و بدین سان رابطه انسان را با خداوند قطع کرده است. بنابراین، در حقیقت معیار اصلی تمایز جامعه اسلامی و متمدن از جامعه اسلامی و غیرمتمدن قوانین است. اگر قوانین یک جامعه الهی باشد و در عمل نیز اجرا شود، آن جامعه جامعه اسلامی و متمدن است و اگر قوانین جامعه بشری باشد، جاهلی و غیرمتمدن شمرده می‌شود.

بر اساس چنین نگرشی، سید قطب، جوامع کمونیستی و بت‌پرست را در صدر فهرست جوامع جاهلی

دانسته و پس از آن جوامع یهودی و مسیحی را نیز در شمار جوامع جاهلی محسوب می‌شود؛ اما این فهرست بدین جا پایان نمی‌یابد و غالب جوامع اسلامی کنونی را نیز دربرمی‌گیرد. دلیل این امر آن است که از نظر وی، اسلامی بودن جامعه تنها به پرستش خداوند نیست، بلکه التزام به بندگی خدا علاوه بر زندگی فردی، باید در نظام اجتماعی نیز وجود داشته باشد؛ بدین معنا که بشر نباید در حاکمیت خداوند دخالت داده شود. با آن که ممکن است جوامع اسلامی یکتاپرست باشند، قرار گرفتن آن‌ها در شمار جوامع جاهلی به این دلیل است که خود را محدود به اطاعت از خداوند و قوانین الهی نکرده و از قوانین، ارزش‌ها، سنت‌ها و عادت‌های بشری نیز تبعیت می‌کنند (میراحمدی و مهربان، ۲۰۱).

از نظر سید قطب، مصداق عینی و کامل جامعه جاهلی و غیرمتمدن در دوره کنونی، تمدن غربی شمرده می‌شود. این تمدن فاقد هرگونه معنویت و لطافت روحانی است و با وجود پیشرفت‌های چشمگیر و فرینده خود در عرصه مادی، نتوانسته است به نیازهای روحی انسان پاسخ دهد. وی تمدن غربی را یک اهریمن تمام‌عیار می‌داند و دستاوردهای آن را نیز رهایی‌بخش و سعادت‌آفرین نمی‌داند، بلکه معتقد به اسارت انسان در این تمدن است. از همین رو، تعبیر جامعه جاهلی را برای نشان دادن یک تصویر تمام‌عیار از ویژگی‌های منفی تمدن غربی به کار می‌برد (سید قطب، الاسلام و مشکلة الحضارة، ۱۱۹؛ السلام العالمی و الاسلام، ۱۶۷).

نقد دیدگاه سید قطب

دیدگاه‌های سید قطب درباره جامعه اسلامی و جاهلی از زوایای گوناگون، به‌ویژه از منظر سیاسی مورد نقدهای فراوان قرار گرفته است و نیازی به تکرار آن نیست. آنچه در این نوشتار مد نظر است، نقد آراء او از منظر تمدنی است.

سید قطب تصویری آرمانی از جامعه متمدن را به نمایش می‌گذارد و آن را در جامعه اسلامی با همه ویژگی‌های لازم منحصر می‌داند. از نگاه وی، جامعه زمانی شایسته نام و پسوند اسلامی و متمدن است که به معنای حقیقی کلمه برآمده از دین بوده و اسلام در آن حکم‌فرما باشد. اگرچه این تصویر آرمانی از جامعه اسلامی و متمدن، برای ترسیم وضع مطلوب و تلاش برای دستیابی به آن ضروری و مفید است، به نظر می‌رسد این نگرش، گاه به اندازه‌ای شکل آرمانی به خود می‌گیرد که از واقعیت دور می‌شود و تحقق آن در مقام عمل بسیار دشوار می‌نماید. نقطه انحراف این نگرش آن جاست که به نگاه دوگانه صفر و صدی نسبت اسلام و جامعه اسلامی در اندیشه سید قطب منتهی می‌شود. او در جایی به صراحت، ایدئولوژی اسلام را یک ایدئولوژی تجزیه‌ناپذیر می‌داند که باید همه اصول آن را به کار برد و در غیر این صورت نباید

دم از آن زد (سید قطب، ما چه می‌گوییم، ۴۶-۴۷). او پذیرش ناقص و تک‌بعدی دین را موجب ثبوت ایمان و دینداری نمی‌داند و افراد و جوامعی را که با چنین نگاهی به اسلام و قرآن می‌نگرند، در زمره تکذیب‌کنندگان سخن خداوند و فرورفتگان در جاهلیت می‌داند (سید قطب، فی ظلال القرآن، ۵۹۰/۱، ۹۰۵/۲، ۱۱۹۴/۳، ۲۱۱۵/۴).

در نقد این دیدگاه باید گفت که ادعای «همه یا هیچ» سید قطب نه با قرآن و سنت و نه با تاریخ سازگار است. علاوه بر آموزه‌های متعددی که درباره مراتب گوناگون اسلام و ایمان در قرآن و سنت وجود دارد، از منظر تاریخی نیز این پرسش مطرح می‌شود که آیا وی می‌تواند ادعا کند که حتی در دوره صدر اسلام نیز همه اصول دین به صورت کامل در جامعه اجرا می‌شده است؟ اگر پاسخ منفی باشد، نتیجه قهری آن این است که سید باید بپذیرد که با معیار و شاخص او، حتی نام آن جامعه را نمی‌توان اسلامی نهاد. چنین نگرشی است که به برداشت وی از جامعه اسلامی و متمدن نیز تسری پیدا کرده و موجب شده بسیاری از جوامع اسلامی موجود را نیز در عداد جوامع جاهلی قرار دهد و همین نگرش زمینه‌ساز پیدایی اندیشه‌ها و جریان‌های تکفیری در جهان اسلام شده است. بنابراین، جامعه اسلامی و متمدنی که سید قطب ترسیم می‌کند، طبق معیار او، حتی در دوره صدر اسلام نیز به طور کامل وجود نداشته و چه بسا در آینده نیز تحقق آن ممکن نباشد. اگرچه اندیشه مهدویت در اسلام، نویدبخش تحقق جامعه اسلامی آرمانی و تمدن اسلامی مطلوب در آینده است، تحقق صددرصدی جامعه اسلامی، چنان‌که سید قطب می‌گوید، بسیار دشوار به نظر می‌رسد.

نگارنده با اعتقاد به سلسله مراتبی بودن تمدن دینی، نگرش صفر و صدی نسبت به جامعه اسلامی و متمدن را نادرست می‌داند؛ چرا که چنین نگرشی اگرچه در مقام نظر قابل تصور است، در مقام عمل تحقق‌یافتنی نیست و پیاده‌سازی دین و تحقق جامعه دینی و متمدن امری تدریجی و تکاملی است و بسته به شرایط زمانی و مکانی متفاوت، درجات گوناگونی می‌یابد. به نظر نگارنده، تمدن اسلامی از نظر سطح کیفی و میزان نفوذ و حاکمیت دین دارای مراتب گوناگونی است و همه این مراتب تمدنی، بهره‌ای از اسلامی بودن دارند و به تناسب این بهره شایسته این نام هستند. به میزانی که غلبه و ایفای نقش دین در تمدن پررنگ‌تر شود، درجه دینی بودن تمدن بالاتر رفته و به تمدن حقیقی و خالص دینی نزدیک‌تر می‌شود و در مقابل هر چه در جهت معکوس پیش رود، از این عیار کاسته می‌شود. اما اگر بهره تمدن از عناصر دینی به اندازه‌ای ناچیز شود که نتوان اسلام را عنصر غالب در آن تمدن به شمار آورد، نمی‌توان آن تمدن را اسلامی نامید.

نکته دیگر، درباره تمایز نهادن میان جامعه اسلامی با جامعه مسلمانی است که به نوعی بیان دیگری از

تمایزگذاری میان تمدن اسلامی و تمدن مسلمانان است. از نظر سید قطب در جامعه اسلامی، اسلام به معنای حقیقی کلمه حاکم است، اما در جامعه مسلمانی، مسلمانان محوریت دارند، صرف نظر از این که چه نوع اسلامی در آن حاکم است، پرسشی که مطرح می شود این است که چگونه ممکن است جامعه اسلامی را از جامعه مسلمانی متمایز کرد؟ مگر عامل تحقق جامعه اسلامی کسی جز مسلمانان است؟ چطور ممکن است اسلام در جامعه ای فرضی بدون حضور و ایفای نقش مسلمانان تحقق یابد؟ مگر آنکه مراد سید قطب، اسلام ظاهری و اسلام حقیقی باشد که آن بحث دیگری است و این تمایزگذاری برای این منظور مناسب به نظر نمی رسد.

مسئله دیگر جاهلی نامیدن جوامع اسلامی توسط سید قطب است که مورد انتقاد بسیاری از اندیشمندان مسلمان، حتی برخی از هم کیشان او در اخوان المسلمین نیز قرار گرفته است. برای نمونه، حسن هضیبی، مرشد عام اخوان المسلمین، رساله «دعاه لا قضاء» را در نقد دیدگاههای سید قطب نوشت. شیخ محمد عبداللطیف سبکی، رئیس کمیسیون فتوای اخوان نیز، توصیف هر دوره دیگری جز دوره پیش از عصر رسول خدا (ص) به عنوان دوره جاهلیت را عملی کفرآمیز دانسته و تفکرات سید را با خوارج قیاس کرده است (امام، ۱۸۹-۱۹۶). سعید حوئی، اندیشمند سوری عضو اخوان، نیز معتقد است در معنای صدر اسلامی «جاهلیت»، هیچ مسلمانی را نمی توان جاهل دانست؛ زیرا هر چه نقد و اشکال به خوی مسلمانی آنان وارد باشد، کافر و جاهل نیستند (رفیعی، ۲۵). علاوه بر این نقدها، این پرسش مطرح می شود که اگر جوامع اسلامی کنونی جوامع جاهلی و غیرمتمدن اند، چگونه می توان مدعی شد که برخی از جوامع اسلامی پیشین که سید از آن به نیکی یاد می کند، چنین نبوده اند؟

نکته دیگر این که سید قطب تحقق اسلام و تمدن اسلامی را در محیط جاهلیت کنونی غیرممکن می داند و در جستجوی محیطی دیگر برای تحقق این هدف است؛ اما مشخص نیست محیط مورد نظر وی چه محیطی است و چگونه و در کجا می توان آن را یافت؟ از آن جا که طبق گفته وی همه جهان را جاهلیت فراگرفته، باید در بیابان های سیبری و آفریقا یا در سیارات دیگر در جست و جوی محیط مناسب برای تحقق جامعه اسلامی آرمانی بود.

یکی دیگر از موارد تناقض دیدگاه های سید قطب این است که از یکسو برای تحقق جامعه اسلامی و متمدن، وجود محیط خاص و مناسبی را ضروری می داند و از سوی دیگر در مواردی این سخن را نقض کرده و می گوید اسلام در هر محیطی تمدن متناسب با خود را به وجود می آورد؛ برای نمونه معتقد است اسلام هنگام ورود به آفریقا تمدن خاص خود را در آن محیط به وجود آورد که در حد و اندازه همان محیط بود (سید قطب، معالم فی الطریق، ۱۱۷). سؤال این است که طبق تفسیر وی، آیا محیط آفریقا در آن زمان

طبق معیارهای وی محیط جاهلیت به شمار نمی‌رفته است؟ اگر پاسخ مثبت است چگونه تمدن اسلامی در آن محیط تحقق یافته است؟ نمونه روشن‌تر محیط جاهلیت حجاز است که پیامبر اسلام توانست آن را به محیطی دینی تبدیل کند و اسلام را در آن پیاده سازد. تفاوت جاهلیت امروز با جاهلیت پیشین در چه چیزی است که در این محیط امکان تحقق جامعه اسلامی وجود ندارد و در گذشته وجود داشته است؟ نکته دیگر موضوع حد و اندازه محیط است که سید قطب مطرح می‌کند و مفهوم آن این است که اجرای اصول و احکام دین اسلام بر اساس ظرفیت محیط و جامعه تفاوت می‌کند و این یعنی پذیرش مراتب و درجات گوناگون جامعه اسلامی و متمدن. سخن سید قطب مبنی بر این که اسلام در هر محیطی تمدن متناسب با خود را پدید می‌آورد و تمدن هر محیطی متناسب با ظرفیت آن است، به نوعی بیانگر پذیرش سلسله مراتبی بودن تمدن اسلامی و درجات گوناگون آن است.

نکته آخر این که ویژگی‌هایی که سید قطب برای جامعه متمدن برمی‌شمارد، تنها از منظر دینی، عقیدتی و معنوی است و ابعاد و مؤلفه‌های دیگر تمدن نظیر پیشرفت علمی، اقتصادی و سیاسی چندان مورد توجه و اشاره وی قرار نگرفته است. چنان‌که پیشتر گفته شد، تمدن پدیده‌ای دو بعدی است که هم دارای ابعاد مادی و هم غیرمادی است؛ اگرچه ابعاد غیرمادی به دلیل نقش زیربنایی که در تمدن دارد، از اهمیت بیشتری برخوردار است.

نتیجه

دیدگاه سید قطب نسبت به جامعه متمدن و غیرمتمدن را باید یک نگرش تمام‌عیار دینی به تمدن دانست که برخاسته از اعتقاد راسخ وی به دین اسلام و ویژگی‌های منحصر به فرد آن است؛ ویژگی‌هایی که به باور وی، در هیچ دین، آیین و مکتب فکری دیگری یافت نمی‌شود. این اعتقاد به تساوی جامعه اسلامی و جامعه متمدن در نگاه وی انجامیده است و بلکه فراتر از این، جامعه متمدن را تنها در پیکره جامعه اسلامی (به معنای حقیقی کلمه) منحصر می‌داند. اگرچه این نگرش در ترسیم جامعه آرمانی و مطلوب، به‌ویژه با رویکرد درون‌دینی مفید است، اما روی دیگر این سکه، حکم به غیرمتمدن بودن و به تعبیر سید قطب، جاهلی بودن همه جوامع غیرمسلمان است. نگرشی که بازتاب‌های بسیاری، به‌ویژه در میان غیرمسلمانان داشته و نقدهای بسیاری را نیز موجب شده است. اما مشکل آنجاست که حکم سید، تنها به این جوامع محدود نمی‌شود و دامن بسیاری از جوامع اسلامی موجود و به بیانی، همه آن‌ها را نیز فرا می‌گیرد. این حکم کلی و فراگیر پیامدهای خطیری را به دنبال داشته و موجب شکل‌گیری اندیشه‌ها و جریان‌های افراطی در جهان اسلام شده است. پیامدهای چنین نگرشی عبارت است از ۱- دور از دسترس کردن تمدن و جامعه

متمدن و شبه محال کردن دستیابی بدان و ۲- تلاش جریان‌های افراط‌گرا برای اصلاح جوامع غیرمتمدن جاهلی و دستیابی به جامعه متمدن اسلامی با روش‌های خشونت‌بار که خسارت‌های جبران‌ناپذیری برای جهان اسلام در پی داشته است.

