

باسمه تعالی

مطالعات تاریخ اسلام

فصلنامه علمی - پژوهشی

سال چهارم، شماره پانزدهم، زمستان ۱۳۹۱

شاپا: ۶۷۱۳-۲۲۲۸

درجه این مجله به موجب نامه شماره ۸۹/۳/۱۱/۱۰۴۳۹۳ مورخ ۸۹/۱۲/۱۴ وزارت علوم، تحقیقات و فناوری، «علمی-پژوهشی» است.

صاحب امتیاز: پژوهشکده تاریخ اسلام

مدیر مسئول: سیدهادی خامنه‌ای

سرمدیر: دکتر مهدی محقق مشاور علمی: جمشید کیان‌فر

هیئت تحریریه

دکتر آئینه‌وند، صادق، استاد تاریخ اسلام، دانشگاه تربیت مدرس
دکتر اجتهادی، ابوالقاسم، استاد تاریخ اسلام، دانشگاه الزهراء (س)
دکتر اشراقی، احسان، استاد تاریخ ایران، دانشگاه تهران
دکتر امامی، محمدتقی، استادیار تاریخ، دانشگاه آزاد اسلامی
دکتر بیضون، ابراهیم، استاد تاریخ اسلام، دانشگاه بیروت
دکتر خضری، احمدرضا، دانشیار تاریخ اسلام، دانشگاه تهران
دکتر قرچانلو، حسین، استاد تاریخ اسلام، دانشگاه تهران
شادروان دکتر گنجی، محمدحسن، استاد جغرافیا، دانشگاه تهران
دکتر مجتبابی، فتح‌الله، استاد تاریخ ادیان، دانشگاه تهران
دکتر محقق، مهدی، استاد تاریخ علوم، دانشگاه تهران
دکتر مفتخری، حسین، دانشیار تاریخ ایران، دانشگاه خوارزمی

مدیر اجرایی: لیلا اشرفی ویراستار فارسی و انگلیسی: دکتر غلامرضا برهمند

صفحه آرا: حسین قویدل

ترتیب انتشار: فصلنامه شمارهگان: ۱۵۰۰

۲۰۰۰ تومان

کلیه حقوق برای پژوهشکده تاریخ اسلام محفوظ است.

نشانی پستی: تهران - خیابان شهید عباسپور - خیابان رستگاران - کوچه شهرزاد شرقی - شماره ۹

کدپستی: ۱۴۳۴۸-۸۶۶۵۱

تلفن: ۳-۸۸۶۷۶۸۶۱ ۸۸۶۷۶۸۶۰ نمابر:

web: www.pte.ac.ir

E-mail: fasnameh@pte.ac.ir

ضوابط پذیرش مقاله

- مقالات پژوهشی در موضوع تاریخ اسلام (اندیشه سیاسی، فرق و مذاهب، تاریخ‌نگاری و تاریخ‌نگاری و ...) برای بررسی و (احتمالاً) چاپ در مجله پذیرفته خواهد شد.
- هیئت تحریریه در رد و قبول و نیز حکم و اصلاح مقالات آزاد است.
- تقدم و تأخر چاپ مقالات منوط به بررسی هیئت تحریریه مجله است.
- مسئولیت مطالب مندرج در هر مقاله بر عهده نویسنده است.
- چاپ مقالات در فصلنامه، بر اساس ترتیب الفبایی نام خانوادگی مؤلفان خواهد بود.
- نویسنده متعهد می‌شود حداکثر تا شش ماه پس از ارسال مقاله، از ارائه آن به دیگر مجلات، سمینارها و همایش‌های علمی اجتناب کند، در غیر این صورت، هزینه‌های بررسی مقاله را پرداخت خواهد کرد.
- در مقالاتی که به طور مشترک و یا با نظارت استاد راهنما نوشته می‌شود، لازم است نام استاد قید گردد و اعلام رضایت کتبی ایشان نیز همراه با مقاله به دفتر مجله ارائه شود.
- ارسال سه نسخه از مقاله، به صورت تایپ شده در برنامه word با قلم B karim 14 و با فاصله ۱/۵ به همراه CD آن الزامی است.

ضوابط مربوط به مقالات

- از نویسندگان محترم تقاضا می‌شود ضوابط زیر را در تنظیم متن مقالات رعایت کنند:
۱. مقاله باید مشتمل بر بخش‌های زیر باشد:
 - چکیده فارسی و انگلیسی (شامل طرح مسئله، روش تحقیق و دستاوردهای پژوهش، حداکثر در ۱۵۰ کلمه)
 - واژگان و مفاهیم اصلی و کلیدی تحقیق
 - مقدمه، شامل: طرح مسئله پژوهش و پیشینه آن، شیوه تحقیق و بیان هدف
 - بدنه اصلی مقاله، مشتمل بر بحث و بررسی فرضیه/ فرضیات تحقیق و ارائه تحلیل‌های مناسب با موضوع
 - نتیجه
 - فهرست منابع تحقیق
 ۲. حجم مقاله نباید از ۶۰۰۰ کلمه بیش تر باشد.
 ۳. اصطلاحات و مفاهیم خاص در باورقی توضیح داده شود.
 ۴. مشخصات نویسنده یا نویسندگان (نام و نام خانوادگی، مرتبه علمی، شماره تلفن نویسنده و دانشگاه یا مؤسسه مربوط و نشانی پست الکترونیکی) در صفحه اول ذکر شود.
 ۵. مقالات غیر فارسی (انگلیسی، عربی، فرانسه و ...) تنها از نویسندگان غیر فارسی زبان پذیرفته می‌شود.

شیوهٔ استناد به منابع و مآخذ در پانویشت

محققان محترم لازم است الگوی زیر را در اولین مرتبهٔ ارجاع و استناد به هر یک از منابع و مآخذ در پانویشت رعایت فرمایند:

- ارجاع به کتاب:

- نام و نام خانوادگی نویسنده (سال انتشار) *عنوان اثر*، نام و نام خانوادگی مصحح یا مترجم، جلد، محل انتشار: ناشر، چاپ، صفحه.

- ارجاع به مقاله:

- مجله: نام و نام خانوادگی نویسنده (سال انتشار) «عنوان مقاله»، نام مجله، شمارهٔ نشر، صفحه.
- مجموعه مقالات: نام و نام خانوادگی نویسنده (تاریخ نشر) «عنوان مقاله»، نام مجموعه مقالات، نام گردآورنده یا احیاناً نام مترجم، محل نشر: ناشر، صفحه.
- دایرةالمعارف: نام و نام خانوادگی نویسنده (تاریخ نشر) «عنوان مقاله»، نام *دایرةالمعارف*، شمارهٔ جلد، محل چاپ: ناشر، صفحه.
- پایان‌نامه: نام و نام خانوادگی نویسنده (سال دفاع) «عنوان پایان‌نامه»، مقطع پایان‌نامه، نام دانشگاه، صفحه.
- سند: محل نگهداری سند، مختصات دقیق سند، شمارهٔ سند.

در ارجاع‌های بعدی، تنها ذکر نام خانوادگی نویسنده و شمارهٔ جلد و صفحه کافی است.

شیوهٔ ارائهٔ فهرست منابع

فهرست منابع به صورت الفبایی به تفکیک زبان منابع در پایان مقاله، به صورت زیر تنظیم شود:

- نام خانوادگی نویسنده، نام کوچک او (سال انتشار) *عنوان اثر*، نام و نام خانوادگی مصحح یا مترجم ...، محل انتشار: ناشر.
- *عنوان اثر* (نویسنده ناشناس) (سال انتشار) نام و نام خانوادگی مصحح یا مترجم ...، محل انتشار: ناشر.

فهرست مطالب

- فیروز آزادی، سید اصغر محمود آبادی
* تحولات ساختار شهری فسطاط در دوره سفیانیان (۴۰ تا ۶۴ هـ.ق) ۷
- نزهت احمدی
* نهاد وقف در دوره صفوی ۴۱
- عباس برومند اعلم، رقیه انارکی
* نهادهای آموزشی مغرب اقصی در عصر بنی مرین ۵۷
- مصطفی پیر مرادیان، اصغر منتظرالقائم، فرشته بوسعدی
* نقش اصحاب ایرانی امام حسن عسکری (ع) در علم الحدیث با تکیه بر کتب اربعه شیعه ۷۹
- مهنازعباسی، حسین مفتخری، نعمت الله فاضلی
* فرایند اسلامی شدن الگوی فرهنگی - اجتماعی تغذیه در ایران، تا پایان سده چهارم هجری قمری ۱۰۷
- مجتبی گراوند، صادق آیینه‌وند، سید هاشم آقاجری، سید محمد حسین منظور الاجداد
* بررسی و تحلیل گفتمان فتوت در تاریخ اسلام از سده چهارم تا سده هشتم هجری قمری ۱۳۷
- محسن مرسلپیور، مهدی اسدی
* تکاپوی خلیفه مُسْتَرشدِ عباسی برای کسب قدرت دنیوی و تقابل او با سلجوقیان عراق ۱۶۷

تحولات ساختار شهری فسطاط در دوره سفینیان (۴۰ تا ۶۴ ه.ق)

فیروز آزادی^۱

سید اصغر محمود آبادی^۲

چکیده: فسطاط، نخستین شهر اسلامی در آفریقا، پس از گشودن مصر، با ویژگی‌های یک شهر اسلامی و برای رفع نیازهای جهادگران مسلمان ایجاد شد و به عنوان مرکز ولایت مصر و «مغرب» نقشی تأثیرگذار در دوران صدراسلام برجای گذاشت. ترکیب اجتماعی شهر و تحولات عمرانی و اقتصادی آن در دوره‌های مختلف همواره مورد توجه مورخان و محققان بوده است.

تغییراتی که در دوره سفینیان در این شهر پدید آمد، موجب آغاز روند گذار از یک «شهر نظامی» به سمت یک شهر تجاری و اداری گردید و در پایان حکومت سفینیان، این شهر به صورت مهم‌ترین مرکز سیاسی و اداری شمال آفریقا درآمد و بازار، فعالیت‌های اقتصادی و ترکیب اجتماعی آن موجب گردید طی سده‌های متمادی و علی‌رغم تغییر حاکمیت‌ها، همچنان اهمیت خود را حفظ کند.

تلاش برای یافتن علل و چگونگی تحولات این شهر، در عهد سفینیان، موضوع این نوشتار است. پرسش اصلی پژوهش این است: شهر فسطاط در این دوره چه تغییراتی کرد و تأثیر این تحولات در ساختار شهری به چه میزان بود؟ نزدیک شدن به پاسخ‌هایی برای پرسش اساسی این تحقیق، نیازمند پژوهشی تاریخی با شیوه‌های توصیفی - تحلیلی است.

واژه‌های کلیدی: فسطاط، شهر اسلامی، سفینیان، مرکز ولایت مصر

۱ دانشجوی دکتری تاریخ اسلام، دانشگاه اصفهان Azadif196@gmail.com

۲ دانشیار دانشگاه اصفهان a.mahmoudabd@ltr.ui.ac.ir

تاریخ دریافت: ۹۱/۳/۲۳ تاریخ تأیید: ۹۱/۶/۴

The Development Urban Structure in AL-Fustat under Sofianids Era (40 – 60 A.H.)

Firoz Azadi¹

Seyyed Asghar Mahmood Abadi²

Abstract: After the conquest of Egypt, Al-Fustat, the first Islamic city in Africa, was established with the features of an Islamic city to fulfill the needs of Muslim warriors. Also, this city played a crucial role as the capital of Egyptian and African provinces of Muslims in the early Islamic period. The social structure, as well as civil and economic transformations of the city in different eras, have always drawn the attention of historian and researchers.

Because of the changes this city underwent during the first Umayyad state, Al-Fustat was transformed from a military to a commercial and administrative city. Hence, by the end of the Sofianids, Al-Fustat became the most important political and administrative city in North Africa. Through consecutive centuries and despite various governmental upheavals, the city maintained its importance due to its social structure as well as its market and economic activities.

This work intends to investigate the events and transformations of Al-Fustat during the Sofianids' period. In addition, this text employs historical descriptive-analytical approach.

Keywords: Al-Fustat, Islamic city, Sofianids, the Center of Egypt Province

1 Ph.D Student of the Islamic History, Isfahan University Azadif196@gmail.com

2 Associate Professor of History Department in Isfahan University a.mahmoudabd@ltr.ui.ac.ir

مقدمه

پیدایش فسطاط به عنوان نخستین شهر اسلامی در آفریقا تأثیر بسزایی در تحولات صدراسلام در سرزمین مصر و شمال آفریقا داشته است. شاید بتوان یکی از علل پایداری حکومت مسلمانان بر مصر و شمال آفریقا را حسن انتخاب موقعیت فسطاط قلمداد کرد. تأثیر پیدایش این شهر در تداوم حاکمیت عرب‌ها تردید ناپذیر است؛ زیرا یکی از اسباب اختلاط عرب‌ها با توده مردم مصر بوده است. بخشی از تحولات سیاسی و اجتماعی صدراسلام به این شهر مربوط است و تنها شهر مسلمانان محسوب می‌شود که تاکنون نیز به عنوان مرکز یک کشور باقی مانده است. شاید بتوان این راز را در تبدیل آن از یک اردوگاه نظامی به یک شهر جدید پیگیری کرد. پیجویی آغاز این تحول و یافتن سرنخ‌های تغییرات آن در دوره سفیانیان موضوع این نوشتار است.

پرسش اصلی این مقاله که پرسش‌های فرعی دیگری را پیش خواهد کشید، به قرار زیر است:

آیا فسطاط در دوره سفیانیان ویژگی‌های یک «بازار - شهر» را پیدا کرد؛ یا همچنان حالت یک شهر نظامی را داشت؟^۱ از رهگذر توضیح و تبیین چنین پرسشی است که می‌توان به پاسخ پرسش‌های دیگری در این راستا پرداخت.

این نوشته بر این فرضیه استوار است که در دوره سفیانیان شهر فسطاط به سبب افزایش جمعیت و انتقال بخشی از نیروهای نظامی به شمال آفریقا از خصوصیات نظامی آن کاسته شد و به صورت شهری با محوریت بازار و فعالیت‌های اقتصادی و اداری در آمد. این نوشتار با روش تحقیق علمی در تاریخ و به شیوه توصیفی - تحلیلی درصدد یافتن پاسخ پرسش اصلی و اثبات فرضیه مورد ادعای آن است.

جدیدترین مطالعات تاریخی درباره دوران مورد بحث این مقاله، که برخی از آن‌ها در متن مقاله مورد نقد قرار گرفته‌اند، در خصوص این پرسش اساسی که شهر فسطاط در روزگار سفیانیان چه ویژگی‌های جدیدی نسبت به عصر پیش از آن دوره پیدا کرد، جز اشاره‌های

۱ مفهوم «بازار - شهر» در این مقاله در برابر «شهر اردوگاهی» قرار گرفته است و چنان‌که در متن این نوشتار مشهود است، اقتصاد شهر فسطاط و چهره عمومی آن، از حالت یک اردوگاه نظامی خارج شد و در دوره سفیانیان مرکز داد و ستد و ورود کالاهای اساسی و تجارت داخلی و خارجی مصر گردید. لذا به صورت شهری با محوریت بازار در آمد. به عبارت دیگر، تغییرات و تحولات شهر در دوره سفیانیان در راستای تقویت نهادهای تجاری و اداری بود.

کوتاهی عرضه نمی‌کنند.

از آنجا که حکومت اسلامی در سده نخست هجری قمری، از نظر سیاسی و حتی اجتماعی و فرهنگی به هم پیوسته بود، تبیین رخداد‌های شهر فسطاط به روشن شدن تحولات دیگر منطقه‌هایی کمک می‌کند که در قلمرو اسلام بودند. شاید این پژوهش بتواند به یافتن ریشه‌های تشکیل تمدن اسلامی در سده‌های نخست نیز یاری کند؛ چرا که فسطاط یکی از مراکز علمی و فرهنگی اسلام بود. از سوی دیگر، تحولات سرزمین مصر در سده‌های نخست هجری قمری، نمونه مناسبی از اختلاط مردم مناطق فتح شده با عرب‌های مسلمان است. این مقاله ممکن است ما را به یافتن سرخ‌های تغییرات بنیادی ملت‌ها در دوره پس از فتوح اسلامی رهنمون گردد.

پیدایش فُسطاط

از مجموع روایت‌ها و گزارش‌های مورخان می‌توان نتیجه گرفت که مسلمانان ورود به مصر را در سال نوزدهم آغاز کردند و تا آغازهای سال بیستم فتح آن را به پایان رسانیدند.^۱ [۱] فرمانده مسلمانان عمرو بن عاص که به عنوان نخستین والی مصر برگزیده شد، اقدامات تأثیرگذاری در این سرزمین انجام داد. اما بی‌شک مهم‌ترین کار او بنای شهر فسطاط بود.^۲ با ورود اسلام، به دلایل گوناگون، به بنیان‌گذاری شهرهای جدید برای اسکان مسلمانان در آن‌ها و گاه به عنوان اردوگاه نظامی احساس نیاز شد. مسلمانان گاهی چهره شهرهای پیشین را دگرگون کردند و در مواردی موجب برپایی و رشد شهرهای جدید با ویژگی‌های اسلامی شدند.

از جمله عللی که موجب ایجاد شهرهای جدید گردید، این بود که اعراب به دلیل خوی و عادت پیشینیان، و نیز به منظور جلوگیری از آمیزش ملت‌های مغلوب، از اقامت در شهرها خودداری کردند. به‌ویژه این که برخی خلفا، مانند عمر بن خطاب، آن‌ها را از کشاورزی منع نمودند.^۳ هدف عمر این بود که روحیه جنگجویی را در بین سپاه اسلام نگهدارد.

۱ ابوالقاسم عبدالرحمن بن عبدالله بن عبدالحکم (۱۹۲۰)، فتوح مصر و اخبارها، لیدن (سفارش مکتب المثنی بغداد)، صص ۸۴ تا ۹۰؛ محمد بن یوسف الکندی المصری (۱۴۰۷)، تاریخ ولایة مصر، ویله کتاب تسمیة قضائنها، الطبعة الاولى، بیروت: مؤسسة الکتب الثقافیة، ص ۱۵؛ تقی الدین ابی‌العباس احمد بن علی مقریزی [ابی‌نا]. کتاب المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار (معروف به خطط مقریزی)، ج ۱، بغداد: [ابی‌نا] (چاپ افست)، ج ۲، ص ۸۸.

۲ ابن عبدالحکم، همان، ص ۹۱.

۳ ابن‌ظہیر (۱۹۶۹)، الفضائل الباهرة فی محاسن مصر والقاهرة، تحقیق مصطفی السقا وکامل المهندس، قاهره: دارالکتب، ص ۱۲۵.

نخستین گام در پی افکنی شهر فسطاط گزینش جایگاه آن بود که دسترسی به آب و وجود راه هایی برای پیوستن به کانون های شهری دیگر مورد توجه قرار گرفت. مکانی که برای ایجاد این شهر در نظر گرفته شد، تقریباً در مرکز (وسط) مصر قرار داشت؛ جایی نزدیک رأس دهانهٔ نیل که حد فاصل بین مصر علیا (الصعيد) و مصر سفلا (وجه الارض) محسوب می شد.^۱ (ر.ک: پیوست ش ۱). پریشی که دربارهٔ انتخاب این مکان به عنوان پایتخت جدید مصر به ذهن می رسد، بدین قرار است: چرا اعراب مسلمان، اسکندریه را که از سده های پیشین مرکز این سرزمین بود، برای شهر محل اقامت خود برگزیدند؟

بنابر گزارش ها، عمروعاص قصد داشت برای اقامت خود و سپاه اسلام اسکندریه را انتخاب کند، اما به دستور خلیفهٔ وقت، عمر بن خطاب که معتقد بود نبایستی بین سپاهیان فاتح سرزمین ها با مدینه، مرکز دولت اسلامی، رودخانه و یا دریایی وجود داشته باشد، از این کار منصرف گردید.^۲ او شهر جدیدی را در شرق رودخانهٔ نیل بنا نهاد که آن را فسطاط یعنی شهر نامیدند. به نظر می رسد که فسطاط یک واژهٔ خالص عربی به معنای شهر باشد.^۳ نخستین بنایی که در شهر فسطاط ایجاد شد، مسجد جامع بود که اساس تنظیم عمران شهر قرار گرفت. سپس، مراکز عمرانی دیگر در پیرامون آن تشکیل شد. بیشتر قبیله ها در محدودهٔ زمین های خود مسجدی داشتند، اما به دستور خلیفه، همهٔ قبیله ها موظف بودند روز جمعه به مسجد جامع بروند.^۴

گروهی از قبیله های همدان، برخلاف عقیدهٔ عمر بن خطاب، در شهر فسطاط مستقر نشدند؛ بلکه در غرب رود نیل و در منطقهٔ الجیزه سکونت گزیدند و آنجا را خطه بندی کردند.^۵ پس

۱ مقریزی، همان، ج ۱، ص ۲۸۶.

۲ ابن عبدالحکم، همان، ص ۹۱.

۳ جمال الدین ابی المحاسن یوسف بن تغری بردی (۱۴۱۳)، *النجوم الزاهرة فی ملوک مصر و القاهرة*، تحقیق و تعلیق محمدحسین شمس الدین، بیروت: دارالکتب العلمیه، ص ۸۲. بیشتر محققان و پژوهشگران عرب و مصری، واژهٔ فسطاط را یک واژهٔ اصیل عربی می دانند و می گویند رسول خدا^(ص) فرموده است: «علیکم بالجماعه فان یدالله علی الفسطاط». گویا مسلمانان پیش از اطلاق فسطاط به شهری که در مصر ساختند، به بصره نیز فسطاط می گفتند (احمد فکری (۱۳۸۱)، *المدخل الی المسجد القاهرة و مدارسها*، مصر: دارالمعارف، ص ۵۷). ریشهٔ عربی داشتن فسطاط به حقیقت نزدیک تر است و این واژه به معنای شهر بوده است (فیروز آزادی (زمستان ۱۳۸۸)، «پیدایش فسطاط اولین شهر اسلامی در آفریقا»، *پژوهشنامهٔ آفریقا*، س ۱، ش ۴، دانشگاه تربیت مدرس، صص ۵۷ تا ۶۹).

۴ مقریزی، همان، ج ۱، ص ۲۴۶، ج ۴، ص ۵.

۵ خطه بندی به معنای مشخص کردن حدود زمینی برای ساختن خانه و اسکان در آن است. مقریزی خطه بندی در صدر اسلام را با حارات (جمع حاره) که در روزگار خودش (سدهٔ نهم هجری قمری) به کار می رفته است، یکی می داند (مقریزی، همان، ج ۱، ص ۲۹۶).

از آن که تلاش‌های عمروبن عاص برای آوردن آن‌ها به خطّ فسطاط کارگر نیفتاد، به دستور خلیفه برای حفاظت از آن‌ها دیواری به دور شهر الجیزه کشیده شد و قلعه‌ای برای حفاظت از آن بنا گردید.^۱

اما در فسطاط حصنی یا دیواری ایجاد نشد. علت آن بود که این شهر از سمت غرب، به دلیل وجود رود نیل، و از سوی جنوب و شرق، به دلیل وجود کوه‌ها، تهدید نمی‌شد؛ و از سمت شمال نیز، چون به مراکز حکومت عرب‌ها در حجاز نزدیک بود، خطری متوجه آن نمی‌شد.^۲ برخلاف عقیده پژوهشگری که معتقد است: «علت عدم احداث حصن و دیوار در اطراف شهر این بود که آنها امیدوار نبودند که این شهر مکانی دائمی برای استقرار آن‌ها باشد»،^۳ به نظر می‌رسد بنا نکردن حصن و دیواری در شمال فسطاط، به دلیل آن بوده که به توسعه خطّ آن در آینده نظر داشته‌اند.

بناهای اولیه ساخته شده در شهر فسطاط، کوچک و ساده بودند و سقف آن‌ها از چوب و نی پوشانده می‌شد و همه خانه‌ها یک طبقه بودند.^۴ هنگامی که به عمر بن خطاب خبر رسید که خارجة بن خُذّافه، مسؤول شرطه فسطاط، خانه‌ای مرتفع و چند طبقه ساخته است، برای عمرو عاص نوشت که آن را تخریب کند، «زیرا او با این کار خود، بر افراد نامحرم که همسایه او هستند مسلط می‌باشد».^۵

شهر فسطاط پیش از سفینیان

برای پیدا کردن پاسخی علمی‌تر به پرسش اصلی این تحقیق، بررسی وضعیت فسطاط پیش از حکومت سفینیان ضروری به نظر می‌رسد.

اهمیت گزیدن این مکان به عنوان شهری که مسلمانان بتوانند در آن اسکان پیدا کنند، علاوه بر دسترسی به منابع آب و آذوقه و راحتی دست یافتن به مرکز دولت اسلامی در حجاز و

۱ احمد بن ابی‌یعقوب، یعقوبی (۱۳۶۶)، تاریخ یعقوبی، ترجمه محمدابراهیم آیتی، ج ۲، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، چ ۵، ص ۴۵؛ ابن عبدالحکم، همان، صص ۱۲۸ و ۱۲۹؛ جلال الدین سیوطی (۱۲۹۹)، حسن المحاضرة فی اخبار مصر وقاهرة، ج ۱، جزء ۲، مصر: مطبعة ادارة الوطن، ص ۸۱.

۲ علی ابراهیم حسن ابی‌تا، مصر فی العصور الوسطی من لافتح العربی الی الفتح العثماني، قاهره: مكتبة النهضة المصرية، ص ۱۳۹.

۳ عبدالله خورشیدالبری (۱۹۹۲)، القبائل العربیة فی مصر، فی القرون الثلاثة الاولى للهجرة، قاهره: الیهیئة المصریة العامة للكتاب، ص ۶۹.

۴ ابن عبدالحکم، همان، صص ۹۷ و ۱۰۷.

۵ همان، ص ۱۰۴.

دمشق^۱ و نزدیک بودن آن به مدینه نسبت به اسکندریه،^۲ موقعیت مناسب آن از لحاظ امنیت بود که گویی قلعه‌ای طبیعی محسوب می‌شد؛ زیرا در جنوب و شرق آن کوه قرار داشت، و از سمت غرب رود نیل آن را در بر گرفته بود و در حقیقت مکانی امن برای تقسیم غنایم به شمار می‌آمد.^۳ علاقهٔ قبطیان به تغییر پایتخت از اسکندریه به مکان دیگری، بدان سبب بود که قبطی‌ها از حکومت رومی‌ها و مرکز تجمع آن‌ها در اسکندریه «نفرت داشتند».^۴ وجود و حضور قبطیانی که مدافع و یاریگر سپاه اسلام بودند،^۵ از علل دیگر اهمیت این مکان محسوب می‌شد. وضعیت آن به گونه‌ای بود که می‌توانست از سمت شمال گسترش یابد،^۶ و نزدیکی مزارع به آن موجب می‌شد ارزاق مورد نیاز سپاه با سهولت به شهر برسد.^۷ از سوی دیگر، شرایط و موقعیت طبیعی و آب و هوایی آن تا حدود زیادی با طبیعت عرب‌ها هماهنگ بود. زیرا عرب‌ها به استقرار در مکان‌هایی روی آوردند که از وجود آب دائمی در آنجا مطمئن باشند، و زمین‌هایی برای رویش درختان خرما و حبوبات داشته، و برای چرای شتران و چارپایان آن‌ها مناسب باشد.^۸ بیشتر محققان معتقدند که عمرو عاص به اهمیت این موقعیت واقف بود.^۹

مسلمانان در شهر جدید به صورت قبیله‌ای مستقر شدند که حالت یک اردوگاه نظامی را داشت.^{۱۰} قبایل عرب به شیوه‌ای خاص قسمتی از زمین‌های تعیین شده را برای اقامت خود و ایجاد خانه انتخاب کردند که به آن «خطه کردن» می‌گفتند. هر قبیله خطه‌ای جداگانه داشت و با کشیدن حصاری آن را از خطط دیگر جدا می‌نمود. تعداد قبیله‌هایی که در فسطاط مستقر شدند، حدود ۱۸۰ قبیله بود که هشتاد و شش قبیله از آن‌ها قحطانی (جنوبی)، هشتاد قبیله از

۱ گاستون ویت (۱۲۶۵)، قاهره، ترجمهٔ محمود محمودی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ج ۲، ص ۱۳.

۲ جمال‌الدین الشیال (۱۹۵۸)، «الفسطاط»، *مجلة كلية الآداب جامعة الاسكندرية*، المجلد ۱۲، ص ۱۳۴.

۳ محمد عبدالله عنان (بی تا)، *مصر الاسلامیه و تاریخ الخطط المصریه*، قاهره: ابی جا، ص ۱۴.

۴ حسن الباشا (۱۹۷۵)، *دراسات فی الحضارة الاسلامیه*، قاهره: دار النهضة العربیه، ص ۱۹۳.

۵ ابن عبدالحکم، همان، صص ۵۳ و ۵۴. یکی از روحانیان قبطی حوشحالی خود را از آمدن عرب‌ها چنین وصف می‌کند: «شوق و ذوق آنها همچون بره‌هایی بود که از قیود و بندها رها شده تا شیر مادرانشان را بنوشند» (بتلر (۱۴۱۶)، ص ۳۸۶).

۶ عبدالرحمن زکی (۱۹۶۶)، *الفسطاط و ضاحتها، العسکر و القطائع*، قاهره: المكتبة الثقافیة، ص ۶.

۷ سید عبدالعزیز سالم و سحر سالم عبدالعزیز (۲۰۰۹)، *دراسات تاریخ مصر الاسلامیه حتی نهاية العصر الفاطمی*، قاهره: مؤسسهٔ شباب الجمعه، ص ۲۹.

۸ نقولا زیاده (۱۹۶۱)، *لمحات من تاریخ العرب*، بیروت: دارالکتاب اللبنانی، ص ۲۲۹.

۹ زکی، همان، ص ۵؛ الباشا، همان، ص ۱۹۳؛ عبدالرزاق احمد احمد (۱۹۸۸)، «بیوت الفسطاط» *مجلة المحترف العربی*، السنة الرابعة، العدد الاول، یولیوسبتمبر، ص ۶.

۱۰ ابن تغری بردی، همان، ج ۱، ص ۶۴.

بطون عدنانی (شمالی) و هفت قبیله از غیر عرب‌ها و پنج قبیله ویژه دیگر بودند. قبیله‌های عدنانی در شمال و قحطانی‌ها در جنوب مسکن گزیدند.^۱ ایرانیانی که همراه سپاه عمرو عاص بودند، در خطط الفارسیین مستقر شدند و مسجدی به نام مسجد الفارسیین احداث کردند.^۲

مساحت این شهر پس از اسکان مسلمانان، از شمال تا جنوب حدود پنج هزار متر، و عرض آن از شرق (کوه المقطم) تا غرب آن و نزدیک رود نیل حدود ۳۸۰۰ متر بوده و از شمال تا نزدیک کوه یشکر امتداد داشته است.^۳

چگونگی ایجاد بناها و خطه‌ها یک ابتکار ویژه عربی - اسلامی بود که در آن مسائل سیاسی و دینی مدنظر قرار گرفته بود.^۴ به‌ویژه توزیع آب در خانه‌های فسطاط، از ابتکارات عرب‌های آن زمان محسوب می‌شد. آنان سقف خانه را طوری تعبیه می‌کردند که پنجره‌ای برای ورود نور و جریان هوا داشته باشد.^۵ در آغاز فاصله بین خطه‌های مختلف زیاد بود، ولی با مهاجرت قبیله‌های عرب و اقامت آن‌ها در فسطاط، که امری مستمر بود، فضاهای خالی به محل مجتمع‌ها و بناها تبدیل شد.

پس از آن که مسلمانان شهر فسطاط را خطه‌بندی کردند، عمرو عاص، والی مصر، خانه وسیعی برای اقامت خود برگزید که به فاصله‌ای اندک در نزدیک مسجد قرار داشت. او در اطراف خانه خود، که حکم دارالاماره را داشت، فضایی خالی برای استقرار احشام سپاه قرار داد. مرکز اداری مصر در همین خانه بود و آن را دارالکبرا می‌گفتند. همچنین، عبدالله بن عمرو عاص نزدیک و روبه‌روی دارالکبرا، خانه بزرگی را خطه‌بندی کرد که آن را دارالصغرا می‌گفتند.^۶ هر یک از بزرگان اسلام و صحابه معروف پیامبر^(ص) هم برای خود خانه‌ای را بنا نمودند که نام آن‌ها در برخی از گزارش‌ها به تفصیل آمده است.^۷

۱ مقریزی، همان، ج ۲، صص ۸۷ تا ۹۰.

۲ حسن بن ابراهیم بن حسین اللیثی بن زولاق ابی‌تأ، فضائل مصر و اخبارها و خواصها، قاهره: دارالکتب العلمیه، ص ۲۷.

۳ خالدعزب (۱۴۱۸)، الفسطاط، النشأة، الازدهار، الانحسار، الطبعة الاولى، قاهره: دارالافتاح العربیه، ص ۲۱، به نقل از محمود الحسینی (۱۹۸۷)، التطور العمرانی لمصر الاسلامیه، رساله دکتوراه غیرمنشوره بمکتبه جامعه الفاهره، ص ۱۸؛ عنان، همان، ص ۱۴.

۴ احمدمحمد محمد (۱۹۹۲)، «مظاهر الحیاة، الاجتماعیه بالفسطاط فی ولایة عمروبن العاص»، مجله التاريخ و المستقبل، المجلد الثاني، العدد الاول، صص ۷۸ و ۷۹.

۵ الدكتور طلعت رشاد الياور (۱۹۸۹)، العمارة العربیة الاسلامیه فی مصر، بغداد: وزارت التعليم العالی، ص ۱۲.

۶ ابن‌عبدالحکم، همان، ص ۹۶.

۷ ابراهیم بن محمد بن ایدم العلابی بن دقماق ابی‌تأ، الانتصار لواسطة عقدا لامصار، قسم اول، بیروت: دارالافتاح الجدیده، صص ۶ و ۷.

تحقیقات جدید باستان‌شناختی در تل‌های فسطاط، از وجود خانه‌هایی که وسعت زیادی داشتند و از امکانات کافی و گسترده برخوردار بودند، نمونه‌هایی را نشان داده است.^۱ والی مصر در دورهٔ خلافت عثمان، عبدالله بن سعد بن ابی سرح، خانهٔ بزرگی به صورت یک کاخ عظیم ایجاد کرد که آن را «قصر الجن» می‌گفتند.^۲ شاید از آنجا که عرب‌ها کارهای بزرگ و خارق‌العاده را به جن نسبت می‌دادند، این خانه، قصر الجن نامیده شده است.^۳ والی بعدی مصر، قیس بن سعد بن عباده که از طرف علی^(ع) حکومت آنجا را در دست داشت، خانه‌ای برای خود بنا کرد، اما هنگام رفتن از مصر آن را وقف بیت‌المال نمود.^۴ خانه‌هایی که مَسَلَمَة بن مُخَلَدانصاری و عُبَیة بن - عامر جُهَنی، دو تن از والیان عصر سفیانیان بنا کردند، از بناهای معروف آن دوره بوده‌اند.^۵

تغییرات فسطاط در دورهٔ نخست دولت اموی (سفیانیان)

دولت اموی در سال ۴۱ هـ.ق به دنبال صلح امام حسن^(ع) و بیعت مسلمانان با معاویه بن ابوسفیان تشکیل شد. اما معاویه حدود سه سال زودتر از این تاریخ بر مصر تسلط یافته بود. سپاه اموی در صفر سال ۳۸ هـ.ق سپاه اموی بر آخرین والی امام علی^(ع)، محمد بن ابوبکر، غلبه کرد و بار دیگر عمرو عاص، این بار از سوی معاویه، حکمران مصر گردید.^۶ تغییرات فسطاط از همان سال آغاز شد. چنان‌که از سال ۳۸ هـ.ق به آموزش علوم دینی در مسجد جامع فسطاط پرداختند.^۷ پس از مرگ عمرو عاص در سال ۴۳ هـ.ق، به ترتیب، عتبَة بن ابوسفیان (۴۳ تا ۴۴ هـ.ق)، عقبه ابن عامر جهنی (۴۴ تا ۴۷ هـ.ق)، مسلمَة بن مخلدانصاری (۴۷ تا ۶۲ هـ.ق) و سعید بن یزید ازدی (۶۲ تا ۶۴ هـ.ق)، به حکومت مصر رسیدند. اینان را والیان حکومت سفیانیان در مصر می‌دانند.^۸ از سال ۴۴ تا ۴۷ هـ.ق ورود قبیله‌های عرب به عنوان «غازی» و جهادگر به طور پیوسته

۱ علی والبیرجبریل بهجت بک (۱۹۲۸)، *حرفیات الفسطاط*، ترجمهٔ محمود عکاش، الطلبة الاولى، القاهرة: دارالکتب، ص ۴۲

۲ ابن عبدالحکم، همان، ص ۱۱۰

۳ از آنجا که بسیاری از شیوه‌های زندگی مسلمانان از دورهٔ عثمان بن عفان تغییر کرد و از این رو می‌توان دوران نخست اموی را تا حد زیادی دورهٔ استمرار این شیوه‌ها دانست، گرایش به تجمل‌گرایی در بین سران وابسته به دولت آغاز گردید. شاید به همین دلیل اعتراض‌ها به عثمان، انتقاد از والی مصر، عبدالله بن سعد، بود. یکی از معترضان مقداد بن الاسود بود. او هنگامی که قصر بزرگ امیر مصر را دید، گفت: «ان کان من مال الله فقد اسرف و ان کان من مالک فقد افسدت» (ابن عبدالحکم، همان، ص ۱۱۰).

۴ ابن عبدالحکم، همان، ص ۹۸.

۵ همان، ص ۱۰۰.

۶ الکندی، همان، ص ۳۰.

۷ همان، ص ۵۹ و ۶۰؛ الفقی، همان، ص ۱۱.

۸ مقریزی، همان، ج ۱، ص ۲۰۱؛ ابن نعری بردی، همان، ج ۱، ص ۱۶۱؛ ابن ظهیر، همان، ص ۳۱.