فهرست منابع

- آشوری، داریوش، تعریف‌ها و مفهوم فرهنگ، آگاه، تهران، ۱۳۸۱ ش.
- اکوانی، حمدالله و ارزنگ، اردوان، «مدرنیته و اندیشه احیاگر: مروری بر اندیشه سیاسی سید قطب»، در دانش سیاسی و بین‌المللی، سال اول، ش ۲، تابستان ۱۳۹۱، صص ۳۳-۵۴.
- امام، عبدالله، عبدالناصر و الإخوان المسلمون، دار الخيال، قاهره، ۱۹۹۷ م.
- بارنارد، فردریک م.، نظریه‌های فرهنگ و تمدن در عصر جدید، ترجمه محمدسعید حنایی کاشانی، در نامه فرهنگ، تابستان و پاییز ۱۳۷۳، ش ۱۴ و ۱۵، صص ۷۴-۸۵.
- بن نبی، مالک، مشكلة الافکار فی العالم الاسلامی، ترجمه عمر مسقاوی، دار الفکر، دمشق، ۲۰۰۲ م.
- تافلر، الوین و هایدی تافلر، به‌سوی تمدن جدید: تفکر سیاسی در موج سوم، ترجمه محمدرضا جعفری، سیمرخ، تهران، ۱۳۷۴ ش.
- توین بی، آرنولد، بررسی تاریخ تمدن، ترجمه محمدحسین آریا، امیر کبیر، تهران، ۱۳۷۶ ش.
- جعفری، محمد تقی، ترجمه و تفسیر نهج البلاغه، مؤسسه تنظیم و نشر آثار علامه جعفری، تهران، ۱۳۹۰ ش.
- حموده، عادل، سید قطب؛ من القرية الى المشنقة، سینا، قاهره، ۱۹۹۰ م.
- دورانت، ویلیام جیمز، تاریخ تمدن، ترجمه احمد آرام، انقلاب اسلامی، تهران، ۱۳۷۲ ش.
- رفیعی، محمدحسین، «از بنیادگرایی تا اصلاح‌گرایی: بررسی تطبیقی آراء سید قطب و سعید حوئی»، در آیین پژوهش، سال بیست و ششم، ش ۳، مرداد و شهریور ۱۳۹۴، صص ۱۹-۲۹.
- سوزنگر، سیروس، اندیشه‌های سیاسی سید قطب، اسلامی مرکز اسناد انقلاب، تهران، ۱۳۸۳ ش.
- شریعتی، علی، تاریخ تمدن، مجموعه آثار، ج ۱۱، قلم، تهران، ۱۳۷۰ ش.
- قطب، سید بن ابراهیم، اسلام؛ آیین فطرت، ترجمه سید ابراهیم میرباقری، دار الکتب الاسلامیه، تهران، ۱۳۴۸ ش.
- _____، الاسلام و مشکلة الحضارة، عیسی بابی حلبی و شرکاه، دار احیاء کتب العربیه، قاهره، ۱۹۶۲ م.
- _____، السلام العالمی و الاسلام، دار الشروق، بیروت و قاهره، ۱۴۲۷ ق.
- _____، الحضارة الاسلامیة، دار الشروق، بیروت و قاهره، ۱۴۱۵ ق.
- _____، فی ظلال القرآن، دار احیاء التراث العربی، بیروت، ۱۴۱۲ ق.
- _____، عدالت اجتماعی در اسلام، ترجمه سید هادی خسروشاهی و محمدعلی گرامی، شرکت سهامی انتشار، تهران، ۱۳۵۲ ش.

- _____، ماچه می گوئیم، ترجمه سید هادی خسروشاهی، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، تهران، ۱۳۷۰ ش.
- _____، معالم فی الطريق، المركز العربی للدراسات و الابحاث، دوحه، ۱۴۳۰ ق.
- _____، نحو مجتمع اسلامی، دار الشروق، بیروت و قاهره، ۱۴۰۷ ق.
- کوش، دنی، مفهوم فرهنگ در علوم اجتماعی، ترجمه فریدون وحید، سروش، تهران، ۱۳۸۱ ش.
- مرادی، مجید، «تقریر گفتمان سید قطب»، در علوم سیاسی، سال ۱۳۸۲، ش ۲۱، صص ۱۹۵-۲۱۶.
- میراحمدی، منصور و احمد مهربان، «ایدئولوژی سید قطب و اسلام رادیکال»، در پژوهش نامه علوم سیاسی، ۱۳۷۸، (۱)، ۴، صص ۱۷۵-۲۱۲.
- هانتینگتون، ساموئل، برخورد تمدن ها و بازسازی نظم جهانی، ترجمه محمدعلی حمید رفیعی، دفتر پژوهش های فرهنگی، تهران، ۱۳۷۸ ش.
- یوکیچی، فوکوتساوا، نظریه تمدن، ترجمه چنگیز پهلوان، گبو، تهران، ۱۳۷۹ ش.
- Hansen, H. & P. Kainz, "Radical Islamism and Totalitarian Ideology: a Comparison of Sayyid Qutb's Islamism with Marxism and National Socialism", in *Totalitarian Movements and Political Religions*, 8(1), 2007, pp.55-76.
- Khatab, Sayed, *The Political Thought of Sayyid Qutb: The Theory of jahiliyyah*, New York, Routledge, 2006.
- Khatab, Sayed, *Radical Islamism and Totalitarian Ideology: a Comparison of Sayyid Qutb's Islamism with Marxism and National Socialism*, New York, Routledge, 2006.
- Khatab, Sayed, "Hakimiyyah and Jahiliyyah in the Thought of Sayyid Qutb", in *Middle Eastern Studies*, 38(3), July 2002, pp.145-170.
- Shepard, William E., "Sayyid Qutb's Doctrin of jahiliyya", in *Middle East Studies*, 35, 2003, pp.521-545.
- Soage, A. B., *Islamism and Modernity: The Political Thought of Sayyid Qutb*, in *Totalitarian Movements and Political Religions*, 10(2), pp.189-203.
- Ushama, T., "Extremism in the Discourse of Sayyid Qutb: Myth and Reality", in *Intellectual Discourse*, 15(2), 2007, pp.167-190.



History & Culture

تاریخ و فرهنگ

Vol. 50, No. 2, Issue 101

سال پنجاهم، شماره ۲، شماره پیاپی ۱۰۱

Autumn & Winter 2018-2019

پاییز و زمستان ۱۳۹۷، ص ۸۵-۹۸

DOI: <https://doi.org/10.22067/jhc.v50i2.78304>

اهمیت توجه به جغرافیا در تحلیل رویدادهای تاریخی قرآن کریم؛ مطالعه موردی: موقعیت جغرافیایی مدین شعیب*

علی باقرزاده فلاح

دانشجوی دکتری تاریخ و تمدن ملل اسلامی، واحد مشهد، دانشگاه آزاد اسلامی مشهد، ایران

Email: Ali.bagherzadeh14@yahoo.com

دکتر محمد علی احمدیان

دانشیار گروه جغرافیا، واحد مشهد، دانشگاه آزاد اسلامی مشهد، ایران

Email: Ahmadian@um.ac.ir

دکتر شهربانو دلبری

استادیار گروه تاریخ و تمدن ملل اسلامی، واحد مشهد، دانشگاه آزاد اسلامی مشهد، ایران

Email: Delbari0410@mshdiau.ac.ir

دکتر اردشیر اسد بیگی^۱

استادیار گروه تاریخ و تمدن ملل اسلامی، واحد مشهد، دانشگاه آزاد اسلامی مشهد، ایران

Email: Ardeshir.asadbeigi@gmail.com

چکیده

یک‌سونگری قرآن‌پژوهان و مفسران و تأکید بیش از اندازه آنان بر عامل «زمان» و کم‌توجهی به عامل «مکان» به عنوان بستر رویدادهای تاریخی، موجب بروز اختلاف نظر درباره خصوصیات مکانی رویدادهای تاریخی قرآن کریم شده است. به عنوان نمونه، می‌توان به مدین شعیب اشاره کرد که موقعیت مکانی و مختصات جغرافیایی آن مورد اختلاف نظر قرآن‌پژوهان و مفسران بوده است؛ به‌طوری که بعضی از منابع و تفاسیر از آن به عنوان شهری در ساحل شرقی دریای سرخ نام برده‌اند و برخی دیگر از آن به عنوان ناحیه‌ای وسیع از شمال غرب شبه‌جزیره عربستان تا بخش‌هایی از جنوب شرقی شبه جزیره سینا یاد کرده‌اند. هدف این جستار تأکید بر ضرورت کاربرد اطلاعات مکانی در تحلیل و تفسیر رویدادهای تاریخی قرآن کریم است که از طریق مطالعه منابع مکتوب و اسناد و بررسی نقشه‌ها و اطلس‌های جغرافیایی و تصاویر ماهواره ای صورت گرفته است. نتایج حاصل نشان می‌دهد که استفاده از دیدگاه‌های صاحب‌نظران در بیان اهمیت پیوند ساختاری میان تاریخ و جغرافیا و تکیه بر جایگاه مهم مکان‌پژوهی می‌تواند تحلیل و تفسیر دقیق‌تری از رویدادهای تاریخی قرآن کریم به دست دهد.

کلیدواژه‌ها: قرآن‌پژوهی، کتاب مقدس، جغرافیای تاریخی، مدین شعیب.

*. تاریخ وصول: ۱۳۹۷/۱۰/۱۵؛ تاریخ تصویب نهایی: ۱۳۹۸/۰۳/۱۲.

۱. نویسنده مسئول

The Importance of Geography in Analyzing the Historical Events of the Holy Quran

Case Study: Geographical Location of Midian of Shu'ayb

Ali Bagherzadeh Fallah

PhD student in History and Civilization of Islamic Nations, Mashhad Branch, Islamic Azad University of Mashhad, Iran

Dr. Mohammad Ali Ahmadian

Associate Professor of Geography, Mashhad Branch, Islamic Azad University of Mashhad, Iran

Dr. Shahrbanoo Delbari

Assistant Professor, Department of History and Civilization of Islamic Nations, Mashhad Branch, Islamic Azad University of Mashhad, Iran

Dr. Ardeshtir Asadbeigi (Corresponding Author)

Assistant Professor, Department of History and Civilization of Islamic Nations, Mashhad Branch, Islamic Azad University of Mashhad, Iran

Abstract

The narrow vision of the Qur'an scholars and commentators, and the overemphasis on the "time" factor at the cost of "place" factor as the context of historical events, have stirred controversy over the spatial characteristics of historical events in the Holy Quran. A case in point is Midian of Shu'ayb the location and geographical coordinates of which have been the subject of dispute by scholars and commentators. Accordingly, some sources and interpretations have contended that Midian of Shu'ayb was an urban area on the east coast of the Red Sea while others have introduced it as a vast area that stretches from the northwest of the Arabian Peninsula to areas in the southeast of the Sinai Peninsula. The purpose of this paper is to underline the necessity of exploiting spatial information in analyzing and interpreting the historical events of the Holy Quran through the analysis of written sources and documents as well as geographical maps, atlases and satellite imagery. The results reveal that exploiting the views of scholars in underscoring the importance of the structural link between history and geography and relying on the crucial position of research can provide a more accurate analysis and interpretation of the historical events in the Holy Quran.

Keywords: Quranic Studies, Holy Book, Historical Geography, Midian of Shu'ayb.

مقدمه

بسیاری از گزارش‌های مورخان و مفسران از رویدادهای تاریخی قرآن کریم صرفاً به عامل «زمان» و ابعاد تاریخی محدود گردیده و ابعاد مکانی و خصوصیات جغرافیایی در این گزارش‌ها کمتر مورد عنایت قرار گرفته است. این کم‌توجهی به عامل «مکان» درحالی صورت می‌گیرد که محققان و به‌ویژه تاریخ‌پژوهان، بر نقش مؤثر اطلاعات مکانی و ویژگی‌های جغرافیایی در پژوهش‌های تاریخی تأکید نموده‌اند. هرودوت^۱ اولین مورخی بود که در قرن پنجم پیش از میلاد به وجود رابطه میان تاریخ و جغرافیا پی برد. او معتقد بود که حوادث تاریخی را در بستر جغرافیایی آن‌ها باید مطالعه کرد (بیگ‌محمدی، ۲). ویل دورانت^۲ مورخ بزرگ عصر ما نیز می‌نویسد: «جغرافیا زادگاه تاریخ است، مادر و پرورنده آن و خانه‌ای است که تاریخ در آن انضباط می‌گیرد» (۸/۲). برخی از تاریخ‌پژوهان معتقدند «فهم دقیق و تفسیر واضح حوادث تاریخی، جز به مدد دانش جغرافیا میسر نمی‌گردد» (آئینه‌وند، ۳۰۱-۳۰۲). همچنین برخی تحقیقات مفصلی درباره نقش عوامل جغرافیایی در تاریخ انجام داده‌اند که از آن جمله می‌توان به تحقیقات هارولد کارتر^۳ و گوردون ایست^۴ درباره نقش جغرافیا در فهم تحولات تاریخی شهرها اشاره کرد. همچنین می‌توان از «ارم ذات العماد» نام برد که به دلیل کمبود اطلاعات جغرافیایی، گمانه‌زنی‌های مختلفی درباره مکان دقیق آن ارائه شده است؛ به‌طوری‌که مسعودی در مروج الذهب محل آن را دمشق دانسته و مؤلف تاریخ طبری آن را در اسکندریه مصر ذکر کرده است. برخی هم محل آن را در جنوب غربی شبه جزیره عربستان، میان صنعا و حضرموت دانسته‌اند (خزائلی، ۱۱۰-۱۱۱). درعین حال، ابن خلدون در همه این گمانه‌ها تردید کرده است (ابن خلدون، ۲۴). همچنین است موقعیت جغرافیایی شهر نجران که نامش در ارتباط با واقعه مهم مباحله مطرح است؛ لیکن اطلاعات مکانی اندکی از آن موجود است (احمدیان، «نگاهی به سیر تاریخی نجران»، ۲۲۳). مکان دقیق غار اصحاب کهف، محل ولادت حضرت عیسی، محل فرود آمدن کشتی نوح نیز از آن جمله‌اند. نقش مؤثری که خصوصیات مکانی در پژوهش‌های قرآنی دارد، نگارندگان را برآن داشت که ضرورت کاربرد دانش جغرافیا به عنوان دانش مکان و نقش آن در تحلیل و تفسیر رویدادهای تاریخی قرآن کریم را مورد بررسی و تحقیق قرار دهند.

بنابراین، سوال اصلی تحقیق حاضر را می‌توان چنین بیان کرد که دانش جغرافیا به عنوان علم مکان تا چه حد می‌تواند در توضیح و تحلیل رویدادهای تاریخی قرآن کریم از جمله مدین شعیب مؤثر باشد.

۱. Herodot

۲. Will-Durant

۳. Carter, Harold, *An Introduction to Urban Historical Geography*, Britania, Edward Arnold, 1989.

۴. Gordon East, W., *an Historical Geography of Europe*, London, 2015.

مباحث نظری و ادبیات موضوع

از آن جا که برداشت های متفاوتی از جغرافیای تاریخی وجود دارد، در ابتدا لازم است نظری کوتاه به مفهوم آن بیندازیم. بسیاری از تعاریف موجود بر این نکته مهم تاکید ورزیده اند که جغرافیا در این زمینه نقشی مهم و اساسی دارد. در ادامه به برخی از این تعاریف اشاره می شود:

الف) «جغرافیای تاریخی عبارت است از مطالعه جغرافیایی یک مکان، سرزمین یا ناحیه که در دوره خاصی از گذشته صورت می گیرد» (61, "historical geography", Encyclopedia Britannica).
 ب) جغرافیای تاریخی در حقیقت مطالعه پدیده های جغرافیایی است که در گذشته صورت می گیرد (احمدیان، «جغرافیای تاریخی چیست»، ۳۲۷). تعاریف دیگری نیز وجود دارد که در آن ها بر ابعاد مکانی مفهوم جغرافیای تاریخی تاکید شده است (نک: مهدوی، ۲۴۵؛ گنجی، ۲۲۳؛ شکوئی، ۸۴؛ شایان، ۱۷۱).

گفتنی است که جغرافیای تاریخی، به عنوان بخشی از دانش جغرافیا، از همه شاخه های این علم که به ارائه اطلاعات مکانی می پردازند، بهره می گیرد؛ دانش هایی مانند ژئومورفولوژی^۱ (شناخت چهره زمین)، کليماتولوژی^۲ (هواشناسی)، هیدرولوژی^۳ (آب شناسی) و پدولوژی^۴ (خاک شناسی). مروری بر ادبیات موضوع در خارج از جهان اسلام مؤید آن است که اکنون تحقیقات جغرافیایی در ارتباط با کتاب مقدس چنان جایگاه مهمی یافته که اطلس های جغرافیایی مستقلی با عنوان اطلس کتاب مقدس^۵ انتشار یافته است.^۶

رایت^۷ در این زمینه می نویسد: در کتاب مقدس جغرافیا و تاریخ و مذهب چنان به هم آمیخته اند که پیام های مذهبی بدون درک کاملی از خصوصیات مکانی میسر نمی شود. برای آن که اهمیت نقش جغرافیا بیشتر مشخص شود باید یادآور شد که صفحات ۲۹۳-۳۱۲ از دائرة المعارف قرآن به مدخل «جغرافیا» اختصاص یافته است (Neuwirth, pp.293-312). از دیگر نمونه ها در این زمینه کتابی است با عنوان *Geography Historical Holy land* که به قلم جورج آدام اسمیت به نگارش درآمده است.^۸

۱. Geomorphology

۲. Climatology

۳. Hydrology

۴. pedology

۵. Bible Atlas

۶. دائرة المعارف کتاب مقدس نیز فصل خاصی را به «نقش جغرافیا در شرح و تفسیر کتاب مقدس» اختصاص داده است (Bible Encyclopedia, pp.445-450).

۷. Right

۸. Smith, G. A., *The Historical Geography of the Holy Land*, Armstrong and Son, New York, 1901

کاربرد نقشه‌های جغرافیایی نیز مورد توجه محققان کتاب مقدس قرار گرفته است؛^۱ لیکن در تحقیقات و پژوهش‌های قرآنی هنوز جایگاه خود را نیافته است.

جایگاه خصوصیات مکانی در قرآن

در حال حاضر کاربرد جغرافیا در ابهام‌زدایی از رویدادهای تاریخی قرآن کریم به یک ضرورت تبدیل شده است و شاید به همین دلیل باشد که برخی از قرآن‌پژوهان معتقدند که «امروز مورخان دنیا برای مکان، بیش از زمان اهمیت قائل هستند» (معرفت، ۱۰۵). امروز دانش جغرافیا به مدد تکنیک‌های جدید قادر است خدمات ارزنده‌تری در جهت ارائه اطلاعات مکانی به منظور تکمیل پژوهش‌های تاریخی ارائه کند. به عنوان نمونه، می‌توان به محل وقوع نبرد میان ایران و روم اشاره کرد: الم (۱) غَلَبَتِ الرُّومُ (۲) فِي أَدْنَى الْأَرْضِ وَهُمْ مِنْ بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ (۳) (سپاه روم در نزدیک‌ترین سرزمین شکست خوردند و آنان پس از شکست خوردن، به زودی پیروز می‌شوند) (روم، ۱-۳).

همه مفسران و قرآن‌پژوهان محل این رویداد را با معنای لغوی «ادنی الارض» که «نزدیک‌ترین زمین» ترجمه شده، مرتبط می‌دانند. در تفسیر طبری و تفسیر ابوالفتوح رازی مراد از «ادنی الارض»، نزدیک‌ترین زمین به پایتخت روم، شهر قسطنطنیه، دانسته شده است. برخی دیگر مانند شیخ طوسی در «تبیان» احتمال داده‌اند که منظور آیه از نزدیک‌ترین زمین، مکانی نزدیک به ایران، در حد فاصل ایران و روم بوده است (عرب، ۸۸-۸۹). پیشرفت‌های اخیر در زمینه تصاویر ماهواره‌ای، راز نهفته این رویداد تاریخی را گشود و تمامی آراء در این زمینه را نادرست اعلام کرد. این تصاویر نشان دادند که در محدوده میان سوریه، اردن و فلسطین، پست‌ترین نقطه زمین قرار دارد که عمق آن ۳۹۵ متر پایین‌تر از سطح آب‌های آزاد است. به این ترتیب روشن شد که مراد از «ادنی الارض» پایین‌ترین نقطه زمین است نه نزدیک‌ترین زمین (یحیی، ۷۱).

مدین شعیب و اختلاف نظر مورخان و مفسران

یکی از اقوام مذکور در قرآن کریم اصحاب مدین یا قوم حضرت شعیب است. این قوم که در اکثر منابع تاریخی و تفسیری از فرزندان حضرت ابراهیم نامیده می‌شوند، ابتدا در سرزمین کنعان سکونت داشته و مردمی موحد بوده‌اند. این قوم پس از مدتی به سرزمینی مهاجرت کردند که بعدها به دلیل سکونت آنان، سرزمین مدین خوانده شد. ابن اثیر (د. ۶۳۰ق) شعیب را «از دودمان برخی کسان که به ابراهیم باور آورده،

۱. محققان کتاب مقدس آثار زیادی در این زمینه تألیف کرده‌اند که از آن جمله است:

McMilan Bible Atlas, Oxford Bible Atlas, Atlas of the Bible, Then and Now Bible Map, Carta Bible Atlas, Baker's Bible Atlas, Satellite Bible Atlas: Historical Geography of the Bible.

با او به شام کوچیده بودند» می‌داند (ابن اثیر، ۱۷۵/۱). با استقرار این قوم در مدین و رونق کسب و کار و تجارت، به تدریج باورهای توحیدی و شیوه زندگی همراه با قناعت آنان، جای خود را به اعتقادات کفرآمیز و پرستش بت‌ها و زندگی اشرافی داد. طبق آیات قرآن کریم، این قوم با استفاده از ترازو و کیل نامیزان از اموال مردم می‌کاستند (اعراف، ۸۵) و در اثر بی‌توجهی به اندرزهای پیامبرشان سرانجام گرفتار مجازات الهی شدند (اعراف، ۹۱).

یکی از منابعی که اشاره ای به سرگذشت قوم شعیب دارد، بررسی تاریخی قصص قرآن تالیف محمد بیومی مهران است که در مجموعه‌ای پنج جلدی به شرح رویدادهای تاریخی قرآن پرداخته است (بیومی مهران، ۲۴۷). افزون بر آن، دانشنامه‌ی اماکن جغرافیایی قرآن مجید (عرب، ۲۳) و باستان‌شناسی و جغرافیای تاریخی قصص قرآن (بی‌آزار شیرازی، ۷) نیز به این موضوع پرداخته‌اند. نام شعیب یازده بار در قرآن مجید آمده است (قرشی، ۴۱/۴). نام وی را بسیاری از منابع شعیب ذکر کرده‌اند؛ لیکن در تورات یثرون نامیده شده است (هاکس، ۹۴۴). در جلد ۱۱ دائرةالمعارف جودائیکا آمده است: «یترو^۱ هفت اسم مختلف داشت که نشان‌دهنده فضیلت‌های اوست» (Rothkoff, 252). برخی از منابع این تعدد اسامی را نتیجه تحریفات می‌دانند و معتقدند «نام اصلی یکی از این‌ها بیشتر نبوده است» (رسولی محلاتی، ۳۴۵).

و اما مدین نامی است که بنابر قول بعضی از مورخان و مفسران، هم به شهر شعیب واقع در ساحل دریای سرخ و هم به قبیله آن حضرت اطلاق می‌شده است. این نام در ۱۰ موضع از قرآن کریم ذکر شده است (اعراف، ۸۵؛ توبه، ۷۰؛ هود، ۸۴، ۹۵؛ طه، ۴۰؛ حج، ۴۴؛ قصص، ۲۲، ۲۳، ۴۵ و عنکبوت، ۳۶).

بطلمیوس (قرن دوم میلادی) جایی را در کنار دریای سرخ با نام مدینا^۲ یاد کرده که پژوهش‌گران، آن را جایگاه مدین می‌دانند (علی، ۴۵۵/۱).

در نوشته‌های برخی از جغرافی‌دانان مسلمان از جمله اصطخری (ص ۱۰۶) نیز مدین صرفاً شهری در نزدیکی ساحل دریای سرخ دانسته شده و گاه آورده‌اند که از تبوک تا آن‌جا شش روز راه است. همچنین گفته شده که مدین دومین ایستگاه در مسیر زیارتی بین ابله و مدینه و از توابع مدینه بوده است. یوسفوس^۳، مورخ یهودی (قرن اول هجری)، نیز از شهر مدیم^۴ یاد کرده و آن را در شرق دریای سرخ جای داده است (بیومی

۱. Jethro

۲. madiana

۳. Josephus

۴. madiam

مهران، ۲۴۶).

از منابع دیگر قرون اولیه اسلامی که از مدین به عنوان شهر نام برده‌اند می‌توان به البلدان یعقوبی (صص ۱۱۹-۱۲۰)، مسالک و ممالک اصطخری (ص ۱۰۶)، حدود العالم من المشرق الى المغرب (ص ۱۶۹)، احسن التقاسیم فی معرفة الاقالیم مقدسی (ص ۷۹) و اشکال العالم جیحانی (ص ۴۷) اشاره کرد. از منابع جدید نیز اماکن جغرافیایی در قرآن (رضایی، ۸۷)، اعلام جغرافیایی در متون ادب فارسی (دزفولیان، ۱۳۸۸)، جغرافیای تاریخی کشورهای اسلامی (قره‌چانلو، ۶۱/۲)، نقد و بررسی اسرائیلیات (کلباسی اصفهانی، ۷۸)، تفسیر نمونه (مکارم شیرازی، ۵۳/۱۶) و فرهنگ لغات قرآن (مهرین شوشتری، ۳۹۷) از آن به عنوان شهر یاد کرده‌اند.

در مقابل، باسورث منابع دیگری را نام می‌برد که بر خلاف اکثر گزارش‌های موجود، مدین را ناحیه‌ای دانسته‌اند که از زمان پیامبر اسلام از سرزمین‌های جنوب سوریه جدید، اردن و شمال حجاز تا جنوب تبوک و وادی القری امتداد داشته است (Bosworth, 53-64). از منابع کهن، مروج الذهب از آن به عنوان ناحیه نام برده است (مسعودی، ۴۴). از منابع جدید، اطلس القرآن نیز آن را سرزمینی در نزدیکی شام در شرق خلیج عقبه دانسته است (ابوخلیل، ۸۹). در دائرة المعارف فارسی مصاحب نیز آمده است: «بعضی آن را از خلیج عقبه تا موآب و طور سینا می‌دانند و بعضی می‌گویند از شبه جزیره سینا تا فرات امتداد داشته است» (ص ۲۷۲۶). همان‌گونه که ملاحظه شد، این گزارش‌های کوتاه و مختصر هیچ تصویر روشنی از مدین و شهر یا ناحیه بودن آن به دست نمی‌دهند. بدین ترتیب، این سرزمین که محل یکی از رویدادهای مهم تاریخی بوده، همچنان در هاله‌ای از ابهام قرار دارد.

دیدگاه کالین همفریز

کالین همفریز^۱ ضمن تحقیقات مفصل خود درباره رویدادهای تاریخی کتاب مقدس، درباره مدین مطالعات عمیقی داشته است. چنان‌که همفریز خود می‌گوید، او این مطالعات را از آن جهت انجام داده که تحقیقات چندانی درباره جغرافیا و تاریخ مدین وجود نداشته است (Humphreys, 44-5). وی به پشتوانه مطالعات مفصلی که در این باره انجام داده، اطلاعات روشنی درباره مدین در اختیار می‌گذارد. او به صراحت اظهار می‌دارد که برخلاف گزارش‌های فراوانی که از مدین به عنوان شهر نام می‌برند، مدین در حقیقت ناحیه‌ای وسیع بوده است که از شمال تا جنوب و از شرق تا غرب هریک ۲۰۰۰ مایل طول داشته است. این سرزمین در شرق خلیج عقبه و شرق شمالی‌ترین سواحل دریای سرخ و به عبارت دیگر، در

۱. Calin J. Humphreys

شمال غربی شبه جزیره عربستان کنونی قرار داشته است. وی همچنین بیان می‌دارد که شواهد باستان شناسی دقیقی در دست است که نشان دهد در قرون ۱۲ و ۱۳ پیش از میلاد شهرها و شهرک‌هایی پرجمعیت مانند قریه^۱ و تیماء^۲ در ناحیه مدین وجود داشته است (Ibid, 46-8). وی با کمک گرفتن از جان ری^۳ استاد دانشگاه کمبریج و متخصص مطالعات مربوط به مصر و ویلیام فنسی^۴ مدیر مطالعات عربی در لندن و همچنین با مراجعه به نتایج تحقیقات باستان‌شناسانی چون روتن برگ^۵ و گلاس^۶، گزارش‌های مفصلی از این ناحیه به دست داده و ابهامات زیادی را در این زمینه روشن کرده است. همچنین این تحقیقات نشان داده است که اهل مدین به دلیل اشتغال به دامداری و سفرهای تجاری نمی‌توانسته‌اند در یک نقطه شهری متمرکز شوند؛ بلکه در محدوده جغرافیایی وسیعی به نام مدین به سر می‌برده‌اند. شاید این اختلاف آراء درباره شهر یا ناحیه بودن مدین به اختلاف زمانی گزارش‌های مزبور بازگردد.

عوامل جغرافیایی و ابهام‌زدایی از تفسیر مدین در قرآن کریم

با مراجعه به نقشه‌ها و اطلس‌های جغرافیایی (Green, 147; Sinclair, 78-92) و در نظر گرفتن موقعیت مکانی ناحیه مدین (نقشه‌های ۱ و ۲)، ملاحظه می‌شود که این سرزمین با مناطقی مانند دره رود اردن از یک سو و سواحل شرقی دریای مدیترانه از سوی دیگر مجاور بوده است. ارتفاعات واقع در سواحل شرقی دریای مدیترانه نقش مهمی در رونق کشاورزی داشته و عامل مهمی برای جذب رطوبت دریای مدیترانه و بارش باران برای جلگه‌های ساحلی بوده است. مراجعه به نقشه‌های اقلیمی نشان دهنده حجم بارندگی قابل توجهی از ۷۵۰ تا ۱۲۵۰ میلی‌متر در این منطقه است و این حجم گاه تا ۲۰۰۰ میلی‌متر نیز در ارتفاعات افزایش می‌یابد. از آن جا که حداقل بارندگی برای کشت دیم حدوداً ۲۵۰ میلی‌متر در سال است، در سرتاسر این منطقه و به خصوص در کوه پایه‌ها علاوه بر کشت آبی، کشت دیم نیز امکان پذیر است. در این منطقه، محصولات مانند غلات، انواع میوه و محصولات خاص منطقه مدیترانه نیز به وفور تولید می‌شود.

در این سرزمین از گذشته تا امروز مراکز تجاری مهمی نیز وجود داشته است. بنادری مانند صور و صیدا در دوره فنیقی‌ها به اوج اهمیت تجاری خود رسیده و از شهرت جهانی برخوردار بوده‌اند. دامنه

۱ . Qurayyah

۲ . Tayma'

۳ . John Ray

۴ . William Fancy

۵ . Rotten Berg

۶ . Glass

روابط تجاری این شهرها تا بنادر شمال آفریقا و جنوب اروپا نیز گسترش داشته است. یکی از دلایل مهم رونق اقتصادی سرزمین مدین قرار داشتن آن در مسیر عبور کاروان های تجاری میان دره رود اردن در شمال و بنادر تجاری یمن در جنوب شبه جزیره بوده است.

مطابق این گزارش ها کالاهایی مانند سنگ های گران بها، عاج، چوب درخت صندل، ادویه جات، پنبه، مشک، کافور و عود که از شرق دور به ویژه چین و هند در سواحل یمن و به ویژه خلیج عدن تخلیه می شد، توسط تاجران کالا به نواحی شمالی به ویژه دمشق منتقل شده و سپس به سایر مراکز شهری در اطراف آن و فلسطین و بنادر ساحلی شرق مدیترانه توزیع می شد. ضمناً راه مهمی از طریق شبه جزیره سینا به شمال مصر کشیده می شد (نک: ابوالعلاء، ۱۲۷/۳). با نگاهی به نقشه ها و اطلس های جغرافیایی ملاحظه می شود که سواحل خلیج عدن و بندرهای یمن مناسب ترین نقاط برای پهلو گرفتن کشتی ها بوده است. بارهای تخلیه شده توسط کاروان های تجاری در این بنادر در امتداد ساحل شرقی دریای سرخ به نواحی شمال شبه جزیره انتقال یافته و از آن جا به سواحل شرقی مدیترانه حمل می شده است. این مسیر از منظر توپوگرافیک به گونه ای است که شرایط مناسبی جهت عبور کاروان ها دارد. از سوی دیگر، در بخش مهمی از آن در موازات خطوط ساحلی دریای سرخ بنادر کوچک ساحلی در شرق دریای سرخ واقع است که ارتباط راه اصلی را با مسیر عبور کشتی های تجاری و بازارهای مسیر برقرار می کرده است (Bush, 85).