ادامه داشت و شماری از آن‌ها در شهر فسطاط به قبایل و اقوام خود می‌پیوستند و در خطه‌های قبیله‌های خود منزل می‌گرفتند.^۱ اما بخش بزرگی از آن‌ها به عنوان «مرايط» در مرزها مستقر می‌شدند و یا برای ادامه فتوح به نواحی غرب مصر در «افریقیه» اعزام می‌گردیدند.^۲

نهضت عمران و آبادی فسطاط در عصر اموی از زمان امارت مسلمة بن مخلد انصاری (۴۷-۶۲ هجری) آغاز شد.^۳ در دوره زمامداری مسلمة بن مخلد، آخرین حمله رومی‌ها برای تسلط بر مصر در منطقه بُرلس با شکست آنان خاتمه یافت.^۴ شاید پس از آن بود که توجه والی بیشتر به امور داخلی مصر و به ویژه شهر فسطاط معطوف شد. همچنان که بنای شهر فسطاط با ایجاد مسجد جامع آغاز گردید، مسلمة نیز تغییرات شهر را با تعمیر و گسترش مسجد شروع کرد.^۵ مسجدی که مسلمانان پس از استقرار در فسطاط ایجاد کرده بودند و به نام مسجد عمرو عاص شهرت یافته بود، کوچک و ساده بود. مساحت آن ۵۰ در ۳۰ زراع بود. (حدود ۲۹ متر طول و ۱۷ متر عرض داشت).^۶

از آنجا که مسجد عمرو گنجایش بیش از هزار نفر را نداشت. و به علاوه، مرکز فرهنگی و قضایی مصری‌ها نیز به شمار می‌رفت، مردم از تنگی جا به مسلمة شکایت بردند و او نیز به معاویه نامه نوشت و تقاضای مردم را گوشزد نمود. به دستور معاویه مسجد عمرو وسیع تر شد. در سمت شرق فضای بین خانه عمرو عاص و مسجد به آن افزوده شد.^۷ این فضا حدود چهار متر بود که به طول بیست و پنج متری مسجد الحاق گردید،^۸ و از سمت جنوب مساحتی به اندازه مسجد اولیه به آن افزودند.^۹ (ر.ک: پیوست ش ۲).

به سبب آن که مساحت مسجد اولیه بیش از دو برابر گردید، مشخص می‌شود که دست کم جمعیت فسطاط نیز دو برابر شده بود.

۱ هویدا عبدالعظیم رمضان (۱۹۹۴)، *المجتمع فی مصر الاسلامیه (من الفتح العربی الی العصر الفاطمی)*، ج ۲، جزء ثانی، قاهره: الهيئة المصریة العامة للكتاب، ص ۱۲.

۲ الکندی، همان، ص ۴۱۸.

۳ همان، صص ۳۸ تا ۴۰.

۴ الکندی (۱۴۰۷)، ص ۶۱.

۵ سیوطی، همان، ج ۱، ص ۷۹؛ مقریزی، همان، ج ۱، ص ۲۸۶.

6 D.B. . Aboseief, (1989), *Islamic Architecture in Cairo*, Cairo, p.47.

۷ الکندی، همان، ص ۳۹.

۸ عبدالمنعم حماده (۱۳۸۹)، *مصر و الفتح الاسلامی فی العبدالافی*، قاهره: المجلس الاعلی للثنون الاسلامیه، ص ۱۰۰.

۹ الیاور، همان، ص ۱۸.

علاوه بر افزایش مساحت، تغییرات دیگری در مسجد ایجاد شد که می‌تواند نشانگر تغییر وضع عمومی شهر بوده باشد. کف مسجد که قبلاً با سنگ ریزه پوشانده شده بود، به وسیلهٔ موزائیک فرش شد و به دستور معاویه صُفّه‌ها (سکوهای بلند)ی در چهار گوشهٔ مسجد ایجاد شد.^۱ منابع، هدف از ایجاد این سکوها را به روشنی بیان نکرده‌اند، ولی می‌توان حدس زد که سبب ایجاد آن‌ها و کاربردشان این بود که مجالس و عظ و درس در هر گوشه‌ای برپا می‌شده است و خطیب یا مدرس بر بالای سکو قرار می‌گرفت تا صدا و سیمایش برای مخاطبان هویدا باشد.

به دستور مسلمة مسجد با گچ سفید شد و تزییناتی در آن به وجود آمد.^۲ می‌توان گفت که خصوصیات یک شهر جدید به صورت هنر و تزیین در مسجد جامع شهر بروز کرد. البته همانند دیگر مسجدهای اسلامی از رسم تصویرهای انسان و حیوان در آن پرهیز شد و مسجد با آیه‌های الهی زینت یافت.^۳

تغییر دیگری که در مسجد پدید آمد، افزوده شدن مناره (مأذنه) به آن بود. به دستور مسلمة همهٔ مساجد فسطاط می‌بایستی دارای مأذنه و مناره می‌بودند.^۴ بنابر گزارشی، فقط در مسجد خولان و تجیب مناره درست نشد.^۵ وی قانون‌هایی دربارهٔ گفتن اذان مقرر نمود که از به وجود آمدن نظم جدیدی در شهر حکایت می‌کرد. به دستور او پیش از همهٔ مسجدها، نخست مؤذن مسجد جامع اذان می‌گفت و پس از اتمام کار او، دیگر مساجد گفتن اذان را آغاز می‌کردند.^۶ همچنین او فرمان داد هنگام اذان ناقوس‌ها نیز به صدا درآیند.^۷

این دستور بدان سبب بود که در زمان امارت وی شمار مسیحیانی که در شهر بودند رو به فزونی نهاده و آنان برای خود کلیسایی ایجاد کرده بودند.^۸ یکی از پژوهشگران معتقد است که

۱ ابن تغری بردی، همان، ج ۱، ص ۸۶

۲ محمدالفیل (۲۰۰۷)، مختصر کتاب النجوم الزاهرة فی ملوک مصر و القاهرة ابن تغری بردی، قاهره: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ص ۴۶.

۳ فنه من المختصین (۱۴۲۹)، تاریخ الحضارة العربیه، دمشق: المؤسسة العامة للمطبوعات و الکتب المدرسیه، ص ۸۰.

۴ الکندی (۱۹۰۸)، ص ۳۸.

۵ مقریزی، همان، ج ۱، ص ۲۰۱.

۶ ابن تغری بردی، همان، ج ۱، ص ۸۶.

۷ همان‌جا.

۸ محمدبن احمد بن اباس (۱۴۰۲)، بنایع الزهور فی وقایع الدهور، تحقیق محمد مصطفی، ج ۱، قاهره: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ص ۱۲۵.

علت تصمیم مسلمه برای افزایش مسجدها، زیاد شدن شمار کسانی بود که به اسلام گرویدند.^۱ اما این موضوع نمی‌تواند تنها علت گسترش مسجدها باشد، بلکه زاد و ولد مسلمانان ساکن در فسطاط، ورود قبیله‌های جدید و جذب جمعیت‌های دیگر نیز از اسباب این امر محسوب می‌گردد.

مسلمه دستور داد نام او را بر روی منارهٔ مسجد مورد نظر بنویسند.^۲ البته بنای مسجد در سال ۷۹ هجری به دستور عبدالعزیز بن مروان، والی مصر، تعمیر شد و باز بر وسعت آن افزوده شد.^۳ این مسجد از زمان بنا تا سال ۲۱۲ هجری قمری پنج‌بار بازسازی شد و ساختمان آن گسترش یافت؛ اما همواره به نام مسجد عمرو بن عاص معروف بوده است. (ر.ک: پیوست ش ۲)

آیا می‌توان ادعا کرد که افزوده شدن مساحت مسجد و تغییرات آن نشانگر تحول شهر فسطاط به سوی یک «بازار-شهر» بوده است؟ برای یافتن پاسخ این پرسش بایستی دیگر اقدامات والیان مصر در دورهٔ دولت نخست اموی را در مصر پیگیری کرد تا به نشانه‌های تغییر شهر از حالت یک شهر نظامی به صورت یک شهر تجاری دست یافت. علاوه بر تغییر مسجد که خود متأثر از تغییرات فسطاط بود، عوامل دیگری در ایجاد تحول فسطاط از حالت یک شهر نظامی به حالت یک «بازار-شهر» در دورهٔ سفیانیان، مؤثر افتاده است. ریشه‌های تغییرات، مورد نظر را که زمینه‌ساز تحول شهر شده است، می‌توان در مواردی جستجو کرد که در پی می‌آید:

۱. افزایش شمار مسیحیان و دیگر اقلیت‌های دینی و قومی در فسطاط

پیش از تشکیل شهر، در سمت شمال و پیرامون قلعهٔ رومیان (باب الیون)، چند کلیسا و دیر نیز وجود داشت.^۴ از آنجا که مسلمانان بنا بر پیمان‌ها دخالتی در امور دینی و فرهنگی «اهل ذمه» نداشتند، تا جایی که حتی ارباب کلیسا و ساکنان دیرها از دادن مالیات سرانه معاف بودند؛^۵

۱ سعید عبدالفتاح عاشور (۱۹۹۳)، مقاله «العلم بین المسجد و المدرسة»، چاپ شده در مجموعهٔ تاریخ المدارس فی مصر الاسلامیه، قاهره: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ص ۱۷

۲ سیوطی، همان، ج ۱، ص ۸۰.

۳ ابن تغری بردی، همان، ج ۱، ص ۸۶.

۴ مقریزی، همان، ج ۲، ص ۶۶.

۵ ابن عبدالحکم، همان، صص ۶۰ و ۶۶.

بنابراین، حضور آن‌ها در شهر فسطاط طبیعی به نظر می‌رسید. از سوی دیگر، مسلمانان تا پایان حکومت سفیانیان در مصر کارهای اداری و دفترهای محاسبهٔ خراج و جزیه را به کارمندان پیشین واگذاشتند، که از عصر رومی‌ها این مسئولیت‌ها بر عهده‌شان قرار گرفته بود.^۱ از این رو، آمد و شد آن‌ها به شهر و استقرار برخی از ایشان در فسطاط ضروری محسوب می‌شد.

مسلمانان، علاوه بر دریافت خراج و جزیه، بنابر پیمان‌ها، کارهای عمرانی و برخی خدمات را به عهدهٔ قبطی‌ها واگذار کرده بودند که آنان از مردمان زیردست خود، علاوه بر مالیات‌های نقدی و جنسی مشخص، مالیات دیگری به نام لیتورجیا^۲ الزام نموده بودند که پیش از آنان نیز توسط حکومت رومی‌ها برقرار شده بود. براساس آن، بنای خانه‌ها، ساختن پل‌ها، ایجاد حفره-ها، کانال‌ها، خیابان‌کشی و کارهایی از این دست، توسط اهل ذمه صورت می‌گرفت.^۳ بدیهی است این گونه کارها موجب حضور تعدادی غیر مسلمان در فسطاط می‌شد و رفته رفته شهر را از حالت اردوگاه نظامی خارج می‌کرد.

به این امور، کارهایی مانند طبابت، تجارت و دادو ستد کالاها را بایستی افزود؛ زیرا اقامت شماری طیب، تاجر، فروشنده و خدمتکار قبطی در فسطاط اجتناب ناپذیر بود. در دورهٔ سفیانیان، حجم کار و میزان فعالیت آن‌ها بیشتر شد و گروهی از قبطی‌ها رفته رفته در خطط بابلون، که یکی از نواحی فسطاط به شمار می‌رفت، مستقر شدند،^۴ و برای نخستین بار مسلمة-بن مخلد اجازه داد تا آنان در شهر کلیسایی بسازند.^۵ این کلیسا در شمال فسطاط و جایی به نام «حمراء القصوی» ساخته شد و مخصوص مسیحیانی بود که در خدمت سپاه اسلام قرار داشتند. قبطی‌ها مراسم مذهبی و اعیاد دینی خود را با آزادی کامل برگزار می‌کردند.^۶

گرچه پایتخت اصلی بطریق بزرگ مسیحیان در اسکندریه بود، ولی فسطاط در نزد آن‌ها به عنوان پایتخت اصلی مصر و مرکز حکومت این ولایت توجه ارباب کلیسا را به خود جلب

۱ مقریزی، همان، ج ۱، ص ۹۸.

۲ منظور از لیتورجیا (leitargia) همان خدمات اجباری [بیکاری] مصری‌ها برای مسلمانان بوده است که در دورهٔ رومیان نیز وجود داشت و آن را مونرا (munera) می‌گفتند، که البته اغنیاء از آن معاف بودند. (لوئیس نفتالی (۱۹۹۰)، *الحیة فی مصر تحت الحکم الروماني*، ترجمهٔ السید جاد، اسکندریه: ص ۱۷۷.

۳ سیده اسماعیل کاشف (۱۹۸۸)، *مصر فی عصر الولاة (من الفتح العربی الی قیام الدولة الطولونیه)*، قاهره: الهيئة المصرية العامة للكتاب، صص ۴۶ و ۴۷.

۴ عزب، همان، ص ۳۲.

۵ الکندی، همان، ص ۵۸.

۶ احمد، همان، ص ۴۷.

می‌کرد. آنان برای دیدار با حاکم مصر و ارائهٔ مشورت در باب انتخاب بطریق به فسطاط می‌آمدند.^۱

از نشانه‌های توجه دولت اول اموی به امور مسیحیان و اهل ذمه در فسطاط و پیرامون آن، یکی هم این بود که مسلمة بن مخلد برای محاسبهٔ میزان طغیان و یا کاهش آبدهی رود نیل، در نزدیک فسطاط مقیاسی ایجاد کرد.^۲ این اقدام حاکی از آن است که دولت اموی برای تأمین درآمدهای خود به اصلاح امور کشاورزی و صنعتی توجه داشته و رونق گرفتن شهر فسطاط به عنوان پایگاهی برای تجارت و صنعت مورد نظر حاکمان مصر بوده است.

یهودی‌ها که هنگام فتح تعدادشان چهل هزار نفر گزارش شده بود و به صورت سه طایفه در شهر اسکندریه مستقر بودند، پس از فتوح اسلامی در نواحی مختلف مصر منتشر شدند و شماری از آن‌ها به فسطاط آمدند و برای خود محلهٔ اقلیتی تشکیل دادند و بیشتر شغل زرگری و ساخت وسایلی از طلا و نقره را بر عهده گرفتند.^۳ شماری از موالی، یا به اصطلاح بردگان آزاد شدهٔ عرب‌ها، نیز در شهر فسطاط، در محله‌ای نزدیک خط ازدی‌ها، ساکن شدند.^۴ از سوی دیگر، براساس قراردادی که مسلمانان با اهالی نوبه (در جنوب مصر) بسته بودند، آنان وظیفه داشتند سالیانه تعدادی برده به مرکز حکومت اسلامی در مصر بفرستند.^۵ این موارد موجب افزایش تدریجی برده‌ها و رونق گرفتن بازار برده فروشی گردید.

پس از رونق گرفتن بازار فسطاط، گروهی بربر (اقوام ساکن در شمال آفریقا) نیز به شهر فسطاط روی آوردند و در بازار شهر محله‌ای به نام بازار بربرها تشکیل دادند.^۶ افزایش شمار مسیحیان و دیگر اقلیت‌های قومی در دورهٔ سفیانیان، یکی از عوامل تحول فسطاط بوده است.

۲. ساخته شدن شهر قیروان در افریقیه

پس از فتح مصر، ادامهٔ فتوح مسلمانان در شمال آفریقا در دایرهٔ فعالیت والیان مصر قرار گرفت

۱ ساویریس بن المقفع (۱۹۶۸)، *سیرالایاء البطارکه*، ج ۱، قاهره: الجمعية القبطیه، صص ۲۲ و ۲۳.

۲ الکندی، همان، صص ۳۸ تا ۴۰.

۳ فاطمه و مصطفی عامر (۲۰۰۰)، *تاریخ اهل الذمه فی المصر الاسلامیه*، ج ۱، الطبعة الاولى، قاهره: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ص ۹۵.

۴ ابن عبدالحکم، همان، ص ۱۲۰.

۵ محمد بن جریر الطبری (۱۴۰۸)، *تاریخ الرسل والملوک*، تحقیق ابوالفضل ابراهیم، ج ۴، قاهره: دارالمعارف، ص ۱۱۱.

۶ ابن عبدالحکم، همان، ص ۲۵۸.

و بدان سبب که این نواحی تحت سیطره رومیان بود و مسلمانان در شام و مصر با آن‌ها درگیر بودند و شاید هم برای محافظت از مرزهای غربی مصر، امور آن نواحی تحت نظارت والی مصر قرار گرفت. «جنگجویان مسلمان از مصر و فسطاط به شمال آفریقا اعزام می‌شدند و بیشتر آن‌ها پس از حملات موقتی، برمی‌گشتند»^۱، اما معاویه نخستین بار در سال ۴۹ یا ۵۰ ه.ق، با فرستادن عقبه بن نافع فهري به آفریقه، او را به عنوان نخستین والی مستقل آنجا برگزید. عقبه پس از کسب پیروزی‌هایی در برابر رومیان و بربرها، در سال ۵۰ ه.ق شهر قیروان را بنا نهاد.^۲ بنای این شهر موجب گردید نیروهای داوطلب جنگی که به آفریقا اعزام می‌شدند، به جای اقامت در فسطاط و مصر، به سوی شمال آفریقا بروند. همچنین، نیروهای رزمنده و جنگجوی زیادی نیز از فسطاط به آن ناحیه رفتند. این روند موجب گردید چهره شهر فسطاط از حالت یک اردوگاه نظامی که محل آموزش و تمرین جنگی سپاه بود، برای تهیه تدارکات مورد نیاز جنگجویان و نیروهای «غازی» به صورت شهری تولیدی و صنعتی درآید.^۳ تأسیس شهر قیروان در شمال آفریقا، زمینه مناسبی برای تبدیل شهر فسطاط به یک شهر تجاری-صنعتی فراهم آورد.

۳. رونق گرفتن تجارت و بازرگانی مصر در دوره سفیانیان

مسلمانان پس از فتح مصر، برای تسهیل ارتباط با حجاز و مرکز دولت اسلامی، آبراهی که از دوران باستان، رود نیل را به دریای سرخ وصل می‌کرد، احیاء و تعمیر کردند. نام این آبراه در کتاب‌های تاریخی مسلمانان «خلیج امیر المؤمنین» است.^۴ این آبراه در ارسال کالا و ارزاق به حجاز، و تجارت داخلی و خارجی مصر، تأثیر داشته است.

مسلمانان در سال ۳۴ ه.ق در دوره خلافت عثمان در جنگی که به «ذات الصواری» معروف شد، ناوگان دریایی بیزانس را در سواحل مصر شکست دادند.^۵ معاویه، امیر شامات، بر

۱ صالح احمد العلی (۱۹۹۶)، «القیروان فی العهود الاسلامیة الاولی»، مجلة المجتمع العلمی العراق، الرقم ۴۳، ص ۱۷.
 ۲ احمد بن یحیی بن جابر بلاذری (۱۳۳۷)، فتوح البلدان، تصحیح رضوان محمد رضوان، ترجمه محمد توکل، ج اول، تهران: نشر نقره، ص ۳۲۹.
 ۳ محمدشیت خطاب (۱۳۹۱)، عقبه بن نافع فهري، الطبعة الرابعة، قاهرة: دارالفکر، ص ۱۵؛ بسام العسلی (۱۹۸۸)، عمرو بن العاص، بیروت: دارالنفا، الطبعة السابع، ص ۱۷۱.
 ۴ ابن عبدالحکم، همان، ص ۱۶۳.
 ۵ ابن تفری بردی، همان، ج ۱، صص ۸۵ و ۹۶.

قبرس مسلط شد و در دوره خلافت خویش لشکریانی برای تصرف جزیره رودس و حمله به قسطنطنیه فرستاد.^۱ پس از آن بود که شرق و جنوب شرقی دریای مدیترانه در تحت اختیار عرب‌ها درآمد.

این اقدامات زمینه رونق تجارت داخلی و خارجی را فراهم آورد. در مصر شماری بندر و بارانداز در سواحل نیل برپا شد و آباد کردن و رونق بخشیدن به آن‌ها وجهه همت والیان مصر قرار گرفت. در سال ۵۴هـ.ق به دستور معاویه دارالصناعاتی در پیرامون فسطاط ایجاد شد و برای به دست آوردن چوب‌های لازم برای کشتی سازی، تجارت با فلسطین برای تأمین چوب موردنیاز آغاز گردید.^۲

سفینیان و امیران آن‌ها در مصر، تجارت خارجی را تشویق می‌کردند، زیرا برای این دولت از طریق مالیات مکس (گمرکی)، درآمدی در پی داشت. از سوی دیگر، تسلط عرب‌ها بر خلیج فارس موجب قطع عبور کالا از راه آسیای صغیر به بیزانس شد و مسیر عبور و مرور کالاها از راه شام، حبشه، دریای سرخ (بحر قلزم) و اسکندریه در مصر رونق گرفت و بازرگانان شهرهای جنوبی ایتالیا و فرانسه از طریق دریا با بندر اسکندریه ارتباط داشتند.^۳

یکی از بندرهای تجاری مصر در دوره سفینیان، «مینا الروضه» بود که در ساحل نیل و نزدیک فسطاط قرار داشت.^۴ موقعیت جغرافیایی فسطاط که در مرکز (وسط) مصر قرار داشت و به رود نیل نزدیک بود، موجب گردید این شهر به کانون مبادله کالا و تجارت داخلی مصر تبدیل شود و به علت این که مرکز دریافت مالیات گمرکی (مکس) در این شهر قرار داشت، بازرگانان این شهر در تجارت خارجی نیز فعال شدند. از این رو در دوران سفینیان و امویان بر اثر گسترش تجارت، رفته رفته چهره نظامی شهر فسطاط تغییر کرد، زیرا عده‌ای از عرب‌ها سپاهی‌گری و جهاد را ترک کردند و به تجارت روی آوردند.^۵ عبور و مرور به نواحی مختلف مصر جنوبی از طریق پلی که جزیره روضه را به الجزیره (در غرب رود نیل) و فسطاط مرتبط می‌ساخت، صورت می‌پذیرفت و چون روضه تنها جزیره پایتخت بود و

۱ امام شمس‌الدین محمد بن احمد بن عثمان ذهبی (۱۹۹۹)، *دول الاسلام*، تحقیق حسن اسماعیل مروه، جزء اول، ج ۱، بیروت: دار صادر، ص ۵۳.

۲ ابن‌عبدالحکم، همان، ص ۸۱.

۳ الدكتور علی‌عبدالمعظم شعیب [بی‌تا]، *المختصر فی تاریخ مصر*، الطبعة الاولى، قاهره: دار ابن‌زیدون، ص ۱۷۱.

۴ مقریزی، همان، ج ۱، ص ۳۵۱.

۵ عزب، همان، ص ۳۹.

بر مالیات گمرکی سرزمین مصر نیز در آنجا نظارت می شد، زمینه شکوفایی شهر فسطاط را فراهم نمود.^۱ پیشرفت بازرگانی داخلی و خارجی موجب گردید شهر فسطاط در دهه های نخست حکومت امویان از بازار پررونقی برخوردار شود و کالاهای مهمی که در سده های میانه تولید می شد، در بازارهای این شهر وجود داشت.^۲

تغییر چهره فسطاط از یک شهر نظامی به یک «کلان - شهر» تجاری، تا پایان حکومت امویان از فرآیندی رو به گسترش بهره مند بود. رونق تجارت موجب ورود مسافران و افراد جدیدی با خصوصیات قومی و نژادی مختلفی به شهر گردید که در ایجاد اختلاط فرهنگی و قومی در شهر و خارج شدن آن از حالت نظامی مؤثر واقع شود.

۴. ایجاد صنعت کشتی سازی و دریانوردی در فسطاط

از آنجا که مسلمانان در سواحل دریای مدیترانه با بیژانس درگیر بودند، ایجاد نیروی دریایی و ساخت کشتی های جنگی و تجاری به صورت یک ضرورت درآمد. این مهم از دوره خلافت عثمان و با تلاش معاویه آغاز شد و پس از آن که خلافت به معاویه رسید، ناوگان دریایی مسلمانان، معروف به «اسطول اسلامی»، بنیاد گرفت.^۳

دولت بیژانس در سال ۵۴ ه.ق با نیروی دریایی مهمی به سواحل مصر حمله ور شد و مسلمانان در جنگ معروف «برلس» رومی ها را شکست دادند.^۴ از گزارش های مورخان مصری مشخص می شود که پس از جنگ برلس، ساخت کارخانه کشتی سازی در پیرامون فسطاط آغاز شد.^۵

پیشینه مصری ها در دریانوردی و مهارت آن ها در این زمینه، مؤید این نظر است که نخستین اسطول (ناوگان) اسلامی به دست مصری ها پا گرفت و رونق یافت. مهم ترین و بزرگ ترین اسطول اسلامی در دوره سفیانیان، اسطول مصر بود. بیشتر خدمه و کارکنان کشتی های مسلمانان از قبطی های مصری بودند، اما نیروی اصلی جنگنده را عرب ها تشکیل

۱ حسن الرزاز (۱۴۱۰)، عواصم مصر الاسلامیه، قاهره: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ص ۳۴.

2 J. Jomier (1985), «Fustat», *encyclopedia of islam*, new edition, leiden: PII, pp.951- 958.

۳ مقریزی، همان، ج ۲، ص ۱۸۲. از منابع تاریخی چنین استنباط می شود که «ناوگان» می تواند معادل «سفن» باشد؛ ولی اسطول مفهومی فراتر از سفن دارد.

۴ الکندی، همان، ص ۶۱.

۵ ابن عبدالحکم، همان، ص ۱۲۴.

می‌دادند. «پیروزی‌های مسلمانان در جنگ‌های دریایی بدون کمک مصری‌ها ممکن نبود».^۱ اوراق بردی (پاپیروسی) یافته شده در مصر نیز این موضوع را ثابت کرده است که نیروی دریایی مسلمانان در غرب دریای مدیترانه با کمک مصری‌ها برپا شد.^۲ مرکز ساخت کشتی‌ها در «جزیره الروضة» در چند کیلومتری فسطاط قرار داشت. در کارخانه کشتی‌سازی این مرکز، دو نوع کشتی ساخته می‌شد: یک دسته، سفینه‌های جنگی برای تقویت نیروی دریایی مسلمانان، و گروه دوم، کشتی‌های بازرگانی برای حمل و نقل کالا و مسافر.^۳

پیشرفت صنعت کشتی‌سازی در مصر موجب رونق اقتصادی فسطاط شده بود. زیرا مواد لازم برای ساخت کشتی‌ها و تأمین هزینه‌های خوراک و اجناس مورد نیاز کارگران آنجا از بازار فسطاط به دست می‌آمده است.

بر اساس یک ورقه بردی (پاپیروسی) که به سال ۹۱ هجری مربوط است،^۴ حاکم مصر از اهالی یک روستا چهار نفر خاتم کار، سه نفر نجار و سه نفر قلاف (وصل کننده تخته‌های کشتی) از مردان آنجا را برای تعمیر کشتی‌های جزیره الروضة احضار کرده است.^۵

این سند روشن می‌کند که مصری‌ها از دیرباز در کشتی‌سازی مهارت داشته‌اند و حاکمان اموی به کمک آن‌ها کارخانه کشتی‌سازی فسطاط را ایجاد کردند و به یاری آن‌ها کارخانه را رونق می‌دادند. این صنعت در تکمیل فرایند تغییرات فسطاط به سمت یک شهر تجاری و صنعتی مؤثر بوده است.

۵. رونق صنایع و گسترش فعالیت بازار فسطاط

علاوه بر صنعت کشتی‌سازی که تأثیر بسزایی در پیشرفت شهر فسطاط داشته است، صنایع

۱ سیده اسماعیل کاشف، جمال‌الدین سرور و عبدالفتاح عاشور (۱۹۹۳)، مصر الاسلامیه و اهل النمه، قاهره: الیهیئة المصریة العامة للکتاب، ص ۷۴.

۲ کاشف و دیگران، همان، ص ۷۶.

۳ مقریزی، همان، ج ۲، ص ۱۸۲.

۴ استناد به اوراق پاپیروسی که به سال ۹۱ هجری مربوط می‌شود، گرچه خارج از دوره زمانی مورد تحقیق این نوشتار است، ولی با توجه به این که فاصله‌ای حدوداً ۲۵ ساله با دوره سفینیان دارد، به احتمال بسیار چنین کارهایی در آن دوره نیز انجام می‌شده است. از سوی دیگر، این اوراق درباره احضار قبطی‌ها به منظور کشتی‌سازی است و بنابر گزارش منابع اصلی، کارخانه کشتی‌سازی در دوره معاویه ایجاد شد. لذا بدیهی است که بر اساس چنین کاری از قبطی‌ها استفاده می‌شده است.

۵ آدلف جرو همان (۱۴۱۲)، اوراق البردی العریبه، با همکاری حسن ابراهیم حسن، ترجمه مراجع عبدالصمد حسن، ج ۱، قاهره: دارالکتب المصریة، صص ۲۸ و ۲۹.

دیگری هم در فسطاط ایجاد شد و فعالیت بازار این شهر رو به گسترش نهاد. مصری‌ها در صنعت تولید پارچه‌های کتان و پنبه‌ای، تولید شکر و تولید شمع و کاغذ (بردی) مشهور بودند و این نوع محصولات صنعتی را به خارج از مصر نیز صادر می‌کردند.^۱ صنایع تولید شکر، صابون سازی، مسگری و ساخت ورقه‌های فلزی در شهر فسطاط رایج بود.^۲ به عقیده پژوهشگری، مسلمانان صنعت تولید شکر را پس از فتح مصر به این سرزمین آوردند.^۳

یکی از مراکز تولید روغن و روغن کشی، فسطاط بوده است که در دوره اسلامی رونق بسیار گرفت و روغن مصری به حجاز فرستاده می‌شد، به طوری که روغن قندیل‌های مسجد-النبی و دیگر مسجدهای مدینه از مصر می‌آمد.^۴

در بازار فسطاط، صنعت آهنگری و ساخت انواع ابزارهای سوار کاری، مانند مهمیزها و زین و یراق که گاهی از طلا و نقره بود، رواج داشته است.^۵ همچنین صنعت چوب بری، سفالگری، شیشه‌سازی، عطرسازی، و نیز خرید و فروش انواع محصولات کشاورزی، در شهر فسطاط رونق داشته است.^۶

پس از فتوح اسلامی، یهودی‌های مصر که در شهر اسکندریه ساکن بودند، به جاهای دیگر آن سرزمین رفتند و یکی از مسکن‌های آن‌ها بازار فسطاط بود. گرچه گزارش مستقیمی از حضور یهودی‌ها در دوره سفیانیان در شهر فسطاط در دست نیست، اما بنابر گزارش‌های دوره‌های متأخر، ساخت النگو، انگشتر، گوشواره، زیورآلات طلا و نقره و خلخال زنان و قلاده‌های طلا و نقره‌ای در بازارهای مصر در اختیار یهودیان بوده است.^۷ بسیار محتمل است که یهودیان در دوره سفیانیان در بازار فسطاط فعال بوده‌اند. صنعت حصیرسازی نیز در فسطاط رونق داشت، زیرا حصیر کالایی بود که هر خانه مصری به آن نیاز داشت.^۸

۱ صبحی عبدالمنعم (۱۴۱۵)، تاریخ مصر السیاسی و الحضاری من الفتح الاسلامی حتی عهدالایوبیین، قاهره: نشر العربی، ص ۲۱۰.

۲ ابن‌دقماق، همان، ص ۸.

۳ صفی‌علی محمدعبدالله (۲۰۰۰)، مدن مصر الصناعه فی العصر الاسلامی، قاهره: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ص ۱۸۵.

۴ احمدبن‌علی القلقشندی (۱۴۰۷)، صبح الاعشی فی صناعة الانشاء، تعلیق یوسف علی طویل، ج ۴، بیروت: دارالکتب العلمیه، ص ۲۰۴.

۵ عبدالمنعم، همان، صص ۲۱۵ و ۲۱۷.

۶ سیده اسماعیل کاشف (۲۰۰۵)، عبدالعزیز بن مروان، قاهره: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ص ۱۸۵.

۷ فییت جاستون (۱۹۶۸)، القاهرة مدینة الفن و التجارة، بیروت: مؤسسة فرانکلین للطباعة و النشر، صص ۱۶۵ تا ۱۶۸.

۸ مقریزی، همان، ج ۱، ص ۱۸۶.

بدیهی است با افزایش جمعیت شهر و ورود مهاجران جدید و نیز فراهم شدن زمینه‌های بیشتری برای اختلاط قبطی‌ها با عرب‌های مسلمان در دوره سفینیان، ورود صنعتگران به شهر و رونق بازار فسطاط را در پی داشت و در تغییر چهره شهر مؤثر واقع می‌شد.

۶. افزایش جمعیت فسطاط

بنابر گزارشی، اعرابی که کار فتح مصر را تکمیل کردند، سی هزار نفر بودند که عمرو بن عاص نیمی از آن‌ها را در شهر فسطاط اسکان داد.^۱ اما زاد و ولد و ورود قبیله‌ها و افراد دیگر به فسطاط، به طور مستمر بر شمار ساکنان شهر اضافه می‌کرد.

در دوره سفینیان جمعیت فسطاط زیاد شد. قرائن و شواهد نشانگر آن است که شمار ساکنان آن، از زمانی که آن شهر را برای زندگی برگزیدند، تا این دوره به بیش از دو برابر افزایش یافته بود.

کویاک در تحقیقات باستان‌شناختی خود، شمار ساکنان شهر را در دوره اموی دو بیست هزار نفر برآورد کرده است.^۲ جیرو، باستان‌شناس دیگر، در حین اجرای حفاری‌هایی در شمال فسطاط، جایی به نام منطقه «عنز»، افزایش شمار ساکنان آن را در دوره اموی یادآور شده است.^۳

تحقیقات دیگر باستان‌شناسان نیز نشانگر افزایش تدریجی جمعیت فسطاط است، زیرا نوع خانه مسکونی آن‌ها نیز تغییر کرده است. «تغییر منازل شهر از منطقه‌ای با خصوصیات نظامی به سوی یک شهر با خصوصیات شهری و سپس یک شهر مختلط را نشان می‌دهد».^۴ این گزارش‌ها می‌تواند بیانگر تحول شهر از حالت یک پایگاه نظامی به سمت و سوی یک بازار - شهر باشد.

یکی از علل عمده افزایش جمعیت، زاد و ولد بوده است. با آن‌که در منابع اسلامی از افزایش شمار واردشدگان به شهر اسکندریه، به دستور معاویه به تعداد حدود ۲۰ هزار نفر

۱ ابن‌عبدالحمک، همان، صص ۳۰ و ۹۱.

۲ W.Kubiak Kubaik (1998), *Al fustat, its foundation and early urban development*, Cairo: pp. 80-83.

۳ اندریه ریمنون (۱۹۹۴)، *القاهرة*، ترجمه لطیف فرج، القاهرة: دارالفکر للدراسات، ص ۲۱. متأسفانه این محققان افزایش جمعیت شهر را در سراسر عصر اموی (۴۱ تا ۱۳۲ هـ) بررسی کرده‌اند، که البته ۲۵ سال آن شامل دوران سفینیان نیز می‌شود.

۴ ریمنون، همان، صص ۲۱ و ۲۲.

گزارش می‌دهند،^۱ ولی جمعیت زیادی از عرب‌های غازی (جنگجویان مسلمان) به فسطاط وارد نشدند. به بیان دیگر، این شهر در دوره سفیانیان محل ورود قبیله‌های غازی نبوده است. از آنجا که پرداخت عطایا به مسلمانان براساس تعداد خانوارها و افراد هر قبیله بود، به دستور معاویه بن ابوسفیان، فردی از طرف حکومت هر روز صبح به میان قبیله‌های ساکن در فسطاط می‌رفت. او مأموریت داشت آمار زاد و ولد و واردشدگان جدید به قبیله‌ها را به دست آورد و آن را در دفتر دیوان ثبت نماید تا بنابر آن، عطایا و ارزاق مسلمانان پرداخت شود.^۲

از سوی دیگر، گروه شماری از قبلی‌ها به اسلام، موجب افزایش جمعیت شهر می‌شد؛ زیرا مصری‌هایی که مسلمان می‌شدند، معمولاً کشاورزی را رها می‌کردند و برای کارهای خدماتی و یا دیوانی به فسطاط می‌رفتند.^۳

امتیاز خاصی که موجب جذب جمعیت بسیار به شهر فسطاط می‌شد، این بود که امکان تأمین آب آشامیدنی آن به علت جریان رود نیل فراهم بود. برخی از سفرنامه‌نویسان نیز این موضوع را در طی سده‌های متمادی بیان کرده‌اند.^۴

می‌توان احتمال زیاد داد که افزایش جمعیت شهر، علاوه بر زاد و ولد، به دلیل جذب جمعیت‌های دیگری غیر از عرب‌های مسلمان بوده است. زیرا فسطاط به صورت یک شهر تجاری-صنعتی درآمد و گروه‌های دیگری برای کار و خدمات به جمعیت شهر اضافه شدند. به عنوان نمونه، ایجاد نخستین کلیسا در پیرامون شهر فسطاط در دوره سفیانیان، نشان دهنده افزایش شمار عیسویان شهر است.^۵ مورخان از اضافه شدن بناها و روی آوردن مردم از مناطق مختلف به فسطاط خبر داده‌اند.^۶

البته جمعی از عرب‌های مسلمان با انگیزه‌های دینی و فرهنگی به شهر وارد شدند. شماری از «صحابه» و عده‌ای از «تابعان» به انگیزه تعلیم علوم اسلامی و عربی به این شهر روی

۱ الکندی، همان، ص ۳۶؛ ابن‌الحکم، همان، صص ۱۳۰ و ۱۳۱.

۲ ابن‌الحکم، همان، ص ۱۰۲؛ مقریزی، همان، ج ۱، ص ۱۷۶.

۳ ساویریس، همان، ص ۱۱۶.

۴ ناصر خسرو قبادیانی (۱۳۶۱)، *سفرنامه*، تصحیح نیکلسون، تهران: انتشارات دنیای کتاب، ج ۲، ص ۵۲؛ محمد بن ابراهیم طنجی

معروف به ابن بطوطه (۱۳۴۱)، *سفرنامه*، ترجمه محمد علی موحد، ج ۱، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، چ سوم، ص ۲۹.

۵ مقریزی، همان، ج ۱، ص ۱۲۴؛ ج ۲، ص ۴۹۲.

۶ ابن‌دقماق، همان، ج ۴، ص ۳؛ مقریزی، همان، ج ۱، ص ۲۸۵.

آوردند.^۱ چنان که گفته شد، آموزش علوم دینی و فعالیت فرهنگی از سال ۳۸ هجری و از مسجد عمرو عاص آغاز گردید.^۲

در این دوره از ورود قبایل عرب به صورت قبیله‌ای و یا غازی به شهر فسطاط گزارشی نرسیده است و روشن است که سیاست کلی دولت در این راستا بوده است. اما بنا بر گزارش‌ها قبیله‌های عرب می‌توانسته‌اند در دیگر نقاط مصر اسکان یابند. یکی از محققان می‌نویسد: «ظرفیت اسکان در فسطاط در اواخر قرن اول هجری چنان تنگ شده بود که قبایل عرب به شرطی که در فسطاط ساکن نشوند و به سوی منطقه الصعید (شمال مصر) بروند، اجازه ورود به مصر را داشتند».^۳

در گزارش دیگری آمده است که جمعی از قبیله ازد که تعداد آن‌ها ۵۳ خانوار بود، از عراق به مصر کوچانیده شدند. گویا سبب تبعید آن‌ها، شورش علیه والی عراق، زیاد بن ابیه، بوده است. مسلم‌تین مخلصانصراری والی مصر آن‌ها را در خطه «الظاهر» فسطاط اسکان داد.^۴ با آن که منابع نوع مشاغل و ویژگی‌های این افراد را ذکر نکرده‌اند، می‌توان حدس زد که این افراد نمی‌توانسته‌اند به کار نظامی‌گری مشغول باشند؛ زیرا در این صورت آن‌ها را به سوی مرزها می‌فرستادند. لذا می‌توان احتمال داد که افراد مذکور در شغل‌های شهری و کسب و کار فعال بوده‌اند.