نتیجه

بسیاری از گزارش های مورخان، مفسران و قرآن پژوهان از رویدادهای تاریخی قرآن کریم به عامل زمان و ابعاد تاریخی محدود شده و ابعاد مکانی و خصوصیات جغرافیایی در این گزارش ها کمتر مورد توجه بوده است. از این رو، درباره خصوصیات مکانی رویدادهای تاریخی قرآن کریم، معمولاً با اطلاعات ناقص و گاه متناقض مواجهیم. بنابراین، برخی از تاریخ پژوهان به دلیل اثرگذاری شرایط جغرافیایی هر سرزمین در سیر وقوع حوادث تاریخی، دانش جغرافیا را به عنوان علم مکان و ابزار متداول در آن و به ویژه نقشه ها و اطلس های جغرافیایی را رمزگشای پژوهش های تاریخی دانسته و معتقدند تحلیل و تفسیر دقیق حوادث تاریخی، جز به مدد دانش جغرافیا حاصل نمی شود. نمونه های متعددی از تحقیقات مربوط به کتاب مقدس رویدادهای تاریخی را از دیدگاه جغرافیایی بررسی کرده اند و اطلس های جغرافیایی فراوانی نیز پدید آمده است.

تفسیر رویدادهای مربوط به مدین در قرآن کریم نیز از همین منظر قابل بررسی است. اگرچه بخشی از اختلاف نظرهای موجود می تواند به دلیل اختلاف زمانی گزارش های مربوط باشد، کمبود پژوهش های

میدانی و کتابخانه‌ای در جهان اسلام سبب شده است که هنوز ابهاماتی پیرامون این موضوع وجود داشته باشد. این در حالی است که محققان عهد عتیق مانند ریچارد برتون^۱، جان فیلیپی^۲ و جان ساویر^۳ پژوهش‌های گسترده‌ای درباره خصوصیات مکانی رویدادهای تاریخی به عمل آورده‌اند.

در مورد مدین مراجعه به نقشه‌ها و اطلس‌های جغرافیایی نشان می‌دهد که مجاورت با دره حاصلخیز رود اردن از یک سو و سواحل شرقی دریای مدیترانه از سوی دیگر و نیز موقعیت جغرافیایی این ناحیه در مسیر کاروان‌های تجاری بنادر جنوبی سرزمین عربستان و بنادر واقع در ساحل شرقی مدیترانه و دره رود اردن و سرزمین شام و همچنین کسب درآمدهای ناشی از خدمات بین راهی، به عنوان عوامل اصلی رونق اقتصاد و تجارت مدین در هزاره دوم قبل از میلاد سهم مهمی در سیر تحول تاریخی آن داشته است. همچنین ابعاد جغرافیایی مطالعات صورت گرفته درباره مدین از جمله مطالعات کالین همفریز نقش مهمی در رفع ابهامات درباره محدوده جغرافیایی سرزمین مدین داشته و اختلاف گزارش‌های تاریخی را به وحدت نظر تبدیل کرد.

در مجموع، می‌توان گفت تأکید بر دیدگاه‌های صرفاً تاریخ محور مانع از درک درستی از این مکان تاریخی شده و اطلاعات متناقضی را فرا روی ما قرار خواهد داد. این درک تاریخی ناقص یا نادرست را می‌توان تا حد زیادی از طریق بررسی خصوصیات مکانی و تحلیل جغرافیایی جبران ساخت.



نقشه ۱: موقعیت جغرافیایی مدین

(AbuKhalil, *Atlas of the Qur'an*)

۱. Burton, R. F., *The Land of Midian*, C. Kegan Paul, London, 1879.

۲. Philby, John, *The Land of Midian*, Benn, London, 1957.

۳. Sawyer, John and Clines David, *Midian, Moab and Edom*, JSOP Press, England, 1983.



نقشه ۲: حدود تقریبی ناحیه مدین بر اساس مطالعات نگارندگان
(Hubbard Scientific Raised Relief Map : Middle East)

فهرست منابع

- قرآن کریم، ترجمه ناصر مکارم شیرازی، سازمان دارالقرآن الکریم، سروش، تهران، ۱۳۸۳ ش.
- آیین‌وند، صادق، علم تاریخ در گستره تمدن اسلامی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ۱۳۸۷ ش.
- احمدیان، محمدعلی، «جغرافیای تاریخی چیست»، در مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه فردوسی مشهد، ش ۳ و ۴، ۱۳۷۶ ش.
- _____ «نگاهی به سیر تاریخی نجران»، در مشکوة، بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی، ۱۳۷۹ ش.
- ابن اثیر، عزالدین، تاریخ کامل (الکامل فی التاریخ)، ترجمه حسین روحانی، اساطیر، تهران، ۱۳۸۳ ش.
- ابن خلدون، عبدالرحمن، مقدمة ابن خلدون، ترجمه محمد پروین گنابادی، امیرکبیر، ۱۳۷۷ ش.
- ابوالعلاء، محمدطه، جغرافیه شبه الجزیره العربیه (الجزء الثالث و الرابع)، بی‌نا، قاهره، ۱۹۷۲ م.

- ابوخلیل، شوقی، اطلس قرآن، ترجمه سیدناصر طباطبائی، روزگار، تهران، ۱۳۸۶ ش.
- اصطخری، ابواسحاق ابراهیم، مسالک و ممالک، ترجمه محمد بن اسعد تستری، به کوشش ایرج افشار، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، تهران، ۱۳۴۷ ش.
- بی‌آزار شیرازی، عبدالکریم، باستان‌شناسی و جغرافیای تاریخی قصص قرآن، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، تهران، ۱۳۸۰ ش.
- بیگ محمدی، حسن، مقدمه‌ای بر جغرافیای تاریخی ایران، دانشگاه اصفهان، اصفهان، ۱۳۷۷ ش.
- بیومی مهران، محمد، بررسی تاریخی قصص قرآن، ترجمه محمد راستگو، علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۸۹ ش.
- جیهانی، ابوالقاسم، اشکال العالم، ترجمه علی بن عبدالسلام، به نشر، مشهد، ۱۳۶۸ ش.
- حدود العالم من المشرق الى المغرب، به کوشش منوچهر ستوده، کتابخانه طهوری، تهران، ۱۳۶۲ ش.
- خزائلی، محمد، اعلام قرآن، امیرکبیر، تهران، ۱۳۵۵ ش.
- دزفولیان، کاظم، اعلام جغرافیایی در متون ادب فارسی تا پایان قرن هشتم، مرکز چاپ و انتشارات شهید بهشتی، تهران، ۱۳۸۷ ش.
- دورانت، ویل، درس‌های تاریخ، ترجمه احمد بطحانی، کتاب‌های جیبی، تهران، ۱۳۵۴ ش.
- دهخدا، علی اکبر، لغت‌نامه دهخدا، دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۷۷ ش.
- رسولی محلاتی، سیدهاشم، تاریخ انبیا، بوستان کتاب، قم، ۱۳۹۱ ش.
- رضائی، زهرا، اماکن جغرافیایی در قرآن، پارسایان، قم، ۱۳۷۸ ش.
- شایان، سیاوش، فرهنگ و اصطلاحات جغرافیایی، مدرسه، تهران، ۱۳۶۹ ش.
- شکوئی، حسین، فلسفه جغرافیا، گیتاشناسی، ۱۳۶۴ ش.
- طبرسی، فضل بن حسن، تفسیر مجمع البیان، ترجمه احمد بهشتی، موسسه فراهانی، قم، ۱۳۵۱ ش.
- عرب، محمدحسن، دانشنامه اماکن جغرافیایی قرآن مجید، فرهنگ مکتوب، تهران، ۱۳۸۸ ش.
- علی، جواد، المفصل فی تاریخ العرب قبل الاسلام، الشریف الرضی، بغداد، ۱۳۸۰ ق.
- قرشی، سید علی اکبر، قاموس قرآن، دار الکتب الاسلامیه، تهران، ۱۳۶۷ ش.
- قره‌چانلو، حسین، جغرافیای تاریخی کشورهای اسلامی، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، تهران، ۱۳۸۰ ش.
- کلباسی اصفهانی، فهیمه، نقد و بررسی اسرائیلیات، بنیاد فرهنگی حضرت مهدی (عج)، قم، ۱۳۸۸ ش.
- گنجی، محمدحسن، جغرافیا در ایران از دارالفنون تا انقلاب، به نشر، مشهد، ۱۳۶۷ ش.
- مسعودی، علی بن حسین، مروج الذهب و معادن الجواهر، ترجمه ابوالقاسم پاینده، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، تهران، ۱۳۴۴ ش.
- مصاحب، غلامحسین، دائرة المعارف فارسی، فرانکلین، تهران، ۱۳۵۶ ش.

معرفت، محمد هادی، «جغرافیای قصص قرآن در نگاه پژوهشگران»، در بینات، سال اول، ش ۳، ۱۳۸۱ ش، صص ۱۱۵-۱۰۰.

مقدس، ابوعبدالله محمد، احسن التقاسیم فی معرفة الاقالیم، ترجمه علی نقی منزوی، شرکت مولفان و مترجمان ایران، تهران، ۱۳۶۸ ش.

مکارم شیرازی، ناصر و همکاران، تفسیر نمونه، دار الکتب اسلامی، تهران، ۱۳۷۴ ش.

مهدوی، مسعود، «مفهوم جغرافیای تاریخی»، در مجله دانشکده ادبیات دانشگاه تهران، ۱۳۷۰ ش.

مهرین شوشتری، عباس، فرهنگ لغات قرآن، گنجینه، تهران، ۱۳۷۴ ش.

هاکس، جیمز، قاموس کتاب مقدس، کتابخانه طهوری، تهران، ۱۳۴۹ ش.

یحیی، هارون، اقوام هلاک شده، ترجمه مؤگان دستوری، کیهان، ۱۳۸۲ ش.

یعقوبی، احمد بن ابی یعقوب، البلدان، ترجمه محمد ابراهیم آیتی، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، تهران، ۱۳۵۶ ش.

AbuKhalil, Shawqi, *Atlas of the Qur'an*, Amazon, Darussalam, 2003.

Bosworth. C. E., "Madyan Shuayb in pre-Islamic and Early Islamic live and History", in *journal of Semitics Studies*, v.xxix, March, 1984.

Burton, R. F., *The Land of Midian*, C. Kegan Paul, London, 1879.

Bush, N. C., *Review of the national geographic atlas of the world*, The National Geographic Society, 2015.

Carter, Harold, *An Introduction to Urban Historical Geography*, Edward Arnold, Britannia, 1989.

Encyclopedia Britannica, "Historical Geography", Chicago, v.v, 1961.

Gordon East, W., *An Historical Geography of Europe*, London, 2015.

Green, David, *Geography of the world*, Darling Kindersley, Italy, 1996.

Hubbard Scientific Raised Relief Map: Middle East, 2004. (<https://www.amazon.com>)

Humphreys, C. J., *The Miracles of Exodus: A Scientist's Discovery of the Extraordinary Natural Causes of the Biblical Stories*, Harpers, San Francisco, 2003.

Neuwirth, Angelika, "Geography", in *Encyclopedia of the Quran*, General Editor: Jane Dammen McAuliffe, Brill, Leiden-Boston, v.ii, 2002, pp.293-312.

Philby, John, *The Land of Midian*, Benn, London, 1957.

Rothkoff, Aaron, 252 "Jethro; In the Aggadah", in *Encyclopedia Judaica*, v.xi, Edited by Fred Skolnik, Macmillan, New York, 1972, pp.251-3.

Sawyer, John and Clines David, *Midian, Moab and Edom*, JSOP Press, England, 1983.

Sinclair, D. J., *Faber Atlas*, Oxford, London, 1968.

Smith, G. A., *The Historical Geography of the Holy Land*, Armstrong and Son, New York, 1901.



History & Culture

Vol. 50, No. 2, Issue 101

Autumn & Winter 2018-2019

DOI: <https://doi.org/10.22067/jhc.v50i2.78587>

تاریخ و فرهنگ

سال پنجاهم، شماره ۲، شماره پیاپی ۱۰۱

پاییز و زمستان ۱۳۹۷، ص ۹۹-۱۱۷

نگاهی نو به سیره حقوقی رسول خدا (ص) در پرتو رویکرد دفاع اجتماعی نوین*

دکتر طاهره رحیم پور ازغدی

استادیار دانشگاه فردوسی مشهد

Email: Rahimpour@um.ac.ir

چکیده

مسئله مجازات قانون شکنان با هدف پیشگیری از شیوع ناهنجاری های اخلاقی و حفظ امنیت همواره مورد توجه ادیان الهی و قوانین بشری بوده است. این پژوهش با مقایسه سیره حقوقی اسلام و دفاع اجتماعی نوین، درصدد پاسخ به این سوال است که میان اصول و شیوه های این دو رویکرد در مواجهه با مجرمان چه تطابقی وجود دارد؟ و پس از بیان مبانی نظام دفاع اجتماعی نوین، می کوشد آن را با سیره حقوقی رسول خدا (ص) در مدینه مقایسه کند. یافته های تحقیق نشان می دهد با آن که انطباق کامل اقدامات رسول خدا (ص) با رویکرد دفاع اجتماعی مدرن ممکن نیست، مصادیقی از این رویکرد، از جمله اقدامات تأمینی، توجه به شرافت انسانی، اصلاح و بازپذیری اجتماعی مجرمان با اصول و شیوه های سیره آن حضرت هم پوشانی دارد. چنان که رسول خدا (ص) با هدف بازگشت مخالفان به جامعه، از روش هایی مانند بخشش فدیة، قبول وساطت دیگران و استفاده از توانمندی های مجرم به جای مجازات بهره می جست.

کلیدواژه ها: سیره نبوی، دفاع اجتماعی نوین، عدالت ترمیمی، بازپذیری اجتماعی

A New Glance at the Legal Tradition of the Messenger of God (AS) From the Perspective of the New Social Defense Approach

Dr. Tahera Rahimpour Azghandi

Assistant Professor at Ferdowsi University of Mashhad

Abstract

The issue of punishing law breakers with the aim of hampering the spread of moral turpitudes and maintaining security has always been central to divine religions and human laws. By comparing the legal tradition of Islam and modern social defense, this study sets out to examine the degree of correspondence between the principles and practices of these two approaches in dealing with criminals. Moreover, after discussing the basics of the modern social defense system, this paper compares it with the legal tradition of the Messenger of God in Medina. The findings suggest that while it is not possible to draw a complete analogy between the measures of the Prophet (pbuh) and the modern social defense approach, there are instances of this approach in Prophet's tradition including security measures, emphasis on human dignity, rehabilitation and social acceptance of criminals that overlap with the principles and practices of modern social defense. It is also exemplified in strategies adopted by Prophet (pbuh) aimed at facilitating the return of the opponents to the society such as forgiving fadiah, accepting the mediation of others, and exploiting the potentials of the offenders instead of punishment.

Keywords: Prophet's tradition, Modern social defense, Restorative Justice, Social rehabilitation

مقدمه

وجود اختیار و آزادی در انسان، تمایل به لغزش و جرم را در او ممکن کرده است. واژه جرم به معنای هر کار زشت و مکروه (راغب، ۱۰۳) در اصطلاح حقوقی بر انجام یا ترک فعلی اطلاق می‌شود که به جان، مال، ناموس یا آبروی دیگری لطمه زند و در قانون برای آن مجازات تعیین شده باشد (گرجی، ۱۱). در بینش قرآنی لغت جرم به معنای هر گونه پندار، گفتار و کرداری است که با اوامر و نواهی کتاب و سنت مخالف باشد (هادوی تهرانی، ۶۹). برپایه اسناد تاریخی، از آن جا که در عربستان دوره جاهلی نظام کیفری مدونی از نظر نوع و مقدار مجازات برای تنبیه مجرمان وجود نداشت و کیفرها بیشتر به انگیزه انتقام شخصی اعمال می‌شد، زمینه گسترش فساد نیز فراهم بود؛ چنان‌که قرآن نیز به این جرایم شخصی و اجتماعی مانند سرقت، قمار و قذف اشاره کرده است (ممتحنه، ۱۲؛ مانده، ۹؛ شورا، ۳۰).

مجازات شایع قصاص در این دوره به دو شیوه شخصی و قبیله‌ای اجرا می‌شد. اگرچه در قصاص اصل بر تقدم آن بر دیه بود، در صورت مصالحه، دیه بر اساس تبار و طبقه مقتول بین صد تا هزار شتر تعیین می‌شد (آلوسی، ۲۴/۳). از دیگر روش‌های رایج کیفری در این زمان، بریدن دست سارق و قطع زبان تهمت‌زننده بود که حکم آن توسط کاهنان، شاعران و بزرگان قبیله صادر می‌شد (زیدان، ۱۸۸/۱؛ ساکت، ۳۴).

با گسترش اسلام در عربستان و تحول ساختارهای اجتماعی، رسول خدا (ص) با مخالفت‌هایی روبه رو شد که قرآن این مخالفت‌ها را در قالب‌های کفر، شرک و انکار جای داده است (مانده، ۲۳؛ توبه، ۷۴). از آنجا که بیشتر جرایم عصر بعثت در حوزه مفاسد اخلاقی بود، سیاست رسول خدا (ص) در مکه بر تعلیم آموزه‌های دینی و مبارزه با سنت‌های جاهلی قرار گرفت؛ اما در دوره هجرت با اوج‌گیری تحرکات اسلام‌ستیزان، نظام قضایی اسلام به منظور اجرای حدود الهی، پیشگیری از جرم، هدایت و اصلاح اجتماعی مجرمان تاسیس شد.

یکی از شاخصه‌های مهم این نظام کیفری، بخشش متخلف با هدف بازپروری و پیشگیری از تکرار جرم توسط اوست. بدین سبب، اسلام از طرفی بر افشا نشدن جرم و گناه اصرار دارد (حرعاملی، ۳۲۸/۱۸) و از طرف دیگر، با وضع مقررات سخت در اثبات جرم مثل تعیین حد قذف در شهادت دروغ یا سقوط حد در صورت توبه بزهکار (نجفی، ۴۱، ۴۷۷) و جهل به حدود شرعی (حرعاملی، همانجا) موجبات کیفرزدایی یا تقلیل آن را فراهم می‌کند. به طوری که رسول خدا (ص) هرگز بر اساس علم خود یا قسم دیگری، متهم را مجازات نکرد (نوری، ۳۶۱/۱۷).

مکتب دفاع اجتماعی نوین با هدف حمایت جامعه در برابر مجرم و حفاظت بزهکار از ارتکاب جرم و

تکرار آن، در سال ۱۹۵۴ در دیوان کشور فرانسه تأسیس شد. روشن است که در دوره رسالت رسول خدا (ص) برخی از قانون‌شکنان و اسلام‌ستیزان مجازات شده‌اند؛ اما بررسی اسناد تاریخی دلالت دارد که آن حضرت پیش از صدور حکم مجازات، از همه فرصت‌های ممکن برای بخشش یا تخفیف مجازات آنان بهره می‌جسته است. به عبارت دیگر، سنت رسول خدا (ص) در برخورد با مجرمان، اصلاح، بازگشت به جامعه و پیشگیری از تکرار جرم بوده است.

بررسی پیشینه تحقیق نشان می‌دهد مطالعات انجام شده پیرامون برخورد رسول خدا (ص) با مخالفان تنها به بررسی عملکرد رسول خدا (ص) براساس آموزه‌های اسلامی پرداخته‌اند. به عنوان نمونه، مقاله «حقوق مخالفان در زمان حکومت رسول خدا (ص)» به قلم مصطفایی به تبیین حقوق دشمنان رسول خدا (ص) از جمله امنیت و آزادی اکتفا کرده است. همچنین «بررسی و تحلیل سیره سیاسی رسول خدا (ص) با تأکید بر رفتار با دشمنان» به قلم خان‌بیگی و «رفق و مدارای پیامبر اعظم (ص) با مخالفان» نوشته انصاری صرفاً سیاست‌ها و راهبردهای رسول خدا (ص) در برابر مخالفان را تبیین کرده‌اند. بدین ترتیب، در مطالعات پیشین، محققان تنها به یک گردآوری توصیفی از سیره نبوی پرداخته و آن را با رویکردهای جدید حقوقی مقایسه نکرده‌اند.

جستار حاضر قصد دارد با نظر به جدیدترین نظام‌های حقوقی، کارآمدی قوانین اسلام را برای اصلاح مجرمان در راستای دفاع از جامعه به قضاوت بنشیند؛ از این رو، پس از آشنایی با رویکرد دفاع، زوایایی از سنت نبوی را بیان کرده و آن را با این رویکرد مقایسه خواهیم کرد.

رویکرد دفاع اجتماعی نوین

در رابطه با خطوط اصلی فکری حاکم بر مجازات، دو شیوه تفکر فلسفی - اخلاقی و علمی - تجربی قابل توجه است. دیدگاه اول انسان را دارای اراده و آزاد فرض می‌کند؛ بنابراین، اگر فرد قانون‌شکنی کند، عقلاً و منطقاً و اخلاقاً مستوجب سرزنش و مجازات است. از منظر فلسفی - اخلاقی مهم‌ترین کارکرد مجازات، اجرای عدالت و محافظت از مبانی اخلاقی و ارزش‌های اجتماعی به میزانی است که مورد بی‌حرمتی قرار گرفته‌اند. همچنین مسائلی از قبیل حفظ نظم اجتماعی، تشفی خاطر زیان دیده از جرم نیز مورد نظر است. در این نظریه، اجرای مجازات باعث ارباب خصوصی (ارباب مجرم) و عمومی (ارباب افراد متمایل به جرم) شده و در نهایت، موجب پیشگیری و کاهش جرایم می‌شود که در واقع، فایده اجتماعی مجازات و هدف از اجرای آن است.

دومین رویکرد مبتنی بر نوعی دیدگاه تجربی و علمی نسبت به جرم و کیفر است و ارتکاب جرم را

نتیجه تأثیر مجموعه‌ای از عوامل درونی و بیرونی و غالباً مافوق اراده انسان می‌داند. از این رو، مرتکب جرم مستوجب مجازات و تنبیه تشخیص داده نمی‌شود، بلکه او یک عنصر مریض و مضر برای خود و اجتماع به شمار می‌آید. بنابراین، برخورد با مجرم باید جنبه تأمینی و تربیتی داشته باشد. در این رویکرد برخلاف اصل تناسب جرم و مجازات در نظریه قبلی، الزامی در تناسب اقدام تأمینی و تربیتی با جرم نیست، بلکه باید میان اقدام دفاع اجتماعی و خطری که از سوی چنین افرادی جامعه را تهدید می‌کند، تناسب وجود داشته باشد. در نتیجه، ماهیت مجازات‌ها در طرز تفکر فلسفی بیشتر تنبیهی و در نگرش تجربی اغلب کنترلی و اصلاحی است (صفاری، ۵۹-۶۱). بدین ترتیب، تمام مکاتب کیفری بر اساس نظریات مختلف تحت لوای یکی از دو طرز تفکر قرار می‌گیرند؛ مثلاً مکتب «کلاسیک» تقریباً تابع نظریه فلسفی درباره جرم و مجازات است؛ اما برخی از طرفداران این مکتب به دلیل اعتقاد به فایده‌گرایی و پیامدگرایی در کیفر، به اندیشه‌های مکتب دوم نیز پیوند خورده‌اند که به آنان عنوان «نئوکلاسیک» داده شده است. در سوی دیگر، هواداران مکتب تحقیقی و مکتب دفاع اجتماعی ملهم از طرز تفکر علمی نسبت به جرم و مجازات یا نزدیک‌تر به آن هستند. مکتب تحقیقی ایتالیا نظام کیفری سنتی را در حمایت جامعه ناکارا و ناتوان خوانده است. طرفداران این مکتب با فردی‌سازی کیفر، جنبش جدیدی را با هدف سازماندهی عقلایی واکنش اجتماعی در برابر جرم آغاز کردند. آنان معتقد بودند که مجرم به لحاظ ساختمان زیستی - روانی یا عوامل موروثی به انضمام علل اجتماعی مرتکب جرم می‌شود. به عبارت دیگر، او به اقتضای شرایط خویش، ناگزیر از تخلف است. این رویکرد با حاکمیت فاشیست در سال ۱۹۳۰م مطرود شد؛ اما با یک تفاوت اصولی، در سال ۱۹۵۴ با عنوان «جنبش دفاع اجتماعی نوین» بر نظام مجازات غربی حاکم شد (آنسلم، ۲۴-۲۵). پیروان این مکتب مسئولیت را یک احساس درونی می‌دانند که بزه‌کار هم واجد آن است؛ گرچه باید توجه داشت که دفاع اجتماعی جدید به برخی از اصول تفکر اخلاقی مثل اصل تناسب جرم و مجازات نیز پای‌بند است (صفاری، ۶۲). در جدول زیر دیدگاه‌های حاکم بر دو مکتب مقایسه شده است:

جدول ۱: رویکردهای حاکم بر سیاست‌های کیفری

رویکرد فلسفی - اخلاقی		دیدگاه تجربی - علمی
پیش فرض	آزادی انسان در ارتکاب به جرم	ارتکاب جرم به دلایل درونی و بیرونی مافوق اراده انسان
نگاه به مجرم	مسئول عملکرد خود	عنصر خطرناک برای خود و اجتماع
کارکرد مجازات	اجرای عدالت	دفاع از اجتماع

۱۰۴	تاریخ و فرهنگ	شماره ۱۰۱
حفظ نظم اجتماعی	انطباق پذیری مجدد مجرم	
تشفی خاطر زیان دیده	انسانی کردن بازداشت	
حافظ ارزش های اخلاقی و اجتماعی	آزادی مشروط به خدمات اجتماعی	
واکنش در برابر اعمال مجازات	اقدام تأمینی و تربیتی	
جرم		
حد مجازات	تناسب بین جرم و مجازات	در حد حفاظت از اجتماع

جمع بندی مطالب مذکور حاکی از آن است که رویکرد دفاع، متأثر از دیدگاه های علمی در جرم شناسی است؛ آنچه امروز به «عدالت غیررسمی یا ترمیمی»^۱ معروف است. از سیاست های این دیدگاه، توجه به موقعیت متخلف برای جبران گذشته، استفاده از سرمایه های او در رفع مشکلات جرم و جایگزینی واکنش های جبرانی به جای تنبیهی برای تقویت جایگاه مجرم در نظام عدالت کیفری است. آموزه دفاع اجتماعی نوین معتقد است که حمایت از جامعه باید از طریق انطباق پذیری مجدد محکوم تحقق یابد (بولک، ۳۳، ۳۴). اگرچه تمام این تلاش ها برای اجتماعی کردن خطاکار موثر نیست، اجرای تدابیر اصلاحی پیش از هرگونه اقدام کیفری ضروری است (اردبیلی، ۱۵۲/۲). به عبارت دیگر، اجرای این کیفرها نباید به گونه ای باشد که حیثیت و شرافت انسانی را لکه دار کند و راه بازگشت به جامعه را بر خطاکار ببندد (همو، ۱۵۳).

البته پیروان این مکتب معتقدند، قاضی جزائی باید آزادی عمل داشته باشد تا بر اساس شرایط مجرم، اقدامات تأمینی مانند ممنوعیت از اشتغال به حرفه خاص، به عنوان مجازات تبعی و تکمیلی استفاده شود (گلدوزیان، ۵۶). در این دیدگاه، انسانی کردن بازداشت، طبقه بندی محکومان برپایه موقعیت و درجه تبهکاری، تعمیم آزادی مشروط و کمک رسانی به محکوم در مرحله کیفری و بعد از آن، مدنظر است (بولک، ۵۱).

مقایسه رویکرد «دفاع اجتماعی نوین» با نظام حقوقی رسول خدا (ص) در مدینه

با مطالعه تطبیقی شاخص های رویکرد دفاع اجتماعی و سیره نبوی، می توان نمونه هایی از آن را در سنت نبوی مشاهده کرد؛ زیرا طبق اصل ترک مخاصمه و انتقام جویی در این دیدگاه، موضع گیری رسول خدا (ص) در مواجهه با خاطیان، شخصی و تلافی جویانه نبود. چنان که او از مجازات زنی که قصد جانش را

1. Rejustice and informal justice

کرده بود، گذشت (یعقوبی، ۴۱۶/۱). رسول خدا (ص) در مقام مجری قانون نیز مسلمانان را به عفو متهم دعوت می‌کرد (بیهقی، ۵۴/۸). بر مبنای اصل بازپروری مجرمان در رویکرد دفاع در اسلام نیز تاکید شده که قاضی، شهود را از شهادت و مجرم را از اقرار باز دارد و در صورت اقرار متهم، او را به عدول از اقرار تلقین کند (سجستانی، ۱۴۷/۴) تا بستر اصلاح مجرم فراهم شود. در نظام کیفری اسلام مانند مکتب دفاع، قاضی در عفو گناهان شخصی مثل زنا اختیار دارد؛ چنان‌که گزارش شده است که رسول‌الله (ص) مرد زناکاری را با وجود اقرار بخشید (حلبی، ۳۴۷). در حالی که در جاهلیت، مجرم اشراف‌زاده مجازات نمی‌شد یا در مجازاتش سختگیری صورت نمی‌پذیرفت (علی، ۵، ۵۱۵)، یکی از اصول آن حضرت در اجرای حدود الهی نگاه برابر به مجرمان بود (نک: قشیری، ۱۱، ۱۸۶). در مکتب دفاع اصل کمک به مجرم با استفاده از توانایی‌های او مطرح است و آن حضرت نیز گاه از اقدامات جایگزین مجازات استفاده می‌کرد. نقل شده است که پس از اسارت نوفل بن حارث (تاجر اسلحه) در جنگ بدر، رسول خدا (ص) هزار سرنیزه از او برای تقویت سپاه گرفت و آزادش کرد (قنوت، ۸۷) تا در عین حفظ ارزش‌های دینی، درحالی که مجرم فرصت بازگشت به جامعه را دارد، خسارت وارده ناشی از جرم نیز تأمین شود.

در مجموع می‌توان گفت که تنها کسانی مشمول عفو رسول خدا (ص) نمی‌شدند که با وجود اخلال در امنیت و معیشت مردم یا توطئه برضد حکومت و مقدسات اسلام، در برابر تلاش‌های هدایت‌گرانه و خیرخواهانه رسول خدا (ص) مقاومت می‌کردند. با توجه به این‌که در رویکرد دفاع اجتماعی نوین اقدامات تأمینی، اصلاح و سازگار ساختن مجدد قانون‌شکن در اولویت اول و خنثی‌سازی و طرد فوری او در اولویت دوم قرار دارد (بولک، ۷۵)، برخورد‌های رسول خدا (ص) در قالب این دو دسته تبیین می‌شود:

۱- اصلاح و سازگاری مجدد

توجه به اصلاح مجرمان اصل بنیادین رویکرد دفاع اجتماعی نوین است که با اصطلاحاتی چون «به‌سازی یا بازپذیری مجرمان» از آن یاد شده و در واقع مجرم را به انطباق و سازگاری با مقررات اجتماعی هدایت می‌کند (نجفی، ۲۰). این اقدامات با هدف اصلاح می‌تواند شامل عفو، تخفیف در مجازات، جبران خسارت مالی، آزادی مشروط و غیره باشد که در تصمیمات رسول خدا (ص) برای سازگاری مجدد خطاکاران قابل مشاهده است. گفتنی است که برخورد رسول خدا (ص) با مخالفان در مکه و مدینه متفاوت بود. او در مکه که هنوز دولت اسلامی شکل نگرفته بود، برای دعوت مخالفان به اسلام، مأمور به حکمت، موعظه و جدال احسن بود (نحل، ۱۲۵)؛ ولی در مدینه در کنار تبلیغ دین، حفظ حکومت اسلامی نیز مطرح بود. بنابراین، با بروز حمله متجاوزان، حکم جهاد برضد آنان صادر شد (انفال، ۶۰).