بدیهی است در دوره سفیانیان شماری هم برای پیوستن به قبیله‌ها و خویشاوندان خود به صورت انفرادی به فسطاط می‌آمده‌اند؛ برخی از آن‌ها همسرانشان را از بین قبیله‌ها بر می‌گزیدند؛ شماری هم به علت این که در اسلام تعدد زوجات مجاز بود، همسرانی از بین مصری‌ها می‌گرفتند.^۵ بسیار واضح است که حضور این مهاجران در پدید آوردن تغییرات جدید بی‌تأثیر نبوده است.

۷. گسترش نظام اداری و دیوانی در عهد سفیانیان

یکی از خصوصیات حکومت سفیانیان ایجاد تحول و تغییر در نظام اداری و دیوانی مسلمانان

۱ ابراهیم مدکور (۱۹۷۰)، *علاقات الثقافیه بین القاهره و بغداد، ابحاث الندوة الدولیه لتاریخ القاهره، قاهره: مطبوعه دارالکتب، صص ۱۹ و ۵۶ و ۵۷*؛ د. صفی علی محمد (۲۰۰۰)، *الحركة العلمیه والادبیه فی الفسطاط منذ الفتح العربی الی نهائیه الدوله الاخشیدیة، قاهره: هیئة المصریة العامة للکتاب، صص ۲۴۹*.

۲ الکندی، همان، صص ۵۹ و ۶۰.

۳ الدكتور مدوح عبدالرحمن الریطی (بی‌تا)، *دور القبایل العربیه فی صعید مصر، منذ فتح الاسلامی حتی قیام الدوله الفاطمیة و اثرها فی نواحی، قاهره: مکتبه مدبولی، صص ۷۰*.

۴ مقریزی، همان، ج ۱، صص ۲۹۷.

۵ عبدالعصو شاهین و اصلاح عبدالسلام الرفاعی (۲۰۰۰)، *مصر فی الاسلام، قاهره: دار قباء للطباعة و النشر و التوزیع، صص ۲۱۸*.

بود. در این دوره دیوان‌های جدیدی به وجود آمد و نسبت به دوران خلفای راشدین نظام اداری متمرکزتری ایجاد شد. در دوره سفیانیان چند دیوان دیگر به دیوان‌های مسلمانان اضافه شد، از جمله، دیوان خاتم، دیوان رسائل، دیوان مستغلات، دیوان طراز و دیوان برید. بدیهی است تشکیل این دیوان‌ها موجب استخدام کارمندی جدید، به ویژه قبطی‌ها، در اداره‌های جدید می‌شد؛ زیرا زبان و کتابت دیوان‌ها تا زمان عبدالله بن عبدالملک بن مروان در مصر، یونانی و قبطی بود.^۱

مرکزیت اداری مصر در شهر فسطاط قرار داشت و چنان‌که گفته شد، عمرو بن عاص نخستین دارالاماره مصر را در این شهر بنا نهاد. دیگر والیان مصر نیز دارالاماره را گسترش دادند.^۲ برای نخستین بار در دوره خلافت معاویه، به تقاضای «اتاناس»، یکی از قبطی‌هایی که مسئول دیوان خراج بود، خانه‌ای در فسطاط خریداری شد و مرکز دیوان قرار گرفت. این خانه در مالکیت وردان، مولای عمرو بن عاص، قرار داشت.^۳ اما مرکز اقامت والیان مصر از زمان معاویه به بعد خانه‌ای به نام دارالرمل بود که به رمله دختر معاویه منسوب بود و معاویه آن را برای فرزندش یزید خریداری کرده بود.^۴ گسترش نظام اداری و دیوان‌ها در عصر سفیانیان، چهره شهر را از حالت اردوگاه نظامی خارج می‌کرد. به علاوه به دستور معاویه مرکز دیگری به نام «الاهراء» (سیلوه‌های گندم) در شهر فسطاط ایجاد گردید. این بناها که تا زمان حکومت عباسیان همچنان پابرجا بودند،^۵ از علل دیگری است که چهره شهر را به سمت یک مرکز تجاری سوق می‌داد.

ایجاد دارالشرطه و بازداشتگاه و زندان در فسطاط که تأسیس آن از دوره امارت مسلمة بن -مخلد در گزارش‌های مورخان آمده است،^۶ بیانگر گسترش نظام قضایی و پلیسی شهر فسطاط در آن روزگاران است و نشان می‌دهد که از خصوصیات نظامی و اردوگاهی شهر فسطاط کاسته شده است.

در دوران امیران سفیانی در مصر، با گسترش فعالیت دیوان‌ها و نظام اداری، شهر فسطاط

۱ مقریزی، همان، ج ۱، ص ۱۸۴.

۲ مقریزی، همان، ج ۱، ص ۱۷۸.

۳ ابن عبدالحکم، همان، ص ۹۸.

۴ ابن دقماق، همان، ص ۵.

۵ همان، ص ۱۱.

۶ ابن دقماق، همان، صص ۷۶؛ مقریزی، همان، ج ۲، ص ۱۱۷.

اهمیت سیاسی بیشتری پیدا کرد؛ به ویژه این که والی معروف این دوره، مسلمة بن مخلد، دوباره حکومت بر مغرب را نیز به دست گرفت.^۱ لذا این شهر از حالت یک اردوگاه نظامی خارج شد و به صورت پایتختی با خصوصیات یک شهر سیاسی که مرکزیت اداری یک ولایت بزرگ محسوب می شد، به حساب آمد.

تشکیلات قضایی مسلمانان در مصر، در دوره سفیان بن تغیر کرد؛ به طوری که قاضیان مصر شرح محاکمات را ثبت کرده و آن را بایگانی می نمودند.^۲ این عامل نیز در تغییر چهره شهر به صورت مرکزی اداری و قضایی تأثیرگذار بوده است.

۸. تأثیرپذیری از مدنیت و الگوهای زندگی شهری مصری ها

نخستین تجربه های معماری و شهرسازی اسلامی از مسجد رسول الله (ص) در یثرب آغاز شد.^۳ بنا به عقیده شماری از خاورشناسان، اسلام اساساً دینی شهری است و با آن که نخستین فاتحان اسلامی عشایر صحرائشین بودند، ولی مسلمانان پس از فتوح، به توسعه شهرهای جوامعی روی آوردند که در پهنه حکومت اسلام قرار داشت.^۴ پیش از فسطاط، مسلمانان در عراق، دو شهر دیگر به نام های کوفه و بصره ایجاد کرده بودند.

از گزارش های مورخان روشن می شود که ساختن شهر فسطاط ابتکار خاص عرب ها بود. آنان برای ایجاد یک اقامتگاه، مسائل مذهبی، نظامی و امنیتی را در نظر می گرفتند و شاید در زمان تأسیس این شهرها کمتر به توسعه تجارت و صنعت در آن ها می اندیشیدند. بنای شهر فسطاط تحت تأثیر شهرسازی رومی ها و قبطی ها نبوده است. اما در دوران سفیان بن شواهدی حاکی از آن است که نظام شهری آن تحت تأثیر مصری ها قرار گرفت. از جمله این که محققان مناره ای را که به دستور مسلمة بن مخلد در مسجدها ایجاد شد، شبیه مناره های معروف اسکندریه می دانند.^۵

نظرات محققانی که درباره میزان تأثیر گذاری هنر و معماری و الگوهای زندگی قبطی ها

۱ الکندی (۱۹۰۸)، صص ۳۸ و ۳۹.

۲ الکندی (۱۴۲۸)، ص ۲۲.

۳ عبدالستار محمد عثمان (۱۳۷۶)، *مدینه اسلامی*، ترجمه علی چراغی، تهران: انتشارات امیرکبیر، ص ۱۶.

۴ اشرف السادات باقوی (زمستان ۱۳۸۸)، «چگونگی پیدایش شهرهای دوره اسلامی در آفریقا»، *پژوهشنامه آفریقا*، س ۱، ش ۴، دانشگاه تربیت مدرس، ص ۳۴.

۵ احمدحسین ابی تا، *موسوعة تاریخ مصر، الجزء الثانی*، ج ۲، قاهره: دارالشعب، ص ۴۱۵.

بر مسلمانان ابراز عقیده کرده‌اند، عمدتاً براساس نتایج کاوش‌های باستان‌شناختی است. از مقایسهٔ مطالعات محققان جدید با گزارش‌های مورخان مسلمان، این موضوع ثابت می‌شود که آغاز تأثیر پذیری فراگیر مسلمانان از قبیطی‌ها از روی کار آمدن دولت اموی بوده است. به طوری که پیش از سفینیان، شهر فسطاط و بناهای آن، ساده بود و از نظر معماری و ساخت شهری به مدینه‌النبی شباهت داشت. اما از آغاز دورهٔ اموی، جلوه‌های هنری و شهرسازی مصری‌ها در سیمای شهر هویدا شد. تأثیراتی را که محققان ناشی از الگوهای مصری بر زندگی و شهرسازی مسلمانان قلمداد می‌کنند، نخستین بار توسط حاکم اموی فسطاط، مسلمة بن مخلد آغاز گردید.

با این حال، پاره‌ای از عقاید محققان در این باره محل تردید است. به عقیدهٔ برخی از خاورشناسان، عرب‌ها برای بنای مسجدها و خانه‌هایشان از نیروی کار قبیطی‌ها استفاده می‌کردند.^۱ این عقیده درست به نظر می‌رسد، زیرا از یک سو قبیطی‌ها، بنا بر قرارداد، موظف بودند برخی کارهای مسلمانان را انجام دهند؛ و از سوی دیگر، عرب‌ها فنون ساختمان‌سازی و شهرسازی را نمی‌دانستند.

شمار دیگری از محققان معتقدند که برخی مصالح ساختمان‌ها، به ویژه ستون‌های به کار رفته در مسجد جامع عمرو، از باقیماندهٔ بناهای قدیم مصر بوده‌اند.^۲ حتی محقق معتقد است که مسلمانان مسجد جامع عمرو را با استفاده از سنگ‌های گرانیت که از «منف» باستان برجای مانده بود، درست کردند.^۳ این نظر با برخی از گزارش‌های مورخان مسلمان همخوانی ندارد، به ویژه این که این نظرات دربارهٔ عصر «خلفای راشدین» مصداق پیدا نمی‌کند؛ زیرا مصالح اصلی در ساخت مسجد جامع و خانه‌های مسلمانان، چوب، نی و خشت خام بوده است.^۴

از سوی دیگر، بنا به عقیدهٔ محقق، حساسیت عمر بن خطاب نسبت به رعایت مسائل شرعی دربارهٔ کاربرد مصالح ساختمانی، موجب می‌شد که مسلمانان مصالح بناهای دیگر را در

۱ آلفرد بتلر (۱۴۱۶)، *فتح العرب للمصر*، ترجمهٔ محمد ابوحدید بکر، الطبعة الثانية، قاهره: مکتبه مدبولی، ص ۲۹۷.
 ۲ ویل دورانت (۱۳۴۳)، *تاریخ تمدن (عصر ایمان)*، ترجمهٔ ابوالقاسم طاهری و ابوالقاسم پاینده، تهران: انتشارات آموزش و انقلاب اسلامی، ج ۲، ص ۲۵۵؛ حسن زکی محمد (۱۹۳۷)، «بعض التأثيرات القبطیه فی الفنون الاسلامیه» *مجلة جمعية الآثار القبطیه*، القاهره، رقم ۷، صص ۷ و ۸.

۳ جرجی زیدان (۱۹۹۹)، *تاریخ مصر الحديث مع فذلکه فی التاريخ مصر القديم*، ج ۱، جزء الاولی، قاهره: مکتبه مدبولی، ص ۹۴.

۴ ابن عبدالحکم، ۱۹۲۰، ص ۱۰۴.

مسجدهای خود به کار نبرند.^۱

اما قرائن و شواهد نشان می‌دهد که از زمان معاویه، به‌ویژه از زمان امارت مسلمة بن مخلد، این قیدها برداشته شد و از مصالح بومی در ساختمان شهرها و مسجدها استفاده گردید. مسلمانان در طرز ساختن و کاربرد مأذنه (مناره) در مساجد، تحت تأثیر برج‌های کلیسا قرار گرفتند و چگونگی تزئینات بناها را با شکل‌های گیاهی و هندسی از مصری‌ها فرا گرفتند. همچنین استفاده از گچ برای سفید کردن ساختمان‌ها تحت تأثیر قبطی‌ها بوده است.^۲

بنابر آنچه از گزارش‌های مورخان سده‌های نخست اسلامی که در صفحات پیشین آورده شد، سفید کردن دیوارهای مسجد جامع و ایجاد مناره و کاربرد تزئینات در مسجدها، از دوره ولایت مسلمة بن مخلد بر مصر آغاز گردید.^۳ تأثیر پذیری بناهای مسلمانان از قبطی‌ها از مهم‌ترین علل و زمینه‌های تغییر شهر فسطاط، از حالت یک اردوگاه نظامی به سمت یک «بازار-شهر» بوده است.

از سوی دیگر، ورود شماری از قبطی‌ها، یهودی‌ها و دیگر اقلیت‌ها به فسطاط موجب می‌شد آنان الگوهای قدیم‌تر را در زندگی شهرنشینی مصر به کار گیرند.

برخی گزارش‌ها مؤید آن است که عرب‌های مسلمان تحت تأثیر ساکنان پیشین مصر، به زندگی مرفه روی آوردند. زهد و سادگی عرب‌ها کمتر شد، به طوری که مسلمانان غذاهای متنوع و خوشمزه می‌خوردند و خوردن ثرید که غذای اصلی عرب‌ها بود، ترک شد.^۴ در شهر فسطاط نیز کوجه‌های اشراف و بزرگان نسبت به دیگر نقاط دارای زرق و برق بیشتری بود و بر کوجه راه‌ها قندیل می‌بستند.^۵ این‌گونه تغییرات می‌تواند نشانگر شتاب گرفتن روند تبدیل شهر فسطاط به یک شهر تجاری-بازاری باشد و موجب شود که قبطیان، یعنی ساکنان اصلی مصر، نسبت به شهر جدید اسلامی تعلق خاطر بیشتری پیدا کنند.

۱ شاهین، همان، ص ۳۰. بر اساس گزارشی، زمینی که مسجد جامع در آن بنا گردید، محوطه ای لم یرزع بود که «قبیسه‌بن-کلثوم التجیبی» هنگام فتح باب الیون و پیش از فتح اسکندریه با افراد و بردگان خود در آن مستقر شده بود و پس از بازگشت عمروعاص و لشکرش به فسطاط، به تقاضای فرمانده مسلمانان، قبیسه آن را برای ایجاد مسجد مسلمانان وقف کرد (علی باشا مبارک (۱۴۱۳)، الخطط التوفیقیه، ج ۴، قاهره: مرکز تحقیق التراث، ص ۱۴).

۲ محمد، ۱۹۳۷، صص ۱۰ و ۹.

۳ الکندی، ۱۴۰۷، ص ۳۸ و ابن تغری بردی، همان، ج ۱، ص ۸۶.

۴ ابن عبدالحکم، ۱۹۲۰، ص ۱۷۵.

۵ مرجان‌رزوقی و زینب فاضل (۲۰۰۳)، احوال مصر الاداریه و الاقتصادیه و الاجتماعیه من التحریر العربی حتی نهایة العصر الراشدی، بغداد: بیت‌الحکمه، ص ۱۹۳.

با آن که پس از امویان و با روی کار آمدن دولت عباسی در سال ۱۳۲ ه.ق، شهر جدیدی، به نام «العسکر»، در شمال فسطاط پایتخت مصر گردید، و دولت طولونیان نیز در سال ۲۵۴ ه.ق مرکزیت را به شهری به نام القطنع، واقع در شمال العسکر برد،^۱ اما تداوم اهمیت اقتصادی و سیاسی فسطاط، علی رغم ایجاد پایتخت‌های جدید، می‌تواند نشانگر پایدار بودن اقدامات دولت نخست اموی باشد.^۲

از این روست که می‌توان به اهمیت تحولات دوران سفیانیان در بقای «شهریت» فسطاط پی برد. به بیان دیگر، می‌توان احتمال داد که علت از رونق و اهمیت نیفتادن فسطاط در دوره‌های بعد، به تغییرات دوران صدر اسلام ارتباط داشته است.

نتیجه‌گیری

از میان شهرهایی که مسلمانان در جریان فتوح تأسیس نمودند، شهر فسطاط جایگاهی ممتاز داشت. زیرا از پس از اسلام تاکنون هیچ‌گاه از اهمیت این موقعیت کاسته نشد. شاهد این مدعا این است که از زمان تأسیس تا به حال، مرکزیت کشور مصر در این ناحیه قرار گرفته است. فسطاط از نوع شهرهای خودانگیخته با رشد تدریجی (شهر ارگانیک) بود. عمرو بن عاص،

۱ الکندی، ۱۹۰۸، ص ۱۲۰.

۲ پس از عهد سفیانیان، نخستین والی مصر در دوره دوم امویان، عبدالعزیز بن مروان بود. او در سال ۶۷ ه.ق در شهر «حلوان» کاخ‌ها ساخت و آنجا را مکان استراحت و اقامت خود قرار داد (مقریزی، ا.بی‌تا، ج ۱، ص ۳۸۵). ولی بعد از مرگ عبدالعزیز در سال ۸۵، بی‌درنگ مرکزیت دوباره به شهر فسطاط برگشت و در این دوران فسطاط روند توسعه خود را به صورت یک شهر ادامه می‌داد (عزب، همان، ۳۶). بعدها که مناطقی مانند العسکر و القطنع به عنوان پایتخت‌های دولت‌های عباسی و طولونی انتخاب شدند، نه تنها اهمیت فسطاط کم نشد، بلکه آن‌ها به صورت نواحی فسطاط درآمدند.

پس از سقوط دولت اموی در سال ۱۳۲، والی جدید مصر، ابوعون، برای اقامت خود و سپاهش منطقه‌ای در شمال فسطاط را به صورت یک شهر نظامی درآورد (الکندی، ۱۹۰۸، ص ۱۲۰؛ مقریزی، همان، ج ۱، ص ۲۹۹) (ن.ک: پیوست ش ۲). در حقیقت، العسکر چیزی جز امتداد فسطاط و یا ناحیه‌ای از آن نبود. به نظر می‌رسد علت ساختن شهر العسکر توسط عباسیان این بود که شهر فسطاط خصوصیات یک شهر نظامی را نداشت و برای اسکان سپاه مناسب نبود، زیرا به مکانی برای آموزش و هماهنگی رزمی برای سپاه نیاز افتاد، اما فسطاط در آن دوره جنبه نظامی نداشت و یک شهر تجاری و اقتصادی به شمار می‌رفت.

پس از آن که احمد بن طولون (در سال ۲۵۴) به حکومت مصر رسید و در صدد برآمد شهر جدیدی را پایتخت خود قرار دهد، ناحیه‌ای در شمال فسطاط را به نام «القطنع» برگزید؛ اما اهمیت اقتصادی و بازرگانی فسطاط همچنان باقی ماند (مقریزی، همان، ج ۱، ص ۲۸۶).

حتی وقتی که جوهر، سردار فاطمی‌ها (در سال ۳۵۸) شهر قاهره را در شمال القطنع مرکز دولت جدید قرار داد، توده مردم در فسطاط باقی ماندند و اهل شهر جدید نیز حاجتمند فسطاط بودند؛ زیرا بازار آن مرکز تهیه مواد غذایی، مصنوعات و کالاهای وارداتی بود (همان‌جا).

بنیان‌گذار این شهر، هنگام بنای مسجد شهر، فضایی بین مسجد و قطعاتی که برای بنای خانه‌های قبیله‌ها قرار داده بود، باقی گذاشت، بی‌گمان او به توسعه مسجد و دارالاماره در سال‌های بعد توجه داشته است. از این رو بوده که احتمال توسعه شهر در سمت شمال تا سرحد ممکن وجود داشته است.

شبهت آب و هوایی فسطاط به حجاز موجب شد که سربازان اعراب مسلمان در این نقطه احساس غربت و دوری از دیار خود نمی‌کردند و محل سکونت‌شان نزدیک به مناطقی بود که قبلاً در آن زندگی می‌کردند.

تحولات تأثیرگذار و پایدار در فسطاط از دوره سفینیان آغاز شد و این امر زمانی اتفاق افتاد که عرب‌های مسلمان به این نتیجه رسیدند که بایستی برای آسایش و آرامش خود مکانی مستحکم و دائمی داشته باشند و احساس نمودند که حضور آن‌ها در این سرزمین دائمی است. بی‌دلیل نیست که اقدامات شهرسازی مسلمة بن مخلد پس از فتح برلس در سال ۵۴ آغاز شد. زیرا به آخرین حمله بیزانس برای تصرف مصر پاسخ داده شد.

سیاست‌های حکومت سفینیان در مسیری قرار داشت که فسطاط را به صورت مرکزی با ویژگی‌های یک «شهر واقعی» سوق می‌داد. از آنجا که هدف اصلی سفینیان در مصر، تأمین امنیت، گردآوری منظم مالیات‌ها و پشتیبانی از فتوح مغرب بود، راهبرد مهم والیان مصر، کشاندن فسطاط به سمت شهری قرار گرفت که اهداف آن‌ها را تأمین کند.

از زمانی که عقبه بن نافع، نخستین والی شمال آفریقا، تصمیم گرفت شهری استوار به منظور مرکز عملیات جنگی و محلی برای تأمین تدارکات و سلاح‌های لشکریان برای ادامه پیروزی‌های خویش بسازد، بدیهی بود که نیروهای داوطلب جنگی از مصر به آن سمت کشانده شوند و شهر فسطاط رفته رفته از زیر سایه سنگین «رؤسای نظامی» خارج شد و جولانگاه «اهل دیوان و سیاست» گردید.

از سوی دیگر، دستیابی به منابع درآمد مطمئن، والیان مصر در روزگار سفینیان را به گسترش فعالیت‌های بازرگانی تشویق نمود. یکی از علل رشد شهر فسطاط را می‌توان گسترش سریع بازارهای داخلی و داد و ستد خارجی آن برشمرد. پیمان‌ها و قراردادهای مسلمانان با مصری‌ها به گونه‌ای بود که زمینه‌های جوشش و آمیزش دو قوم غالب و مغلوب را فراهم می‌کرد. این امر تغییر ترکیب جمعیتی فسطاط را موجب گردید و احساس تعلق به شهر اسلامی در نزد شماری از قبطیان که کارهای اداری و خدماتی مسلمانان را انجام می‌دادند، به

وجود آمد. این اختلاط موجب اقتباس لوازم زندگی شهری می‌شد. افزون بر آن، عمران و آبادی فسطاط در عصر دولت نخست اموی، به مسائل فرهنگی نیز ارتباط می‌یافت. افزایش شمار گروندگان به اسلام و آغاز تعلیم و درس در این روزگار، نشان می‌داد که مسلمانان مرحلهٔ جدیدی از زندگی شهرنشینی خود را شروع کرده بودند. با گسترش دایرهٔ دولت اسلامی در عصر سفیانیان، به ویژه تشکیل اداره‌ها و دیوان‌های جدید، مؤسسه‌های شهری فسطاط نیز توسعه پیدا کردند و منزل‌های امیران برای تجهیزات اداری و حکومتی، منزل‌های قاضی‌ها برای دادگستری و برپایی محاکم و منزل‌های تاجران برای ورود مسافرانشان به آنجا، رشد کمی و کیفی یافتند. مساجد جدیدی ساخته شد و شکل و شمایل بناها تغییر کرد، و فسطاط سیمای یک شهر واقعی را به خود گرفت. از دورهٔ سفیانیان به بعد، می‌توان نشانه‌های تأثیرگذاری هنر و معماری و برخی شیوه‌های زندگی قبطی‌ها را بر مسلمانان مشاهده کرد. پیش از آن، این اثرگذاری اندک و نامحسوس بود. این نظر پذیرفتنی است که دولت سفیانیان برنامهٔ خاصی برای تغییر شهر فسطاط مدنظر داشت: انتقال نیروهای نظامی به شمال آفریقا، ایجاد کارخانه در پیرامون شهر، توجه به رونق تجارت داخلی و خارجی، ایجاد مراکزی مانند سیلوهای گندم، و تسامح بیش‌تر با اهل ذمه، بخشی از نشانه‌های این سیاست محسوب می‌گردد. می‌توان تلاش‌های حاکمان مسلمان در این دوره را برای رونق دادن به شهرها، دلیلی بر تمدن‌ساز بودن اسلام قلمداد کرد و این فرضیه را که اسلام دینی شهری یا شهرساز بوده است، به واقعیت نزدیک دانست. از آنجا که فسطاط امتیاز ویژهٔ خود را به عنوان مرکز مصر، تا میانه‌های سدهٔ سوم هجری قمری حفظ کرد، نگاهی به تحولات فسطاط در دوره‌های پس از سفیانیان، به روشن شدن تأثیرات اقدامات دورهٔ سفیانیان کمک می‌کند و پژوهشگر را به پذیرش این نظریه نزدیک می‌سازد که تغییرات دورهٔ نخست دولت اموی پایه‌ای برای تحولات بعدی آن بوده است.

منابع

الف. فارسی و عربی

- آزادی، فیروز (زمستان ۱۳۸۸)، «پیدایش فسطاط، اولین شهر اسلامی در آفریقا»، پژوهشنامهٔ آفریقا، س ۱، ش ۴، دانشگاه تربیت مدرس.

- ابن ایاس، محمد بن احمد (١٤٠٢)، *بدايع الزهور في وقايح الدهور*، تحقيق محمد مصطفى، قاهره: الهيئة المصرية للكتاب.
- ابن بطوطه، محمد بن ابراهيم طنجي (١٣٤١)، *سفرنامه*، ترجمه محمد علي موحد، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ج ٣.
- ابن تغری بردی، جمال الدین ابی المحاسن یوسف (١٤١٣)، *النجوم الزاهرة في ملوک مصر و القاهرة*، تحقيق و تعليق محمد حسين شمس الدين، بيروت: دار الكتب العلمية.
- ابن دقماق، ابراهيم بن محمد بن ایدم العلائی [بی تا]، *الانتصار لواسطة عقد الامصار*، قسم ١، بيروت: دار الافاق الجديدة.
- ابن زولاق، حسن بن ابراهيم بن حسين الليثی [بی تا]، *فضائل مصر و اخبارها و خواصها*، قاهره: دار الكتب العلمية.
- ابن ظهير (١٩٦٩)، *الفضائل الباهرة في محاسن مصر و القاهرة*، تحقيق مصطفى السقا و كامل المهندس، قاهره: دار الكتب.
- ابن عبد الحکم، ابو القاسم عبد الرحمن بن عبد الله بن عبد الحکم (١٩٢٠)، *فتوح مصر و اخبارها*، لیدن: سفارش مكتب المثنی بغداد).
- ابن عبد الحکم، عبد الرحمن بن عبد الله (١٩٦١)، *فتوح مصر و مغرب*، تحقيق عبدالمنعم عامر، قاهره: طبعه لجنة البيان و الترجمة و النشر.
- احمد، عبدالرزاق احمد (١٩٨١)، *تاريخ مصر و آثارها الاسلاميه منذ الفتح حتى نهاية العصر الفاطمي*، بيروت: دار الفكر العربي.
- ---- (١٩٨٨)، «بيوت الفسطاط» *مجلة المحضف العربي*، السنة الرابعه، العدد الاول، يوليو-سبتمبر.
- احمد العلي، صالح (١٩٩٦)، «القيروان في العهود الاسلاميه الاولى»، *مجلة المجتمع العلمي العراقي*، الرقم ٤٣.
- ---- (٢٠٠٠)، *اهل الفسطاط*، قاهره: شركة المطبوعات للتوزيع و النشر.
- الباشا، حسن (١٩٧٥)، *دراسات في الحضارة الاسلاميه*، قاهره: دار النهضة العربييه.
- باقری، اشرف السادات (زمستان ١٣٨٨)، «چگونگی پیدایش شهرهای دوره اسلامی در آفریقا» *پژوهشنامه آفریقا*، س ١، ش ٤، دانشگاه تربیت مدرس.
- بتلر، آلفرد (١٤١٦)، *فتح العرب للمصر*، ترجمه محمد ابو حديد بكر، قاهره: مكتبة مدبولی، الطبعة الثانيه.
- بلاذری، احمد بن يحيى بن جابر (١٣٣٧)، *فتوح البلدان*، تصحيح رضوان محمد رضوان، ترجمه محمد توكل، ج ١، تهران: نشر نقره.
- بهجت بك، على و البير جبريل (١٩٢٨)، *حفریات الفسطاط*، ترجمه محمود عكاش، القاهرة: دار الكتب، الطبعة الاولى.
- جاستون، فييت (١٩٤٨)، *القاهره مدينة الفن و التجاره*، بيروت: مؤسسة فرانكلين للطباعة و النشر.
- جرو همان، أدلف (١٤١٢)، *اوراق البردی العربييه*، با همكارى حسن ابراهيم حسن، ترجمه مراجع

- عبدالصمد حسن، قاهره: دارالكتب المصريه.
- حسين، احمد [بى تا]، موسوعة تاريخ مصر، الجزء الثانى، قاهره: دار الشعب.
- حماده، عبدالمنعم (١٣٨٩)، مصر و الفتح الاسلامى فى العبد الاوى، قاهره: المجلس الاعلى للشئون الاسلاميه.
- خورشيد البرى، عبدالله (١٩٩٢)، القبائل العربيه فى مصر، فى القرون الثلاثة الاولى للهجره، قاهره: الهيئة المصرية العامة للكتاب.
- دورانت، ويل (١٣٤٣)، تاريخ تمدن (عصر ايمان)، ترجمه ابوالقاسم طاهرى و ابوالقاسم پاينده، ج ٤، تهران: انتشارات آموزش و انقلاب اسلامى، ج ٢.
- ذهبى، امام شمس الدين محمد بن احمد بن عثمان (١٩٩٩)، دول الاسلام، تحقيق حسن اسماعيل مروه، جزء ١، بيروت: دار صادر.
- الرزاز، حسن (١٤١٠)، عواصم مصر الاسلاميه، قاهره، الهيئة المصرية العامة للكتاب.
- رزوقى، مرجان و زينب فاضل (٢٠٠٣)، احوال مصر الاداريه و الاقتصاديه و الاجتماعيه من التحرير العربى حتى نهاية العصر الراشدى، بغداد: بيت الحكمة.
- رمضان، هويدا عبدالعظيم (١٩٩٤)، المجتمع فى مصر الاسلاميه (من الفتح العربى الى العصر الفاطمى)، جزء ٢، قاهره: الهيئة المصرية العامة للكتاب.
- الريطى، الدكتور ممدوح عبدالرحمن [بى تا]، دور القبائل العربيه فى صعيد مصر، منذ فتح الاسلامى حتى قيام الدولة الفاطميه و اثرها فى نواحي، قاهره: مكتبة مدبولى.
- ريمون، اندريه (١٩٩٤)، قاهره، ترجمه لطيف فرج، القاهره: دار الفكر للدراسات.
- زكى، عبدالرحمن (١٩٦٦)، الفسطاط و ضاحتها، العسكر و القطاعات، قاهره: المكتبة الثقافيه.
- زياده، نقولا (١٩٦١)، لمحات من تاريخ العرب، بيروت: دار الكتاب اللبنانى.
- زيدان، جرجى (١٩٩٩)، تاريخ مصر الحديث مع فذلكه فى التاريخ مصر القديم، جزء ١، قاهره: مكتبة مدبولى.
- سالم، سيد عبدالعزيز و سحر سالم عبدالعزيز (٢٠٠٩)، دراسات تاريخ مصر الاسلاميه حتى نهاية العصر الفاطمى، قاهره: مؤسسة شباب الجامعه.
- ساويريس بن المقفع (١٩٦٨)، سير الآباء البطاركة، قاهره: الجمعية القبطيه.
- سيوطى، جلال الدين (١٢٩٩)، حسن المحاضره فى اخبار مصر و قاهره، جزء ٢، مصر: مطبعة ادارة الوطن.
- شاهين، عبدالعصور و اصلاح عبدالسلام الرفاعى (٢٠٠٠)، مصر فى الاسلام، قاهره: دار قباء للطباعة و النشر و التوزيع.
- شعيب، الدكتور على عبدالمنعم [بى تا]، المختصر فى تاريخ مصر، الطبعة الاولى، قاهره: دار ابن زيدون.
- الشيال، جمال الدين (١٩٥٨)، «الفسطاط»، مجلة كلية الآداب جامعة الاسكندريه، المجلد ١٢.
- شيت خطاب، محمد (١٣٩١)، عقبه بن نافع فهري، قاهره: دار الفكر، الطبعة الرابعه.
- الطبرى، محمد بن جرير (١٤٠٨)، تاريخ الرسل و الملوك، تحقيق ابوالفضل ابراهيم، قاهره: دار المعارف.

- عاشور، سعيد عبدالفتاح (١٩٩٣)، مقالة «العلم بين المسجد و المدرسه»، چاپ شده در مجموعه تاريخ المدارس.
- عامر، فاطمه و مصطفى (٢٠٠٠)، تاريخ اهل الذمه في مصر الاسلاميه، الطبعة الاولى، قاهره: الهيئة المصرية لعامة الكتاب.
- عبدالمنعم، صبحي (١٤١٥)، تاريخ مصر السياسي و الحضاري من الفتح الاسلامي حتى عهد الايوبيين، قاهره: نشر العربي.
- عثمان، عبدالستار محمد (١٣٧٦)، مدينة اسلامي، ترجمة على چراغي، تهران: انتشارات اميركبير.
- عزب، خالد (١٤١٨)، القسطنطين، الانشاء، الازدهار، الانحسار، الطبعة الاولى، قاهره: دارالافاق العربيه.
- العسلي، بسام (١٩٨٨)، عمروبن العاص، الطبعة السابع، بيروت: دارالنفاست.
- على، ابراهيم حسن [بي تا]، مصر في العصور الوسطى من لافتح العربي الى الفتح العثماني، قاهره: مكتبة النهضة المصرية.
- على محمد، دصفي (٢٠٠٠)، الحركة العلميه والادبيه في القسطنطين منذ الفتح العربي الى نهاية الدولة الاخشيديه، قاهره: الهيئة المصرية العامة للكتاب.
- عنان، محمد، عبدالله [بي تا]، مصر الاسلاميه و تاريخ الخطط المصرية، قاهره: [بي جا].
- فئة من المختصين (١٤٢٩)، تاريخ الحضارة العربيه، دمشق: المؤسسة العامه للمطبوعات و الكتب المدرسيه.
- الفقي، حسن (١٩٧٤)، التاريخ الثقافي للتعليم في مصر، الطبعة الثالث، قاهره: دارالمعارف.
- فكري، احمد (١٣٨١)، المدخل الى مساجد القاهره ومدارسها، مصر: دارالمعارف.
- فهمي، على محمد (١٩٧٣)، البحريه الاسلاميه في شرق البحر المتوسط، مصر: جامعة الاسكندريه.
- الفيل، محمد (٢٠٠٧)، مختصر كتاب النجوم الزاهره في ملوك مصر و القاهره، ابن تعري بردي، قاهره: الهيئة المصرية العامة للكتاب.
- القلقشندي، احمد بن علي (١٤٠٧)، صبح الاعشى في صناعة الانشاء، تعليق، يوسف على طويل، بيروت: دارالكتب العلميه.
- كاشف، سيده اسماعيل (٢٠٠٥)، عبدالعزيز بن مروان، قاهره: الهيئة المصرية العامة للكتاب.
- ——— (١٩٨٨)، مصر في عصر الولاة (من الفتح العربي الى قيام الدولة الطولونيه)، قاهره: الهيئة المصرية العامة للكتاب.
- كاشف، سيده اسماعيل، جمال الدين سرور و عبدالفتاح عاشور (١٩٩٣)، مصر الاسلاميه و اهل الذمه، قاهره: الهيئة المصرية العامة للكتاب.
- الكندي المصري، محمد بن يوسف (١٤٠٧)، تاريخ ولاه مصر، ويلة كتاب تسمية قضائها، الطبعة الاولى، بيروت: مؤسسة الكتب الثقافيه.
- ——— (١٩٠٨)، كتاب الولاة و كتاب القضاء، تصحيح رفن گست، بيروت: مطبعة اليسوعيين.
- ——— (١٤٢٨)، اخبار قضاة مصر، تحقيق الدكتور على عمر، قاهره: مكتبة الثقافة الدينيه.
- لمعي، صالح (١٩٧٤)، التراث المعماري الاسلامي في مصر، بيروت: دار النهضة العربيه.

- مبارک، علی باشا (۱۴۱۳)، *الخطط التوفيقية*، قاهره: مركز تحقيق التراث.
- محمد، احمد محمد (۱۹۹۲)، «مظاهر الحياة الاجتماعية بالفسطاط في ولاية عمرو بن العاص»، *مجلة التاريخ و المستقبل*، المجلد ۲، العدد ۱.
- محمد، حسن زكي (۱۹۳۷)، «بعض التأثيرات القبطية في الفنون الاسلامية»، *مجلة جمعية الآثار القبطية*، القاهرة: رقم ۷.
- محمد عبدالله، صفي على (۲۰۰۰)، *مدن مصر الصناعة في العصر الاسلامي*، قاهره: الهيئة المصرية العامة للكتاب.
- مدكور، ابراهيم (۱۹۷۰)، «علائق الثقافيه بين القاهرة و بغداد»، *ابحاث الندوة الدولية لتاريخ القاهرة*، قاهره: مطبعة دار الكتب.
- مقریزی، تقی الدین ابی العباس احمد بن علی [بی تا]، *کتاب المواعظ و الاعتبار بذكر الخطط و الآثار* (معروف به *خطط مقریزی*)، بغداد: [بی تا] (چاپ افسست)، چ ۲.
- ناصر خسرو قبادیانی (۱۳۶۱)، *سفرنامه*، تصحیح نیکلسون، تهران: دنیای کتاب، چ ۲.
- ویت، گاستون (۱۳۶۵)، *قاهره*، ترجمه محمود محمودی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، چ ۲.
- الیاور، الدكتور طلعت رشاد (۱۹۸۹)، *العمارة العربية الاسلامية في مصر*، بغداد: وزارت التعليم العالي.
- یعقوبی، احمد بن ابی یعقوب (۱۳۶۶)، *تاریخ یعقوبی*، ترجمه محمد ابراهیم آیتی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، چ ۵.