گفتنی است که رسول خدا (ص) با اجرای طرح پیمان اخوت میان مسلمانان، تصویب قانون مدنی برای همه شهروندان و سازماندهی نظامی و اقتصادی نیز در جهت ترمیم و اصلاح زیرساخت‌های جامعه تلاش کرد (حلیمی جلودار، ۱۱۰-۱۲۰).

۱-۱- جبران خسارت

بخش مجرمان در دیدگاه دفاع اجتماعی گاه مشروط بر این است که متخلف با استفاده از سرمایه‌های مالی یا انسانی خود در بهبود وضع جامعه یا ترمیم خسارت وارده به آن اقدام کند. از آن‌جا که قرآن دریافت فدیة از اسیران جنگی را برای مسلمانان مباح اعلام کرد (انفال، ۶۸-۶۷)، رسول خدا (ص) پس از اتمام درگیری‌ها، برای جبران خسارت‌های پیش آمده، از فدیة بهره می‌جست. او اولین اسرای جنگی سریة عبدالله بن جحش را به اسلام دعوت کرد و چون نپذیرفتند آنان را به پذیرش اسلام مجبور نکرده و در مقابل فدیة آزاد کرد (واقعی، ۱۹۱۳/۱). در جنگ بدر (۲ق) نیز که هفتاد تن از مشرکان اسیر شدند (یعقوبی، ۴۶/۲)، علاوه بر نهی جنگجویان سپاهش از کشتن اسیران، آنان را پس از مشورت با مسلمانان در مقابل فدیة آزاد کرد (واقعی، ۱۰۵/۱-۱۰۷). این رفتار آن حضرت بر تخفیف مجازات و ترمیم ضررهای جرم دلالت دارد. گفتنی است که در آن زمان مقدار و نوع فدیة بر اساس توانمندی‌های اسرا تعیین می‌شده است. چنان‌که در همان جنگ، اسرای فقیر با آموزش سواد به ۱۰ کودک مسلمان آزاد می‌شدند (مقریزی، ۱۱۹/۱؛ کتانی، ۱۰۸/۱). با آن‌که اسیر در جامعه عرب جاهلی صرفاً با پرداخت فدیة مالی آزاد می‌شد، پیامبر خدا (ص) پذیرش فدیة‌های فرهنگی و اجتماعی را نیز معمول ساخت. همچنین اگر اسیری موفق به فرار می‌شد، از خون او می‌گذشت و دستور تعقیب نمی‌داد (واقعی، ۱۰۵/۱-۱۰۷).

موضع نبی اکرم (ص) در برابر اسرای مسیحی نیز این‌گونه بود (ابن‌هشام، ۳۰۴/۱). چنان‌که در جنگ تبوک (۹ق) خالد بن ولید اکیدر بن عبدالملک، فرمانروای دُومَةُ الْجَنْدَل و برادرش را اسیر کرد و به مدینه آورد؛ ولی رسول خدا (ص) با بستن پیمان صلح هر دو را آزاد کرد (بلاذری، ۹۳) تا بتوانند به سرزمین خود برگشته و فرمانروایی را از سر گیرند.

۱-۲- عفو (بخشش)

عفو به عنوان اقدامی تأمینی با هدف سازگاری هرچه بیشتر خاطی با جامعه از سوی قاضی صادر می‌شود. حکم عفو متناسب با شخصیت مجرم و طبق اصل فردی‌سازی کیفر با استفاده از «راهکارهای غیررسمی» یا «عدالت ترمیمی» برای جلوگیری از ارتکاب مجدد جرم است. این نوع برخورد با قانون‌شکنان از سوی رسول خدا (ص) نیز گزارش شده است. توجه ایشان به شرایط گروه‌ها و افراد در بذل عفو، با فردی‌سازی کیفر قابل انطباق است. متوسل شدن آن حضرت به کوچک‌ترین فرصت‌ها برای

بخشش اسرا بدون فدیة و با هدف هدایت آنان نیز درواقع، با سیاست رویکرد دفاع اجتماعی نوین برای جامعه‌پذیری مجرم قابل قیاس است. مقریزی از شماری از اسرای بدر که به علت ناتوانی مالی بدون پرداخت فدیة آزاد شدند، نام برده است (مقریزی، ۱۱۸/۱). همچنین در غزوة بنی المصطلق (۵ق) نیز که کسانی از این قبیله به اسارت سپاه رسول الله (ص) درآمدند، جویریة دختر حارث بن ضرار (رئیس قبیله) ادعای مسلمانی کرد و از آن حضرت برای تأمین فدیة خود کمک خواست. رسول خدا (ص) نه تنها مال تعهد شده را پرداخت که با رضایت جویریة، با او ازدواج کرد. برکت این ازدواج، آزادی تمام آن اسیران بود (یعقوبی، ۵۳/۲). با این موضع‌گیری، رسول خدا (ص) زمینه هدایت مخالفان و بازگشت آنان به جامعه را فراهم کرد. همچنین در نبرد حنین (۸ق) به امر رسول خدا (ص) برای اسرا لباس تهیه شد و مسلمانان در خانه خود با احترام از آنان پذیرایی کردند (واقعی، ۹۴۳/۳، ۹۵۵). بدین ترتیب یکی از اصول آن حضرت در برخورد با دشمنان، رعایت شرافت و حیثیت انسانی بود. ابن هشام نقل می‌کند که رسول خدا (ص) با امید به فراهم شدن فرصت برای بخشش اسرا، آنان را میان مسلمانان تقسیم نکرد تا اینکه با شفاعت خواهی آزاد شدند (ابن هشام، ۴۸۸/۲-۴۹۰). جالب‌تر آن که وقتی برخی سپاهیان از فدیة اسرا نگذشتند، رسول خدا (ص) گفت: هرکس میل ندارد از حق خود بگذرد در مقابل آزاد ساختن هر اسیر، شش شتر خواهد گرفت (طبری، ۱۲۱۲/۳). بدیهی است مقصود رسول اکرم (ص) از این چشم‌پوشی‌ها، هدایت معاندان به‌ویژه رؤسای قبایل به اسلام بود.

نمونه‌ای دیگر از بخشش‌های رسول خدا (ص) در مقابل پیمان‌شکنی قبیله بنی قینقاع (۲ق) رخ داد. آنان به یک زن مسلمان، بی‌حرمتی کردند و چون مسلمان غیرتمندی از زن آسیب دیده دفاع کرد، او را کشتند. به نوشته ابن اثیر، بنی قینقاع با بستن در قلعه، پیمان دوستی خود را با اسلام نقض کرده و اعلام جنگ کردند. اما پس از محاصره طولانی قلعه توسط مسلمانان در نهایت تسلیم شدند. طبق عهدنامه با یهودیان، آن حضرت می‌توانست فرمان کشتن مردان و اسارت زنان را صادر کند؛ ولی به شفاعت عبدالله ابن اُبی از خون یهودیان معاند گذشت (ابن اثیر، ۱۵۴/۷).

رسول خدا (ص) در مدینه مورد آزار و دشمنی منافقان هم بود؛ ولی با انگیزه اصلاح و جامعه‌پذیری، بدرفتاری آنان را تحمل می‌کرد. نقل شده که عبدالله بن اُبی سرکرده جریان نفاق از ابتدای ورود رسول خدا (ص) به یثرب کینه ایشان را به دل گرفت و نقشه‌های بسیاری برای نابودی اسلام طراحی کرد. او علاوه بر به‌کارگیری ابزارهای جنگ روانی چون شایعه‌پراکنی، تمسخر رسول خدا (ص) و دلسرد کردن مسلمانان نسبت به حکومت، از جبهه شرک و کفر هم حمایت می‌کرد. توطئه‌ها و اقدامات تفرقه‌افکنانه وی تا بدان جا پیش رفت که پسرش از رسول خدا (ص) خواست اجازه قتل وی را صادر کند؛ ولی ایشان پسر را به

مدارای با پدر سفارش کرد (واقعی، ۴۱۶/۲-۴۲۱) و گفت که دوست ندارد مردم بگویند همین که محمد از جنگ با دشمنان آسوده شد، به کشتن یاران خود دست زد (همو، ۱۴۳/۳) نقل شده هنگامی که عبدالله بیمار شد، رسول خدا (ص) به عیادت او رفت. همچنین پس از مرگ عبدالله، پسرش از رسول خدا (ص) خواست پیراهن خود را جهت تکفین پدر بفرستد و بر جنازه اش نماز بخواند تا عذاب وی کم شود. رسول خدا (ص) با نزول آیه ۸۴ سوره توبه، پیراهن خود را فرستاد؛ ولی بر جنازه وی نماز نخواند (ابن عبدالبر، ۹۴۱/۳). هرچند برخی از منابع نماز رسول خدا (ص) بر جنازه عبدالله را گزارش کرده‌اند (ابن اثیر، ۱۹۳/۳) و بر پایه این گزارش‌ها، پس از نماز گفت: اگر بدانم بیش از هفتاد بار برای او استغفار کنم آمرزیده می‌شود این کار را خواهم کرد (همان، ۱۰۵۷/۳-۱۰۵۸). این مدارا و ملایمت حضرت در برابر سرکرده منافقان سبب آشکارشدن حقیقت شد؛ به طوری که پس از آن عبدالله مورد سرزنش قبیله اش قرار گرفت (ابن هشام، ۱۹۸/۲). طبق اسناد تاریخی، مشرکان، منافقان و یهودیان چند بار قصد جان رسول خدا (ص) کردند. فارغ از تردیدها در اصل گزارش، گفته شده زینب دختر حارث یهودی که با گوشت مسموم قصد ترور رسول خدا (ص) را داشت، بخشیده شد (طبری، ۱۴۹/۳-۱۵۰). او همچنین از مجازات وحشی، قاتل حمزه، پس از اقرارش به شهادتین درگذشت (واقعی، ۸۶۳/۲). این عفو سبب بازسازی وحشی شد و او را در زمره یاران اسلام قرار داد؛ به طوری که در جنگ رده، مُسَلِّمَةُ کذاب را از پا درآورد (ابن اثیر، ۱۹۷/۳).

۱-۳- تخفیف مجازات

تاریخ اسلام از تساهل و تسامح رسول خدا (ص) در اجرای مجازات محکومان نیز شهادت می‌دهد. چنانکه در مورد اسرای بنی قینقاع ابتدا به بستن آن‌ها با ریسمان امر کرد؛ ولی پس از وساطت عبدالله بن ابی ریسمان‌ها را باز کردند و با اصرار وی آن‌ها را آزاد کرده و تبعید کردند (بلاذری، ۳۰۹/۱)؛ بدین ترتیب یهودیان مشمول تخفیف در مجازات شدند. درباره اسرای جنگ بدر هم نقل شده که آن حضرت از شنیدن صدای ناله آنان متأثر شده و نمی‌توانست بخوابد.^۱ بنابراین، دستور داد بندهای آنان را باز کنند (ابن هشام، ۲۱۲/۲-۲۱۴). بنی نضیر نیز مشمول تقلیل مجازات شدند و رسول خدا (ص) حکم قتل آنان را به اخراج تبدیل کرد (حسن، ۱۰۸). این وقایع نشانگر انعطاف رسول خدا (ص) در برابر خاطیان و مخالفان است.

۲- دلایل اقدامات تأمینی رسول خدا (ص)

طبق اسناد تاریخی، مجرمان بسیاری مشمول بخشش ایشان شدند. حضرت با مشاهده کمترین فضیلتی در

۱. پیامبر در آغاز دستور داد بند از دستان عباس، عمویش، باز شود و چون متوجه بسته بودن دستان دیگر اسیران شد، چنین فرمود: آنان را نیز رها کنید که همه آنان در اسارت برابرنند (ابن سعد، ۱۳/۱).

نیت، رفتار یا موقعیت اجتماعی افراد از خطای آنان چشم می‌پوشید. این نگاه رسول خدا (ص) به مجرمان بسیار شبیه به رویکرد دفاع اجتماعی است که با هدف حفظ اجتماع، فقط به دنبال تغییر رفتار و هم‌نوایی بیشتر مجرم با هنجارهای اجتماعی و به عبارتی، ترمیم به جای تنبیه است. بازخوانی دلایل ترک مجازات از سوی رسول خدا (ص) بیشتر ما را به شباهت سنت‌های ایشان به فضای حاکم بر این رویکرد رهنمون می‌کند. برخی از این انگیزه‌ها بدین قرار است:

توجه به نیت افراد: رسول الله (ص) در جنگ بدر به اصحاب خود گفت: به من خبر رسیده که برخی از بنی‌هاشم به اکراه به جنگ آمده‌اند؛ هر که از شما با یکی از بنی‌هاشم رو به رو شد، وی را نکشد (ابن سعد، ۷/۴). این سنت متناظر با مسأله فردی‌سازی کیفر در رویکرد دفاع اجتماعی نوین است. به عبارت دیگر حضرت هنگام صدور حکم حتی به انگیزه افراد در ارتکاب جرم توجه داشت و اگر درمی‌یافت که انجام تخلف با اکراه بوده از کیفر صرف نظر می‌کرد.

همکاری با مسلمانان: در درگیری زیدین حارثه با قبیله بنی‌سُلَیم (۶ق) یکی از زنان اسیر به نام حلیمه از قبیله مُزَینَه، مسلمانان را به محل استقرار بنی‌سلیم راهنمایی کرد. در این نبرد مسلمانان پیروز شدند و شوهر حلیمه اسیر شد. رسول خدا (ص) به جبران خدمت حلیمه به سپاه اسلام، شفاعت او را پذیرفت و همسرش را آزاد کرد (ابن اثیر، ۲۳۹/۷). در توضیح سیره رسول خدا (ص) باید گفت همان‌طور که حفظ کلیت نظام اجتماعی در برابر قانون‌شکنی اهمیت دارد، هرگونه رفتار و اقدام جبران‌کننده توسط مجرم نیز می‌تواند او را از یک عنصر ضربه‌زننده به نظام اجتماعی خارج کند و منجر به چشم‌پوشی از جرم وی شود. از این روست که طبقه‌بندی مجرمان در رویکرد دفاع اجتماعی نوین همواره مورد تأکید بوده است.

ضعف اقتصادی یا فکری: چنانکه پیش‌تر بیان شد، برخی از اسرای جنگ بدر به علت ناتوانی مالی بدون پرداخت فدیة آزاد شدند (مقریزی، ۱۱۸/۱) که بی‌شک این اقدام انسانی رسول خدا (ص) سبب احساس تعلق بیش‌تر آنان به اسلام شد؛ امری که برای رویکرد دفاع اجتماعی اولویت دارد. همچنین گاهی رسول خدا (ص) با هدف جبران خسارت وارده به جامعه اسلامی، از مخالفانش برای پرداخت فدیة کمک می‌گرفت. چنانکه پس از جنگ بدر عباس عموی خود را فرمود که پرداخت فدیة برخی از اسیران فقیر را تقبل کند (طبری، ۹۸/۲) همچنین در ماجرای بنی‌قُرَیظَه، چون عَطِیَّة قَرَظِیَه هنوز به سن رشد و بلوغ نرسیده بود، بخشیده و آزاد شد (بخاری، ۸/۷؛ بیهقی، ۲۵/۴؛ سهیلی، ۲۹۳/۶-۲۹۴). در رویکرد دفاع توجه به سن بلوغ به عنوان پذیرفتن سن مسئولیت کیفری تعیین‌کننده است و می‌تواند با اصل طبقه‌بندی و کمک‌رسانی به محکومان تفسیر شود.