ب. لاتین

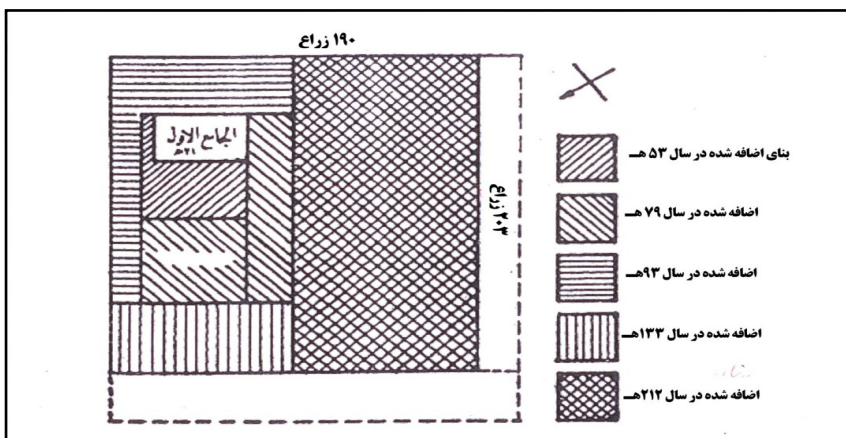
- Abouseief, D.B., (1989), *Islamic Architecture in cairo*, cairo.
- Jomier.J. (1985), *Fustat, encyclopedia of islam*, new edition, leiden.
- kubaik .w. (1998), *Al fustat, its foundation and early urbon development*, Cairo.

پیوست ش ۱ (فسطاط و موقعیت آن)



منبع: الیاور، طلعت رشاد (۱۹۸۹)، العمارة العربية الاسلامیه فی مصر، ص ۸

پیوست ش ۲ (مسجد عمرو بن عاص و تغییرات آن تا سده سوم هجری قمری)



منبع: الیاور، همان، ص ۱۸

نهاد وقف در دوره صفوی

نزهت احمدی^۱

چکیده: نهاد وقف از جمله نهادهای تأثیرگذار در ابعاد مختلف اجتماعی، فرهنگی و مذهبی در جامعه بوده است. به ویژه در دوره‌هایی که حکومت‌ها به طور رسمی خود را موظف به انجام دادن بسیاری از امور رفاهی نمی‌دانستند، این نهاد به طور چشمگیری خلأهای موجود را در جهت رفاه و آسایش افراد جامعه پر می‌کرد. به طوری که حتی پادشاهان و حکومتگران نیز اقدامات رفاهی خود را، نه به عنوان وظیفه یک حکومتگر، بلکه به عنوان واقفی خیر، انجام می‌دادند.

در ضمن، نهاد وقف توان آن را داشت که به برخی از امور مذهبی و فرهنگی جامعه سمت و سود دهد و با حمایت خود، تفکر و اندیشه مسلط بر جامعه را هدایت نماید. این امر به ویژه در دوره صفوی و با رسمیت یافتن تشیع در جامعه ایران و حمایت همه جانبه حکومت از اشاعه این آیین، رنگ و بویی دیگر یافت. به طوری که نمی‌توان نقش نهاد وقف در اشاعه و گسترش تشیع و سنت‌های آیین شیعی را نادیده انگاشت. علاوه بر آن که کارکرد این نهاد، رفاه اجتماعی و حتی توسعه شهری را به دنبال داشته است.

در اینجا درصدد هستیم با نگاهی گذرا به نهاد وقف در دوره صفوی، نقش و کارکرد آن را در ابعاد مختلف مذهبی، فرهنگی و اجتماعی واکاوی نماییم. برای این کار، علاوه بر مراجعه به منابع این دوره، برخی وقفنامه‌های موجود مورد بررسی و تحلیل قرار گرفته است.

پرسش مطرح این است: وقف چگونه و از چه راه‌هایی توانست بر ابعاد مختلف مذهبی، فرهنگی و اجتماعی جامعه صفوی تأثیر گذارد؟ فرضیه ارائه شده بدین گونه است: نهاد وقف با ایجاد مراکز تأثیرگذاری چون مدارس مساجد و نیز تشویق و حمایت از سنن و مراسم شیعی در تثبیت و گسترش این آیین در ایران مؤثر بود. همچنین، با گسترش زیارتگاه‌ها و ایجاد تأسیسات جانبی در کنار آن‌ها، نه تنها به روند گسترش تشیع کمک کرد، بلکه باعث توسعه شهری و رفاه اجتماعی نیز شد. علاوه بر این، نهاد وقف با تأسیس بناهای عام المنفعه، مانند پل، آب‌انبار، کاروان‌سرا، دارالشفاء، حمام و غیره، که غالباً برای تأمین مالی مصارف مورد نظر واقف ایجاد می‌شد، در ابعاد مختلف اجتماعی تغییر و تحول ایجاد کرد.

واژه‌های کلیدی: نهاد وقف، دوره صفوی، صدر، گسترش تشیع، امور عام المنفعه

۱ استادیار گروه تاریخ دانشگاه الزهراء (س) nozhat.ahmadi@gmail.com

تاریخ دریافت: ۹۰/۱۲/۱۳ تاریخ تأیید: ۹۱/۱۰/۹

The Institution Endowment (Waqf) in Safavid Era

Nozhat Ahmadi¹

Abstract: Religious endowment has served as an institution whose social, cultural, and religious impact can be felt throughout our society. Especially, when governments did not considered themselves responsible to provide welfare for their citizens, religious endowment was able to fill in those voids, and provide amenities were needed for the comfort and betterment of the society. This custom was even practiced by the ruling class, not as a fulfillment of their governing obligations, but as charitable gesture for their society.

Moreover, religious endowment had the ability improve the cultural and religious areas of the society, and with its support, shape the direction of the nation. During the Safavid period by recognizing Shi'ism as the official religion of the state, the practice of this custom [backed by the support of the state] grew substantially. As a result of this growth, the increase in popularity of religious endowment couldn't be separated from the increase in popularity of Shi'ism. This increase provided much comfort for the society and increased the social welfare and even urban development of that time.

This paper tries to examine the practice of religious endowment during the Safavid period, and analyze its impact from various religious, cultural, and societal dimensions. In addition to using some of its era primary sources and documents, several endowment contracts of the period have been studied and analysed.

The much discussed question of the article is: How the religious endowment could able to leave its mark on religious, cultural, and societal dimensions of the Safavid period? It is believed that religious endowment, through establishing various cultural and educational hubs, such as schools and mosques, expanded and increased the popularity of the Shi'ism. This religious practice, also left its mark in other facets of the society. By initiating and constructing bridges, water reservoirs, carvanserais, health centers, public baths, and other institutions for public works, this practice was responsible for creating many positive changes in the society.

Keywords: Religious Endowment, Safavid Period, *Sadar* (who had the highest religious – legal rank in Safavid Era), Shi'ism Expansion, Public Works

1 Assistant Professor of History, Al-Zahra(PBUH) University nozhat.ahmadi@gmail.com

مقدمه

پژوهش بر روی اسناد مربوط به وقف و شناخت نهاد و کارکردهای وقف در هر دوره تاریخی می‌تواند در زمینه‌های تاریخ اجتماعی، فرهنگی و اقتصادی اطلاعات مفیدی به دست دهد که شاید در دیگر منابع نتوان بدان دست یافت. خوشبختانه در سال‌های اخیر محققان توجه ویژه‌ای به این بخش از تحقیقات داشته‌اند که حاصل آن در کنفرانس‌ها، مقاله‌ها و کتاب‌ها منتشر شده است.^۱ در دوره صفویه نیز وقف از این قاعده بر کنار نمانده و تحقیقاتی به صورت کتاب، مقاله و پایان‌نامه تدوین شده است که در این مختصر مجال نقد و بررسی آن‌ها نیست، اما این تحقیقات نیز مانند هر کار دیگری نقاط ضعف و قوت خود را دارند؛ به ویژه که در بسیاری موارد نخستین کارها در نوع خود بوده‌اند و چون پیشینه قبلی نداشته‌اند، مشکلات کارشان بیشتر بوده است.

قدمت نهاد وقف به عنوان نهادی ریشه دار در تاریخ ایران به پیش از اسلام می‌رسد که در هر دوره بنابر مقتضیات زمان خود تفاوت‌هایی در کارکردهای مذهبی، فرهنگی و اجتماعی داشته است. در دوره صفوی برخی از کارکردهای عام‌المنفعه آن با همان سبک و سیاق پیشین ادامه یافت، اما در برخی جنبه‌های فرهنگی - مذهبی، با توجه به شرایط سیاسی و اجتماعی جامعه، کارکردهای آن تغییر کرد و بیشتر در خدمت اشاعه آیین تشیع اثنی عشری درآمد.

از ظواهر چنین برمی‌آید که این نهاد و کارکردهای آن برای مؤسس سلسله صفوی نامشخص نبوده است؛ چرا که وی در بدو جلوس، همزمان با تعیین مناصب مهمی چون «وکالت نفس نفیس»، «امیرالامرای» و منصب «وزارت دیوان اعلی»، کسی را نیز به منصب صدارت برگزید،^۲ که صاحب این منصب، عالی‌ترین مقام در رسیدگی به امور اوقافی و در واقع رئیس دیوان اوقاف بود و تا پایان این سلسله نیز این مقام کم و بیش بر اوقاف نظارت داشت. بنابراین دیوان وقف (اوقاف)، زیر نظر «صدر» که یکی از پنج منصب عمده در آغاز دوره صفوی بود، اداره می‌شد.^۳

۱ می‌توان به عنوان پیشینه کار به مقاله‌هایی که در مجله میراث مکتوب چاپ شده است و نیز کتاب‌هایی همچون تاریخچه اوقاف اصفهان، نوشته عبدالحسین سپنتا، احکام وقف در شریعت اسلام، از صادق گلدر، و هفت وقف‌نامه، بازخوانی از محمد علی خسروی، همچنین مجموعه مقالات در باب اوقاف صفوی، نوشته نویسنده این مقاله مراجعه کرد.

۲ مؤلف ناشناس (۱۴۰۶ق/۱۳۶۴ش)، جهانگشای خاقان (تاریخ شاه اسماعیل)، مقدمه و پیوست‌ها الله دتا مضطر، اسلام آباد: مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان، ص ۱۵۳.

۳ عبدالحسین نوائی و نزهت احمدی (۱۳۸۱)، «ساختار نهاد وقف در دوره صفوی»، نشریه علوم انسانی دانشگاه الزهراء، صص ۲۱-۴۲.

شاه اسماعیل جوان پس از تصرف تبریز و تأسیس دولت صفوی، علی رغم خطرات بسیاری که حکومت نوپای او را تهدید می‌کرد، مصمم شد با اعلام رسمیت تشیع، مأموریتی را که برای خود قائل بود، به انجام برساند و این علی رغم آن بود که بنابر اظهار منابع، برخی از یاران نزدیکش او را از عاقبت آن برحذر می‌داشتند. اگر چه گفته شده که او برای این کار از اعمال خشونت نیز خودداری نکرده است.^۱

اما بی‌شک او نیز می‌دانست که برای تداوم و گسترش تشیع نیاز به اقدامات فرهنگی است و صرفاً با زور نمی‌شود به هدف نائل شد. با توجه به آن که برخی از تألیفات از کمبود منابع فقهی شیعه^۲ در ایران آن روز یا دست کم در بخشی از کشور^۳ یاد کرده‌اند، شاه اسماعیل و سپس جانشینش شاه تهماسب، با حمایت از علمای شیعه داخل کشور و نیز دعوت از علمای شیعه جبل عامل^۴ و نیز با ایجاد مدارسی که غالباً بر پایه وقف استوار بود، در حمایت از مراکز فکری شیعه کوشش نمودند. پس از آن نیز با وجود امکانات و شرایط مناسب، روند مهاجرت علما و فقه‌های شیعه از بلاد عثمانی به داخل مرزهای ایران ادامه یافت، به طوری که در هر دوره می‌توان رد پایی از مهاجران شیعی یافت که برای کسب موقعیت بهتر و زندگی در فضایی امن‌تر به ایران آمده‌اند.

به طور قطع، بخش عمده‌ای از این شرایط مناسب در سایه وقف ایجاد شد. اگر چه خود شاهان در زمره بزرگ‌ترین واقفان زمان خود بودند و در راستای اهداف سیاسی و مذهبی خود، یعنی اشاعه «فرقه ناجیه اثنی عشریه»، وقف را سرلوحه اقدامات خود قرار داده بودند، اما این اقدامات تحت نام کارهای حکومتی تلقی نمی‌شد، بلکه در زیر چتر وقف یا خیرات و میرات و تهیه توشه‌ای برای آخرت، تحقق می‌یافت.

در ضمن، شاهان صفوی اگر چه همان طور که گفته شد از آغاز منصب صدر را برای رسیدگی به امور اوقاف در نظر گرفتند، اما در کمتر دوره‌ای می‌توان ملاحظه کرد که کار رسیدگی به امور اوقاف را به طور قطع رها کرده باشند. چرا که به اهمیت این منصب و نفوذ و

۱ امیر محمود خواندمیر (۱۳۷۰)، *ایران در روزگار شاه اسماعیل و شاه تهماسب صفوی*، به کوشش غلامرضا طباطبائی، تهران: بنیاد موقوفات محمود افشار، ص ۶۶

۲ مؤلف ناشناس، همان، ص ۱۵۰؛ حسن بیک روملو (۱۳۵۷)، *احسن التواریخ*، به کوشش عبدالحسین نوائی، تهران: انتشارات بابک، ص ۸۶

۳ رسول جعفریان (۱۳۷۹)، *صفویه در عصره دین، فرهنگ و سیاست*، قم: پژوهشکده حوزه و دانشگاه، ص ۸۰۸

۴ رک: مهدی فرهنگی منفرد (۱۳۷۷)، *مهاجرت علمای شیعه جبل عامل به ایران در عصر صفوی*، تهران: انتشارات امیرکبیر.

قدرتی که صاحب آن می‌توانست در جامعه به دست آورد، واقف بودند. در غالب وقفنامه‌های مربوط به خاندان سلطنتی و یا رجال و بزرگان حکومتی و حتی عده‌ای از مردم عادی، تولیت موقوفه در اختیار سلطان زمان قرار داده شده است و اوست که باید از جانب خود شخصی را به عنوان نایب برای احراز این مقام تعیین کند.

آنان علی‌رغم حساسیتی که غالباً در انتخاب صدور داشتند و سعی می‌کردند حتماً ایشان از میان سادات انتخاب شوند،^۱ از مطلق العنان شدن صدرها نیز هراسناک بودند و برای کاستن از قدرت آنان گاه تدابیری می‌اندیشیدند. حتی اتفاق افتاده است که صدری را به اتهام سوء استفاده از موقعیت و جایگاهش به مرگ محکوم کنند.

شاه تهماسب در تذکره خود این مسئله را به خوبی توجیه کرده است: «منصب صدارت را به میر جمال الدین استرآبادی و میر قوام الدین نقیب اصفهانی دادم - که چون منصب عالی است با یکدیگر براه روند - چرا که منصب بزرگ است - و مبلغ‌های کلی می‌شود که می‌شاید به مستحقان برسد. و خود به هر ایام به مداخل و مخارج آن وامی‌رسیدیم که مبدا العیاذ بالله اگر اندک تقصیری واقع شود در این امر موجب عقاب و مستحق عذاب الیم شوند».^۲

البته وظیفه مقام صدر تنها رسیدگی به امور اوقاف نبود، بلکه بنابر شواهد، ترویج و تبلیغ دین نیز در زمره وظایف او شمرده می‌شد؛ به ویژه که صاحب این مقام با در دست داشتن منابع مالی بسیار بیش از هر کس دیگر توان ترویج دین و همچنین مبارزه با منکرات را داشته است.^۳ علاوه بر این‌ها، وظایف دیگری نیز بر عهده وی قرار داشته که البته تا حدی به اوقاف و درآمد موقوفات وابسته بوده است. نویسنده تذکره الملوك در تعریف منصب صدارت می‌نویسد: «تعیین حکام شرع و مباشرین اوقاف تفویضی و ریش سفیدی جمیع سادات و علماء و مدرسان و شیخ الاسلامان و پیش نمازان و قضاة و متولیان و حفاظ و سایر خدمه مزارات و مدارس و مساجد و بقاع الخیر و وزرای اوقاف و نظار و مستوفیان و سایر عمله سرکار موقوفات و محرران و غسلان و حفاران با اوست».^۴

بی‌شک صدور به تنهایی قادر نبودند به امور اوقاف رسیدگی کنند؛ از این روی توسط

۱ مؤلف ناشناس، همان، ص ۳۰۳.

۲ شاه تهماسب (۱۹۱۲)، تذکره شاه تهماسب، کلکته: انجمن آسیایی بنگال، ص ۳.

۳ روملو، همان، ص ۴۰۶.

۴ میرزا سمیع‌ا (۱۳۶۸)، تذکره الملوك، به کوشش محمد دبیر سیاقی، تهران: انتشارات امیر کبیر، ص ۲.

مستوفیان، عمال و مباشران خود بر موقوفات کشور نظارت داشتند. این افراد که شامل «مباشران اوقاف تفویضی»، «متولیان»، «وزرای اوقاف»، «نظار»، «مستوفیان» و «سایر عمله سرکار موقوفات» بودند،^۱ توسط شخص صدر منصوب می‌شدند و از این روی تحت نفوذ و قدرت او بودند و صدور می‌توانستند از طریق آن‌ها به اعمال نظرات خود بپردازند. البته ترس از چنین صاحب منصبانی و بی‌اعتمادی به آنان تنها مختص شاهان نبود. از آنجایی که برخی از واقفان در وقفنامه‌های خود شرط نموده بودند که صدور و زیر دستانش به هیچ وجهی در کار متولیان آنان دخالت نکنند،^۲ می‌توان چنین استنباط کرد که این ترس و بی‌اعتمادی در مورد سوء استفاده از منابع مالی عظیم اوقاف در بین مردم نیز وجود داشته است.

همین ترس در خصوص سوء استفاده از منافع اوقاف، همان گونه که گفتیم، شاید باعث شد که شاه تهماسب همزمان دو فرد را به مقام صدارت منصوب کند. این روند کم و بیش تا پایان این دوره وجود داشت؛ اگرچه در آغاز هیچ گونه جدایی در وظایف آنان ایجاد نشده بود و ظاهراً هر دو به طور مشترک و با مشاوره یکدیگر به امور می‌پرداختند؛ اما در نیمه دوم حکومت صفوی شاهد تفکیک وظایف مقام صدر و پیدایش دو منصب «صدر خاصه» و «صدر عامه» هستیم که هر یک از آنان وظایف جداگانه‌ای داشتند و تنها در بعضی امور با هم مشارکت می‌کردند.^۳ لزوم تفکیک وظایف مقام صدارت به «صدر خاصه» و «صدر عامه»، احتمالاً از زمان شاه عباس اول - یا جانشینان او - و با ایجاد موقوفات عظیم سلطنتی احساس شده است.

نویسنده کتاب *دستورالملوک* در این باره می‌نویسد: «در شغل صدارت خاصه و عامه منظور از تفویض این دو منصب عظمی رتق و فتق کل موقوفات محال متعلقه به هر یک از نصب و تعیین حکام شرع و مباشرین موقوفات و تفویض و ریش سفیدی جمیع سادات و علما و مدرسان و قاضیان و شیخ الاسلامان و نایب‌الصداره و متولیان جزو و ناظران موقوفات و پیش نمازان و خطبا و مؤذنان و حفاظ و معرفانست و غسالان و حفران نیز بخصوصهما از قرار تصدیق و تجویز غسالباشی و عزل ایشان و دادن وظیفه از موقوفات بعد از عرض به موجب

۱ همان‌جا.

۲ بایگانی اوقاف اصفهان، وقفنامه‌های ش ۷۷، ۱۱۶، ۱۷۴، ۴۰۳.

۳ میرزا سمعیاهمان، ص ۲؛ میرزا رفیعالی‌تأ، *دستورالملوک*، به کوشش محمدتقی دانش‌پژوه، *مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران*، س ۱۶، ش ۱ و ۲، صص ۶۴-۶۵.

امثله و اخطبه ایشان بوده»^۱.

به هر حال، یکی از شاخصه‌های دوره صفوی را می‌توان گسترش نهاد وقف دانست. گسترش این نهاد و تنوع موقوفات در این دوره و نیز کمیّت و کیفیت آن شایان توجه است. به ویژه که این نهاد با در دست داشتن امکانات مالی بسیار و نیز دارا بودن صبغه مذهبی جایگاه ویژه‌ای در جامعه داشته و می‌توانسته است تأثیرات دیرپایی بر جامعه بگذارد. این اهمیت و اعتبار نهاد وقف در دوره صفوی در حدی بود که از چشم سیاحان نیز دور نمانده است، تا جایی که کمپفر «شناخت درست وضع دربار ایران» را بدون شناخت دقیق نهاد وقف مقدور نمی‌داند.^۲

اما این که این نهاد چگونه و از چه طریقی در راستای سیاست‌های دولت صفوی گام برداشت، موضوعی است که باید به آن دقت شود. همان‌طور که گفته شد، صفویان از آغاز به جایگاه این نهاد وقوف داشتند و سعی نمودند با ساماندهی موقوفات در راستای سیاست‌ها و هدف‌های مذهبی، فرهنگی و اجتماعی دولت صفوی از این نهاد نهایت استفاده را بنمایند. این کار علاوه بر تمرکز روی وقف برای مدارس و مساجد شیعی و تأمین هزینه‌های طلاب و مدرسان که زمینه جذب مشتاقان تعلیم و تعلم بود، در دیگر زمینه‌ها نیز، مانند بازسازی و توسعه زیارتگاه‌های شیعه، رشد و گسترش آیین‌ها و مراسم مذهبی خاص شیعه و غیره هم انجام پذیرفت.

از وقفنامه‌های به دست آمده و گزارش‌هایی که در برخی کتاب‌ها وجود دارد، می‌توان چنین استنباط کرد که علاوه بر شخص پادشاه، در خاندان شاهی نیز تلاشی معنادار در وقف اموال برای امور مذهبی وجود داشته است. قاضی احمد قمی، ضمن بیان حوادث سال ۹۶۹هـ.ق که سال درگذشت شاهزاده مهین بانو ملقب به شاهزاده سلطانم، دختر کوچک شاه اسماعیل است، به ستایش از رفتار پسندیده وی پرداخته و به موقوفات او برای «چهارده معصوم» نیز اشاره‌ای کرده است؛^۳ عبارتی که گاه در میان موقوفات دیده می‌شود؛^۴ و شاه عباس به اهدای چنین وقفی معروف است. همچنین سید حسین استرآبادی در کتاب *از شیخ صفی تا شاه صفی* از

۱ میرزا رفیعا، همان‌جا.

۲ انگلبرت کمپفر (۱۳۶۳)، *سفرنامه کمپفر*، ترجمه کیکاوس جهانداری، تهران: انتشارات خوارزمی، ج ۳، ص ۱۳۹.

۳ تأکید بر وقف برای چهارده معصوم گاه در میان موقوفات دیده می‌شود. شاه عباس به اهدای چنین وقفی معروف بوده است. همچنین نویسنده کتاب *القاب و مواجب در دوره سلاطین صفویه*، اشاره‌ای به منصب وزیر چهارده معصوم دارد. علی نقی نصیری (۱۳۷۱)، *القاب و مواجب در دوره سلاطین صفویه*، تصحیح یوسف رحیم لو، مشهد: انتشارات دانشگاه فردوسی، ص ۴۸.

۴ قاضی احمد قمی (۱۳۵۹)، *خلاصه التواریخ*، به تصحیح احسان اشراقی، تهران: دانشگاه تهران، ص ۴۳۰ و ۴۳۱.

موقوفات مادر شاه اسماعیل دوم گزارش داده است.^۱

البته شایسته توجه است که در سایه این حمایت‌ها کارهای رفاهی و اجتماعی بسیاری نیز انجام گرفت که به خودی خود در ارتباط با سیاست‌های مذهبی نبود، اما شاید در نهایت به آن کمک کرد. مانند ساخت آب انبارها، سنگاب‌ها و سقاخانه‌ها، دارالشفاه، یتیم‌خانه‌ها و دارالمجانین‌های وقفی و یا بناهایی که درآمد آن‌ها صرف امور مورد نظر واقف می‌شد؛ مانند حمام‌ها، کاروان‌سراها، دکان‌ها و تیمچه‌ها، که هر یک در جای خود در آبادسازی و رونق بخشیدن به شهرها و روستاها و حتی راه‌های کشور به ویژه راه‌های زیارتی تأثیر بسیار گذاشتند.

در اینجا به طور مختصر به تحلیل کارکرد وقف در هر یک از زمینه‌های فوق‌الذکر می‌پردازیم:

مدرسه. در دوره صفوی با رشد چشمگیر مدارس روبه‌رو هستیم، چرا که سیاست مذهبی دولت و ایجاد موقوفات بسیار برای ترویج و اشاعه فرهنگ مذهب تشیع به تأسیس چنین مدارس منتهی شد. البته در طی این مدت نگرش فکری جامعه و گاه شخص واقف در سمت و سو دادن به نوع تعلیمات مدارس بی‌تأثیر نبوده است. زیرا واقفان که یا خود صاحب اندیشه و نگرشی خاص بودند و یا تحت تأثیر نگرش مسلط در جامعه قرار داشتند، با شروطی که برای مدرس و طلبه قرار می‌دادند، می‌توانستند جریان فکری مدرسه را، حتی پس از مرگ خود، نیز به راحتی در اختیار بگیرند.^۲

البته ساخت مدرسه و وقف رقبات و مستغلات برای تأمین هزینه‌های جاری مدرسه از عهده هر کسی بر نمی‌آمد و بی‌شک کسانی گام در این راه می‌گذاشتند که از ثروت و مکنت بسیار برخوردار بودند. این افراد که میل به جاودانگی بنای احداثی خود داشتند، تمام تلاششان را برای ارتقای کیفیت بنا به کار می‌بردند و گاه خود این موضوع را در وقفنامه یادآوری کرده‌اند. مانند امام وردی بیگ واقف مدرسه امامیه شیراز که می‌گوید: «در اندک فرصتی به خوبتر صورتی مدرسه‌ای مشتمله بر حجرات و طاقات رفیعه و سایر مایحتاج...»^۳ بنا کرده است.

۱ سید حسین بن مرتضی حسینی استرآبادی (۱۳۶۴)، تاریخ سلطانی از شیخ صفی تا شاه صفی، به کوشش احسان اشراقی، تهران: انتشارات علمی، ص ۱۶۰.

۲ مانند شروطی که مریم بیگم برای مدرسان و محصلان مدرسه خود ذکر کرده است.

۳ ایرج افشار [بی‌تا]، «وقفنامه مدرسه امامیه شیراز»، میراث اسلامی ایران، به کوشش رسول جعفریان، دفتر نهم، قم: کتابخانه آیه‌الله مرعشی، ص ۶۷۵.

البته این امر تنها شامل تأسیسات جانبی مدرسه نبود، بلکه حتی به زیبا سازی بنا هم توجه شده است؛ به طوری که برخی از این مدارس به عنوان شاهکارهای معماری مشهورند.^۱ تخصیص این امکانات جانبی، مانند محلی برای اقامت و زندگی، و نیز در نظر گرفتن مبالغی به منظور مدد معاش طلاب، می توانست در جذب محصلان تأثیر بگذارد و در نهایت به جذب استعداد های زمان خود نائل آید. بنابراین اگر در دوره صفوی شاهد آنیم که علوم دینی نسبت به دیگر رشته ها نه تنها به لحاظ کمیت، بلکه به لحاظ کیفیت نیز، رشد داشته است، به طوری که اگر نگوئیم دیگر علوم دچار نوعی رکود شده اند، ولی بازارشان دچار بی رونقی شده بود، مدلول این قضیه است.

این نکته نیز شایان توجه است که حتی افرادی که درآمد خود را از راه علوم دیگر کسب کرده بودند، باز اموال خود را وقف مدارس علمیه می کردند؛ مانند امیر محمد مهدیا معروف به حکیم الملک اردستانی^۲ که خود در هندوستان سکونت داشت و از راه طبابت ثروت بسیار اندوخته بود. اما او و همسرش هر کدام در اصفهان مدرسه ای برای طلاب علوم دینی بنا نمودند.

اظهارات میرزا محمدابراهیم وزیر آذربایجان تأییدی بر مطالب فوق است. وی می گوید: «مسجد رفیع و مدرس وسیع شامل به رواق و خانقاه و شبستان و دارالشفاء و اصطبل و بیوتات تحتانی و فوقانی داخلی و خارجی» بنا کرده است؛ و چون واضح است که «رواج و مزاج چنان بقعه منوط و مربوط به ترفیه احوال سکنه و وجه معاش طلبه و خدمه است»، لذا ضیاع و عقاری را وقف کرده تا حاصل آن صرف موارد ذکر شده شود.^۳

همان طور که گفته شد، هدف دولت صفوی اشاعه آیین و فرهنگ تشیع اثنی عشری در ایران بود و از این روی پس از استقرار و تثبیت حکومت، در برنامه ریزی های بلند مدت اقدام به تأسیس مدارس دینی کردند که این اقدام به توسعه و رشد اندیشه تشیع انجامید و این نیز زمینه افزایش مدارس را فراهم ساخت. از این روی هر چه به اواخر این حکومت نزدیک

۱ مانند مدرسه چهارباغ یا مدرسه شاه سلطان حسینیه در اصفهان.

۲ نویسنده تاریخ اصفهان در مورد او می نویسد: «مدرسه نم آورد را زینب بیگم، زن حکیم الملک، در ۱۱۱۷ بنا نمود و مدرسه کاسه گران را خود حکیم الملک قبل از ۱۱۱۷». میرزا حسن خان جابری انصاری (۱۳۷۸)، تاریخ اصفهان، تصحیح و تعلیق جمشید مظاهری، اصفهان: انتشارات مشعل، ص ۱۴۱.

۳ وقفنامه شماره ۴۰۳، بایگانی اداره کل اوقاف اصفهان. محل این موقوفه در کنار آستانه امامزاده ابوالقاسم سلطان سید حمزه، واقع در محله سرخاب تبریز، بوده است.

می‌شویم، بر تعداد مدارس افزوده می‌شود.

لازم به ذکر است که این مدارس به شهر خاصی، مثلاً پایتخت، و یا شهرهای مذهبی، مانند اردبیل و مشهد، اختصاص نداشت. در ضمن، مکان خاصی نیز برای ساخت آن‌ها نبود و نه تنها در محلات شهرها، بلکه در بازارها نیز شاهد وجود مدارس بسیاری هستیم که گویای پیوند اقتصاد و بازار با دین است.^۲

مسجد. ساخت مسجد از بدو ورود اسلام به ایران در سایه و حمایت وقف برای استفاده مسلمانان تأسیس شد. در دولت صفوی نیز مانند هر دولت مسلمان دیگر، شاهد بنای مساجد بسیاری هستیم؛ از جمله مساجد جامع که در واقع یکی از شاخصه‌های هویت شهرهای اسلامی است. تنها تفاوت این مساجد با مساجد پیش از خود استفاده از نمادهای شیعه است. در این دوره مساجد با شکوهی بنا گردید که برخی از آن‌ها به لحاظ معماری بی‌نظیر و یگانه هستند؛ مانند مسجد جامع عباسی و مسجد شیخ لطف‌الله در اصفهان.

در این دوره در سایه موقوفات، نه تنها مساجد بسیاری در شهرها و روستاهای کشور ساخته شد، بلکه مساجد پیشین نیز باسازی گردید و با افزوده شدن نمادهای شیعی و غالباً نصب کتیبه‌ای که گویای نام بانی و زمان مرمت و ستایش شاه شیعه زمان بود، به کارکرد خود ادامه داد. حتی بیشتر واقفان مدارس برای بخشی از مدرسه صیغه مسجد می‌خواندند و یا در جنب مدرسه، مسجد و یا برخی بناهای دیگری، مانند سقاخانه، آب انبار و حتی غسلخانه، می‌ساختند و آن را به عبادت و استفاده طلاب و سایر مردم اختصاص می‌دادند. واقف مدرسه شفیعیه به صراحت ذکر کرده که مسجد وقف است «بر کافه مسلمین از شیعیان اثنی عشری که ادای صلوٰة فریضه و مستحبه» کنند.^۳

قیدی که واقف برای استفاده کنندگان از مسجد گذاشته، شایسته توجه و گویای فضای فکری آن دوره است که صرفاً مسجد را به شیعیان تخصیص داده و نماز گزاردن در آن را برای غیر شیعه اثنی عشری ممنوع ساخته است. این نیز از جمله قیود و شروطی است که کم و بیش در دوره صفوی شاهد آن هستیم.

۱ شاردن می‌گوید: «این مدارس نه تنها در شهرها بسیار است بلکه چنان که دیده‌ام در شهرک‌ها و دیه‌ها نیز هست». شاردن (۱۳۷۴)، *سفرنامه شاردن*، ترجمه اقبال یغمایی، ج ۳، تهران: انتشارات توس، ص ۹۳۹.

۲ برای اطلاع بیشتر، رک: نزهت احمدی (۱۳۹۰)، «تأثیر نهاد وقف در نظام آموزشی دوره صفوی»، در *باب اوقاف صفوی*، تهران: کتابخانه مجلس شورای اسلامی.

۳ وقفنامه شماره ۱۱۶، بایگانی اداره کل اوقاف اصفهان.

زیارتگاه‌ها. عملکرد وقف در راستای سیاست‌های مذهبی دولت صفوی، تنها به ساخت مدرسه و مسجد خلاصه نمی‌شد، بلکه مزار امامان و امامزادگان را نیز در بر می‌گرفت. در طی این دوره از مرمت و توسعه زیارتگاه‌های شیعیان غافل نماندند و اموال بسیاری از سوی شاهان و دولتمردان و نیز دیگر واقفان برای این منظور اختصاص می‌یافته است. از آنجایی که بیشتر این زیارتگاه‌ها در خارج از مرزهای دولت صفوی قرار داشت، به ویژه در مواقعی که روابط با دولت عثمانی خصمانه بود، بیشتر به آنچه در داخل مرزهای ایران وجود داشت، توجه می‌شد. از این روی آبادسازی و توسعه مرقد امام هشتم^(ع) سرلوحه امور قرار گرفت، تا جایی که حتی گاه انجام‌دادن چنین کاری را مأموریتی الهی قلمداد می‌کردند. شاه تهماسب در تذکره خود ادعا کرده است، هنگام جنگ با ازبکان، حضرت علی^(ع) را در خواب دیده که به او در چند مورد سفارش کرده‌اند؛ از جمله در یکی از آن موارد گفته‌اند: «بعد از فتح سمرقند گنبد مرا تو یا اولاد تو، مانند گنبد امام ثامن ضامن امام رضا علیه السلام بسازند»^۱. وقف برای عتبات عالیات و به ویژه مرقد امام رضا^(ع) و دیگر امامزادگانی که در ایران واقع بودند، در طول حکومت صفوی انجام پذیرفته است. در این میان سهم مشهد امام رضا^(ع)، به ویژه پس از آن که امنیت نسبی آن منطقه فراهم شد، بیش از بقیه بود؛ تا جایی که در دوره شاه عباس به کعبه فقرا معروف شد و نه تنها برای ساخت و توسعه مرقد به زیباترین وجهی همت گماشتند، بلکه برای تأسیسات جانبی آن، مانند: سقاخانه،^۲ ضیافتخانه،^۳ شربتخانه، شفاخانه یا دارالشفاء،^۴ اطعام،^۵ روشنایی^۶ و بوی خوش حرم، نظافت و خدمه حرم^۷ و حتی کوک ساعت حرم^۸ نیز مبالغ فراوانی وقف شد. در ضمن، با اطلاع از آن که تأمین امنیت منطقه و نیز رونق حرم تا حد زیادی به افزایش جمعیت وابسته است، بسیاری از واقفان نه تنها برای زائران، بلکه همچنین برای مجاوران حرم، اموالی وقف نمودند. حتی برخی از وقفنامه‌ها برای شیعیانی که از خارج از مرزهای ایران به قصد مجاورت امام می‌آمدند، مبالغی ویژه در نظر گرفتند، که نهایتاً

۱ شاه تهماسب، همان، صص ۲۳-۲۴.

۲ وقفنامه شماره ۲۲، آستان قدس.

۳ وقفنامه شماره ۳۱، آستان قدس؛ وقفنامه شماره ۳۳، آستان قدس؛ وقفنامه شماره ۳۸، آستان قدس.

۴ وقفنامه شماره ۱، آستان قدس؛ وقفنامه شماره ۱۲، آستان قدس.

۵ وقفنامه شماره ۱، آستان قدس.

۶ وقفنامه شماره ۸، آستان قدس.

۷ وقفنامه شماره ۱۶، آستان قدس.

۸ وقفنامه شماره ۲۶، آستان قدس.

این امر نه تنها به رشد تشیع بلکه به توسعه شهری شهر مشهد انجامید. همچنین نباید از یاد برد که صفویان برای ساخت و توسعه بقاع سیاسی یکسویه دنبال نکردند، بلکه به موازات آن با تأمین امنیت راهها و ایجاد بناهای وقفی چون کاروان سراها و آب‌انبارها، نه فقط در مسیرهای تجارتي، بلکه در مسیرهای زیارتي نیز کوشیدند بر رونق این گونه اماکن بیفزایند.

البته هر چه به دوره پایانی صفوی نزدیک می‌شویم، به استثنای بقعه شیخ صفی‌الدین، دیگر بقاع متصوفه مورد کم لطفی قرار گرفت، تا جایی که حتی برخی وقف بر این موارد را جایز ندانسته‌اند. از علامه مجلسی در رساله نظم اللئالی معروف به سؤال و جواب در این باره چنین پرسش و پاسخی انجام شده است:

«هرگاه مصرف وقف را امر نامشروعی قرار دهند، مثل آن که ملکی را وقف کرده باشند که حاصل آن را صرف غنا و چرخ زدن که از بدعت‌های بعضی صوفیان است نمایند، چه حکم دارد؟ جواب: مشهور آن است که آن وقف باطل است»^۱.

مراسم مذهبی. از دیگر مواردی که وقف بسیاری بر آن شده است، برگزاری مراسم مذهبی شامل برگزاری اعیاد و برپایی سوگواری است؛ به ویژه مراسم سوگواری در این دوره به عنوان نمادی شیعی رونق بسیار یافت و از همان آغاز تشکیل دولت صفوی مورد توجه قرار گرفت؛ به طوری که بسیاری از واقفان بخشی از موقوفات خود را حتی اگر شده به صورت نمادین،^۲ به این امر اختصاص می‌دادند.

برخی از واقفان، علاوه بر وقف برای مراسم سوگواری، با دقت نظر دستورالعمل‌های خاصی در خصوص چگونگی اجرای آن تهیه کرده‌اند. در وقف‌نامه‌ای به سال ۱۱۲۹ هـ.ق واقف سالانه نه عشر درآمد حاصل از موقوفات خود را بر مراسم عزاداری وقف و مقرر کرده است که: «در ایام و لیالی عشر اول محرم و روز و شب اربعین و بیست و هشتم ماه صفر روز و شب بیست و یکم ماه رمضان صرف تعزیه سید الانبیاء و سید الاوصیاء و سیدة النساء و سیدالشهداء

۱ علامه محمد باقر مجلسی (۱۴۱۱ق)، نظم اللئالی معروف به سؤال و جواب، گرد آورنده سید محمد بن احمد حسینی لاهیجانی، به تحقیق سید مهدی رجائی، قم: دارالکتاب الاسلامی، ص ۲۸۷.

۲ منظور آن است که جزو آخرین موارد مصرف درآمد حاصله آن را ذکر کرده‌اند. یعنی تنها در شرایطی این درآمد به چنین موردی می‌توانست تخصیص یابد که تمام موارد دیگر انجام شده باشد. در چنین وقف‌نامه‌هایی گمان می‌رود واقفان بیشتر به لحاظ هم‌سویی با جامعه، ذکر چنین موردی را کرده‌اند؛ حال آن که خود می‌دانستند با سایر مواردی که بر این مورد اولویت دارند، چیز قابل توجهی باقی نخواهد ماند.

رابع و خامس آل عبا... و سایر شهدای کربلاء معلی، هر یک در وقت مناسب نمایند». سپس در ادامه بیان می‌کند که این مبالغ صرف «تکلف روضه خوان^۱ و واقعه‌خوان^۲ و ترتیب طعام و حلوا و شربت و اطعام شیعیان و تدارک شمع و چراغ و تهیه سایر ضروریات»^۳ شود. این میزان توجه می‌تواند گویای علاقه جامعه به برپایی چنین مراسمی باشد. البته این نکته نیز خالی از فایده نخواهد بود که علی‌رغم توجه شاهان صفوی از آغاز تأسیس این حکومت به برگزاری مراسم مذهبی، هر چه به دوره پایانی این سلسله نزدیک می‌شویم، بر میزان موقوفات آن افزوده می‌شود و وقفنامه‌ها با جزئیات بیشتری به چگونگی برگزاری این مراسم می‌پردازند. به‌عنوان مثال، شاه سلطان حسین در وقفنامه مربوط به فرح آباد قید کرده است در دهه عاشورا و ۲۱ رمضان و روز اربعین تعزیه سید الشهداء برگزار شود؛ به این صورت که یک نفر «طالب علم عارف به احادیث»، احادیثی در باب تعزیه آن امام بخواند و سپس مرثی آن حضرت را بیان کند و زنان و مردان به تعزیه‌داری مشغول شوند و متولی به مقداری که صلاح می‌داند، به آن طالب علم اجرت دهد و بقیه آنچه را که باقی می‌ماند، صرف «طبخ حلیم در شب عاشورا و در ایام مزبوره و نان گندم و سایر ماکولاتی که ضرور باشد» و نیز پرداخت اجرت کسانی کنند که مشغول به خدمت هستند. همچنین قید کرده که چیزهای شیرین مانند حلوا و غیره تهیه نکنند و «در آن مجلس» نیاورند.^۴

حمایت حکومت و پشتوانه مالی وقف بی‌شک در توسعه و رونق این گونه مراسم بی‌تأثیر نبوده است. البته نباید فراموش کرد که در مناطق مختلف این مراسم، چنان که در سفرنامه‌ها ذکر شده است، به شیوه‌های مختلف برگزار می‌شد و در واقع در هر منطقه نوعی رنگ و بوی بومی به خود می‌گرفت؛ به طوری که حتی رسومی چون بومسلم‌خوانی که در این دوره قدغن

۱ اگر چه این مطلب را در مقاله‌ای دیگر نیز گفته‌ام، اما شاید تأکید بر آن بی‌ثمر نباشد که در مورد معنای این واژه و واژه‌های مشابه آن باید دقت بیشتری شود. در این دوره اصطلاحاتی مانند روضه خوان، واقعه خوان، فضائل خوان و مناقب خوان به کار رفته است که مطمئناً تفاوت‌هایی با یکدیگر داشته‌اند و با مفهوم امروزی آن نیز تفاوت دارد. روضه خوان به کسی اطلاق می‌شد که کتاب *روضه الشهداء* را می‌خواند و احتمالاً بیشتر به مداحی امروز شبیه بوده است، چرا که نصرآبادی به هنگامی که از حافظ محمد حسن یاد می‌کند، بلافاصله پس از آن به روضه خوانی وی اشاره و از آواز خوشش یاد می‌کند. وی می‌نویسد: «صلش از تبریز است مدتی در اصفهان گمنام بود در عاشورا *روضه الشهداء* می‌خواند، آواز خوشی داشت». میرزا محمدطاهر نصرآبادی (۱۳۶۱)، *تذکره نصرآبادی*، تصحیح وحید دستگردی، تهران: کتابفروشی فروغی، ج ۳، ص ۳۸۹.

۲ از قرائن چنین به نظر می‌رسد که واقعه‌خوان بیشتر بر اساس مقاتل مختلف به ذکر داستان کربلا و غیره می‌پرداخته است.

۳ وقفنامه شماره ۳۷۸، اصفهان.

۴ وقفنامه شماره ۴۴۶، اصفهان.

شده بود، جای خود را به واقعه خوانی و خواندن روضه الشهداء داد؛ که این‌ها خود در گسترش و تثبیت تشیع در ایران بی‌تأثیر نبوده است.

امور عام المنفعه. عملکرد وقف در دوره صفوی تنها به مسائل مذهبی منحصر نمی‌شد. در این دوره که به قولی دوره رونق موقوفات بود و افراد مختلف با انگیزه‌های گوناگون که بی‌تردید از کسب ثواب اخروی تا کسب مقبولیت اجتماعی و حتی رقابت و همچشمی را شامل می‌شد، موارد متنوعی را وقف کرده‌اند. بناهایی چون آب‌انبار، حمام، کاروان‌سرا، پل، قنات، شفاخانه، دارالمجانین و غیره، و نیز رسیدگی به اموری چون: اطعام فقرا و یتیمان، توجه به وضعیت بیماران، بیوه زنان و در راه ماندگان و غیره، همگی از مواردی است که می‌توان در دوره صفویه از آن‌ها اطلاع به دست آورد. اگر چه به همه موقوفات و کلاً امر وقف نوعی لعاب مذهبی داده بودند، اما فارغ از همه این مسائل، مانند ادوار قبل و بعد، امور عام المنفعه و انجام گرفتن بسیاری از خدمات رفاهی، مورد توجه واقفان واقع شده است.

اهمیت این نوع موقوفات زمانی روشن می‌شود که به یاد داشته باشیم دولت‌ها در آن دوره هیچ تعهد قانونی برای انجام‌دادن چنین اموری نداشتند و اجرای کلیه چنین اموری را به وجدان عمومی واگذار کرده بودند و اگر هم کاری انجام می‌شد، مثلاً شفاخانه‌ای حادث می‌گردید، در زمره امور خیر و بر شاهان و دیگر دولتمردان به شمار می‌آمد، نه وظیفه حکومت. بنابراین گسترش موقوفات که در سایه آن رفاه اجتماعی گسترش یافت و اقشار مختلف و به ویژه کم‌درآمد توانستند از مزایای آن بهره‌مند شوند، یکی از عملکردهای مثبت وقف در دوره مورد نظر محسوب می‌شود.

در پایان باید توجه داشت که امر وقف در این دوره، مانند ادوار قبل و بعد از خود، جنبه جنسیتی نداشت و زنان و مردان هر دو در حد توان و بضاعت مالی خود در آن شرکت می‌کردند. البته تعداد زنان واقف، به نسبت مردان، کمتر بود، چرا که آنان نه در مصدر امور بودند و نه فعالیت اجتماعی و اقتصادی مستقلی داشتند.

نتیجه‌گیری

با توجه به آنچه گفته شد، می‌توان نتیجه گرفت که نهاد وقف در دوره صفوی اگر چه در ظاهر تحت عنوان کمک به توسعه و اشاعه آیین و فرهنگ شیعه اثنی‌عشری گسترش یافت و تمام آنچه انجام پذیرفت با نام دین و حمایت از مذهب بود، اما عملکرد این نهاد علاوه بر

توسعه و تثبیت تشیع اثنی عشری از طریق ایجاد مدارس و حمایت از تعلیم و تعلم آموزه‌های شیعی، حمایت و ترویج شعائر شیعه و برگزاری هر چه باشکوه‌تر مراسم خاص شیعیان و نیز گسترش و توسعه زیارتگاه‌های شیعه در داخل مرزهای ایران و حتی خارج از آن بود. همچنین توسعه موقوفات باعث رفاه اجتماعی و ایجاد بسیاری از بناها و حتی مراکزی شد که در راستای تأمین نیازهای مردم گام بر می‌داشتند.

در نهایت باید گفته شود که در نتیجه کارکرد این نهاد، علاوه بر تحقق یکی از سیاست‌های اصلی حکومت، یعنی اشاعه آیین تشیع، رفاه اجتماعی و توسعه شهری نیز تا حد شایان توجهی افزایش یافت.

منابع

- احمدی، زهت (۱۳۹۰)، در باب اوقاف صفوی، تهران: کتابخانه مجلس شورای اسلامی.
- استرآبادی، سیدحسین بن مرتضی حسینی (۱۳۶۴)، تاریخ سلطانی از شیخ صفی تا شاه صفی، به کوشش احسان اشراقی، تهران: انتشارات علمی.
- افشار، ایرج [بی‌تا]، «وقفنامه مدرسه امامیه شیراز»، میراث اسلامی ایران، به کوشش رسول جعفریان، دفتر نهم، قم: کتابخانه آیه‌الله مرعشی.
- جابری انصاری، میرزا حسن خان (۱۳۷۸)، تاریخ اصفهان، تصحیح و تعلیق جمشید مظاهری، اصفهان: نشر مشعل.
- جعفریان رسول [بی‌تا]، صفویه در عرصه دین، فرهنگ و سیاست، قم: پژوهشکده حوزه و دانشگاه.
- خسروی، محمد علی (۱۳۸۴)، هفت وقف نامه، گزیده‌ای از یکصد و هفتاد سال وقفنامه نویسی در دوره صفوی، تهران: بنیاد پژوهش و توسعه وقف.
- خواند میر، امیر محمود (۱۳۷۰)، ایران در روزگار شاه اسماعیل و شاه طهماسب صفوی، به کوشش غلامرضا طباطبائی، تهران: بنیاد موقوفات دکتر محمود افشار.
- روملو، حسن بیگ (۱۳۵۷)، احسن التواریخ، به کوشش عبدالحسین نوائی، تهران: انتشارات بابک.
- شاه طهماسب (۱۹۱۲)، تذکره شاه طهماسب، کلکته: انجمن آسیایی بنگال.
- شاردن (۱۳۷۴)، سفرنامه شاردن، ترجمه اقبال یغمایی، ج ۳، تهران: انتشارات توس.
- فرهانی منفرد، مهدی (۱۳۷۷)، مهاجرت علمای شیعه جبل عامل به ایران در عصر صفوی، تهران: انتشارات امیر کبیر.
- قاضی احمد قمی (۱۳۵۹)، خلاصه التواریخ، تصحیح احسان اشراقی، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- کمپفر، انگلبرت (۱۳۶۳)، سفرنامه کمپفر، ترجمه کیکاوس جهاننداری، تهران: خوارزمی، چ ۳.

- مجلسی، علامه محمد باقر (۱۴۱۱ق)، *نظم التالی معروف به سؤال و جواب*، گرد آورنده سید محمد بن احمد حسینی لاهیجانی، به تحقیق سید مهدی رجائی، قم: دارالکتاب الاسلامی.
- میرزا رفیعا [بی تا]، «دستور الملوک»، به کوشش محمد تقی دانش پژوه، *مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران*، س ۱۶، ش ۱ و ۲.
- میرزا سمیعا (۱۳۶۸)، *تذکره الملوک*، به کوشش محمد دبیر سیاقی، تهران: انتشارات امیر کبیر.
- مؤلف ناشناس (۱۴۰۶ق/۱۳۶۴ش)، *جهانگشای خاقان (تاریخ شاه اسماعیل)*، مقدمه و پیوستها الله دتّا مضطر، اسلام آباد: مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان.
- نصرآبادی، میرزا محمد طاهر (۱۳۶۱)، *تذکره نصرآبادی*، میرزا محمد طاهر، تصحیح وحید دستگردی، تهران: کتابفروشی فروغی، چ ۳.
- نصیری، علی نقی (۱۳۷۱)، *القاب و مواجب در دوره سلاطین صفویه*، تصحیح یوسف رحیم لو، مشهد: انتشارات دانشگاه فردوسی.
- نوائی، عبدالحسین و نزهت احمدی (۱۳۸۱)، «ساختار نهاد وقف در دوره صفوی»، *مجله علوم انسانی دانشگاه الزهراء*.

نهادهای آموزشی مغرب اقصی در عصر بنی مرین

عباس برومند اعلم^۱
رقیه انارکی^۲

چکیده: بنی مرین که دودمانی از قبیله زناته بودند، با غلبه بر موحدون در فاصله سده‌های هفتم تا نهم هجری قمری در منطقه مغرب اقصی ظهور کردند و در پی پیروزی بر تمامی رقبای خارجی و داخلی در این منطقه به قدرت رسیدند. در نتیجه پیروزی‌های سیاسی بنی مرین، مغرب چند صباحی را در آرامش و ثبات گذرانید و شهرهایش با ساخته شدن مساجد، مدارس، زوایا، کتابخانه‌ها، حمام‌ها، بازارها و غیره به عنوان شهرهای شکوفای اسلامی پدیدار گشتند. عصر مرینیان در مغرب اقصی را می‌توان از درخشان‌ترین دوره‌های فعالیت مدارس مغرب نیز به حساب آورد. این در حالی بود که حمله مغول در نیمه دوم سده هفتم در شرق و ادامه جنگ‌های صلیبی در مصر و شام، باعث اغتشاش و آشفتگی در مراکز علمی، امور دانشمندان و کتابخانه‌ها و به دنبال آن نابسامانی در شرایط آموزشی شرق اسلامی گردیده بود. اما ثبات سیاسی حاصل از حکومت بنی مرین، سبب ادامه درخشش نهادهای آموزشی در این بخش از جهان اسلام شد و مغرب توانست در سایه این دولت سهمی داشته باشد در حفاظت از آنچه از علوم اسلامی باقی مانده بود.

مدارس فاس و دیگر بلاد مغرب نیز به برجسته‌ترین مدارس جهان اسلام، به‌ویژه از لحاظ ارائه امکانات و خدمات اقامت به طلاب، تبدیل شد و مدارس آموزشی توسط سلاطین در شهرهای مغرب، همچون فاس، سبته، تلمسان، تازا، مکناس، بادس، طنجه، سلا، دارالبیضاء، ازمو، مراکش و اغمات، به وجود آمد. در سایه این مراکز بود که فرهنگ مغرب در سده‌های میانه توانست به نشاط علمی دست یابد. به نظر می‌رسد مبانی تعلیم و تربیت مرینی‌ها با تأکید بر مذهب مالکی، و نیز عملکرد امرای مرینی در تأسیس و حمایت مالی از نهادهای آموزشی، در پیدایش فضای مناسب مذکور تأثیر اساسی داشته است.

واژه‌های کلیدی: آموزش در مغرب اقصی، مدرسه، بنی مرین، فاس، مراکش

۱ استادیار گروه تاریخ و تمدن دانشگاه بین‌المللی امام خمینی aboroomanda@yahoo.com

۲ کارشناس ارشد تاریخ فرهنگ و تمدن ملل اسلامی از دانشگاه بین‌المللی امام خمینی

تاریخ دریافت: ۹۱/۳/۶ تاریخ تأیید: ۹۱/۹/۱۱

The Farthest Maghreb's (Moroccan) Educational Institutions in Marinids' Era

Abbas Burumand A'lam¹
Rughayya Anaraki²

Abstract: Marinids, from 7th to 9th centuries emerged in the Farthest Maghreb by overcoming Movahhedoon. They had built the New Fas beside the Old Fas as their state center. By Marinids' political triumphal, Maghreb was in peace and quiet for a while and its cities were flourished among Islamic cities by building new mosques, schools, bazaars, libraries libraries, etc.

Marinids state had done its cultural and scientific affairs alongside its political and military ones. Within this period the greatest scientists and scholars emerged in west Islamic World. We can name here some great people like ibn Khaldun, ibn Khatib, al-Muqri, ibn marzooq. The Fas schools and other Maghreb cities which were built by the Marinids' rulers had become prominent schools in Islamic World. The Qaravieen school which was the base of the oldest Maghreb's schools, became so important in this period. Many educational centers were built by rulers in different cities of the Maghreb. These centers made Maghreb culture getting scientific flourish, and those who were eager gathered there from Islamic Africa.

Keywords: Education in Farthest Maghreb, School, Marinids, Fas, Marocco

1 Assistant Professor of History and Civilization Department, Imam Khomeini International University
aboroomanda@yahoo.com

2 Senior Expert in Culture and Civilization History of Islamic Nations, Qazvin International University

مقدمه

بنی‌مرین که دودمانی از قبیلهٔ زناته بودند، با غلبه بر موحدون در فاصلهٔ سده‌های هفتم تا نهم هجری قمری در منطقهٔ مغرب اقصی ظهور کردند و پس از پیروزی بر تمامی رقبای خارجی و داخلی، در این منطقه به قدرت رسیدند. بنی‌مرین در کنار شهر فاس، فاس الجدید (مدینه البیضاء) را به عنوان مرکز حکومت خود بنا نهادند. آنان پیوسته با بقایای موحدین، بنو عبدالواد و بنی حفص درگیر بودند و با یاری رساندن به امرای مسلمان غرناطه و شکست دادن مسیحیان افتخارات جدیدی به دست آوردند. در نتیجهٔ پیروزی‌های سیاسی بنی‌مرین، مغرب چند صباحی را در آرامش و ثبات گذرانید و شهرهای مغرب با ساخته‌شدن مساجد، مدارس، زوایا، کتابخانه‌ها، حمام‌ها، بازارها و غیره به عنوان شهرهای شکوفای اسلامی، پدیدار گشتند.

دولت بنی‌مرین در ضمن اقدامات سیاسی و نظامی خود از امور فرهنگی و علمی غافل نبود؛ سلاطین پیوسته با علما هم‌نشینی داشتند و اهل علم را اکرام می‌نمودند. در این دوره بزرگ‌ترین قتها و محدثان و مشهورترین مورخان و علمای نحو و لغت در غرب جهان اسلام ظهور کردند که از نتایج ظهورشان تألیف کتاب‌های مهمی بود که اهل مغرب و مشرق به طور یکسان از آنها بهره بردند. در این زمینه کافی است که از بزرگانی چون ابن‌خلدون، ابن‌خطیب، عبدالعزیز ملزوزی، ابوالحسن الصغیر، ابن‌مرزوق و مقری نام ببریم.

عصر مرینیان در مغرب اقصی را می‌توان از درخشان‌ترین دوره‌های فعالیت مدارس مغرب نیز به حساب آورد. مبالغه نیست اگر بگوییم در این دوره همهٔ شهرهای مغرب مراکزی برای جذب طلاب و تشنگان معرفت بود؛ چرا که در تمامی آن‌ها از شمال تا دورترین نقطهٔ جنوب، حلقه‌هایی در مساجد و مدارس، چه در شهرها و چه در روستاها، مشاهده می‌شد. این در حالی بود که حملهٔ مغول در نیمهٔ دوم سدهٔ هفتم در شرق، و ادامهٔ جنگ‌های صلیبی در مصر و شام، باعث اغتشاش و آشفتگی در مراکز علمی، وضع دانشمندان و کتابخانه‌ها و به دنبال آن نابسامانی در شرایط آموزشی شرق اسلامی گردیده بود. اما ثبات سیاسی حاصل از حکومت دولت بنی‌مرین، سبب ادامهٔ درخشش نهادهای آموزشی در این بخش از جهان اسلام گردید و مغرب در سایهٔ این دولت توانست در حفظ آنچه از علوم اسلامی باقی مانده بود، سهمی داشته باشد. از سوی دیگر مرینیان سعی داشتند که قلمرو خود را نه تنها با علمای مغرب اقصی، بلکه با علمای مغرب ادنی و اوسط نیز مزین کنند، تا مشروعیت فرهنگی و فکری لازم را به دست آورند. لذا موضوع مهاجرت علما به فاس در این دوره، نسبت به دوره‌های قبل، شدت بیشتری

گرفت، به ویژه این که شمار بسیاری از علمای اندلس نیز در این دوران که دوران سقوط تدریجی اندلس بود، وارد مغرب شدند و حوزه جدیدی از فرهنگ و تمدن اسلامی را در مغرب را پدید آوردند. این حضور گسترده نیز به توسعه نهضت مدرسه‌سازی کمک کرد.

به نظر می‌رسد مبانی تعلیم و تربیت مرینی‌ها با تأکید بر مذهب مالکی، و نیز عملکرد امرای مرینی در تأسیس و حمایت مالی از نهادهای آموزشی، در پیدایش فضای مناسب مذکور در سده هفتم و هشتم هجری قمری مسئله‌ای شایان تأمل و بررسی است. مهم‌ترین پرسش‌هایی که می‌تواند در این پژوهش به بررسی بهتر ابعاد مسئله مورد نظر کمک کنند، به قرار زیرند: ۱. رویکردهای علمی - آموزشی امرای مرینی در نظام تعلیم و تربیت مغرب اقصی چه تأثیراتی داشت؟ ۲. مهم‌ترین نهادهای تعلیم و تربیت در عهد بنی‌مرین چه نهادهایی بودند؟ ۳. علل شکوفایی نهادهای آموزشی در این دوره چه بود؟

پیشینه ساخت مدرسه در مغرب

آموزش عالی در مغرب در دو مرکز فاس و مراکش برپا بود. جامع قرویین فاس مهد طلاب سرزمین‌های شمالی مغرب، و جامع یوسفیه مراکش مهد علم طلاب جنوب مغرب محسوب می‌شد. فاس موطنی برای علوم شرعی و لغوی به حساب می‌آمد، به گونه‌ای که این شهر را دارالفقه مغرب توصیف کرده‌اند.^۱ از آنجا که فاس مرکز طلاب و اساتید داخل و خارج مغرب شمرده می‌شد، مرکزیت سیاسی و اقتصادی نیز یافته بود.^۲ تا این زمان نهادهای آموزشی و مراکز علمی، یعنی جاهایی که در آن‌ها به طور خاص به آموزش و تدریس می‌پرداختند، غالباً به صورت مکتب‌های قرآنی، مساجد جامع و زاویه جلوه‌گر می‌شدند. مکتب‌های قرآنی مانند مدارس ابتدایی، و زاویه‌ها به مثابه دبیرستان‌های امروزی بودند. علاوه بر این‌ها، مراکز عالی نیز وجود داشت که جامع قرویین مهم‌ترین مرکز در میان آن‌ها بود و مکانی برای تعلیم دانشمندان بزرگ به شمار می‌آمد و مراکز دیگر به عنوان فروع الحاقی‌اش محسوب می‌شدند.^۳

اما اکثر منابع متفق‌اند که مدرسه به مفهوم جدید آن ظاهراً از دوران بنی‌مرین در مغرب

۱ محمد المنونی (بی‌تا)، *ورقات عن حضارة المرینین*، رباط: نشر كلية الآداب و العلوم الانسانية مملكة المغربية جامعة محمد الخامس، ص ۲۱۱.

۲ حسن السائح (۱۹۶۹م)، «الفکر المغربي فی عصر بنی‌مرین»، *مجلة دعوة الحق*، مجلة شهریه تعنی بالدراسات الاسلامیه و بشؤون الثقافة و الفكر، رباط: وزارت عموم الاوقاف، س ۱۲، ش ۸-۹، ص ۱۴.

۳ محمد لواح (۱۴۱۲ق)، «مراکز التعلیم فی عهد بنی‌مرین»، *مجلة قرآن و حدیث*، دارالحدیث الحسینیة، ش ۹، ص ۴۴۳.

فراگیر شده است. سلطان یعقوب بن عبدالحق مرینی نخستین امیر بنی‌مرین بود که دست به تأسیس مدارس زد. پس از این سلطان، اقدامات و کارهای ارزنده‌ی وی مورد تقلید فرزندان او قرار گرفت و آنان نیز به نوبه‌ی خود در سطحی گسترده اقدام به تأسیس مدارس علمی کردند و موقوفات پر بهره‌ای به آن‌ها اختصاص دادند و برای طلاب حقوق و مستمری کافی در نظر گرفتند.^۱

ابن مرزوق در مسندش آورده است که ساخت مدارس در مغرب تا زمان ابویوسف یعقوب - بن عبدالحق مرینی رایج نبود و او نخستین مدرسه را به نام مدرسه حفاوین در شهر فاس بنا کرد.^۲ همچنین در مورد ساخت مدرسه حفاوین می‌گویند: ابویوسف مدرسه‌ای در فاس مقابل جامع قرویین ساخت. این برای مغربیان امر آشنایی نبود و از ساختن آن چیزی نمی‌دانستند.^۳ ابن - القاضی نیز می‌گوید: مفضل بن محمد بن دلایب العذری المری، قاضی فاس، بر ساخت آن اشراف داشته و اضافه می‌کند که «او نخستین کسی است که سنت بنای مدرسه را در شهر فاس وضع کرد».^۴ البته از ابن مرزوق در این باره انتقاد شده و برخی مدارک تاریخی نشان می‌دهند که فکر تأسیس مدارس، منسوب به مرینی‌ها نیست؛ بلکه پیش از آن‌ها وجود داشته و شاید نخستین مدرسه‌ای که در مغرب بنا شده است به سده پنجم و به اجاج بن زلو اللطی برگردد، که شاگرد ابوعمران فاسی در زمان مرابطین بود. وی برای طلب علم به شهر سوس اقصی رفته بود.^۵

همچنین در ضمن بعضی کتاب‌های تراجم مطالبی آمده است که گزارش فوق را تأیید می‌کند؛ مثلاً درباره‌ی علامه ابوزید الهزمیری که او را برای دفن به فاس منتقل کرده بودند، نقل شده که در نزدیک مسجد صابرین که اکنون معروف به روضه سید ابومدین است، در قدیم مدرسه‌ای بوده،^۶ و اضافه می‌کند که این مدرسه در قدیم مدرسه صابرین و مرابطین لمتونیه نام داشته، به سبب آن که یوسف بن تاشفین، پس از ورود به شهر فاس در سال ۴۶۲ هـ ق/ ۱۰۹۶ م آن را ساخته

۱ عباس بن ابراهیم التعارجی السلاوی (۱۹۹۳ م)، الاعلام بمن حل مراکش و اعمات من اعلام، به کوشش عبدالوهاب بن منصور، ج ۲، الرباط: المطبعة الملكية، ج ۲، صص ۳۱-۳۲.

۲ محمد بن احمد بن محمد بن مرزوق (۱۹۸۱ م)، المسند الصحیح الحسن فی مآثر مولانا ابوالحسن، تحقیق ماریا خبوس بیغیرا، مراجعه محمود ابوعباد، الجزائر: الشركة الوطنية للنشر و التوزیع، ص ۴۰۵.

۳ المنونی، همان، ص ۲۰۹.

۴ احمد بن محمد المکناسی بن القاضی (۱۹۷۳ م)، جذوة الاقتباس فی ذکر من حل من اعلام مدینة فاس، ج ۱، رباط: دار المنصور للطباعة و الوراقه، ص ۳۳۹.

۵ عبدالعزیز بن عبدالله (۱۹۶۹ م)، «تاریخ تعلیم الاسلامی»، مجلة دعوة الحق، س ۴، ش ۱، صص ۵۳-۵۸.

۶ عبدالهادی التازی (۱۹۷۳ م)، جامع القرویین المسجد و الجامعة بمدينة فاس، ج ۱، بیروت: دارالکتب اللبنانی، ج ۱، صص ۱۲۱-۱۲۲.

است.^۱ بعضی دست نوشته‌های مجهول المؤلف نیز همگی تأیید می‌کنند که مدرسه مذکور به همت مرابطن ساخته شده و بعد از سقوط آنان، هنگامی که موحدون در سال ۵۴۰ هـ ق/ ۱۱۴۵ م به این شهر آمدند، شاگردان این مدرسه نخستین کسانی بودند که در برابر آنان مقاومت و شورش کردند و پایداری زیادی از خود نشان دادند و در نهایت، پس از محاصره‌های طولانی، موحدون موفق شدند و شمار زیادی از آنها را کشتند. لذا این مدرسه بعد از این به نام مدرسه صابرین معروف شد.^۲ بقایای این مدرسه در جایی است که به نام حومه الکفاطی معروف بود.^۳ همچنین اسناد وقفی قدیمی دلالت روشنی است بر این که بر مدرسه مذکور وقفیات زیادی شده است.^۴

علاوه بر این، بعضی مصادر تاریخی شماری از مدارس را به عصر موحدون نسبت داده^۵ و ثابت کرده‌اند که در این دوران مدرسی در مغرب ساخته شد. از جمله آن‌ها مدرسی بود که در شهر سبته و طنجه و فاس و مراکش ساخته شد و مدرسان متخصص آن‌ها بر علمای قرطبه و اشبیلیه و غرناطه سبقت گرفتند.^۶ ابن ابی زرع در این باره می‌گوید: ابو یوسف یعقوب بن - امیر المؤمنین ابو یوسف بن عبدالؤمن بن علی در سرزمین افریقیه و مغرب و اندلس مدرسی بنا کرد و مسئولانی از فقها و ... بر آن گماشت که در آن زمان زینت‌الدهر شد و عزت اسلام را بالا برد.^۷ نام عبدالؤمن و نوه اش یعقوب منصور هر دو در ساخت مدارس این عصر مشهور است. عبدالؤمن مدرسی در مراکش ساخت.^۸ ابو یوسف نیز در مراکش مدرسه‌ای ساخت و اسمش را مدرسه ابن یوسف گذاشت؛ البته بعضی معتقدند که مؤسس آن مدرسه علی بن یوسف - بن تاشفین مرابطی بود. چرا که سلطان مرینی ابو یوسف بوده است.^۹

۱ همان، صص ۱۲۱-۱۲۲؛ حسن السائح، همان، ص ۳۶.

۲ عبدالهادی التازی، همان جا.

۳ همان جا.

۴ ابوالحسن علی بن عبدالله بن ابی زرع فاسی (۱۴۲۰ ق/ ۱۹۹۹ م)، الانیس المطرب بروض القرطاس فی اخبار ملوک المغرب و تاریخ مدینه فاس، الرباط: المطبعة الملكية، ص ۲؛ احمد بن یحیی الونشیری (۱۴۰۱ ق/ ۱۹۸۱ م)، معیار المعرب و الجامع المغرب عن فتاوی علماء افریقیه و الاندلس و المغرب، به کوشش محمد حجی و دیگران، ج ۷، بیروت: دارالغرب الاسلامی، ص ۲۱۰؛ مری - عبدالسلام بن عبدالقادر بن سوده (۱۹۶۰-۱۹۶۵ م)، دلیل المورخ المغرب الاقصی، ج ۲، دارالبیضاء: دارالکتاب، ص ۱۰۲.

۵ ابن ابی زرع فاسی، همان، ص ۱۵۴؛ محمد المنونی [بی تا]، ص ۲۰۹.

۶ محمد المنونی (۱۳۶۹ ق/ ۱۹۵۰ م)، العلوم و الفنون علی عهد الموحدين، تطوان: مطبعة المهدیه، صص ۲۰-۲۱.

۷ ابن ابی زرع فاسی، همان، ص ۵۲.

۸ التعارجی السلاوی، همان، ج ۳، ص ۴۷؛ و المنونی، همان، صص ۲۰-۲۱.

۹ ابوالحسن علی بن عبدالله بن ابی زرع فاسی (۱۳۹۲ ق/ ۱۹۷۲ م)، الذخیره السنیه فی تاریخ الدوله المرینیه، الرباط: دارالمنصور الطباعه والوراقه، ج ۲، ص ۱۰۰؛ المنونی [بی تا]، ص ۱۹۹.

به نظر می‌رسد مدارسی که موحدون بنا کردند، سه نوع بوده است: مدارس عمومی برای کار و دانش آموختن به کارگزاران موحدون و تشکیل کادر اداری برای دستگاه آنان.^۱ مدارسی که مخصوص آموزش امرای موحدی بود که با تعالیمش امرا را با روش خاصی آماده می‌کرد تا اوقات فراغتشان کاهش یابد و اهداف بلندی در سر پیروانند؛^۲ و در نهایت مدرسه‌هایی که در شهر رباط، فن دریانوردی آموزش می‌دادند و شاید این گونه مدارس نخستین نوع از مدارس آموزش دریانوردی در جهان اسلام بوده باشند.^۳

در عین حال، عده‌ای نیز منکر تأسیس مدارس توسط موحدون هستند و معتقدند که ساخت نخستین مدارس مغرب از مظاهر علمی بنی‌مرین است. «غنیمه» گزارش ابن‌ابی‌زرع را که در ذیل اخبار یعقوب بن عبدالؤمن منصور موحدی (م: ۵۹۵ هـ) آورده است، انکار می‌کند و می‌گوید: درست نیست که او در بلاد افریقیه و مغرب و اندلس مدارسی ساخته باشد. نظر غنیمه بر این است که در دیگر مصادر تاریخی اخباری دال بر تأیید گفته ابن‌ابی‌زرع دیده نمی‌شود. از طرفی اگر یعقوب موحدی یا دیگر سلاطین موحدون مدارسی در آن دیار تأسیس کرده بودند، این مدارس برای روزگاران پس از ایشان هم بایستی به یادگار می‌ماند و معقول نیست که آثار این قبیل تأسیسات بلافاصله محو و نابود شده باشد. زیرا زمان بین درگذشت یعقوب موحدی، تا روی کار آمدن دولت مرینی، به یک سده هم نمی‌رسد و این مدت برای محو آثار این مدارس به صورتی که در دوره‌های بعد اثری از آن نماند، کافی نیست و امثال این مؤسسات غالباً و علی‌رغم دگرگونی‌های سیاسی به قدمت و قدرت دوام ممتاز است و این نظر، به دلیل اتکای حیات مالی این مؤسسات بر نظام وقف و نیز استحکام بنیان ساختمان آن بناها، موجه می‌نماید.^۴

البته می‌دانیم که موحدون در مغرب به نشر قرائت خاصی از اسلام و دعوت به آن می‌پرداختند و لذا اگر در این منطقه دست به تأسیس مدارس هم زده باشند، با هدف نشر تعلیم مفاهیم جدید خود، و یا چنان که گفته شد، به منظور آماده کردن نیروها برای مناصب اداری یا نظامی خویش بوده است. بنابراین ممکن است مدارسی که توسط موحدون ساخته شده، مدارسی

۱ محمدعادل عبدالعزیز (۱۹۸۷م)، *التربیة الاسلامیة فی المغرب اصولها المشرقیه...*، القاهرة: الهيئة المصریة العامة للكتاب، ص ۶۸.

۲ ابن‌ابی‌زرع فاسی، همان، ص ۱۴۳.

۳ عثمان الکعاک (۱۹۶۵م)، *الحضارة العربیة فی حوض البحر الابيض المتوسط*، [ابی‌جا]. جامعة الدول العربیة، معهد البحوث و الدراسات العربیة، ص ۵۵.

۴ محمدعبدالرحیم غنیمه (۱۳۷۲ش)، *تاریخ دانشگاه‌های بزرگ اسلامی*، ترجمه نوره کسای، تهران: مؤسسه چاپ و انتشارات دانشگاه تهران، ج ۲، ص ۱۰۷.

به مفهوم خاص بوده که هدف فرهنگی معینی داشته است؛ نه مدارسی از آن گونه که در عصر بنی‌مرین مشاهده گشته‌اند.

مهم‌ترین مدارس مغرب در دوره بنی‌مرین

با آغاز عصر بنی‌مرین، شاهد ساخت گسترده مدارس در سراسر مغرب هستیم که بسیاری از آن‌ها مشهور و ماندگار شدند. ساختن مدرسه در عهد مرینی‌ها تنها در پایتخت - فاس - صورت نمی‌گرفت، بلکه در دیگر شهرهای مغرب هم رخ می‌داد. بدیهی است در این مدارس علاوه بر ادبیات عربی به عنوان ابزار ورود به علوم اسلامی، دیگر علوم شرعی نیز، همچون فقه و عمدتاً فقه مالکی، حدیث، تفسیر، علم قرائت و علم کلام، در سطوح مختلف تدریس می‌شد. مدارسی که در نقاط دوردست واقع بودند، عموماً به مباحث اولیه و پایه‌ای در این علوم اکتفا می‌کردند و آموزش در سطوح بالاتر و عالی‌تر در مدارس شهرهای بزرگ مغرب متمرکز بود. در اینجا مهم‌ترین مدارس تأسیس شده در این دوره را مرور می‌کنیم:

مدرسه الحلقاویین: نخستین مدرسه‌ای که بنومرین در مغرب ساختند، مدرسه حلقاویین در شهر فاس در سال ۶۷۰ هـ/۱۲۷۱ م بود،^۱ که به مدرسه صفاریین نیز شهرت داشت؛ چرا که در نزدیکی بازاری بود که در آن نحاس اصفی - فلز برنج - درست می‌کردند. در سندهای وقعی قدیم، این مدرسه به نام حلقاویین است. همچنین به نام مدرسه «یعقوبیه» نیز مشهور بوده است. از زمان تأسیس این مدرسه اوقاف زیادی به آن اختصاص دادند که برای حاجات و خواسته‌ها و هزینه‌های طلاب و مجالس علمی صرف می‌شد.^۲ سلطان به دانشجویان آن مستمری می‌داد و بعدها کتابخانه‌ای به آن ملحق کردند و دست نوشته‌هایی که پادشاه قشتالی، یعنی سانچو، به آن‌ها تسلیم کرده بود بر آن وقف نمودند.^۳

مدرسه القاضی: امروزه به نام مدرسه القیلالیه معروف است و دلیل این انتساب را نیز گفته‌اند که در آن مدرسه طلاب اهل تافیلالت ساکن شدند.^۴

۱ عبدالرحمن بن خلدون حصر می (۱۴۰۸/۱۹۸۸ م)، العبر و دیوان المبتدا والخبر فی تاریخ العرب والبربر، ج ۷، بیروت: دارالفکر، ص ۲۱۰؛ الجزنانی (۱۴۱۱/۱۹۹۱ م)، جنی زهرة الاس فی بناء مدینة فاس، الرباط، المطبعة المکیه، ج ۲، ص ۷۴؛ السلاوی، همان، ج ۲، ص ۵۴.

۲ عبدالهادی التازی، همان، ج ۲، ص ۳۵۷.

۳ ابن خلدون، همان، ج ۷، ص ۲۱۰؛ و الجزنانی، همان، صص ۷۴، ۷۵؛ السلاوی، همان، ج ۲، ص ۵۴.

۴ ابن‌غازی المکناسی، همان، ص ۳۴.