امید به اصلاح: یکی از اصحاب رسول خدا (ص) از او خواست قبیله ثقیف را نفرین کند، اما ایشان

گفت: «خداوندا ثقیف را هدایت کن و آنان را به نزد من آر» (واقعی، ۹۳۷/۳). آن حضرت حتی به مشرکان فراری فرصت بازگشت می‌داد. عبدالله بن زبیری بعد از فرار به نجران، پشیمان شد و نزد رسول خدا (ص) آمد. چون حضرت به چهره او نگریست گفت: در صورت این زبیری نور ایمان وجود دارد. بدین ترتیب او شهادتین را به زبان آورد و مسلمان شد (ابن اثیر، ۲۹۶/۷).

مسلمان شدن: اسیری به نام فرتنا (کنیز ابن خطل) شعرهایی در هجو رسول خدا (ص) در مجالس بزم مشرکان می‌خواند. او در زمرة کسانی بود که پس از فتح مکه (۸ ق) از سوی رسول خدا (ص) مهدورالدم اعلام شد. فرتنا از معرکه فرار کرد، ولی مدتی بعد ناشناس به نزد رسول خدا (ص) آمد و مسلمان شد. آن حضرت هم پس از شناسایی، او را بخشید (ابن اثیر، ۲۹۸/۷). بر اساس دیدگاه دفاع، این کنیز مشمول بازپذیری اجتماعی شده است؛ زیرا او به باورهای الهی گردن نهاده است.

پذیرش امان‌خواهی: پس از شکست مشرکان در فتح مکه، ام حکیم، همسر عکرمه بن ابی جهل از رسول خدا (ص) برای همسرش امان خواست و آن حضرت پذیرفت. ام حکیم در اصرار به عکرمه برای بازگشت این چنین گفت، من از محمد برای تو امان گرفته‌ام. او از همه انسان‌ها نیکوکارتر و بهتر است. بدین ترتیب عکرمه اسلام آورد و از رسول خدا (ص) خواست برای وی طلب آموزش کند. پیامبر (ص) نیز برای او طلب آموزش کرد و عکرمه در اثر این بخشش، چنین گفت: تاکنون برای ممانعت از پیشروی راه خدا می‌جنگیدم، اکنون چند برابر آن در راه خدا خواهم جنگید (طبری، ۱۱۸۸/۳؛ بلاذری، ۳۵۷/۱). این سنت حضرت متناظر با اصل سازگاری با قوانین در مکتب نوین است. نمونه دیگر از عفو رسول خدا (ص) در مورد برادر عثمان بن عفان رخ داد. او برای برادر رضاعی خود، عبدالله بن سعد بن ابی سرح، طلب بخشش کرد. عبدالله از کاتبان قرآن مدعی تحریف در کتابت شده و پس از ارتداد به مکه گریخته بود. گرچه آن حضرت به بخشش وی راضی نبود (ابن عبدالبر، ۹۱۹/۳)، سرانجام او را بخشید. بر اساس رویکرد دفاع، پدیده امان‌خواهی نوعی اقرار به ارتکاب جرم به امید بخشش از سوی نظام حاکم است. در این رویکرد پیشنهاد می‌شود مجرم در شرایطی از عفو بهره‌مند گردد. به عبارت دیگر، مفهوم کمک‌رسانی به محکومان در این رویکرد را می‌توان با زوایایی از سیره رسول خدا (ص) قیاس کرد.

رعایت حقوق عاطفی و انسانی: گفته شده رسول خدا (ص) در میان اسرای قبیله هوازن خواهر رضاعی خود، شیماء را شناخت، عباى خود را برای او پهن کرد و به او گفت: می‌توانی پیش من بمانی یا پیش قومت برگردی. همچنین چون ابوصرد از طایفه بنی سعد (قبیله حلیمه دایه رسول خدا) به ایشان گفت: برخی از این اسیران، عمه‌ها، خاله‌ها و پرستاران تو هستند، آن حضرت با بخشش سهم فدیة خود و بنی-عبدالمطلب به اسیران از حقوق شخصی خود گذشت (یعقوبی، ۶۳/۲؛ مقدسی، ۲۳۷/۴-۲۳۸). به عبارت

دیگر، آن حضرت حتی به خدمات و محبت پیشین مخالفان خود نیز توجه داشت و این رفتار ناظر به اصل طبقه‌بندی محکومان در رویکرد دفاع است. گفتنی است به منظور ایجاد بستر برای فردی‌سازی کیفر در رویکرد دفاع، رسول خدا (ص) نیز در صدور حکم برای مخالفان آزادی نسبتاً کاملی داشت.

جدول ۲: مقایسه رویکرد دفاع اجتماعی نوین با سنت رسول خدا (ص) در صدور حکم

سیره رسول خدا (ص)	رویکرد دفاع اجتماعی نوین
توجه به نیت افراد	فردی‌سازی کیفر
همکاری با مسلمانان	طبقه‌بندی مجرمان
عدم توان مالی	توجه به شرافت انسانی
عدم بلوغ فکری	طبقه‌بندی و کمک‌رسانی به محکومان
امید به اصلاح و پذیرش اسلام	بازپذیری اجتماعی
پذیرش امان‌خواهی	کمک‌رسانی به محکومان
رعایت حقوق انسانی	طبقه‌بندی مجرمان

۳- خنثی‌سازی و طرد مجرم

تدابیر طردکننده نوعی حذف فیزیکی است و در حقیقت مجرم از جامعه رانده شده و هیچ برنامه‌ای در جهت بازگشت دوباره وی پیش‌بینی نمی‌شود. یکی از مصادیق طرد، ممنوعیت آمد و شد به مکان‌های خاص یا منع بعضی فعالیت‌هاست که با هدف پیش‌گیری از سقوط مجدد محکوم در بزهکاری با دوری او از محیط‌های جرم‌زا اتفاق می‌افتد و از لحاظ ماهیت بخشی از اقدامات تأمینی محسوب می‌شود (بولک، ۶۵، ۷۷-۷۸).

بررسی مواجهه رسول خدا (ص) با برخی از مخالفان از اقدام او در جهت طرد مجرمان حکایت دارد، چنان‌که در سال ۴ ق قبیله بنی‌نضیر با قصد ترور، آن حضرت را برای مذاکره دعوت کردند. این نقشه ناکام ماند و رسول خدا (ص) که از این توطئه آگاه شده بود، آن‌جا را ترک کرد. حکم حضرت در برابر این دشمنی آن بود که بنی‌نضیر مدینه را همراه با اموال خود ترک گویند. اما بنی‌نضیر به فریب وعده‌های عبدالله بن ابی‌تصمیم به مقاومت گرفت. از این رو، مسلمانان دژ آنان را محاصره کردند. سرانجام یهودیان ناگزیر به تسلیم شده و با اموال خود به خیبر یا شام کوچ کردند (ابن هشام، ۱۴۳/۲-۱۴۴). این تصمیم رسول خدا (ص) با اصل عدم تناسب مجازات و جرم برای حفاظت از جامعه در مکتب دفاع انطباق دارد.

نمونه‌ای دیگر از اقدامات تأمینی در داستان معاویه بن مغیره بن ابی العاص (حمزه را در احد مثله کرد) قابل مشاهده است (زبیری، ۱۷۳؛ ابن اثیر، ۲۸۱/۷). وی پس از نبرد از سپاه قریش جدا افتاد و چون راه را اشتباه رفت به مدینه آمد و به عثمان پناه برد. عثمان، معاویه را برای حضورش در مدینه سرزنش کرد اما او گفت: هیچ کس را نزدیک‌تر از تو به خود سراغ ندارم. عثمان او را در خانه پنهان کرد و برای وی از رسول خدا (ص) امان خواست. رسول خدا (ص) مشروط بر این که وی تا سه روز مدینه را ترک کند به عثمان امان داد و گفت: اگر پس از سه روز دیده شود کشته خواهد شد؛ ولی او در شهر ماند تا از اخبار رسول خدا (ص) آگاه شود و در روز سوم یا چهارم حرکت کرد. عمار و زید بن حارث او را یافتند و کشتند (ابن حجر، ۲۳۷/۸).

۴- مجازات شدگان

عفو در سیره رسول الله (ص) بر مجازات مقدم بود و تا جایی که امکان بخشش وجود داشت، از مجازات چشم‌پوشی می‌شد. گاهی نوع گناه یا شدت دشمنی جای هیچ‌گونه اغماض یا تخفیف مجازات را برای رسول خدا (ص) باقی نمی‌گذاشت. در حالی که رویکرد اجتماعی نوین براساس اصل بازسازی اجتماعی مجرم با مجازات مرگ مخالف است. مجازات زندان نیز در صورتی که موجب ناسازگاری شخص با اجتماع شود، مورد تردید است (پرادل، ۱۰۴). شاید از همین روست که طرفداران این نظریه نه تنها میزان جرم را کاهش نداده‌اند، بلکه زمینه سوء استفاده برخی قاضیان را از اختیار تام فراهم کرده‌اند (آنسل، ۷۵). تصمیم رسول خدا (ص) در مورد محکومان به مرگ یا تبعید در صورتی با این دیدگاه سازگاری دارد که احتمال پیوستن آنان به جامعه اسلامی غیرممکن بوده باشد. به عبارت دیگر، از آن جا که در چهارچوب رویکرد دفاع، امیدی به اصلاح آنان نبود، افرادی خارج از سیستم تلقی می‌شدند. قریب به اتفاق مجازات‌شدگان را می‌توان در پنج عنوان جای داد که در پی می‌آید:

۴-۱- سران شرک

برخی از مجازات‌شدگان از دشمنان سرسخت اسلام بودند و امان به ایشان امنیت جامعه را تهدید می‌کرد؛ زیرا پس از رهایی یا به زودی دشمنی خود را با شدت از سر می‌گرفتند یا درصدد تعدی به مدینه بر می‌آمدند. از این رو، رسول خدا (ص) بر آنان پیشدستی کرده و فتنه را در نطفه خفه می‌کرد. در میان اسرای جنگ بدر تنها عقبه بن ابی معیط و نصر بن حارث عبدری به قتل رسیدند (ابن حبیب، ۱۵۷، ۱۶۱، ۴۷۸؛ ابن حزم، ۸۷؛ دیاربکری، ۴۵۵/۱)؛ زیرا این دو در مکه از هیچ تلاشی برای جلوگیری از دعوت اسلام و آزار رسول خدا (ص) و مسلمانان فروگذار نکرده بودند (ابن حجر، ۴۸۱/۶؛ ذهبی، ۲۵۱/۱).

۴-۲- شبهه افکنان به مشروعیت قرآن

نضربن حارث با طرح بشری بودن آیات قرآن به معارضه فکری با دعوت اسلام پرداخت. وی برای اثبات غیرالهی بودن قرآن، داستان‌های مشابه قصص قرآن را (قصه رستم و اسفندیار) نقل می‌کرد. ابن اسحاق نضر را از «شیاطین» قریش و اذیت‌کنندگان آن حضرت شمرده است (ابن اسحاق، ۲۰۱). همچنین او و عقبه برای غلبه بر رسول خدا (ص) و آزار ایشان از یهود یثرب می‌خواستند سوالاتی پیچیده طرح کنند تا از آن حضرت بپرسند (ابن هشام، ۲۹۹/۱-۳۰۱، ۵۷۱). درمجموع، می‌توان گفت: هرگاه حدود و ارزش‌های الهی تهدید می‌شد و خطر انحراف و گمراهی فکری و اعتقادی جامعه در میان بود، رسول خدا (ص) قاطعانه مقابله می‌کرد.

۴-۳- اخلال گران سیاسی

در دوره نبوت کسانی با شعر و سخن یا ثروت و نفوذ اجتماعی به تحریک مردم علیه اسلام می‌پرداختند. عقیبة بن ابی معیط پیش از جنگ بدر در کشتن رسول خدا (ص) و مسلمانان شعری سرود. پیامبر (ص) با شنیدن آن عقبه را نفرین کرده و مرگش را خواستار شد (واقعی، ۸۲/۱). همچنین ابوعزّة عمرو بن عبدالله جُمحی شاعر نیز در جنگ بدر مورد عفو قرار گرفت و قول داد با اشعارش دشمنان اسلام را تحریک نکند؛ ولی به عهد خود وفا نکرد و نه تنها دیگران را به جنگ برضد مسلمانان تحریض کرد که خود نیز در جنگ شرکت کرد؛ از این رو، به دستور رسول خدا (ص) کشته شد (طبری، ۵۰۰/۲-۵۰۱؛ ابن هشام، ۶۶۰/۱).

برخی از فتنه‌گران نیز از موقعیت‌های خود برضد اسلام سوء استفاده می‌کردند. ابورافع سَلَام بن ابی‌الحقّیق از یهودیان بنی‌نضیر برای اجیر کردن بنی‌غطفان برضد رسول خدا (ص) پاداش بسیار قرار داد. او در برپایی جنگ احزاب هم نقش داشت. پس از غزوة بنی‌قُریظَه، انصار از رسول خدا (ص) اجازه خواستند وی را به قتل برسانند (واقعی، ۳۹۱/۱-۳۹۵؛ ابن هشام، ۵۶۱/۱).

۴-۴- مرتدان

مجرمان گاهی برای فرار از مجازات اسلامی به ارتداد آلوده می‌شدند. از آن جمله، میقیس بن صُبّابه (حُبّابه) لَیثی را می‌توان نام برد که از امان یافتگان رسول الله (ص) بود. نقل شده پس از کشته شدن برادرش هاشم توسط بنی‌عمرو، رسول خدا (ص) قاتلان را به پرداخت خون‌بها امر کرد؛ ولی میقیس پس از گرفتن خون‌بها قاتل برادر را کشت. او برای فرار از مجازات، مرتد شد و از مدینه گریخت. در فتح مکه نَمِیلَة بن عبدالله لَیثی او را یافت و به قتل رسانید (واقعی، ۸۶۰/۲-۸۶۲). عبدالله بن خَطَل، مأمور جمع‌آوری صدقات و زکات، نیز غلامش را به سبب آماده نکردن طعام چنان مضروب کرد که درگذشت. عبدالله

از ترس مجازات مرتد شد و با اموال صدقه به مکه گریخت. او در مکه شعرهایی در هجو رسول خدا (ص) می‌سرود و دو کنیزش آن‌ها را در مجالس بزم برای مشرکان، می‌خواندند. وی پس از فتح مکه کشته شد (ابن هشام، ۴۰۹/۲-۴۱۰).

۴- ۵- عاملان اخلال در امنیت

رسول خدا (ص) افرادی را که بر نابودی امنیت و ثبات جامعه اصرار داشتند، قابل بخشش نمی‌دانست. بنی قریظه از آن جمله بودند که پیمان‌شکنی کرده و با همکاری با لشکر احزاب، موجودیت اسلام و جان همه مسلمانان را به خطر انداختند. رسول خدا (ص) پیشتر دوبار عهدشکنی آنان را بخشیده بود (واقعی، ۳۴۱-۳۴۳). بنی قریظه علاوه بر نقض پیمان، به دشمنان اسلام آذوقه می‌رساندند. آنان با هدف حمله به مرکز مدینه از قریش ۲۰۰۰ نیروی کمکی درخواست کردند. از این رو، رعب و وحشت شدیدی بر مدینه حکمفرما شد و رسول خدا (ص) ۵۰۰ نفر را مأمور حفاظت از شهر کرد. آنان تا صبح از شهر پاسبانی می‌کردند. نقل شده مسلمانان نسبت به جان زنان و کودکان خود از یهود بنی قریظه بیشتر از قریش و غطفان وحشت داشتند. قریظیان پیشنهاد مذاکره رسول خدا (ص) را نپذیرفته و اعلام جنگ کردند. پس از شکست مشرکان در احزاب، بنی قریظه محاصره و پس از ۱۵ یا ۲۵ روز مجبور به تسلیم شدند. رسول خدا (ص) می‌توانست بدون هیچ اغماضی همان ابتدا ایشان را به سبب پیمان‌شکنی، تهدید امنیت مدینه و همکاری با دشمنان مجازات کند؛ ولی شاید با مطرح کردن مذاکره با بنی قریظه و سپس پذیرش حکمت سعد بن - معاذ (هم‌پیمان بنی قریظه) به گونه‌ای در پی ایجاد فرصتی برای مدارا و تساهل نسبت به آنان بود. به هر رو، بنی قریظه به حکم سعد بن معاذ رضایت دادند و او حکم کرد مردان کشته شوند و زنان و کودکان اسیر گردند (ابن سعد، ۳۲۲/۳-۳۲۳).