مدرسهٔ مدینه البیضاء یا فاس جدید. سلطان ابوسعید دستور ساخت این مدرسه را در شهر فاس جدید، که پایتخت جدید بنی‌مرین بود، در سال ۷۲۰ صادر نمود^۱ که بنای آن در سال ۷۲۱ تکمیل شد. سپس در آنجا آغاز به تدریس شد.^۲

مدرسهٔ عطارین. سلطان ابوسعید ساخت مدرسهٔ عظمی یا عطارین در فاس را سال ۷۲۳ هـ ق/۱۳۲۳ م صادر کرد^۳ که بنای آن در سال ۷۲۵/۱۳۲۴-۱۳۲۵ تکمیل شد. این مدرسه به علت آن که روبروی بازار عطارین بنا شده بود، مدرسهٔ عطارین نام گرفت و شیخ عالم ابو محمد- عبدالله بن قاسم المزوار بر ساختن آن نظارت کرد و خود سلطان، هنگام آغاز ساختمان آن حضور یافت و سنگ بنای اولیه‌اش را به دست خود به زمین نهاد.

مدرسهٔ صهریج. امیر ابوالحسن بن ابوسعید که در زمان سلطنت پدرش ولیعهد او بود، مدرسهٔ صهریج فاس را بنا کرد و آب چشمه‌ای خارج از باب الحدید را - که یکی از ابواب خاص بود - به سوی آن جاری نمود. او بر آن مدرسه اموال زیادی انفاق کرد که بیش از صد هزار دینار بود و باغ‌های زیادی بر آن وقف نمود. این مدرسه را مدرسهٔ الکبری نیز نامیده‌اند. جامع اندلس در جانب غربی این مدرسه واقع بود؛ از این رو، به آن مدرسهٔ اندلس هم می‌گفتند. در پیرامون آن آبخوری و وضوخانه و مسافرخانه‌ای برای اقامت دانشجویان وجود داشت.^۴

مدرسهٔ سبعین. محلی بود برای آموزش قرائت‌های هفت گانهٔ قرآن کریم. این مدرسه در منابع قدیم‌تر به مدرسهٔ استادان و همچنین مدرسهٔ صغری هم نامیده شده است.^۵ ابوالحسن- مرینی در زمان ولیعهدیش (۷۲۰ هـ ق/۱۳۲۱-۱۳۲۲ م) شروع به ساخت آن کرد و در ربیع‌الاول سال ۷۲۳ ق/۱۳۲۳ م بنای آن ساختمان را تکمیل نمود، و همچنین کتابخانه‌ای برای آن ساخت.^۶

مدرسهٔ جامع کبیر در تازا. ابن مرزوق در مورد این مدرسه گفته است: «ابوالحسن در زمان ولایتعهدیش در شهر تازا مدرسه‌ای نیکو ساخت».^۷ همچنین وی در این شهر مدرسهٔ الحسنه را

۱ ابن‌ابی‌زرع فاسی (۱۴۲۰ق/۱۹۹۹م)، ص ۲۹۹: المنونی [بی‌تا]، ص ۱۹۷.

۲ المنونی، همان، ص ۱۹۷.

۳ ابن‌ابی‌زرع فاسی، همان، ص ۳۰۰.

۴ همان، ص ۲۸۰.

۵ المنونی، همان، ص ۱۹۷.

۶ همان، ص ۲۱۰.

۷ ابن‌مرزوق، همان، ص ۴۰۵.

بنا کرد.^۱

مدرسه عظمی در مراکش. ابوالحسن مرینی پس از بر تخت نشستن در مغرب، در شهر مراکش روبه روی جامع ابن یوسف مدرسه بزرگی بنا کرد. سلاوی می گوید: «هر کسی بر این مدرسه درنگ کند و تزیینات و تجملات آن را مشاهده کند به قدر سلطان و همت بلند و علاقه اش به علم و اهل علم پی می برد».^۲

مدرسه الوادی. این مدرسه پایین تر از جامع اندلس در شهر فاس قرار داشت. به قول ابن مرزوق، ابوالحسن مرینی آن را ساخته است و البته تاریخ دقیق بنای آن معلوم نیست.^۳ بجز او، جزنانی هم اشاره کرده که این مدرسه در سال ۷۲۵ ق/ ۱۳۲۴-۱۳۲۵ م موجود بوده است.^۴

مدرسه مصباحیه. این مدرسه را سلطان ابوالحسن در سال ۷۴۲ ساخت؛ در داخل جامع قرویین واقع بود و وجه تسمیه اش بدین قرار بود: هنگامی که سلطان ابوالحسن آن را ساخت، فقیهی به نام ابوالیضاء مصباح بن عبدالله الیاصولتی را عهده دار تدریس آنجا کرد. به سبب کاربرد گسترده سنگ رخام در بنایش، آن را مدرسه رخام نیز نامیده اند.

البته این ها که نام برده شد، تمام آن مدارس نیست که سلطان ابوالحسن بنا کرد، بلکه وی در همه شهرها، از جمله مکناسه، طنجه، سبتة، انفا، از مور، اسفی، اغمات، قصر الکبیر و جزائر نیز مدرسه ساخت.^۵

مدرسه عنانیه. در زمان سلطان ابو عنان (۷۴۹-۷۶۰ هق/ ۱۳۴۸-۱۳۵۹ م) بزرگ ترین مدرسه مغرب ساخته شد. او این مدرسه را در سال ۷۵۱ بنا نهاد، به نام خود وی شهرت یافت و تا به امروز پیوسته باقی مانده است.^۶ او خود سلطانی عالم، شاعر و ملازم علما بود. او عالم به منطق و اصول دین، و از علوم عربی، مثل حساب بهره مند، و حافظ قرآن و آگاه به ناسخ و منسوخ، و حافظ حدیث، و مطلع از رجال حدیث، و نیز نویسنده ای توانا بود.^۷

مدرسه عنانیه از مدرسه های متفاوت و از برجسته ترین انواع مدارس محسوب می شود. از

۱ همان، ص ۲۷۳.

۲ السلاوی، همان، ج ۲، ص ۸۶.

۳ ابن مرزوق، همان، صص ۴۰۵-۴۰۶.

۴ الجزنانی، همان، صص ۳۷-۳۸؛ المنونی، همان، ص ۱۹۸.

۵ ابن مرزوق، همان، ص ۲۷۳.

۶ غنیمه، همان، ص ۱۱۴.

۷ السلاوی، همان، ج ۲، ص ۱۰۱.

ویژگی‌های ممتاز این مدرسه این است که دارای اتاق‌های بزرگی است که فقط مخصوص سالن اجتماعات و کلاس درس است. از همان آغاز نیز اماکنی برای اقامت طلاب در نظر گرفته شده بود.^۱

ابوعنان در سال ۷۵۶ مدرسه دیگری ساخت؛ یا در واقع بنای مدرسه‌ای را که ابوالحسن در شهر مکناس آغاز کرده بود، به اتمام رسانید. این مدرسه نیز به نام مدرسه عنانیه معروف شد؛ یعنی به ابوعنان که بنای آن را به اتمام رسانید، نسبت داده شد.

مدرسه پزشکی. از زمانی که بنی‌مرین زمام امور را در مغرب اقصی به دست گرفتند، بر تأسیس بیمارستان‌ها یا مدارس طب نظری اهتمام داشتند. مغرب در عصر بنی‌مرین از نظر طبی دو نوع آموزشگاه داشت: ۱. مدارس طب نظری؛ ۲. بیمارستان‌ها، که بیشتر جنبه عملی داشتند. گرچه آن‌ها بر تأسیس مدارس طب نظری اهتمام می‌ورزیدند، اما بجز مدرسه بزرگی که سلطان ابوالحسن در شهر سلا بدین منظور ساخت، مورد دیگری مشاهده نمی‌شود. تخصص این مدرسه بزرگ در علوم طبی بود.^۲

اما در مورد بیمارستان‌ها این‌گونه نیست و ما گزارش‌های متعددی در دست داریم. سلطان یعقوب بن عبدالحق - نخستین سلطان بنی‌مرین - بر تأسیس بیمارستان‌ها و تعیین پزشکان برای آن‌ها بسیار مصر بود.^۳ دیگر سلاطین بنی‌مرین نیز از او پیروی کردند و بیمارستان‌هایی ساختند. سلطان یوسف بن یعقوب بیمارستانی در تلمسان ساخت.^۴ همان‌طور که سلطان ابوالحسن مرینی در فاس بیمارستانی ساخت.^۵ او همچنین به ترمیم یکی از بیمارستان‌هایی پرداخت که در نزدیک قیساریه فاس قرار داشت. اداره این بیمارستان‌ها زیر نظر دولت تعیین می‌شد، چنان‌که در این راستا سلطان ابوعنان مرینی اداره بیمارستان فاس را به محمد بن قاسم بن ابوبکر قرشی مالمی سپرده بود.^۶ همچنین بنایی که نام مدرسه الجامع الکبیر به آن اطلاق شده، به عنوان بیمارستان العزیزی المرینی شناخته شده است. بیمارستان العزیزی منسوب به مؤسس آن سلطان ابوفارس

۱ روجیه لوتورنو (۱۹۶۷م)، فاس فی عصر بنی‌مرین، ترجمه نیکولا زیاده، بیروت-نیویورک: نشر بالاشترک مؤسسه فرنکلین للطباعة والنشر ص ۴۴.

۲ عبدالحادی التازی، همان، ص ۳۵۷؛ عادل عبدالعزیز، همان، ص ۷۳.

۳ ابن‌ایزرع فاسی (۱۳۹۲ق/۱۹۷۲م)، ص ۱۰۰.

۴ ابن‌خلدون، همان، ج ۷، ص ۲۲۱.

۵ ابن‌مرزوق، همان، ص ۲۷۶.

۶ ابن‌قاضی، همان، ص ۱۹۱.

عبدالعزیز بن علی بن عثمان المرینی است و تاریخ بنای آن به سده هشتم هجری قمری بازمی‌گردد.^۱ این بیمارستان‌ها از لحاظ آموزش طب ممتاز بودند و در زمینه شناخت بیماری‌ها و داروها و درمان بیماری‌های صعب‌العلاج مفید واقع می‌شدند.^۲

امکانات و خدمات مدارس به طلاب

بنومرین در مغرب از نخستین کسانی بودند که به پذیرش طلاب علم از دیگر نقاط مملکت خود، غیر از پایتخت، توجه می‌کردند. مدارس موحدون چنین شرایطی فراهم ساخت. سلاطین مرینی برای هر طلبه بر مبنای مدت تحصیل علم حق سکونت در نظر می‌گرفتند تا مبادی ضروری را در علوم و فنون مختلف بیاموزد. طلاب و اساتید و کارکنان این مدارس از اموال اوقافی بسیاری که بر آن‌ها می‌بخشیدند، استفاده می‌کردند.^۳ سلاطین، برای استادان و شاگردان مدارس حقوق ماهیانه‌ای اختصاص می‌دادند. دولت هر آنچه در طول سال‌های تحصیل برای شاگردان و استادان لازم بود، فراهم می‌آورد و آنان را از حق سکونت رایگان برخوردار می‌کرد و بر عالمان این مدارس حقوق دائمی جاری می‌ساخت.

اوقافی که سلاطین به مدارس و طلاب اختصاص می‌دادند، برای گذران زندگی شمار زیادی از استادان و دانشجویان کافی بود و لذا تعداد بسیاری دانشجویان به این مدارس روانه می‌شدند و به انواع علوم می‌پرداختند.^۴ موقعیت راهبردی شهرهای فاس و تلمسان باعث شده بود که مراکز علمی و آموزشی این دو شهر برجسته‌تر و باشکوه‌تر از دیگر شهرها باشد؛ به همین دلیل بعضی از این مدارس تا به امروز باقی مانده‌اند.

سلاوی می‌گوید: «در طول اعصار هیچ سلطانی مثل (مدرسه عطارین) مدرسه‌ای نساخت. او (سلطان ابوسعید) بر آن چشمه‌های بسیاری جاری کرد و ققهایی برای تدریس علم تعیین کرد و دانشجویانی در آنجا اسکان داد و برای آنجا امام جماعت و مؤذن و خادمی فرستاد تا اوامر او را اجرا کنند و برای هر یک از آن‌ها حقوقی تخصیص داد و املاکی خرید و به امید پاداش از خدای تعالی بر آن وقف کرد».^۵ و یا صاحب الانیس المطرب می‌نویسد: «سلطان ابوالحسن بر

۱ عبدالعزیز السالم سحر السیدایی تا، مدینه الرباط فی التاریخ الاسلامی، قاهره: الازهر، شباب الجامعه، ص ۱۴۷.

۲ غنیمه، همان، ص ۱۱۸.

۳ عبدالهادی التازی، همان، ج ۲، ص ۳۵۶.

۴ عبدالقادر زمامه (۱۹۷۷م)، «بنومرین بفاس»، مجله البیث العلمی، س ۱۴، ش ۲۷، ص ۲۷۲.

۵ السلاوی، همان، ج ۲، ص ۵۴؛ ابن‌ابی‌زرع فاسی (۱۴۲۰ق/۱۹۹۹م)، ص ۲۸۱.

مدرسه صهریح اموال زیادی انفاق کرد که بیش از صد هزار دینار بود و باغ‌های زیادی بر آن وقف نمود و در اطراف آن آبخوری و وضوخانه و مسافرخانه‌ای برای اقامت دانشجویان ساخت.^۱

از افتخارات آموزشی دولت بنی‌مرین اختصاص خوابگاه برای دانشجویان بود. نظام خیریه امکان آن را فراهم می‌کرد که طلبه تا پایان دوره آموزشی‌اش، در آنجا اسکان یابد. این نوع امکانات باعث شد طلاب بسیاری از سرزمین‌های مختلف مغرب برای فراگیری دانش به این منطقه روانه شوند.

این مدارس برای هر دانشجوی بیگانه و غریبی اتاقی در نظر می‌گرفت، تا جایی که حتی بعضی مدارس بیش از صد اتاق داشت. مثلاً مدرسه مصباحیه فاس دارای ۱۷۰ اتاق بود.^۲ با افزایش شمار دانشجویان، هر اتاق برای دو یا سه دانشجو و هر تعداد که ظرفیت داشت، اختصاص می‌یافت. امکانات رفاهی و بهداشتی در این اماکن به گونه‌ای بود که دانشجو از حضور در حلقه‌های درسی و مطالعه کتاب‌ها و آماده‌سازی درس‌هایش باز نماند و بر اثر این دشواری‌ها و مسائل مادی دیگر به سختی نیفتد.^۳

این خوابگاه‌ها صرفاً در اختیار دانشجویان قرار نمی‌گرفت، بلکه عالمان و استادان و مربیان هم در آنجا اقامت می‌کردند و لازم نبود استاد برای تدریس در مدرسه به تردد بپردازد، بلکه گاه در همین مکان سکونتش و گاه در جاهای دیگر تدریس می‌کرد.^۴

مدت اقامت دانشجویان در این اقامتگاه‌ها محدود و مشخص بود. زمان اقامت مجاز در بسیاری از مساجد جامع تا ۱۶ سال، و در برخی شهرها همچون تونس تا ۱۵ سال تعیین شده بود.^۵

علاوه بر این خدمات، امرا برای مراقبت مسئولانی هم به کار می‌گماشتند.^۶ استخدام افراد برای خدمت در مدارس این گونه بود: امامی برای نماز و اذان و برپاداشتن آن، کسی برای

۱ ابن‌ابی‌زرع فاسی، همان، ص ۲۸۰.

۲ اندریژولیان (۱۹۷۸م)، تاریخ افریقا شمالیه، ترجمه محمد مزالی و البشیر بن سلامه، ج ۲، تونس: دارالتونسیه، ص ۲۴۱.

۳ محمدلواح (۱۴۱۲ق)، «مراکز التعليم فی عهد بنی‌مرین»، مجله قرآن و حدیث، دارالحدیث الحسینیه، ش ۹، ص ۴۳۹.

۴ غنیمه، همان، ص ۳۴۳.

۵ ابن‌خلدون (۱۳۷۵ش)، مقدمه ابن‌خلدون، ترجمه محمد پروین گنابادی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ج ۸، ص ۳۹۸.

۶ عبدالقادر زمامه، همان، ص ۲۷۲.

روشن کردن چراغ‌ها، و یک نگهبان که بر کتابخانه و مدرسه نظارت کند.^۱

معماری مدارس بنی مرین

شکل مدرسه در مغرب به طور عام به صورت مستطیل بود و در وسط صحن آن حوض بزرگی از آب قرار داشت و در ضلع کوچک آن جایگاهی برای تدریس و در ضلع بزرگ آن مساکن و خوابگاه‌های دانشجویان مشاهده می‌شد و یک نمازخانه کوچک نیز برای ادای نماز وجود داشت.^۲ طرح و نقشهٔ مدرسه با مسجد متفاوت بود و بستگی به اهدافی داشت که برای آن ساخته می‌شد.

سبک مدارس مغرب با سبک مدارس در شرق متفاوت بود، در مغرب جایگاهی برای تدریس بود؛ ولی در شرق دو یا چهار جایگاه برای این منظور وجود داشت، چرا که در مغرب همگی از مذهب مالکی پیروی می‌کردند؛^۳ به این ترتیب، به جایگاه‌های دیگری برای تدریس سایر مذاهب نیازی نبود. بعضی مدارس که مرینی‌ها ساختند، متفاوت است. مثل مدرسهٔ صفارین با وسعت کم نظیرش، و مدرسهٔ مصباحیه که ۱۷۰ غرفه و سایبانی زیبا از چوب منقوش و همچنین دهلیز ورودی داشت؛ ورودی‌های مصلاهی آن نیز متفاوت بود.^۴ ابن مرزوق که خود شاهد ساخت مدارس بنی مرین بوده می‌گوید بنا و معماری مدارس، مثل معماری دیگر بناهاست؛ اما در این بنا نقش‌ها و تزیینات و ادوات مختلف از جنس سفال و سنگ مرمر و چوب‌های محکم به طور خاص وجود دارد.^۵

در دورهٔ مرینیان بسیاری از هنر کاران اندلسی به مغرب مهاجرت کردند و همانان پوشاندن دیوارها با گچبری را باب کردند و برای انجام گرفتن این منظور گچبری را در سطوح مختلف به کار می‌بردند، به طوری که به نظر می‌رسید تزیین از چندین لایه از اشکال مشبک سوار بر یکدیگر تشکیل شده است. با این شیوه سختی و سنگینی دیوارها گرفته می‌شد و

۱ ابن‌ابی‌زرع فاسی، همان، ص ۳۰۰.

۲ ژولیان، ج ۲، همان‌جا.

۳ الفردبیل (۱۹۸۷م)، الفرق الاسلامیه فی الشمال الافریقئی...، ترجمه عن الفرنسیة عبدالرحمن بدوی، بیروت: دارالغرب الاسلامی، ص ۳۲۲.

۴ ژولیان، ج ۲، همان‌جا.

۵ ابن‌مرزوق، همان، ص ۲۷۳.

دیوارها به سبکی جدار خیمه‌ها به نظر می‌رسید.^۱
 از زیباترین مدارس این دوره می‌توان مدرسه العطارین (۷۲۲-۷۲۶هـ.ق/۱۳۲۳-۱۳۵۰م) و
 عنانیه (۷۵۱-۷۵۹هـ.ق/۱۳۵۰-۱۳۵۷م) را در فاس، و مدرسه ابوالحسن (۷۴۲هـ.ق/۱۳۴۱م) را
 در سلا نام برد.

در مدرسه عنانیه سطح هر چهار نمایی که به طرف صحن مدرسه باز می‌شود، با تزیینات
 بسیار ظریف پوشیده شده است. سطح زیرین با کاشی‌های لعابی (زلاجه) پوشانده شده است.
 قسمت مرکزی دارای کنده کاری‌های گچی است و قسمت بالایی را نیز کنده کاری‌های چوبی
 فرا گرفته است. تابلوهایی با تزیین گل در کنار تابلوهایی قرار گرفته‌اند که اشکال هندسی و
 حواشی کتیبه مانند روی آن‌ها نقش بسته است.^۲ ابن بطوطه در مورد مدرسه عنانیه می‌گوید:
 «من نه در سوریه و نه در مصر و نه در عراق و نه در خراسان مانند آن ندیدم».^۳

نقشه مدارس و زاویه‌ها، شباهت زیادی به هم دارند: بنایی با یک صحن مرکزی که
 پیرامون آن را تالارهایی فرا گرفته و نیز یک نمازخانه و تعدادی اتاق برای اسکان طلاب در
 طبقات مختلف ساختمان.^۴

روبه‌روی در ورودی مدرسه عطارین صحن مدرسه و در طرف راست طبقه بالای آن
 غرفه‌های طلاب و در طرف چپ دار الوضوء و در مقابل آن اتاق‌های درس قرار دارد. این
 مدرسه همان طور که از شرح زندگی شیخ ابن العباس بن البناء المراکشی (م: ۷۲۳هـ.ق) در زمان
 ورودش به شهر فاس می‌توان فهمید، و نیز از شرح حال شیخ المکودی (م: ۸۰۷هـ.ق) و شرح
 حال ابن الفتوح (م: ۸۱۸هـ.ق) برداشت می‌شود، محل تدریس درس‌های فقه و نحو بوده است.^۵
 ساختن مدرسه عنانیه هفت سال طول کشید. این بنا نقطه آغازی در فن عمارت‌سازی
 گردید و نمونه خوبی برای بنای ساختمان‌های مرینی شد.^۶ در ساخت این عمارت نقوشی بر گچ
 و چوب حک کرده بودند، به طوری که هیچ یک از دیوارها و سقف آن خالی از نقش به
 نظر نمی‌رسید، حتی درهای آن هم نقوشی داشت. جنس درهایش چوب در پوشش برنز و با

۱ تیتوس بورکه‌هات (۱۴۸۹ش)، فاس شهر اسلام، ترجمه مهرداد وحدتی دانشمند، تهران: انتشارات حکمت، ص ۱۲۷.

۲ ژوزف بورلو (۱۳۸۶ش)، تمدن اسلامی، ترجمه اسدالله علوی، مشهد: انتشارات آستان قدس، ص ۲۱۰.

۳ عبدالهادی التازی، همان، ج ۲، ص ۳۶۰.

۴ عبدالقادر زمامه، همان، ص ۲۷۲.

۵ عبدالهادی التازی، همان، ج ۲، ص ۳۵۸.

۶ عادل عبدالعزیز، همان، ص ۴۵.

کمال مهارت ساخته شده بود. درهای ورودی آن تزیینات مخصوص داشت. حاشیه‌هایش از عقیق‌های رنگارنگ و کاشی‌هایی با رنگ‌های گوناگون بود؛ همچنین از مرمر دارای رنگ‌های گوناگون استفاده کرده بودند. این فن خاص معماری مرینی‌ها شد که بر بزرگی و عظمت مؤسسان آن می‌افزود.^۱ صحن مدرسه بسیار وسیع و با مرمر سفید پوشیده شده بود. اطراف حیاط کاشی کاری شده بود و پنجره‌های اتاق به روی گچ کاری حیاط باز می‌شد. در سردر آن کتیبه‌ای بزرگ و مزین به آیات قرآن قرار داشت.^۲

در انتهای سمت چپ ساختمان مدرسه، مناره بلندی است که از بالای آن می‌توان دیگر مناره‌های شهر را نظاره کرد. این مدرسه تنها مدرسه مناره‌دار شهر فاس است و از دوردست آن را به گونه‌ای یک مسجد نشان می‌دهد. در نمای آن بقایای ساعت آبی فوق‌العاده‌ای دیده می‌شود با سیزده رف تزیینی که بعضی از آن‌ها هنوز جام برنزی خاص زنگ ساعت را دارد. این تدبیر بی‌همتا به فرمان ابوسعید (۷۰۹-۷۳۰ هـ ق / ۱۳۱۰-۱۳۳۱ م) در سال ۱۳۱۷/۷۱۶ ارائه و اجرا شد و ابوحنان فارس به دست ابوالحسن علی بن احمد تلمسانی در سال ۱۳۵۶/۷۵۸ آن را تعمیر کرد.^۳ ساعت مذکور در زمانه خود یکی از شگفتی‌های فنی به شمار می‌آمد.^۴

حسن الوزان در حدود یک سده و نیم پس از زمان ساخت، این مدرسه را مشاهده کرده که تا زمان او پیوسته نقش آن حفظ شده بود و زیبایی و جلالش نسبت به ده‌ها مدرسه دیگر که بنای همه آن‌ها به دوران مرینی برمی‌گردد، بیشتر بوده است.^۵

ساختمان بیمارستان‌ها هم عموماً از صحن مرکزی مربعی شکلی تشکیل شده که با رواق‌هایی در دور تا دور صحن احاطه شده و بنا به طور کلی شبیه مدارس مرینی است، با این تفاوت که نمازخانه ندارد.^۶

۱ الجزلانی، همان، ص ۷۰.

۲ ابن‌مرزوق، همان، ص ۴۰۵؛ ژولیان، ج ۲، همان‌جا.

۳ الشریف محمدبن جعفر الکتانی (۲۰۰۴ م)، *سلوة الانفاس و محادثة الایکایس*، تصحیح عبدالله الکامل الکتانی، ج ۳، [بی‌جا]: دارالثقافه، ص ۲۲۵؛ الجزلانی، همان، ص ۴۰.

۴ جاناتان بلوم شیلا بلر (۱۳۸۱ ش)، *هنر معماری اسلامی*، ترجمه یعقوب آژند، تهران: انتشارات سمت، ص ۳۰۹.

۵ جمعی از مؤلفان (۱۴۲۷ ق / ۲۰۰۷)، *الابنية الفكرية في الغرب الاسلامي زمن ابن خلدون*، به کوشش ناصر البغرانی، الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديد، ج ۱، ص ۲۱، ۲۰؛ الحسن بن محمد الزیانی الوزان (۱۹۷۸ م)، *وصف افریقا*، ترجمه از فرانسه به عربی عبدالرحمن حمیده، المملكة السعودية: نشر مطابع جامعة محمدبن سعود، صص ۲۲۴-۲۲۵.

۶ سحر السید، همان، ص ۱۴۷.

علل شکوفایی نهضت مدرسه‌سازی در عصر بنی‌مرین

نخستین دلیل شکوفایی به اوضاع سیاسی مغرب در این دوره برمی‌گردد. مرینیان بعد از غلبه بر دشمنان داخلی و خارجی، تا حدی قلمرو ثابتی به دست آوردند و اوضاع آرام شد. به دنبال آن در شهرها امنیت عمومی و رفاه ایجاد شد و سلاطین و دولتمردان توانستند به ساختن مدارس بپردازند. آن‌ها حول جامع قرویین که به مثابه یک دانشگاه بود، مراکز فرعی دیگری به وجود آوردند که در آن طلاب بومی و غیربومی به طور یکسان از آرامش برخوردار بودند و به درس و تحصیل می‌پرداختند.

عامل دیگر، تشویق علما و فرهیختگان توسط سلاطین و پرداخت حقوق کافی ماهیانه به علما و طلاب و به خصوص مشورت با آن‌ها در همه امور و مسائل علمی و دولتی و برگزاری مجالس علمی با علما و مجالست با ایشان بود. مانند سلطان ابوالحسن مرینی و فرزندش ابوعنان که دربارشان پیوسته آکنده از علما بود و با آن‌ها مناقشه‌ها و مناظره‌های بسیاری داشتند که در کتاب مسند به آن‌ها اشاره شده است؛^۱ و یا ابویوسف یعقوب بن عبدالحق و ابوسعید که به علم و علما عنایت داشتند و به تشویق آن‌ها می‌پرداختند.

همچنین احداث کتابخانه‌های عمومی دست زدند که برای نخستین بار در مغرب از ابتدای این دوره آغاز شد. در عصر بنی‌مرین خزائن علمی محدود به قصرها نبود و همه کسانی که مشتاق کسب علم و معرفت بودند، می‌توانستند در کتابخانه‌های عمومی از آن برخوردار شوند. این کتابخانه‌ها در اماکن سهل الوصول، مانند مساجد و مدارس، قرار داشت و سلاطین مرینی به غنای هر چه بیشتر این کتابخانه‌ها طریق اهدا و وقف با ارزش‌ترین کتاب‌ها اهتمام فراوان می‌ورزیدند. ساخت کتابخانه‌های عمومی تنها به پایتخت فاس منحصر نماند، بلکه شماری نیز در بعضی از شهرهای دیگر ساخته شد؛ مثل شهر سبته که به کثرت کتاب نیز مشهور بود. ساختن کتابخانه‌ها حرکت علمی ایجاد کرد و آموختن و تعلیم و تربیت رایج شد و به توسعه مدرسه‌سازی در سراسر مغرب منجر گردید.

نخستین سلطان بنی‌مرین، یعقوب بن عبدالحق، تلاش نمود مجموعه کتاب‌های اندلس را از دستبرد غاصبان اسپانیایی حفظ کند. وی برای رسیدن به این هدف آن قدر مصر بود که حتی

۱ ابن‌مرزوق، همان، صص ۳۶۹-۳۷۳.

۲ المقری التلمسانی (۱۳۸۸ق/۱۹۶۸م)، نفع الطیب من غصن الأندلس الرطیب و ذکر وزیرها لسان الدین بن الخطیب، تحقیق احسان عباس، ج ۶، بیروت: دار صادر، ج ۶، ص ۲۱۰.

در معاهده صلحی که بین او و اسپانیایی‌ها منعقد شد، یکی از شروط خود را برگرداندن این کتاب‌ها قرار داد. این شرط در قرارداد صلح با سانچو پادشاه مسیحی اسپانیایی در سال ۶۸۴ هجری موجود است.^۱

سلاوی نیز در کتاب استقصا آورده است که سلطان از او خواست کتاب‌های علمی که به هنگام تجاوز به شهرهای اسلامی به دست نصاری غارت شده بود، برگرداند. از جمله کتاب‌هایی که سلطان اسپانیا فرستاد، ۱۳ مجموعه بود که شماری از مصحف‌ها و تفسیرهای قرآن کریم، مانند تفسیرهای ابن عطیه و ثعلبی، و از کتاب‌های حدیثی و شرح‌های آن، مانند تهذیب و استبصار و از کتاب‌های اصول و فروع دین و ادب عربی و غیره، در جزو آن بود که همه به دستور این سلطان به شهر فاس انتقال یافت و آن‌ها را به مدرسه‌ای که بنا نموده بود وقف کرد؛ سپس آن‌ها را از مدرسه به مساجد و بعضی مؤسسات آموزشی دیگر، مثل رباط‌ها و خانقاه‌ها، انتقال داد. این رویه سلطان یعقوب بن عبدالحق توسط فرزندان او دنبال شد.^۲

اما عامل بسیار مهم دیگر در شکوفایی نهضت مدرسه‌سازی در مغرب عصر بنی‌مرین، تخصیص اوقاف بر مراکز علمی و طلاب بود. همه مدارس بنا شده توسط بنی‌مرین، به‌رغم تفاوت‌هایشان از لحاظ وسعت و امکانات، متکی بر وقف و تحصیل در آن‌ها همگانی و رایگان بود. سلاطین تمام امکانات مورد نیاز را برای دانشجویان به وفور مهیا می‌کردند تا آنان هیچ دغدغه‌ای جز تحصیل نداشته باشند.^۳ برتری و قویات آموزشی بنی‌مرین بر دیگر دولت‌ها کاملاً آشکار است،^۴ که تفصیل بررسی آن مجال دیگری می‌طلبد.

البته رحله علما و مسئله مهاجرت علما به فاس و مغرب، در این دوره نسبت به دوره‌های قبل شدت بیشتری داشت؛ و ویژه این که شمار زیادی از علمای اندلس وارد مغرب شدند و حوزه جدیدی از فرهنگ و تمدن اسلامی را در مغرب اسلامی پدید آوردند. علمای مهاجر اغلب به شهرهای سبته و فاس پناه می‌بردند و این شهرها در سایه آن‌ها در زمینه دروس عربی و ادبی نشاطی فراوان پیدا کرد که از آنجا تأثیرشان به دیگر شهرهای مغرب منتشر شد. برای نمونه،

۱ ابن‌خلدون (۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م)، ج ۷، ص ۳۲۰.

۲ شهاب‌الدین احمد بن خالد بن حماد الناصری السلاوی (۲۰۰۷م)، الاستقصاء لخبار دول المغرب الاقصی، ج ۲، بیروت: دار الکتب العلمیه، ص ۳۱.

۳ حسن السائح، همان، ص ۳۷.

۴ مزاحم علاوی الشاهری (۲۰۰۱م)، الاوضاع الاقتصادية فی المغرب علی عهد المرینیین، بغداد: دارالشؤون الثقافه العامه، ص ۲۰۳.

اگر العامل اندلسی به دستور مرینی‌ها دعوت نمی‌شد، قواعد اندلسی از بین می‌رفت.^۱ فراخوانی و مهاجرت‌پذیری سلاطین مرینی باعث شد، علاوه بر اندلسی‌ها، گروه‌هایی از دانشمندان شمال آفریقا نیز به سوی آنان روانه شوند و در مغرب اسکان یابند، تا جایی که از اهالی این سرزمین به حساب آمدند. از مشهورترین آن‌ها پیشوای تاریخ ابن‌خلدون، لسان‌الدین بن خطیب، علامه مقرئ الکبیر تلمسانی، ابن‌مرزوق تلمسانی و ابن‌جزی کلبی اندلسی نویسنده سفرنامه ابن‌بطوطه و شمار دیگری را می‌توان نام برد.

نتیجه‌گیری

عصر بنی‌مرین، با توجه به اقتدار داخلی اکثر امرای این دولت و نیز نبود رقیب جدی خارجی در سراسر مغرب، دوران ثبات و آرامش این منطقه به شمار آمده است. علم و فرهنگ نیز که برای رشد و اعتلاء محیطی امن می‌جوید، مغرب عصر مرینی را یافت. سلاطین علم دوست و فرهنگ پرور این دولت هم‌قدردان این نعمت بودند و از هیچ کوششی برای اعتلای علمی سرزمین خود دریغ نکردند، که شاخص‌ترین آن نهضت مدرسه‌سازی در سراسر مغرب و توسعه آموزش و علم آموزی در تمام شهرهای مغرب اقصی بوده است.

سلاطین، مدارس و مراکز علمی بسیاری ساختند و به استادان و شاگردان آن‌ها حقوق ماهیانه اختصاص دادند. دولت هر هر آنچه در طول سال‌های تحصیل برای شاگردان و استادان لازم بود، فراهم می‌آورد و آنان را از حق سکونت رایگان برخوردار می‌کرد. مدارس حلفاویین، صهریج، سبعین، عطارین، مصباحیه و عنانیه از مهم‌ترین مدارس این دوره بودند. موقعیت راهبردی شهرهای فاس و تلمسان باعث شد که مراکز علمی و آموزشی در این شهرها برجسته‌تر و باشکوه‌تر باشد، که بعضی از آن مدارس تا به امروز باقی است. برتری مرینیان نسبت به دیگر دولت‌ها در این بود که مداری با درآمدهای وقف برای طلاب ساختند.

علاوه بر ثبات سیاسی و علم دوستی سلاطین مرینی، مهاجرت گسترده علما از مناطق مختلف به‌ویژه از اندلس به مغرب و نیز ساخت کتابخانه‌های عمومی و اختصاص درآمدهای کلان موقوفات به مدارس را از دیگر علل رشد نهضت مدرسه‌سازی در مغرب عصر بنی‌مرین دانسته‌اند.

از این‌رو، گزاره نیست اگر عصر بنی‌مرین را عصر علم و فرهنگ در مغرب سده‌های میانه

۱ المنونی، همان، ص ۲۰۸.

بنامیم؛ دولتی که در زمینه‌های علمی توسعهٔ بسیاری به وجود آورد و این در ساخت مدرسه، ایجاد کتابخانه و تشویق دانشمندان و طلاب علم و تخصیص موقوفات به نفع علم و اختصاص هزینه‌های فراوان به مصالح علما و نویسندگان و طلاب علمی منعکس شده است.

منابع و مأخذ

- ابن ابی زرع فاسی، ابوالحسن علی بن عبدالله (۱۳۹۲ ق / ۱۹۷۲ م)، *الذخیره السنیه فی تاریخ الدوله المرینیّه*، الرباط: دار المنصور الطباعه والورقه، الطبعة الثانية.
- ----- (۱۴۲۰ ق / ۱۹۹۹ م)، *الانيس المطرب بروض القرطاس فی اخبار ملوک المغرب و تاریخ مدینه فاس*، الرباط: المطبعة الملكية.
- ابن خلدون، عبدالرحمن بن خلدون حضرمی (۱۳۷۵ ش)، *مقدمه ابن خلدون*، ترجمه محمد پروین گنابادی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، چ ۸.
- ----- (۱۴۰۸ ق / ۱۹۸۸ م)، *العبر و دیوان المتبدا و الخبر فی تاریخ العرب و البربر*، بیروت: دار الفکر.
- ابن سوده، مرعی عبدالسلام بن عبدالقادر (۱۹۶۰-۱۹۶۵ م)، *دلیل المورخ المغرب الاقصی*، ج ۲، دار البیضاء: دارالکتاب.
- ابن عبدالله، عبدالعزیز (۱۹۶۹ م)، مقاله «تاریخ تعلیم اسلامی»، *مجله دعوة الحق*، س ۴، ش ۱، صص ۵۳-۵۸.
- ابن غازی، محمد بن محمد العثمانی المکناسی (۱۴۱۲ ق / ۱۹۹۹ م)، *الروض الهتون فی اخبار مکناسه الزیتون*، به کوشش عبدالوهاب بن منصور، رباط: المطبعة الملكية، الطبعة الثالثة.
- ابن القاضی، احمد بن محمد المکناسی (۱۹۷۳ م)، *جنوة الاقتباس فی ذکر من حل من اعلام مدینه فاس*، رباط: دار المنصور للطباعة و الوراقة.
- ابن مرزوق، محمد بن احمد بن محمد (۱۹۸۱ م)، *المسند الصحیح الحسن فی مآثر مولانا ابوالحسن*، تحقیق ماریا خبوسو بیغیرا، مراجعه محمود ابوعباد، الجزائر: الشركة الوطنیه للنشر و التوزیع.
- بل، آلفرد (۱۹۸۷ م)، *الفرق الاسلامیه فی الشمال الافریقی من الفتح العربی حتی الیوم*، ترجمه عن الفرنسیة عبدالرحمن بدوی، بیروت: دار الغرب الاسلامی.
- بلر شیلا، جانانان بلوم (۱۳۸۱ ش)، *هنر معماری اسلامی*، ترجمه یعقوب آژند، تهران: انتشارات سمت.
- بوركهارت، تیتوس (۱۳۸۹ ش)، *فاس شهر اسلام*، ترجمه مهرداد وحدتی دانشمند، تهران، انتشارات حکمت.
- بورلو، ژوزف (۱۳۸۶ ش)، *تمدن اسلامی*، ترجمه اسدالله علوی، مشهد: انتشارات آستان قدس.
- التازی، عبدالهادی (۱۹۷۳ م)، *جامع القرویین المسجد و الجامعه بمدینه فاس*، بیروت: دارالکتاب اللبنانی، الطبعة الاولى.
- التعارجی السلاوی، عباس بن ابراهیم (۱۹۹۳ م)، *الاعلام بمن حل مراکش و اغمات من الاعلام*، به کوشش عبدالوهاب بن منصور، الرباط: المطبعة الملكية، الطبعة الثانية.
- الجزنانی، علی (۱۴۱۱ ق / ۱۹۹۱ م)، *جنی زهرة الآس فی بناء مدینه فاس*، الرباط: المطبعة الملكية، الطبعة الثانية.
- جمعی از مؤلفان (۱۴۲۷ هـ ق / ۲۰۰۷ م)، *الابنية الفكریه فی العرب الاسلامی زمن ابن خلدون*، به کوشش

- ناصر البعزاتی، الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة، الطبعة الاولى.
- زمامه، عبدالقادر (۱۹۷۷م)، «بنومرین بنفاس»، مجلة البحث العلمی، س ۱۴، ش ۲۷.
- ژولیان، اندری (۱۹۷۸م)، تاریخ افریقا شمالیه، ترجمه محمد مزالی و الشیرین سلامه، تونس: دار التونسیه.
- السائح، حسن (۱۹۶۹م)، «الفکر المغربي فی عصر بنی مرین»، مجلة دعوة الحق، مجله شهریه تعنی بالدراسات الاسلامیه و بشؤون الثقافة و الفكر، رباط: وزارت عموم الاوقاف، س ۱۲، ش ۸-۹.
- السيد سحر، عبدالعزيز السالم [بی تا]، مدينة الرباط فی التاريخ الاسلامی، قاهره: الازهر، شباب الجامعه.
- عادل عبدالعزيز، محمد (۱۹۸۷م)، التریب الاسلامیه فی المغرب اصولها المشرقیه و تاثیراتها الاندلسیه، القاهره: الهیئة المصریة العامة للكتاب.
- علاوی الشاهری، مزاحم (۲۰۰۱م)، الاوضاع الاقتصادية فی المغرب علی عهد المرینین، بغداد: دار الشؤون الثقافه العامه.
- غنیمه، محمد عبدالرحیم (۱۳۷۲ش)، تاریخ دانشگاه های بزرگ اسلامی، ترجمه نورالله کسای، تهران: مؤسسه چاپ و انتشارات دانشگاه تهران، چ ۲.
- الکتانی، الشریف محمد بن جعفر (۲۰۰۴م)، سلوة الانفاس و محادثة الاکیاس، مصحح عبدالله الکامل الکتانی، [بی جا]، دار الثقافة.
- الکعاک، عثمان (۱۹۶۵م)، الحضارة العربیة فی حوض البحر الابيض المتوسط، [بی جا]، جامعة الدول العربیه، معهد البحوث و الدراسات العربیه.
- کنون، عبدالله عبدالصمد (۱۹۷۵م)، النبوغ المغربي فی الادب العربی، بیروت: دار الكتاب البنانی، الطبعة الثالثة.
- لواح، محمد (۱۴۱۲ق)، «مراكز التعليم فی عهد بنی مرین»، مجلة قرآن و حدیث، دار الحدیث الحسنيه، ش ۹.
- لوتورنو، روجیه (۱۹۶۷م)، فاس فی عصر بنی مرین، ترجمه نیکولا زیاده، بیروت- نیویورک: نشر بالاشتراک مؤسسه فرنکلین للطباعة والنشر.
- مقری التلمسانی، ابوالعباس احمد بن محمد (۱۳۸۸ق/۱۹۶۸م)، نضح الطیب من غصن الأندلس الرطیب و ذکر وزیرها لسان الدین بن الخطیب، تحقیق احسان عباس، بیروت: دار صادر، الطبعة السادس.
- المنونی، محمد (۱۳۶۹ق/۱۹۵۰م)، العلوم و الفنون علی عهد الموحدين، تطوان: مطبعة المهديه.
- [بی تا]، ورقات عن حضارة المرینین، رباط: نشر كلية الآداب و العلوم الانسانية مملكة المغربية جامعة محمد الخامس.
- الناصری السلاوی، شهاب الدین احمد بن خالد بن حماد (۲۰۰۷م)، الاستقصاء لخبار دول المغرب الاقصی، بیروت: دار الکتب العلمیه.
- والنشیرسی، احمد بن یحیی (۱۴۰۱ق/۱۹۸۱م)، معیار المغرب و الجامع المغرب عن فتاوی علماء افریقیه و الاندلس و المغرب، به کوشش محمد حجی و دیگران، بیروت: دار الغرب الاسلامی.
- الوزان، الحسن بن محمد الزبانی (۱۹۷۸م)، وصف افریقا، ترجمه از فرانسه به عربی عبدالرحمن حمیده، المملكة السعودیه: نشر مطابع جامعة محمد بن سعود.

نقش اصحاب ایرانی امام حسن عسکری^(ع) در علم الحدیث با تکیه بر کتب اربعه شیعه

مصطفی پیر مرادیان^۱
اصغر منتظرالقائم^۲
فرشته بوسعیدی^۳

چکیده: امامان شیعه به اقتضای شرایط اجتماعی حاکم بر جامعه برنامه‌ای برای ارشاد و هدایت و تمدن‌سازی جامعه در نظر گرفتند و در راستای فرهنگ‌سازی به تربیت شاگردان بسیاری همت گماشتند تا در کنار ایشان کاروان بشریت را به سوی توحید و تداوم مدنیت اسلامی رهنمون باشند. در این میان امام حسن عسکری^(ع) نیز برای نیل به مقاصد خویش شاگردانی تربیت کردند، که از آن میان تعداد زیادی ایرانی تبار بودند و در انتقال اندیشه‌ها و عقاید و اهداف امامان شیعه در جامعه اسلامی به‌ویژه در ایران نقش فراوانی داشته‌اند. این گروه بیشتر، راویان حدیث و انتقال‌دهنده افکار و اندیشه‌های ناب تشیع بودند و در این باب توانستند آثار و روایات بسیاری بر جای گذارند که شمار زیادی از این روایات را که بیشتر بعد فقهی داشته و مورد استفاده مردم قرار می‌گرفته است، می‌توان در منابع روایی، به‌ویژه در کتب اربعه شیعه، مشاهده کرد.

واژه‌های کلیدی: اصحاب ایرانی ائمه، امام حسن عسکری^(ع)، علم الحدیث، روایت، کتب اربعه

۱ استادیار گروه تاریخ دانشگاه اصفهان m.pirmoradian@ltr.ui.ac.ir

۲ دانشیار گروه تاریخ دانشگاه اصفهان montazer@ltr.ui.ac.ir

۳ کارشناس ارشد تاریخ اسلام fboosaidi@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۹۰/۱۰/۶ تاریخ تأیید: ۹۱/۶/۲۹

The Role of Imam Hassan Askari(PBUH)'s, Iranian companions in the Science of *Hadith*(Tradition) Based on the Four Holy Books

Mostafa Pir - Muradian¹

Asghar Muntazer al - Ghaem²

Fereshteh Busaeidi³

Abstract: Muslim imams established a plan for guiding and civilizing society based on social conditions in society . They trained a lot of Iranian disciples in order to follow Islamic cultur. So Imam Hassan Askari(PBUH) trained some disciples to achive his goals.This group narrated and transfored religious traditions. They had a lot of works which were more about Islamic jurisprudence. So people could use these works easily. These works can be observed in narrative books such as the four Holy Books.

Keywords: Imams' Iranian Companions, Imam Hassan Asgari , Science of *Hadith*(Tradition), Tradition(Saying), The Four Holy Books

1 Assistant Professor of Esfahan University m.pirmoradian@ltr.ui.ac.ir

2 Assistant Professor of Esfahan University montazer@ltr.ui.ac.ir

3 Senior Expert of Islamic History fboosaidi@yahoo.com

مقدمه

از دوران خلافت مأمون رستاخیزی علمی در جهان اسلام آغاز شد و ترجمه کتاب‌های علمی گسترش یافت. در همین زمان بود که دانشمندان مسلمان خود در باب علوم مختلف به پژوهش‌های بنیادین و مستقلی پرداختند و علم حدیث، و روایت نیز از این امر مستثنی نبود. این علم در نظر مسلمانان از اشرف علوم و اهم آن‌ها بوده و مورد کمال توجه کافه طبقات قرار می‌گرفته است، زیرا بعد از قرآن مهم‌ترین وسیله اطلاع از احکام دین احادیث مروی از پیامبر بود. بعد از رحلت پیامبر^(ص)، حدیث، همدوش قرآن، ملاک عمل مردم گردید. شیعه به پیروی از اهل بیت -علیهم‌السلام- کتابت حدیث را از ابتدا، یعنی از اواخر سده نخست هجری قمری، آغاز کرد و در زمان امام محمد باقر^(ع) و امام جعفر صادق^(ع)، نقل روایت و حدیث رونق فراوان یافت. در این دوران که تا حدودی برای شیعه آزادی عمل وجود داشته است، نقل و روایت و ضبط حدیث در مقیاس وسیعی گسترش یافت. در دوره بعد، یعنی در اواخر سده سوم و اوائل سده چهارم، تألیف جوامع الحدیث رایج شد. کتاب‌های حدیثی که اکنون در میان شیعه و سنی موجود است، همان جوامع است^۱ و در این دوره بود که ایرانیان^۲ هم نبوغ و هم اخلاص و صمیمیت خود را نسبت به اسلام در این زمینه نشان دادند و در این زمینه توانستند در نقش اصحاب^۳ ائمه^(ع) آثار ماندگاری به وجود آورند. در این پژوهش برآنیم تا با روش توصیفی - تحلیلی و با تکیه بر کتب اربعه شیعه (الکافی کلینی، التهذیب و الاستبصار شیخ طوسی، من لا یحضره الفقیه شیخ صدوق) و از آنجایی که این کتاب‌ها به عنوان چهار تألیف مهم روایی شیعه نقش مهمی در انتقال روایات ائمه ایفا کرده‌اند، به پرسش‌های زیر پاسخ دهیم:

۱. چه تعداد از اصحاب ایرانی امام حسن عسکری^(ع) در باب حدیث و روایت فعالیت چشمگیری داشتند؟
۲. یاران ایرانی امام حسن عسکری^(ع) در باب حدیث شیعه چه آثاری به نگارش درآورده‌اند؟
۳. چند روایت (به صورت مستقیم و نیز با واسطه از امام حسن عسکری^(ع)) و

۱ رک: خدمات متقابل اسلام و ایران استاد مطهری و تاریخ ادبیات ایران ذبیح الله صفا.

۲ منظور هم کسانی است که در ایران متولد شده‌اند و هم کسانی که به ایران مهاجرت کرده و ایرانی شده‌اند، مانند: خاندان اشعری.

۳ جمع «صاحب» که در لغت به معنای یار، معاشر، همراه، همنشین، مالک و امثال آن آمده است. منظور از اصحاب در این نوشتار، آن دسته از افرادی هستند که در ارتباط مستقیم با اهل بیت -علیهم‌السلام- بودند و از نزدیک با ایشان حشر و نشر داشته و مدت زیادی همراه آنان بوده‌اند.

- دیگر ائمه) و تحت عنوان چه موضوع‌هایی، از اصحاب ایرانی امام حسن عسکری^(ع) در کتب روایی (منابع متقدمان) نقل شده است؟
۴. چه تعداد از این روایات اختصاص به کتب اربعه شیعه دارد؟
۵. چند درصد از روایات کتب اربعه توسط یاران ایرانی امام حسن عسکری^(ع) نقل شده است؟

در این تحقیق، ارجاع روایات در مجموع مبتنی بر استفاده از لوح فشرده جامع الاحادیث صورت گرفته است.

اوضاع علمی و فرهنگی دوره امام حسن عسکری^(ع)

امام حسن عسکری^(ع) در طول شش سال امامت خود با سه تن از خلفای عباسی (مهدی، معتمد و معتز) معاصر بود.^۱ امام همواره تحت مراقبت بود و او را چندین بار نزد سخت‌ترین دشمنان اهل بیت^(ع) محبوس کردند.^۲ امام حسن عسکری^(ع) برای دفاع از عقیده اسلامی و اصول اعتقادی شیعه بسیار کوشید. به عنوان مثال، حضرت طمی نامه‌ای به اسحاق بن اسماعیل نیشابوری، وی را از کوتاهی در دین و آخرت باز داشت،^۳ و شیعیان را به پروای از خدا، پارسایی در دین، کوشش در راه خدا، راست‌گویی، ادای امانت، سجده طولانی، نیکی به همسایه، احسان و محبت به خویشاوندان و خوش اخلاقی دعوت نمود و به آنان سفارش کرد: زینت ما باشید نه ننگ ما.^۴ وی با پاسخ به اشکالات یاران خود، دسیسه‌های اهل غلو و مخالفان را خنثی می‌کرد و انحرافات فرقه‌های اسلامی را تصحیح می‌نمود؛ آن‌گونه که اعتقاد اهل حدیث را درباره غیرمخلوق بودن قرآن ابطال کرد و فرمود: «خداوند خالق و آفریدگار همه چیز است و غیر او هر چه هست، مخلوق و آفریده است».^۵

آن حضرت در برابر جریان انحرافی غلو و مدعیان دروغین امامت به هدایت شیعیان خود می‌پرداخت. وی یارانش را از برداشت‌های انحرافی از قرآن و تفسیرهای باطل بر حذر می‌داشت

۱ محمدبن علی سروی ابن شهر آشوب‌آبی‌نا، مناقب آل ابی طالب، ج ۴، قم: مطبعة العلمیه، ص ۴۲۲.

۲ محمدبن محمدشیر مفید‌آبی‌نا، الارشاد، ترجمه هاشم رسولی محلاتی، ج ۲، تهران: انتشارات علمیة اسلامیة، ص ۳۱۶.

۳ حسن بن علی بن شعبه حرانی (۱۳۶۶)، تحف العقول عن آل الرسول، تصحیح علی اکبر غفاری، تهران: انتشارات الاسلامیه، ص ۵۱۳.

۴ همان، ص ۵۱۸.

۵ ابن شهر آشوب، همان، ج ۴، ص ۴۳۶.

و در عین حال مراقب بود کسانی زمینه انحراف عقیدتی مسلمانان را فراهم نکنند.^۱ از دیگر فعالیت‌های فرهنگی امام حسن عسکری^(ع) آماده‌سازی اذهان عمومی برای مسئله غیبت فرزندش حضرت مهدی^(عج) بود. آن حضرت در پیش معتمدان و نزدیکان شیعه از این جریان خبر داد و تصریح به امامت او فرمود.^۲ امام حسن عسکری^(ع) وجود مبارک حضرت مهدی^(عج) را برای یاران خاص خود ثابت می‌کرد و طی نامه‌هایی تولد وی و مسئله جانشینی‌اش را به اطلاع آنان می‌رساند؛ از جمله محمد بن بلال می‌گوید: دو سال پیش از وفات امام حسن عسکری^(ع) نامه‌ای از آن حضرت به من رسید که در آن نامه جانشین خود را معرفی کرده بود.^۳

اما شاید یکی از مهم‌ترین اقدامات فرهنگی امام حسن عسکری^(ع) تربیت اصحابی برجسته و موثق بود که توسط آنان علوم و دانش‌های خود را در جامعه منتشر می‌کردند. در رجال طوسی نام ۱۰۳ نفر از اصحاب امام حسن عسکری^(ع) آمده است که ۳۶ نفر از آنان ایرانی بوده‌اند.^۴ ولی با مراجعه به دیگر کتاب‌های رجالی در مجموع تعداد اصحاب ایرانی آن حضرت بالغ بر ۷۵ نفر بوده‌اند که این رقم تعداد اصحاب امام نسبت به دوره پیش از آن اندک است و می‌توان گفت شرایط اجتماعی و سیاسی زمان ائمه یکسان نبوده است. مثلاً در زمان امام باقر - علیه السلام - و امام صادق - علیه السلام - شرایط اجتماعی مساعد بود و به همین دلیل می‌بینیم که تعداد شاگردان و راویان حضرت صادق - علیه السلام - بالغ بر چهار هزار نفر می‌شد. ولی از دوره امام جواد تا زمان امام عسکری - علیهما السلام - به دلیل فشارهای سیاسی و نظارت شدید بر فعالیت آنان از طرف دربار خلافت، شعاع فعالیت آنان بسیار محدود بود و از این نظر تعداد راویان و پرورش یافتگان مکتب آنان، نسبت به زمان حضرت صادق - علیه السلام - کاهش بسیار چشمگیری نشان می‌دهد. زیرا آن حضرت شدیداً تحت مراقبت و نظارت سیاسی بود. ولی باید توجه داشت که در میان همین تعداد محدود اصحاب و راویان آن حضرت، چهره‌های درخشان و شخصیت‌های برجسته ایرانی، مانند: فضل بن شاذان نیشابوری، سعد بن عبدالله بن اشعری قمی، عبدالله بن جعفر بن حسن حمیری قمی و ابراهیم بن هاشم قمی بودند که هر کدام در صحنه علمی و فقهی وزنه خاصی به شمار می‌رفتند و

۱ همان، ص ۴۲۴.

۲ شیخ مفید، همان، ج ۲، ص ۳۲۴.

۳ همان، ص ۳۲۸.

۴ ابن جعفر محمد بن حسن طوسی (۱۳۸۰ق)، رجال، نجف: انتشارات الحیدریه، ص ۴۲۱.

برخی دارای تألیفات متعددی بودند و توانستند با نقل روایت و تألیف آثار حدیثی که بیشتر در برگیرنده مسائل فقهی و کلامی بود، نقش مهمی در انتقال افکار ائمه و پایداری تشیع ایفا کنند که در زیر نقش این اصحاب ایرانی امام حسن عسکری^(ع) در علم حدیث و روایت، با تکیه بر کتب اربعه شیعه، مورد بررسی قرار می‌گیرد.

۱. ابراهیم بن مهزیار اهوازی

وی از جمله اصحاب ایرانی امام حسن عسکری^(ع)،^۱ کنیه او ابواسحاق اهوازی، و از جمله سفرای امام مهدی^(ع) و از الابواب معروف و مشهور در حدیث بوده است.^۲ ابراهیم از محدثان امامیه، و از ثقات و معتمدان روایت ایشان است. وی در باب حدیث کتاب البشارات را به نگارش در آورده است.^۳ کتاب البشارات ابراهیم توسط حسین بن عبیدالله از احمد بن ادریس از محمد بن عبد الجبار خبر داده شده است.^۴ وی یکی از مهم‌ترین راویان حدیث بوده است که در مجموع در منابع روایی شیعه ۷۶۵ روایت از وی نقل شده و اکثر این روایت‌ها به صورت تکراری است. در کتب اربعه در مجموع ۴۳ روایت از وی نقل شده است. تعداد روایت‌های نقل شده از ابراهیم بن مهزیار توسط کلینی در الکافی، ۱۲ روایت، در الاستبصار ۶ روایت، در التهذیب ۲۲ روایت، و در من لایحضره الفقیه ۳ روایت است که بیشتر این روایات با واسطه و به توسط برادرش، علی بن مهزیار، نقل شده است.

۲. ابراهیم بن محمد همدانی

وی از اصحاب امام رضا، امام جواد، امام هادی و امام حسن عسکری - علیهم السلام - بوده است.^۵ وی حج خانه خدا را ۴۰ مرتبه به جا آورد.^۶ ابراهیم از جمله محدثان و راویان حدیث و از جمله راویان او، ابراهیم بن هاشم قمی بوده است.^۷ او ظاهراً دارای آثار تألیفی نبوده است.

۱ عزیز الله عطاردی (۱۴۱۰هـ)، مسند امام حسن عسکری^(ع)، قم: انتشارات المؤتمر العالمی للامام الرضا^(ع)، ص ۲۹۳.

۲ طوسی، همان، ص ۳۳۹.

۳ احمد بن علی نجاشی (۱۴۱۸ق)، رجال، قم: انتشارات الاسلامی، ص ۱۵؛ محمد علی بطحی [بی‌تا]، تهذیب المقال فی تنقیح کتاب الرجال ابی العباس احمد بن علی بن احمد بن العباس النجاشی، ج ۱ (۵۱)، [بی‌جا]: [بی‌نا]، ص ۲۵.

۴ عطاردی، همان، ص ۲۹۳.

۵ طوسی، همان، ص ۴۰۹.

۶ حسین بن یوسف علامه حلی (۱۴۲۲ق)، خلاصة الاقوال فی معرفة الرجال، [بی‌جا]: انتشارات الفقاهه، ص ۵۲.

۷ عباس قمی (۱۳۶۹ق)، تحفة الأحاب، تهران: انتشارات الاسلامیه، ص ۷.

به‌طور کلی در منابع روایی ۳۰۶ روایت از وی نقل شده است که ۱۸ روایت آن به کتاب‌های *الکافی*، *التهذیب* و *من لایحضره الفقیه* اختصاص دارد. در کتاب *الکافی* ۹ روایت، در کتاب *من لایحضره الفقیه* ۷ روایت و در کتاب *التهذیب* ۲ روایت در باب خمس و غنائم و البینات از وی نقل شده است. در کتاب *الاستبصار* روایتی از وی نقل نشده است.

۳. ابراهیم بن هاشم قمی

«ابواسحاق قمی»^۱ از یاران و راویان امام حسن عسکری - علیه‌السلام - بوده^۲ و ظاهراً در عصر امام کاظم^(ع) و در هنگام وفات امام در سال ۱۸۳ یا ۱۸۶ یا ۱۸۹ متولد شده است. اما خبری دال دیدار وی با امام کاظم^(ع) یافت نشده است.^۳ وی از جمله محدثان بزرگی بوده که در باب حدیث، کتاب نوادر و کتاب *قضایای امیرالمؤمنین^(ع)* (*عجائب احکام امیرالمؤمنین^(ع)*) را به نگارش درآورده است.^۴ کتاب *قضایای امیرالمؤمنین^(ع)* ابراهیم بن هاشم توسط محمد بن علی بن ابراهیم بن - هاشم از پدرش علی و از پدر علی، ابراهیم بن هاشم، روایت شده است. گویند نسخه‌ای از این کتاب نزد سید محسن عاملی در شام موجود است و نسخه‌ای از آن به خط ابوالنجیب عبدالرحمان بن محمد بن عبدالکریم کوفی در سال ۵۲۸ هـ ق موجود بوده است که سید محسن در کتابش *معادن الجوهر* از آن تحت عنوان *عجائب احکام امیرالمؤمنین* تعبیر می‌کند.^۵ از ابراهیم حدود ۳۰۷۰۰ حدیث روایت شده که ۵۲۸۱ روایت آن در کتب اربعه موجود است. البته این روایت‌ها به صورت تکراری است. کلینی در کتاب *الکافی* از طریق فرزند ابراهیم، علی، تعداد ۳۶۷۷ حدیث نقل می‌کند. او از ابوهدی، از انس و همچنین از اصحاب امام جعفر صادق^(ع) روایت کرده است. به علاوه، در *التهذیب* ۱۱۴۵ روایت در کتاب *الاستبصار* ۴۱۴ روایت و در کتاب *من لایحضره الفقیه* ۴۵ روایت از وی نقل شده است.

۴. ابراهیم بن عبده نیشابوری

طوسی وی را از یاران ایرانی امام حسن عسکری^(ع) معرفی کرده است.^۶ در فضیلت او همان بس

۱ نجاشی، همان، ص ۱۶.

۲ عطاردی، همان، ص ۲۹۴.

۳ ابطحی، همان، ج ۱، ص ۲۵۵.

۴ نجاشی، همان، ص ۱۶.

۵ آقا بزرگ (هق)، *الذریعة التصانیف الشیعه*، ج ۱۷، قم: انتشارات اسماعیلیان، ص ۱۵۲.

۶ طوسی، همان، ص ۴۲۸.

که حضرت امام حسن عسکری^(ع) در توقیعی او را در میان شیعه نیشابور و نواحی آن وکیل خود ساخته و دیگران را امر به طاعت از او نموده اند.^۱ ابراهیم از محدثان و راویان شیعه بوده، اما در باب حدیث کتابی از وی گزارش نشده است. در کتب اربعه شیعه تنها در کتاب الکافی از وی ۱ روایت در باب حجت نقل شده است.^۲ در دیگر کتاب‌های روایی نیز تنها در کتاب بحار الانوار ۴ روایت از وی در باب مکارم و مناقب امام حسن عسکری^(ع) نقل شده است. در مجموع، از وی در منابع روایی ۵ روایت نقل کرده‌اند.

۵. ابراهیم بن محمد بن فارس نیشابوری

طوسی وی را از یاران ایرانی امام حسن عسکری^(ع) معرفی کرده است.^۳ وی از امام هادی و امام حسن عسکری - علیهما السلام - روایت‌های بسیاری نقل کرده است.^۴ شیخ طوسی در کتاب الاستبصار ۱ روایت از وی در باب غسل نقل کرده است.^۵ در کتب دیگر اربعه از وی روایتی نقل نشده است، اما در کتاب بحار الانوار ۴ روایت و در کتاب کمال الدین ۱ روایت به طور مستقیم از امام هادی^(ع) نقل کرده است. در منابع روایی در مجموع ۴۵ روایت از وی نقل شده است.

۶. احمد بن اسحاق بن عبدالله بن اشعری قمی

احمد از خواص امام حسن عسکری^(ع) و از بزرگان قم بوده. او صاحب الزمان محمد بن الحسن^(ع) را نیز زیارت کرده است. احمد قمی از وکلای ائمه^(ع) هم بوده، و شیخ طوسی نیز او را از اصحاب امام جواد و امام حسن عسکری - علیهما السلام - معرفی کرده است. او نماینده مردم قم نزد ائمه بوده و مسائل مهم را از آنها فرا می‌گرفته است.^۶ وی از جمله اصحابی بوده که به فرمان امام حسن عسکری^(ع) در شهر قم مسجدی به نام مسجد امام عسکری^(ع) بنا کرده است.^۷ وی در باب حدیث کتاب مسائل الرجال لابی الحسن الثالث^(ع) (پرسش‌هایی از امام درباره حال

۱ محمد تقی شوشتری (۱۳۴۰)، قاموس الرجال، ج ۱، تهران: نشر کتاب، ص ۴۰۷.

۲ ابی جعفر بن یعقوب بن اسحاق کلینی (۱۳۴۴)، الاصول الکافی، ترجمه سید جواد مصطفوی، ج ۲، طهران: انتشارات مسجد، ص ۱۲۳.

۳ طوسی، همان، ص ۴۲۸.

۴ عزیز الله عطاردی (۱۴۱۰ هـ)، مسند امام هادی^(ع)، قم: انتشارات المؤتمر العالمي للامام الرضا^(ع)، ص ۳۱۰.

۵ طوسی (۱۳۶۳ هـ)، الاستبصار، ج ۱، تهران: دارالکتب الاسلامیه، ص ۵۱.

۶ طوسی، رجال، ص ۳۹۸؛ علامه حلی، همان، ص ۶۳.

۷ محمد کاظم قزوینی (۱۴۱۳)، الامام عسکری^(ع) من المهدی إلى الأئمة، قم: انتشارات مکتبه بصیرتی، ص ۶۰.

راویان) را به نگارش در آورده است.^۱ با مراجعه به کتاب‌های روایی ۱۵۲۹ روایت از وی نقل شده. این روایت‌ها به صورت تکراری‌اند و ۶۲ روایت آن به کتب اربعه اختصاص دارد. تعداد روایت‌های نقل شده توسط احمد بن اسحاق در کتاب *الکافی* ۴۰ روایت، در *الاستبصار* ۵ روایت، در *التهدیب* ۱۵ روایت و در کتاب *من لا یحضره الفقیه* ۲ روایت است.

۷. احمد بن محمد بن عبیدالله اشعری قمی

نجاشی وی را از اصحاب امام حسن عسکری^(ع) معرفی کرده است.^۲ او در باب حدیث کتاب *النوادر* را به نگارش در آورده است.^۳ در کتاب‌های روایی روایتی از وی نقل نشده است. و در منابع روایی از کتاب وی نیز گزارشی به دست نیامده است.

۸. احمد بن اسحاق رازی

وی از یاران امام هادی و امام حسن عسکری - علیهما السلام - و نیز از وکلای امام مهدی^(ع) بوده است.^۴ علمای رجال ابن اسحاق را از ثقات اهل حدیث می‌دانند که از امام هادی و امام حسن عسکری - علیهما السلام - روایت‌هایی نقل کرده است.^۵ در میان کتب اربعه شیعه تنها در کتاب *الکافی* ۱ روایت در باب معیشت از وی نقل شده است. در دیگر کتب اربعه روایتی از وی نقل نشده است. در منابع روایی در مجموع ۲۲ روایت از وی نقل شده است.

۹. احمد بن ابراهیم مراغی (ابوحامد مراغی)

کنیه او ابوحامد و از یاران و راویان حدیث در عصر امام هادی و امام حسن عسکری - علیهما السلام - بود.^۶ ابن داود درباره او می‌گوید: وی ممدوح و والامقام است.^۷ در مکاتبه‌ای که وکیل امام دوازدهم، محمد بن احمد بن جعفر قمی عطار، با ابوحامد مراغی انجام داد و منزلت

۱ نجاشی، همان، ص ۹۱.

۲ همان، ص ۷۹.

۳ آقا بزرگ (۱۳۷۲ هـ)، مصنفات شیعه، به اهتمام محمد آصف فکرت، ج ۶، مشهد: انتشارات آستان قدس رضوی، ص ۳۹۳.

۴ قزوینی، همان، ص ۵۹.

۵ عطاردی، همان، ص ۳۲۰.

۶ طوسی، همان، ص ۴۲۸؛ سید ابوالقاسم موسوی خوئی [بی‌تا]، *معجم الرجال الحدیث*، ج ۲، قم: انتشارات مدینه العلم آیه الله

العظمی خوئی، ص ۶۱.

۷ حسن بن علی بن داود (۱۳۹۲ هـ)، *الرجال*، نجف: انتشارات الحیدریه، ص ۳۶.

احمد بن ابراهیم مراغی را برای امام توصیف نمود، امام در جواب فرمود: بدانچه درباره ابو حامد گفته‌ای آگاه گشتم. خداوند او را در اثر طاعتش عزیز بدارد و نیکی‌اش را درباره او کامل کند و رحمت خویش را از وی نگیرد. از سوی من به او سلام ویژه برسان.^۱ این روایت نشانگر آن است که وی مورد اعتماد کامل امام زمان^(ع) بوده است و به عنوان یکی از راویان موثق حدیث می‌توان به روایات وی اعتماد کرد. در کتب اربعه شیعه روایتی از وی نقل نشده است. در مجموع در کتاب‌های روایی ۵۶ روایت از وی نقل کرده‌اند. این روایت‌ها بیشتر در باب نص ائمه است.

۱۰. احمد بن حارث قزوینی

وی از راویان و اصحاب امام حسن عسکری^(ع) بوده است.^۲ در کتاب‌های روایی شیعه، مانند الکافی ۱ روایت در باب ولادت ابی محمد امام حسن عسکری^(ع) و در کتاب من لا یحضره الفقیه ۱ روایت در باب دعاوی که بدون بینه پذیرفته می‌شود، از وی نقل شده است. در کتب التهذیب و الاستبصار روایتی از وی نقل نشده است. در مجموع، در منابع روایی ۱۰ روایت از وی نقل شده است که این ده روایت نیز به صورت تکراری و در باب تولد امام عسکری^(ع) و صاحب الزمان و مناقب و معجزات امام حسن عسکری^(ع) است.

۱۱. احمد بن ادریس اشعری قمی

أبوعلی قمی، ثقه،^۳ از یاران امام حسن عسکری^(ع)،^۴ فقیه، کثیر الحدیث و صحیح الروایت بوده است.^۵ علامه حلی گوید بر روایت او اعتماد وجود دارد.^۶ از جمله کتاب‌هایی که احمد بن ادریس در باب حدیث به نگارش در آورده است، کتاب النوادر است.^۷ کتابی به نام المقمت و

۱ طوسی (۴۰۴ق)، اختیار المعرفة الرجال (رجال الکشی)، ج ۲، قم: انتشارات آل بیت، ص ۸۱۵؛ علامه حلی، خلاصة الاقوال، ص ۶۹

۲ عطاردی، همان، ص ۳۰۴.

۳ قزوینی، همان، ص ۵۹.

۴ طوسی، همان، ص ۴۲۸.

۵ نجاشی، همان، ص ۹۲.

۶ علامه حلی، خلاصة الاقوال، ص ۶۵.

۷ نجاشی، همان، ص ۹۲.

التویخ نیز توسط وی در باب اخلاق که بُعد روایی داشته، به نگارش درآمده است^۱ که روایاتی از این کتاب در کتاب الخصال شیخ صدوق نقل شده است.^۲ همچنین ابن قولویه در کتاب کامل الزیارات ۳۰ روایت از وی در باب زیارات نقل کرده است.^۳ در مجموع در منابع روایی ۴۱۲۲ روایت از وی نقل شده است که البته این روایات به صورت تکراری، و ۴۸۵ روایت آن به کتب اربعه اختصاص دارد. در الکافی ۲۹۸ روایت، در الاستبصار ۴۳ روایت، در التهذیب ۱۲۰ روایت و در کتاب من لا یحضره الفقیه ۲۴ روایت از وی نقل شده است.

۱۲. احمد بن محمد بن سیار قمی، اصفهانی یا بصری

طوسی وی را از یاران امام هادی و امام حسن عسکری^(ع) معرفی می‌کند و سیاری نسبی است که از جدش محمد بن سیار به او رسیده است.^۴ کشی او را اصفهانی یا بصری معرفی می‌کند. و نصر بن صباح گوید: احمد بن ابوعبدالله سیاری از فرزندان سیار و از بزرگان طاهرین در زمان امام حسن عسکری^(ع) بود.^۵ وی در باب حدیث کتابی به نام الحدیث را به نگارش در آورده است.^۶ از این کتاب اثری در منابع روایی گزارش نشده است. در جوامع روایی ۵۰۵ روایت از وی نقل شده که ۷ روایت آن در کتب الکافی، الاستبصار و التهذیب موجود است. در الاستبصار ۱ روایت در باب احکام مسافر، در التهذیب ۲ روایت در باب نماز و در الکافی ۴ روایت از وی نقل شده است. در من لا یحضره الفقیه روایتی از وی نقل نشده است.

۱۳. بورق بوشنجانی

وی از یاران و راویان امام حسن عسکری^(ع) و از شیعیان و دوستان اهل‌ال بیت^(ع) بود و بوشنجانی نسبت او به بوشنج و آن روستایی بوده است بین جام و هرات در ناحیه خراسان قدیم. بورق از امام حسن عسکری^(ع) تنها یک روایت در باب اصحاب آن حضرت روایت کرده

۱ ابن شهر آشوب (۱۳۵۳ ق)، معالم العلماء، تهران: [بی‌نا]، ص ۱۲.

۲ ابی جعفر محمد بن علی بن الحسین بابویه قمی (شیخ صدوق) (۱۴۱۰)، الخصال، به کوشش علی اکبر غفاری، بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات، صص ۱۱۷-۱۱۸.

۳ جعفر بن محمد ابن قولویه (۱۴۲۴)، کامل الزیارات، تحقیق جواد القیومی، قم: انتشارات الفقاهه، صص ۱۸۷-۱۹۸.

۴ طوسی، همان، ص ۴۱۱.

۵ طوسی، اختیار المعرفة الرجال (رجال کشی)، ج ۲، ص ۸۶۵.

۶ طوسی [بی‌نا]، فهرست، [بی‌جا]: انتشارات مکتبه المرتضویه، ص ۴۴.

است.^۱ در بحارالانوار دو روایت در باب معجزات، و در مستدرک ۱ روایت از وی نقل شده است. در مجموع در منابع روایی ۴ روایت از وی نقل شده است. در کتب اربعه روایتی از وی نقل نشده است.

۱۴. جعفر بن شریف گرگانی (جرجانی)

جعفر محدث شیعی اواسط سده سوم هجری قمری و از راویان و اصحاب امام حسن عسکری^(ع) بوده است.^۲ با بررسی منابع روایی در مجموع ۱۶ روایت از وی در باب نص ائمه، معجزات و مناقب آنها نقل شده است که این روایات را در کتابهای خرائج و الجرائح راوندی، کشف الغمه، مدینه معجز الائمه، بحارالانوار، ریاض الابرار فی مناقب الائمه الاطهار و کتاب مستدرک الوسائل می توان مشاهده کرد. در کتب اربعه روایتی از وی نقل نشده است.

۱۵. جعفر بن الحسین بن علی بن شهریار (المؤمن قمی)

جعفر بن حسین بن علی بن شهریار (ابو محمد المؤمن قمی) از اصحاب امام حسن عسکری^(ع) بود. وی به کوفه رفت و در آنجا اقامت گزید.^۳ از جمله کتابهای وی در باب حدیث کتاب النوادر است.^۴ از این کتاب اثری در منابع روایی گزارش نشده است. در کتب اربعه روایتی از وی دیده نمی شود. در دیگر کتابهای روایی نیز تنها در کتاب بحارالانوار مجلسی ۲ روایت از وی نقل شده است. وفات جعفر بن الحسین در سال ۳۴۰ هجری رخ داده است.^۵

۱۶. حسن بن خالد بن محمد برقی قمی

ابوعلی، ثقه و از اصحاب امام حسن عسکری^(ع) بود.^۶ وی از خاندان معروف برقی، و برادر محمد بن خالد و عموی احمد بن محمد بن خالد از راویان پرکار حدیث به شمار می رفت. حسن بن خالد در باب حدیث صاحب کتاب النوادر بوده است.^۷ در کتابهای روایی نه گزارشی از

۱ عطاردی، همان، ص ۳۰۹.

۲ همان جا.

۳ محمد جواد طیبسی (۱۳۷۴)، حیاة الامام العسکری، قم: انتشارات مکتب الإعلام الإسلامی، ص ۲۳۱.

۴ نجاشی، همان، ص ۱۲۳.

۵ همان جا.

۶ علامه حلی، خلاصة الاقوال، ص ۱۰۷؛ نجاشی، همان، ص ۶۱.

۷ همان جا؛ آقا بزرگ، همان، ج ۶، ص ۳۹۴.

این کتاب، و نه هیچ روایتی از وی نقل نشده است.

۱۷. حسین بن محمد اشعری قمی

از جمله اصحاب ایرانی امام حسن عسکری^(ع) بود.^۱ وی از مشایخ شیخ اجل رئیس المحدثین محمد بن یعقوب کلینی رازی محسوب می‌شد.^۲ او در باب حدیث کتاب النوادر را به نگارش در آورد.^۳ در مجموع در منابع روایی شیعه ۵۱۸ روایت از وی نقل شده است که ۱۵۹ روایت آن اختصاص به کتب اربعه دارد. در الکافی ۱۴۷ روایت، در التهذیب ۴ روایت، در الاستبصار ۲ روایت و در من لایحضره الفقیه ۶ روایت از وی نقل شده است. وی علاوه بر امام کاظم^(ع)، حضرت رضا و حضرت جواد - علیهما السلام - از محمد بن علی بن بنان طلحی و عبدالرحمن بن - ابی نجران روایت کرده است.