نتیجه

نگاهی به مباحث جرم‌شناسی نشان می‌دهد دو رویکرد فلسفی - اخلاقی و علمی - تجربی همواره بر آن سایه افکنده است. رویکرد دفاع اجتماعی که به تدریج در دهه‌های اخیر تکوین یافته، رویکردی علمی - تجربی است و با تکیه بر اصولی مانند فردی‌سازی کیفر، ترمیم به جای تنبیه، طبقه‌بندی محکومان، انسانی کردن بازداشت، کمک‌رسانی به محکوم، استفاده از جایگزین‌های حبس، توجه به شرافت انسانی و گرایش حبس در جهت بازپذیری اجتماعی مجرمان، به اصلاح مجرم در راستای دفاع از جامعه باور دارد. این نظریه انواع مکانیزم‌هایی را پیشنهاد می‌کند که منجر به جذب و هم‌نوایی هرچه بیشتر مجرم شود و از آن جمله می‌توان به اقدامات تأمینی اصلاح و بازسازی و اقدامات تأمینی خنثی‌سازی و طرد اشاره کرد.

مطالعه سیره حقوقی رسول خدا (ص) آشکار می‌سازد که آن حضرت در دفاع از جان و مال و ناموس مسلمانان در برابر اسلام‌ستیزان ایستاده است؛ با این همه، برخی از سنت‌های او نیز - که با هدف اصلاح و قانون‌پذیری مخالفان بوده، با رویکرد دفاع اجتماعی نوین قابل انطباق است. طبق اسناد تاریخی به علت بهره‌گیری از کوچک‌ترین فرصت‌ها برای بخشش و غلبه تساهل بر قهر و مجازات، آمار عفوشدگان به امر حضرت چند برابر مجازات‌شدگان است.

متناظر با اصل کمک‌رسانی به مجرمان در رویکرد دفاع، در سیره آن حضرت نیز بیشترین مجرمان به شفاعت بخشیده شده‌اند؛ زیرا رسول خدا (ص) برای درخواست تمامی امان‌خواهان - حتی اگر شفاعت‌کننده خود متهم به توطئه و خیانت بود - ارزش قائل می‌شد. برخورد ایشان با معارضان پس از اسارت بر حفظ کرامت و شخصیت فرد استوار بود و مانند اصل توجه به شرافت انسانی در مکتب دفاع، از فدیة اسیران ناتوان چشم می‌پوشید؛ زیرا هدفش اصلاح افراد یا به عبارتی بازپذیری اجتماعی بود. ناتوانی فکری خطاکار یا همکاری با مسلمانان یکی دیگر از دلایل عفو آن حضرت بود. این موضوع اصل طبقه‌بندی به منظور کمک‌رسانی به مجرمان در رویکرد دفاع را تداعی می‌کند. توجه رسول خدا (ص) به نیت خطاکار برای اصلاح و بخشش آنان نیز یادآور اصل فردی‌سازی کیفر در رویکرد دفاع است.

بر همین اساس، مجرم زمانی تنبیه می‌شد که اصلاح وی از طریق عفو غیرممکن بود یا جرم وی چنان بزرگ بود که کلیت جامعه اسلامی را تهدید می‌کرد و نیاز به برخوردی قاطع برای جلوگیری از تکرار خطا از سوی دیگران ضروری بود. در عین حال، برخی از همین افراد نیز از مجازات رستند که می‌توان آنان را در زمره سران مشرکان، شبهه‌افکنان در حقانیت اسلام و قرآن، توطئه‌چینان برضد رسول خدا (ص) و حکومت اسلامی، مرتدان مرتکب قتل، پیمان‌شکنان و تهدیدکنندگان امنیت مسلمانان قرار داد. در مجموع می‌توان گفت که در مقایسه با رویکرد مکتب دفاع اجتماعی و رویکرد فلسفی و اخلاقی در برابر مجرمان، رسول خدا (ص) از رویکردی میانه برخوردار بود تا ضمن اجرای امر قرآن به عدل و قسط در جامعه، مسیر بازگشت و اصلاح مجرمان نیز فراهم شود.

فهرست منابع

- آلوسی، شهاب الدین، بلوغ الارب فی احوال العرب، دار الکتب العلمیه، بیروت، ۲۰۰۹م.
 آنسل، مارک، دفاع اجتماعی، ترجمه محمد آشوری و علی حسین نجفی ابرندآبادی، گنج دانش، تهران، ۱۳۹۱ش.
 ابن اثیر، عزالدین، اسد الغابه فی معرفة الصحابه، به تحقیق علی محمد معوض و عادل أحمد عبدالموجود، دار الکتب العلمیه، بی‌جا، ۱۴۱۵ق.
 _____، الکامل فی التاریخ، به تحقیق عمر عبدالسلام تدمری، دارالکتب العربی، بیروت، ۱۴۱۷ق.

- ابن اسحاق، محمد، سيرة ابن اسحاق، به تحقیق سهیل زکار، دارالفکر، بیروت، ۱۳۹۸ق.
- ابن حبیب، ابوجعفر محمد، المحتر، دار الآفاق الجديده، بیروت، بی تا.
- ابن حجر، ابوالفضل احمد، الإصابه فی تمییز الصحابه، دار الکتب العلمیه، بیروت، ۱۴۱۵ق.
- ابن حزم، جوامع السیره، دارالکتب العلمیه، بیروت، بی تا.
- ابن سعد، ابوعبدالله محمد، الطبقات الکبری، دار الکتب العلمیه، بیروت، ۱۴۱۸ق.
- ابن عبدالبر، ابوعمر یوسف، الإستیعاب فی معرفه الاصحاب، به تحقیق علی محمد البجاوی، دارالجلیل، بیروت، ۱۴۱۲ق.
- ابن هشام، عبدالملک، السیره النبویه، به شرح و تحقیق احمد شمس الدین، دار هلال، بی جا، ۱۹۹۸م.
- اردبیلی، محمد علی، حقوق جزای عمومی، نشر میزان، تهران، ۱۳۸۶ش.
- انصاری، علی رضا، «رفق و مدارای پیامبر اعظم (ص) با مخالفان»، در معارف اسلامی، سال بیست و نهم، ش ۸۰، تابستان ۱۳۸۹، صص ۱۱-۱۱.
- بلاذری، احمد بن یحیی، جمل من أنساب الأشراف، به تحقیق سهیل زکار و ریاض زرکلی، دار الفکر، بیروت، ۱۴۱۷ق.
- _____ فتوح البلدان، ترجمه محمد توکل، نقره، تهران، ۱۳۳۷ش.
- بولک، برنارد، کفرشناسی، ترجمه علی حسین نجفی ابرندآبادی، مجد، تهران، ۱۳۹۱ش.
- بیهقی، ابوبکر احمد، دلائل النبوه، دار الکتب العلمیه، بیروت، ۱۴۰۵ق.
- _____ السنن الکبری، دارالمعرفه، بیروت، بی تا.
- پرادل، ژان، تاریخ اندیشه های کفری، ترجمه علی حسین نجفی ابرندآبادی، سمت، تهران، ۱۳۹۴ش.
- حرعاملی، محمد بن حسن، وسائل الشیعه الی تحصیل مسائل الشریعه، دار التراث العربی، بیروت، ۱۳۹۱ش.
- حسن، حسن ابراهیم، تاریخ سیاسی اسلام، ترجمه ابوالقاسم پاینده، بدرقه جاوید، تهران، ۱۳۸۵.
- حلبی، ابوالصلاح، الکافی فی الفقه، مکتبه الاسلام، اصفهان، ۱۴۰۰ق.
- خان بیگی، حمزه، «بررسی و تحلیل سیره سیاسی رسول خدا (ص) با تأکید بر رفتار با دشمنان»، در حبل المتین، دوره سوم، ش ۶، بهار ۱۳۹۳.
- دیاربکری، حسین بن محمد، تاریخ الخمیس فی احوال انفس النفیس، دار صادر، بیروت، بی تا.
- ذهبی، شمس الدین، سیر أعلام النبلاء، دار الحديث، قاهره، ۱۴۲۷ق.
- راغب، ابوالقاسم، مفردات الفاظ القرآن، به تحقیق ابراهیم شمس الدین، دار الکتب العلمیه، بیروت، ۱۴۱۸ق.
- زبیری، مصعب بن عبدالله، نسب قریش، تحقیق: لوی پروونسال، دار المعارف، قاهره، بی تا.
- زیدان، جرجی، تاریخ تمدن اسلام، ترجمه علی جواهرکلام، امیرکبیر، تهران، بی تا.
- ساکت، محمدحسین، نهاد دادرسی در اسلام، به نشر، مشهد، ۱۳۶۵ش.

سجستانی، أبو داود سلیمان، سنن ابی داود، به تحقیق محمد محی‌الدین عبدالحمید، بیروت و صیدا، المكتبة العصرية، بی‌تا.

سهیلی، ابوالقاسم عبدالرحمن، الروض الأنف فی شرح السیرة النبویة، دار إحياء التراث العربی، بیروت، ۱۴۱۲ق.

صفاری، علی، کیف‌شناسی، تحولات، مبانی و اجرای کیف‌سالب آزادی، جنگل، تهران، ۱۳۸۶.

طبری، محمد بن جریر بن یزید، تاریخ، دار التراث، بیروت، ۱۳۸۷ق.

علی، جواد، المفصل فی تاریخ العرب قبل الاسلام، دار العلم الملايين، بیروت، ۱۹۷۰م.

قنوت، عبدالرحیم، تاریخ اسلام از آغاز تا یازدهم هجری، جهاد دانشگاهی، مشهد، ۱۳۷۷ش.

کتانی، عبدالحی، التراتیب الإدارية، به تحقیق عبدالله الخالدي، دار الأرقم، بیروت، بی‌تا.

کحاله، عمر رضا، معجم قبائل العرب القديمة والحديثة، بیروت: مؤسسة الرسالة، ۱۴۱۴ق.

گلدوزیان، ایرج، بایسته‌های حقوق جزای عمومی، میزان، تهران، ۱۳۸۶ش.

مسلم نیشابوری، ابوالحسن، صحیح مسلم، دار الفکر، بیروت، ۱۳۹۸ق.

مقدسی، مطهر بن طاهر، البدء والتاریخ، مكتبة الثقافة الدينية، پورت سعید، بی‌تا.

مقریزی، تقی‌الدین احمد، إمتاع الأسماع بما للنبي من الأحوال والأموال والحفدة والمتاع، به تحقیق محمد

عبدالحمید النمیسى، دار الكتب العلمية، بیروت، ۱۴۲۰ق.

مصطفایی، محمد، ملیحة السادات اسماعیلی فرد و خلیل‌الله احمدوند، «حقوق مخالفان در زمان حکومت پیامبر

اسلام (ص)»، در تاریخ فرهنگ و تمدن اسلامی، سال پنجم، ۱۳۹۳ش، ش ۱۴، صص ۹۵-۱۱۰.

نجفی ابرندآبادی، علی حسین، تقریرات درس جرم‌شناسی بازپروری بزه‌کاران، دانشگاه تربیت مدرس، تهران،

۱۳۸۶ش.

نوری طبرسی، مستدرک الوسائل، مؤسسة آل البيت، قم، ۱۴۰۹ق.

واقدی، محمد بن عمر، المغازی، مؤسسة الاعلمی، بیروت، ۱۴۰۹ق.

یعقوبی، احمد بن ابی‌یعقوب، تاریخ، دار صادر، بیروت، بی‌تا.

هادوی تهرانی، مهدی، «رویکرد قرآن به مجازات»، در دانشنامه علوم و معارف قرآن، ش ۷، تابستان ۱۳۸۹.

Table of Contents

Sistan and Caliphs' Rule: Division and Fall (30-250 AH)	9
Dr. Morteza Daneshyar	
The Influence of the Management Style of Nezamiyeh Schools in the Era of Khwaja Niaz al-Mulk on the Managerial Systems of Science in Islamic Civilization	27
Dr. Mohammad Baghestani Kuzegar	
Khurramian and the Reflection of Khurami Beliefs in Khayyam's Quatrains	45
Dr. Hossein Moftakhri - Dr. Hamid Abdollahian - Amir Alinia	
A Critical Review of Sayyid Qutb's View on Civilized and Non-Civilized Societies	65
Dr. Sayyid Reza Mahdinejad - Dr. Sayyid Alireza Vasei	
The Importance of Geography in Analyzing the Historical Events of the Holy Quran Case Study: Geographical Location of Midian of Shu'ayb	85
Ali Bagherzadeh Fallah - Dr. Mohammad Ali Ahmadian - Dr. Shahrbanu Delbari - Dr. Ardeshtir Asadbeigi	
A New Glance at the Legal Tradition of the Messenger of God (AS) From the Perspective of the New Social Defense Approach	99
Dr. Tahera Rahimpour Azghandi	

In the Name of Allah



Islamic Studies

Journal of History & Culture

Semi – Annual Research Journal of
The Faculty of Theology and Islamic Studies

Issue 101, Autumn & Winter 2018-2019

Director & Editor in chief

Abdolrahim Ghanavat

Editorial Board

Mohamad Taghi Imanpour, Prof of the
Department History, Ferdowsi University of
Mashhad

Ahmad Badkubeh Hazaveh, Associate Prof
of the Department of History and Civilization of
Islam, University of Tehran

Husain ʔara chānlū, Prof
of the Department of History and Civilization of
Islam, University of Tehran

Abdolrahim Ghanavat, Associate Prof of the
Department of History and Civilization of Islam,
Ferdowsi University of Mashhad

Sayyid Jamal Moosavi, Associate Prof of the
Department of History and Civilization of Islam,
University of Tehran

Andrew J. Newman, Personal Chair of Islamic
and Middle Eastern Studies

Abdullāh Himmatī Gulyān, Associate Prof of
History and Civilization of Islam, Ferdowsi
University of Mashhad

License Holder

Ferdowsi University of Mashhad

Translation of Abstracts: Vahid Mardani

ISSN-Print:2228 – 706X

ISSN-Online:2538 - 4341

Address:

Faculty of Theology and Islamic Studies
Ferdowsi University of Mashhad Campus
Azadi Sq. Mashhad – Iran

Zip Code: 9177948955

Tel: +98(51) 38803863



Ferdowsi University of Mashhad

ISSN-Print:2228 - 706X

ISSN-Online:2538 - 4341

Journal of History and Culture

Sistan and Caliphs' Rule: Division and Fall (30-250 AH)	9
Dr. Morteza Daneshyar	
The Influence of the Management Style of Nezamiyeh Schools in the Era of Khwaja Niazm al-Mulk on the Managerial Systems of Science in Islamic Civilization	27
Dr. Mohammad Baghestani Kuzegar	
Khurramian and the Reflection of Khurami Beliefs in Khayyam's Quatrains	45
Dr. Hossein Moftakhri - Dr. Hamid Abdollahian - Amir Alinia	
A Critical Review of Sayyid Qutb's View on Civilized and Non-Civilized Societies	65
Dr. Sayyid Reza Mahdinejad - Dr. Sayyid Alireza Vasei	
The Importance of Geography in Analyzing the Historical Events of the Holy Quran Case Study: Geographical Location of Midian of Shu'ayb	85
Ali Bagherzadeh Fallah - Dr. Mohammad Ali Ahmadian - Dr. Shahrbanu Delbari - Dr. Ardashir Asadbeigi	
A New Glance at the Legal Tradition of the Messenger of God (AS) From the Perspective of the New Social Defense Approach	99
Dr. Tahera Rahimpour Azghandi	