۱۸. حسین بن اشکیب خراسانی (مروزی، سمرقندی، قمی)

حسین بن اشکیب مروزی ساکن سمرقند و کش و از عالمان متکلم شیعی، از اصحاب امام هادی و امام حسن عسکری - علیهما السلام بوده است.^۴ حسین بن اشکیب کتابی به نام الحدیث را به نگارش در آورده است.^۵ عیاشی و بسیاری دیگر از او روایت نموده و به حدیث او به عنوان این که مردی ثقّه بوده اعتماد کرده‌اند.^۶ حسین بن اشکیب همچنین راوی صحیفه سجاده بوده است که راوی این سند را محمد بن الوارث نوشته‌اند و تنها کسی که بدان اشاره دارد، «میرزا عبدالله اصفهانی افندی» در کتاب الصحیفه الثالثه است.^۷ صحیفه سجاده به روایت حسین بن - اشکیب در سال ۱۳۸۳ ش توسط مرکز تحقیقات حوزه علمیه اصفهان و انتشارات مؤسسه فرهنگی - مطالعاتی الزهراء علیهما السلام - انتشار یافته است. در کتب اربعه تنها در الکافی ۱ روایت در باب تولد حضرت مهدی^(عج) نقل شده است. در دیگر کتب اربعه روایتی از وی نقل نشده است. در منابع روایی در مجموع ۳۹ روایت از وی به جا مانده است.

۱ قزوینی، همان، ص ۱۰۷.

۲ محمد تقی شوشتری (۱۳۶۵)، مجالس المؤمنین، ج ۱، قم: انتشارات اسلامی، ص ۴۲۸.

۳ نجاشی، همان، ص ۶۶.

۴ طوسی، رجال، ص ۴۲۹.

۵ آقا بزرگ، همان، ج ۶، ص ۳۹۵.

۶ نجاشی، همان، ص ۴۴.

۷ احمد سجادی (۱۳۸۳)، صحیفه سجاده به روایت حسین بن اشکیب، اصفهان: مؤسسه فرهنگی - مطالعاتی الزهراء، ص ۵۰.

۱۹. حمدان بن اسحاق خراسانی

وی از راویان و یاران امام جواد^۱، امام هادی^۲ و امام حسن عسکری - علیهم السلام - بود^۳ که در موضوع حدیث کتاب النوادر را به نگارش در آورد.^۴ در کتب اربعه شیعه تنها در کتاب الکافی^۳ روایت از وی نقل شده که دو روایت آن در باب زیارت قبور ائمه، و یک روایت در باب العقیقه است. در کتاب‌های دیگر، به غیر از کتب اربعه، مانند وسائل الشیعه، مستدرک، بحار الانوار، کامل الزیارات، المزار و المقنعه ۱۰ روایت از وی نقل شده است که تمام این روایت‌ها در باب زیارت قبور ائمه است.

۲۰. حمدان بن سلیمان نیشابوری

طوسی وی را از اصحاب ایرانی امام حسن عسکری^(ع) معرفی کرده است.^۵ ابن قولویه در کامل الزیارات در باب زیارت امام حسین^(ع) از وی نقل روایت کرده است.^۶ در کتاب‌های روایی در مجموع ۴۷ روایت از وی نقل کرده‌اند که ۵ روایت آن به کتاب الکافی و التهذیب اختصاص دارد. در الکافی ۲ روایت در باب اشربه، و در التهذیب ۳ روایت، که دو روایت آن در باب زیارات و یک روایت آن در باب افطار ماه رمضان است. در من لا یخضره الفقیه و الاستبصار از وی روایتی نقل نشده است.

۲۱. داود بن ابی زید زنکان نیشابوری

کنیه او ابا سلیمان، اهل نیشابور، ثقه، صادق اللهجه، اهل دین^۷ و از جمله اصحاب ایرانی امام حسن عسکری^(ع) بود.^۸ وی در محله نجارین در خیابان طرخان در دار سختویه نیشابور اقامت داشته است.^۹ در منابع روایی شیعه ۲۱ روایت از وی نقل شده است که ۵ روایت آن به کتاب

۱ محمد کاظم قزوینی (۱۴۱۴ق)، الامام الجواد من المهدی الی اللحد، قم: انتشارات مؤسسه الرساله، ص ۱۶۵.

۲ عطار دی، مستند امام هادی^(ع)، ص ۳۳۵.

۳ محمد بن علی اردبیلی الغروی حائری (ق ۱۴۰۳)، جامع الرواه، ج ۱، قم: انتشارات مکتب آیت الله العظمی مرعشی نجفی، ص ۲۷۷.

۴ نجاشی، همان، ص ۱۳۹.

۵ طوسی، همان، ص ۴۲۰.

۶ سید ابوالقاسم موسوی خوئی (۱۹۷۴)، معجم الرجال الحدیث، ج ۶، قم: انتشارات مدینه العلم آیه الله العظمی خوئی، ص ۲۵۰.

۷ طوسی، فهرست، صص ۱۲۶-۱۲۷.

۸ ابن داود، الرجال، ص ۸۹.

۹ علامه حلی، خلاصه الاقوال، ص ۱۴۲؛ ابن داود، همان، ص ۸۹.

الکافی، الاستبصار و من لا یحضره الفقیه اختصاص دارد. از وی در کتاب‌های روایی شیعه با عنوان داوود بن ابی‌یزید نیز نام برده شده است با احتساب این نام، در الکافی ۳ روایت، در من لا یحضره الفقیه ۱ روایت در باب آنچه سجده بر آن صحیح است، و در الاستبصار ۱ روایت در باب وصایا از وی نقل کرده‌اند. در التهذیب روایتی از وی نقل نشده است.

۲۲. ریان بن صلت اشعری قمی

ابوعلی، خراسانی الاصل^۱ و از جمله اصحاب و راویان امام حسن عسکری^(ع) بود.^۲ ریان در موضوع حدیث کتاب فرقی میان الآل و الامه را که شامل کلام امام رضا^(ع) است، گردآوری کرده است.^۳ آقابزرگ طهرانی از این مجموعه تحت عنوان کتاب الحدیث یاد کرده است. ابن-غضائری نوشته است که نسخه‌ای از آن را نزد ریان بن شیبب دیده است.^۴ روایت‌های این کتاب توسط شیخ صدوق در عیون اخبار الرضا نقل شده است.^۵ در مجموع، در منابع روایی شیعه ۱۶۲ روایت از وی نقل شده است که ۳۱ مورد آن به کتب اربعه اختصاص دارد. در الکافی ۶ روایت، در الاستبصار ۲ روایت، در التهذیب ۴ روایت و در من لا یحضره الفقیه ۱ روایت از وی نقل شده است. عمده این روایات و احادیث درباره ولایت عهدی امام رضا^(ع)، حرکت امام برای برگزاری مراسم نماز عید، زمان تولد امام رضا^(ع)، آداب جنگ و مسائل گوناگون فقهی، همچون: نماز، روزه، زکات و اجارات و غیره است.

۲۳. سعد بن عبدالله بن اشعری قمی

سعد بن عبدالله از یاران امام حسن عسکری^(ع) بود.^۶ وی در موضوع حدیث کتاب بصائر الدرجات (درباره فضائل و مناقب ائمه اطهار^(ع))، کتاب مناقب رواة الحدیث، کتاب مثالب رواة الحدیث و کتاب النوادر را به نگارش در آورد.^۷ کتاب بصائر الدرجات او غیر از کتاب بصائر الدرجات صفار

۱ علامه حلی، ص ۱۴۵.

۲ عطاردی، همان، ص ۳۱۶.

۳ محمدتقی شوشتری (۱۳۴۰)، قاموس الرجال، ج ۴، تهران: نشر کتاب، ص ۱۴۳؛ نجاشی، رجال، ص ۱۶۵.

۴ آقا بزرگ، الذریعه، ج ۶، ص ۳۲۲.

۵ جلالی حسینی (۱۴۲۲)، فهرس التراث، ج ۱، قم: انتشارات دلیل ما، ص ۲۱۸.

۶ طوسی، رجال، ص ۴۳۱.

۷ نجاشی، همان، صص ۱۷۷-۱۷۸.

است که فعلاً در دست است.^۱ این کتاب، بنابر نقل شیخ طوسی، در چهار جزء تدوین شده بود. ظاهراً این کتاب از بین رفته و تنها مختصری از آن در تألیف حسن بن سلیمان حلّی (اوایل سده ۹ هـ) باقی مانده است.^۲ حسین نیشابوری الکتوری در کتابش موسوم به کشف الحجب و الاستار از کتاب *بصائر الدرجات* صفار نام برده است. وی از احادیث کتابی دیگر استفاده کرده و چنین اذعان نموده که اسناد این کتاب همانند اسناد کتاب *بصائر الدرجات* است.^۳ این کتاب تحت عنوان *مختصر بصائر الدرجات* در سال ۱۳۷۰ هـ ق در نجف و توسط المطبعة الحیدریه چاپ شده است و بار دیگر نیز در قم توسط انتشارات الرسول المصطفی (ص) منتشر شده است.^۴ همچنین ترجمه حدیث احتجاج سعد بن عبدالله در حاشیه ترجمه توحید مفضل به طبع رسیده است.^۵ وی همچنین دارای کتابی به نام *المتنخبات* بوده که حمزه بن قاسم از وی روایت کرده است.^۶ در مجموع، در منابع روایی ۹۹۲۵ روایت از وی نقل شده است که این روایات به صورت تکراری و ۱۴۰۹ مورد آن به کتب اربعه اختصاص دارد، که ۶۸ روایت در *الکافی*، ۳۱۵ روایت در *الاستبصار*، ۱۶۵ روایت در *من لا یحضره الفقیه*، و ۸۶۱ روایت در *التهذیب* به جا مانده است. این روایات بیشتر در باب مسائل فقهی است.

۲۵. شاهویه بن عبدالله جلاب قمی

وی از جمله اصحاب و راویان امام هادی و امام حسن عسکری علیهما السلام^۷ بود، اما کتابی در باب حدیث و روایت به نگارش در نیاورده است. در میان کتب اربعه شیعه نیز تنها در کتاب *الکافی* ۱ روایت صریح بر امامت امام حسن عسکری (ع) از وی نقل شده است.^۸ در دیگر کتاب‌های روایی نیز ۱۶ روایت از وی به چشم می‌خورد.

۱ قمی، *تحفة الأحباب*، ص ۱۲۱.

۲ آقا بزرگ، *الذریعه*، ج ۳، ص ۱۲۴؛ فؤاد سزگین (۱۳۸۰)، *تاریخ نگارش‌های عربی*، به اهتمام احمد رضا رحیمی ریشه، ج ۱، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ص ۷۶۸.

۳ سعد بن عبدالله اشعری قمی (۱۳۶۱)، *المقالات والفرق*، تحقیق محمد جواد مشکور، [بی‌جا، بی‌نا]، ص ۶ مقدمه.

۴ سزگین، همان، ج ۱، ص ۷۶۸.

۵ آقا بزرگ، همان، ج ۴، ص ۹۶.

۶ نجاشی، همان، ص ۱۷۷-۱۷۸.

۷ طوسی، *رجال*، ص ۴۳۱؛ عطاردی، *مسند امام حسن عسکری (ع)*، ص ۳۱۸.

۸ کلینی (۱۴۰۷)، *الکافی*، علی اکبر محقق غفاری و محمد آخوندی، ج ۱، تهران: دارالکتب الاسلامیه، ص ۳۲۸.

۲۶. صالح بن ابی حماد مسلمه (سلمه) رازی

نجاشی وی را از جمله اصحاب امام حسن عسکری^(ع) معرفی کرده است.^۱ وی در زمینه حدیث کتاب *خطب أمير المؤمنين^(ع)* و کتاب *النوادر* را به نگارش در آورده است.^۲ کتاب *خطب أمير المؤمنين* او توسط احمد برقی در *القهرست* ابن ندیم، و توسط سعد بن عبدالله اشعری در *رجال* نجاشی یاد شده است.^۳ در منابع حدیثی شیعه، قریب ۷۴ روایت از او باقی مانده که ۵۶ روایت آن در *الکافی*، *التهدیب* و *الاستبصار* است. کلینی در *الکافی* ۴۴ روایت، طوسی در *التهدیب* ۱۱ روایت و در *الاستبصار* ۱ روایت در باب *البیوع* از وی نقل کرده اند. در *من لا یحضره الفقیه* روایتی از وی نقل نشده است.

۲۷. عبدالله بن جعفر بن حسن حمیری قمی

از جمله اصحاب ایرانی امام حسن عسکری^(ع) بود^۴ و کتابش در باب حدیث *قرب الاسناد* است، که پسرش ابو جعفر محمد آن را روایت کرده و به همین سبب در برخی از دست‌نویس‌ها آن را به وی نسبت داده‌اند. نسخه‌ای از این کتاب در کتابخانه بنگال و کتابخانه کاظمیه (کتابخانه حسین بن علی) محفوظ است. این کتاب شامل احادیثی است که در سه بخش به نام‌های *مُسند جعفر الصادق^(ع)*، *مُسند موسی کاظم^(ع)* و *مُسند علی الرضا^(ع)* تنظیم شده است. کتاب یاد شده به کوشش مؤسسه آل‌البیت^(ع) لإحياء التراث، در قم، و به سال ۱۴۱۳ هـ ق به چاپ رسیده است.^۵ روایات کتاب *قرب الاسناد*، عمدتاً بعد فقهی دارد. این کتاب شامل ۱۲ حدیث قدسی و ۱۳۸۴ حدیث شریفه و ۷۰ آیه از قرآن است.^۶ همچنین یکی از مآخذ مهم کتاب *بحار الانوار* مجلسی به شمار می‌آید. از دیگر کتاب‌های عبدالله بن جعفر می‌توان به کتاب *قرب الاسناد إلی الرضا^(ع)*، (احادیث امام رضا)، کتاب *قرب الاسناد إلی جعفر بن الرضا^(ع)* (احادیث امام جواد)، کتاب *المسائل الرجال و مکاتبهم مع أبا الحسن الثالث^(ع)*، کتاب *مسائل لأبی محمد حسن^(ع)*

۱ نجاشی، همان، ص ۱۷۷-۱۹۸.

۲ قزوینی، *الامام الجواد من المهد الی اللحد*، ص ۱۹۳.

۳ آقا بزرگ، همان، ج ۷، صص ۱۸۹-۱۹۰.

۴ احمد بن محمد بن خالد برقی (۱۴۱۹ق)، *رجال البرقی*، تهران: انتشارات اسلامی، ص ۱۴۳.

۵ سزگین، همان، ج ۱، ص ۲۴۴؛ جلالی حسینی، همان، ج ۱، ص ۳۱.

۶ ابی‌العباس عبدالله بن جعفر حمیری (۱۴۱۳ هـ)، *قرب الاسناد*، قم: تحقیق و نشر مؤسسه آل‌البیت علیهم السلام لإحياء التراث،

صص ۳۹۹-۴۸۵.

علی بدمحمد بن عثمان العمري، کتاب قرب الاسناد ألی صاحب الأمر^(ع)، کتاب مسائل أبي محمد و التوقيعات^۱ و کتاب الغيبة و مسائله اشاره کرد.^۲ در مجموع، ۷۵ روایت از وی نقل شده است که ۱۹ روایت آن در کتب اربعه موجود است. در الکافی ۴ روایت در باب حجت، در التهذیب ۷ روایت، در الاستبصار ۲ روایت در باب احکام آب و ذبایح و در من لا یحضره الفقیه ۶ روایت از وی نقل شده است.

۲۷. عبدالله بن حمدویه بیهقی

وی از جمله راویان و اصحاب امام حسن عسکری^(ع) بوده،^۳ در کتب اربعه روایتی از وی نقل نشده است. در دیگر کتاب‌های روایی نیز تنها در کتاب بحار الانوار ۱ روایت در باب صفات امام و شرایط امامت از وی نقل شده است.^۴

۲۸. علی بن ریان بن صلت اشعری قمی

از جمله اصحاب ایرانی امام حسن عسکری^(ع) بود.^۵ او کتاب مشهور الاحادیث را در موضوع حدیث به نگارش در آورد.^۶ شیخ صدوق در من لا یحضره الفقیه، کتاب مشهور الاحادیث علی بن ریان را مأخذ خود قرار داده است.^۷ در کتاب‌های روایی ۱۱۸ روایت از وی نقل شده که ۳۹ روایت آن در کتب اربعه شیعه موجود است. در الکافی ۱۶ روایت، در التهذیب ۱۴ روایت، در الاستبصار ۵ روایت و در کتاب من لا یحضره الفقیه ۴ روایت از وی به جا مانده است.

۲۹. علی بن حسین بن موسی بابویه قمی

وی از جمله اصحاب و راویان امام حسن عسکری^(ع) بوده.^۸ علی بن حسین در موضوع حدیث

۱ نجاشی، همان، ص ۲۲۰.

۲ عطاردی، همان، ص ۳۱۹.

۳ همان، ص ۳۲۰.

۴ محمدباقر علامه مجلسی (۱۴۰۳)، بحار الانوار، ج ۲۵، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ص ۱۶۱.

۵ طوسی، همان، ص ۴۱۹.

۶ نجاشی، همان، ص ۲۷۸.

۷ ابی جعفر محمد بن علی بن الحسن بابویه قمی (شیخ صدوق) (۱۳۶۷)، من لا یحضره الفقیه، ترجمه علی اکبر غفاری و دیگران، ج ۱، تهران: انتشارات صدوق، ص ۴۰۱.

۸ عطاردی، همان، ص ۳۲۴.

آثاری چون الاملاء نوادر، کتاب الاخوان، کتاب الشرایع و کتاب قرب الاسناد را به نگارش در آورده است.^۱ آقا بزرگ تهرانی گوید، کتابی تحت عنوان مصادقه الاخوان از آن شیخ صدوق وجود دارد که روایت‌هایی از آن توسط محمد بن یحیی العطار و علی بن ابراهیم بن هاشم قمی و سعد بن عبدالله اشعری نقل شده که صریح و بدون واسطه بوده است. شیخ حرّ نیز در خاتم الوسائل، هنگام معرفی مآخذ کتاب، کتاب الاخوان را از کتاب‌های شیخ صدوق معرفی کرده و این در حالی است که در کتاب الامامه و التبصره بر عکس آن است و آن را به فرزند شیخ صدوق نسبت می‌دهد.^۲ کتاب الاخوان مشتمل بر ۴۳ باب و ۱۲۳ حدیث است و احادیث آن غالباً بدون ذکر سند و مرفوع‌اند. این کتاب با تحقیق سید محمد مشکات و با مقدمه استاد محقق سعید نفیسی، در سال ۱۳۶۶ هـ.ق در تهران با عنوان آیین دوستی و برادری در مکتب اسلام در تهران به چاپ رسیده است.^۳ علامه مجلسی در جلد ۱۸ کتاب بحار الانوار از رساله الشرایع نقل روایت کرده است. این کتاب شامل هزار بیت و در ابواب مختلف فقه، مانند آداب خلوت در نماز جمعه، زکات، روزه، حج، آداب نکاح و وضوء است. نسخه‌ای از این کتاب به خط محمد بن مطرف شاگرد محقق حلّی در کاظمین در کتابخانه سید حسن صدر موجود بوده است.^۴ احمد اردبیلی در کتاب حقیقه الشیعه، در ضمن ذکر احوال امام صادق^(ع) به وجود کتاب قرب الاسناد به خط علی بن حسین بابویه در نزد خود یاد کرده است. همچنین میر محمد اشرف در کتاب فضائل السادات از کتاب مذکور نقل روایت کرده است.^۵ در میان کتب اربعه، تنها در کتاب التّهذیب ۱ روایت در باب فضل کوفه، از وی نقل شده است. در مجموع ۹۰ روایت از وی در کتاب‌های روایی باقی مانده است.

۳۰. علی بن محمد حاضینی اهوازی

وی از اصحاب و راویان امام حسن عسکری^(ع) بوده و از علی بن مهزیار نیز روایت کرده است.^۶

۱ نجاشی، همان، ص ۲۶۲.

۲ آقا بزرگ، همان، ج ۱، ص ۳۸۳.

۳ محمد رضا جباری (۱۳۸۴)، مکتب حدیثی قم، قم: انتشارات آستانه مقدسه قم؛ ص ۳۰۷.

۴ آقا بزرگ، همان، ج ۱۳، صص ۴۶-۴۷.

۵ قیس آل قیس (بی تا)، الایرانیون و الادب العربی (رجال فقه الشیعه امامیه)، ج ۳، [بی جا]: مؤسسه البحوث والتحقیقات الثقافیه، ص ۷۱.

۶ عطاردی، همان، ص ۳۲۷.

از وی در *الکافی* ۲ روایت در باب فضل زیارت ابی الحسن موسی^(ع)، و در *التهدیب* ۴ روایت در باب حج و زیارت و وصیت، و در *من لا یحضره الفقیه* ۱ روایت در باب حج نقل شده است. در مجموع، ۳۲ روایت از وی نقل شده است که می‌توان این روایات را در کتاب *کامل الزیارات، الکافی، کتاب المزار، التهدیب و من لا یحضره الفقیه* مشاهده کرد.

۳۱. علی بن شجاع نیشابوری

وی همان کسی است که به او علی بن محمد بن شجاع گفته می‌شده و از اصحاب و راویان امام حسن عسکری^(ع) بوده است.^۱ در کتب اربعه روایتی از وی نقل نشده است. اما در منابع روایی در مجموع ۲۸ روایت از او دیده می‌شود که این روایات بیشتر بعد فقهی داشته دارند.

۳۲. عمر کی (عکمری) بن علی بن محمد بوفکی نیشابوری (ابو محمد بوفکی)

وی از اصحاب امام حسن عسکری^(ع) بوده و بوفک قریه‌ای از قرای نیشابور به شمار می‌رفته است. او در سمرقند، برای امام حسن عسکری^(ع) چند غلام ترک خریداری کرد.^۲ ابو محمد در موضوع حدیث کتاب *نوادیر* را به نگارش در آورده است.^۳ در مجموع، در منابع روایی شیعه ۱۰۲۵ روایت از وی نقل شده است که این روایات به صورت تکراری و ۲۱۷ مورد آن در کتب اربعه موجود است: در *الکافی* ۱۱۳ روایت، در *الاستبصار* ۲۲ روایت، در *من لا یحضره الفقیه* ۳ روایت در باب آب و احکام آن و در باب صید، و در *التهدیب* ۷۹ روایت از وی نقل شده است.

۳۳. فضل بن شاذان نیشابوری

وی از جمله اصحاب امام حسن عسکری^(ع) بوده، که در باب حدیث کتاب *الرجعة* حدیث را به نگارش در آورده است.^۴ این کتاب شامل احادیثی در موضوع غیبت امام زمان^(عج)، و به کتاب

۱ طوسی (۱۴۰۴ق)، *اختیار المعرفة الرجال رجال الکشی*، ج ۲، قم: انتشارات آل بیت، ص ۶۱؛ اردبیلی الغروی حائری، *جامع الرواة*، ج ۱، ص ۵۹۸.

۲ طوسی، *رجال*، ص ۴۳۲؛ قزوینی، *الامام عسکری*^(ع) من المهد إلى اللحد، ص ۱۸۸.

۳ نجاشی، همان، ص ۳۰۳.

۴ ابن داود، همان، ص ۱۵۱.

۵ نجاشی، همان، ص ۳۰۷.

الغیبه معروف است.^۱ مختصری از کتاب الغیبه وجود دارد که توسط سیدبها، الدین علی بن غیاث - الدین عبدالکریم بن الحمید النیلی نجفی نوشته شده است. این کتاب به خط سید عبدالمطلب، کاتب سیدبها، الدین، بوده و عبدالمطلب در سال ۱۲۲۲ هـ ق کتابت آن را به پایان رسانیده است. امین الواعظین اصفهانی گوید نسخه‌ای از کتاب الغیبه فضل بن شاذان در نزد وی در اصفهان موجود بوده است.^۲ کتاب دیگر فضل بن شاذان کتاب العلل است. وی در این کتاب فلسفه بعضی از احکام را از حضرت رضا (ع) پرسیده و روایت کرده است.^۳ از این اثر در سال ۱۳۲۸ هـ ق چاپ سنگی صورت گرفته است.^۴ شیخ صدوق متن کامل این کتاب را در عیون الأخبار و علل الشرائع و من لایحضره الفقیه آورده است.^۵ در مجموع، در کتاب‌های روایی ۱۸۹۶ روایت از وی نقل شده است که ۱۱۳۵ روایت آن در کتب اربعه موجود است: در الکافی ۹۳۰ روایت، در التهذیب ۱۵۳ روایت، در الاستبصار ۴۵ روایت و در من لایحضره الفقیه ۷ روایت از وی نقل شده است.

۳۴. محمد بن ابی صفهان عبدالجبار قمی (محمد بن عبدالجبار بن ابی صفهان قمی)

وی از یاران امام جواد، امام هادی و امام حسن عسکری - علیهم السلام - بود.^۶ در موضوع حدیث اثری از وی گزارش نشده است. در رجال کشی مذکور است که او روایات بسیاری از ابن بکیر داشته است.^۷ در کتاب‌های روایی در مجموع ۳۲۶۰ روایت از وی نقل شده است که ۷۷۷ روایت از آن در کتب الکافی، التهذیب و الاستبصار موجود است. در الکافی ۴۸۲ روایت، در التهذیب ۱۹۴ روایت و در الاستبصار ۹۱ روایت از وی به جا مانده است. بیشتر روایات نقل شده توسط وی بعد فقهی دارد و احکامی چون نماز، روزه، حج، خمس، زکات و غیره را شامل می‌شود.

۱ آقا بزرگ، همان، ج ۱، ص ۹۳.

۲ همان، ج ۱۶، ص ۷۸.

۳ ابن بابویه قمی (شیخ صدوق)، همان، ج ۱، ص ۴۸۰.

۴ جلالی حسینی، همان، ج ۱، ص ۲۸۲.

۵ شیخ صدوق (۱۳۸۵)، علل الشرائع، ج ۱، نجف اشرف: [بی‌نا]، صص ۲۵۱-۲۷۵؛ شیخ صدوق (۱۳۹۰)، عیون الاخبار، ج ۲،

نجف اشرف: [بی‌نا]، صص ۹۷-۱۱۹.

۶ طوسی، همان، ص ۴۳۵.

۷ همان، اختیار المعرفة الرجال، ج ۲، ص ۸۳۶.

۳۵. محمد بن ریان بن صلت اشعری قمی

نجاشی وی را از اصحاب امام حسن عسکری^(ع) معرفی کرده است. وی در موضوع حدیث مسائلی از امام حسن عسکری^(ع) نقل کرده، بدین گونه^۱ که به احتمال سوال‌هایی را از امام پرسیده و حضرت به آن‌ها جواب داده است. در مجموع، در کتاب‌هایی روایی ۲۵ روایت از وی نقل شده که ۱۱ مورد آن به کتب اربعه اختصاص دارد: در الکافی ۶ روایت، در التهذیب ۳ روایت، در الاستبصار ۱ روایت در باب زکات و در من لا یحضره الفقیه ۱ روایت در باب قضایا، از وی نقل شده است.

۳۶. محمد بن حسن صفار قمی

وی از اصحاب و راویان امام حسن عسکری^(ع) بوده^۲ که در باب حدیث کتاب بصائر الدرجات را به نگارش در آورده است.^۳ نسخه‌ای از این کتاب در تهران و در کتابخانه خصوصی فخر الدین نصیری وجود دارد.^۴ این کتاب مشتمل بر ۱۸۸۱ حدیث است که در ده جزء و هر جزء در چندین باب تنظیم گشته است. این کتاب به سال ۱۴۰۴ هـ ق به وسیله حاج میرزا محسن کوچه باغی تبریزی تصحیح و تحقیق شده و توسط کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی به چاپ رسیده است. همین تحقیق در سال ۱۴۰۴ هـ ق در بیروت توسط مؤسسه النعمان تجدید چاپ شد.^۵ با مراجعه به کتاب‌های روایی در مجموع ۴۲۲۴ روایت از وی نقل شده است که ۷۴۲ مورد آن اختصاص به کتب اربعه دارد: در الکافی ۱۲۱ روایت، در الاستبصار ۱۹۲ روایت، در التهذیب الاحکام ۳۳۱ روایت و در من لا یحضره الفقیه ۹۸ روایت از وی نقل شده است.

۳۷. محمد بن سلیمان بن حسن بن جهم رازی (ابا ظاهر)

أبو ظاهر رازی، ثقه و از جمله اصحاب امام حسن عسکری^(ع) بود. در موضوع حدیث مسائل و

۱ نجاشی، همان، ص ۳۷۰.

۲ عطاردی، همان، ص ۳۳۲.

۳ نجاشی، همان، ص ۳۵۴.

۴ سزگین، همان، ج ۱، ص ۷۶۸.

۵ محمد بن حسن بن فروخ صفار (۴۰۴ق)، بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد (ص)، تحقیق حاج میرزا محسن کوچه باغی

تبریزی، قم: انتشارات کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی، صص ۵۴۱-۵۵۷.

الجوابات امام حسن عسکری^(ع) را نوشته است.^۱ از وی در کتاب‌های روایی تنها ۱ روایت در باب نص و معجزات امام مهدی^(ع) نقل شده است که این روایت به صورت تکراری در کتاب الغیبه شیخ طوسی، اثبات الهداة بالنصوص والمعجزات و کتاب بحار الانوار مجلسی آمده است. در کتب اربعه شیعه روایتی از وی نقل نشده است.

۳۸. محمد بن علی بن ابراهیم همدانی

وی از اصحاب و راویان امام حسن عسکری^(ع) بوده است. علامه حلی گوید: او در نقل حدیث ضعیف بود.^۲ محمد بن علی در موضوع حدیث، کتاب نوادر کبیر را به نگارش در آورده است.^۳ وی همچنین صاحب کتابی به نام العلل است که مجلسی در البحار الانوار (ج ۴۱) از آن نقل روایت کرده است و در مستخرجات خود نیز از آن نام برده است.^۴ در میان کتب اربعه تنها در کتاب الکافی^۲ روایت در باب تولد و وفات پیامبر و کسانی که آن حضرت را دیده اند، نقل روایت شده است. در دیگر کتب اربعه روایتی از وی نقل نشده است. در کتب روایی در مجموع ۱۱ روایت از وی نقل شده که این روایت‌ها بیشتر توسط فرزندش قاسم بن محمد بن - علی ذکر شده است.

۳۹. یعقوب بن اسحاق برقی قمی

وی از اصحاب و راویان امام حسن عسکری^(ع) بود.^۵ در مجموع در کتاب‌های روایی ۲۳ روایت از وی نقل شده است که بعد فقهی ندارند و بیشتر در بردارنده مسائل مربوط به توحید و نص ائمه‌اند که ۹ روایت از آن‌ها در کتاب بحار الانوار قرار دارد. از وی در کتب اربعه روایتی نقل نشده است.

نتیجه گیری

با توجه به پرسش‌های طرح شده در مقدمه، می‌توان گفت، شاگردان امام حسن عسکری^(ع) بنابر

۱ علامه حلی، خلاصة الاقوال، ص ۲۶۰.

۲ عطاردی، همان، ص ۳۳۹.

۳ نجاشی، همان، ص ۳۴۴.

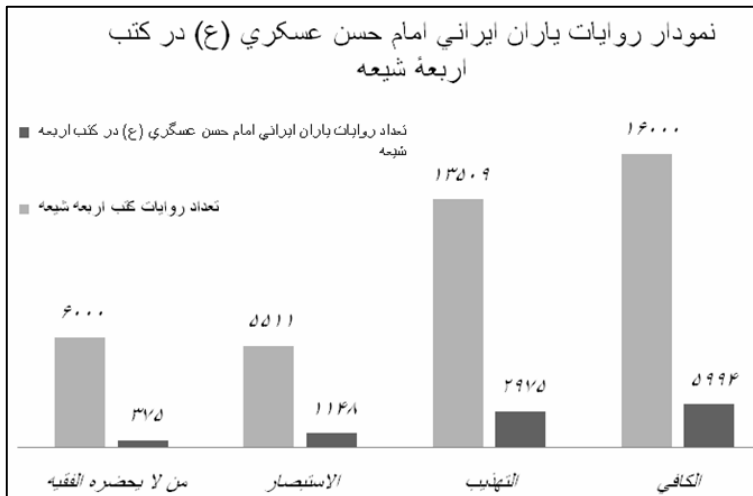
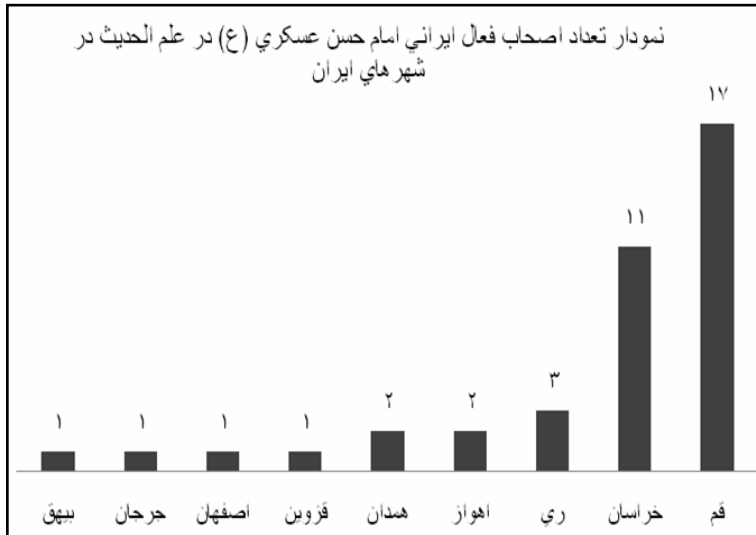
۴ جلالی حسینی، همان، ج ۱، ص ۲۸۶.

۵ طوسی، همان، ص ۴۳۷؛ عطاردی، همان، ص ۳۴۷.

کتاب رجال طوسی در مجموع ۱۰۳ نفر بوده که ۳۶ نفر آن‌ها ایرانی‌اند. ولی با مراجعه به کتب رجال دیگر، همچون رجال نجاشی، رجال برقی و رجال ابن داود، اصحاب ایرانی آن حضرت بالغ بر ۷۵ نفر بوده‌اند، که از این ۷۵ نفر، تنها ۳۹ نفر فعالیت چشمگیری در باب حدیث و روایت داشته‌اند. چون در این زمان امام تحت نظر حکومت وقت بودند و نمی‌توانستند با مردم ارتباط برقرار کنند، بنابراین تفاوت زیادی میان تعداد اصحاب ایرانی امام حسن عسکری^(ع) با اصحاب پدر و جد ایشان وجود ندارد. قاعدتاً محصوریت و محدودیت امام در سامرا عامل اصلی ثابت ماندن تعداد اصحاب آن حضرت بوده است. باید بپذیریم، در صورتی که امکان توسعه روابط بین ایشان و مردم ایران وجود می‌داشت، اصحاب بیشتری در میان ایرانیان و به‌ویژه اندیشمندان ایرانی می‌داشتند. این شاگردان ایرانی امام حسن عسکری^(ع) از مناطق مختلف ایران به خدمت امام^(ع) می‌رسیدند و به فراگیری حدیث و نقل مستقیم روایت می‌پرداختند و آثاری را نیز در این باب به نگارش در می‌آوردند که این آثار بعد فقهی داشتند و دربرگیرنده مسائلی چون نماز، حج، زکات، خمس، جهاد، دیات، رهن، نکاح، صید و ذبایح و غیره بوده‌اند.

اصحاب و راویان ایرانی امام حسن عسکری^(ع) در انتقال مسائل دینی و فقهی به مردم نقش مهمی داشتند. کتاب‌هایی هم مانند: بصائر الدرجات سعد بن عبدالله اشعری قمی، بصائر الدرجات محمد بن حسن صفار، رساله الشرایع و کتاب الاخوان علی بن حسین بن موسی بابویه قمی که در ابواب مختلف فقهی و توسط آن‌ها به نگارش درآمده‌اند، بیشتر با همین هدف، یعنی انتقال افکار ائمه به مردم، انجام گرفته است. همچنین روایاتی که توسط آن‌ها نقل شده، به همین منظور بوده است. تعداد بسیاری از روایات این یاران را در کتب روایی شیعه مانند کتب اربعه (من لایحضره الفقیه شیخ صدوق، الاستبصار و التهذیب طوسی، و الکافی شیخ کلینی) و کتاب عیون الاخبار الرضا، علل الشرایع و غیره می‌توان مشاهده کرد. در مجموع این اصحاب ایرانی امام عسکری^(ع) ۵۹۷۱۳ روایت را به صورت مستقیم و همچنین با واسطه از امام حسن عسکری^(ع) و دیگر ائمه در منابع روایی نقل کرده‌اند که بیشتر موضوع‌های فقهی را در بر دارند. از ۱۶۰۰۰ روایت نقل شده در کتاب الکافی، ۵۹۹۴ روایت آن مختص اصحاب ایرانی امام حسن عسکری^(ع) بوده است. همچنین از ۱۳۵۰۹ روایت نقل شده در کتاب التهذیب، ۲۹۷۵ روایت آن، و از ۵۵۱۱ روایت نقل شده در کتاب الاستبصار، ۱۱۴۸ روایت آن، و از ۶۰۰۰ روایت نقل شده در کتاب من لایحضره الفقیه، ۳۷۵ روایت آن، مختص همین یاران ایرانی امام حسن عسکری^(ع) بوده، که با این احتساب، از ۴۱۰۲۰ کل روایات کتب اربعه شیعه، ۱۰۴۹۲

روایت را یاران ایرانی امام حسن عسکری^(ع) نقل کرده‌اند که در مجموع حدود ۲۵.۵۰ درصد روایات کتب اربعه از اصحاب امام حسن عسکری^(ع) بوده است. این یاران با روایت‌هایی که از امام حسن عسکری^(ع) دریافت می‌کردند و به نقل آن می‌پرداختند، توانستند مکتب تشیع را در مناطق مختلف ایران از خطر انحراف و نابودی نجات دهند.



منابع و مأخذ

الف. کتابها

- آل قیس، قیس [بی تا]، ایرانیون و الادب العربی (رجال فقه الشيعة امامیه)، ج ۳، [بی جا]: مؤسسه البحوث والتحقیقات الثقافیه.
- ابطحی، محمدعلی [بی تا]، تهذیب المقال فی تنقیح کتاب الرجال ابی العباس احمد بن علی بن احمد بن العباس النجاشی، ج ۱، [بی جا]: [بی نا].
- ابن داود، حسن بن علی (۱۳۹۲هـ)، الرجال، نجف: انتشارات حیدریه.
- ابن شعبه حرانی، حسن بن علی (۱۳۶۶)، تحف العقول عن آل الرسول، تصحیح علی اکبر غفاری، تهران: انتشارات الاسلامیه.
- ابن شهر آشوب، محمد بن علی سروی (۱۳۵۳ ق)، معالم العلماء، تهران: [بی نا].
- ----- [بی تا]، مناقب آل ابی طالب، ج ۴، قم: مطبعة العلمیه.
- ابن قولویه، جعفر بن محمد (۱۴۲۴)، کامل الزیارات، تحقیق جواد القیومی، قم: انتشارات الفقاهه.
- اردبیلی الغروی حائری، محمد بن علی (۱۴۰۳)، جامع الرواة، ج ۲ و ۱، قم: انتشارات مکتب آیت الله العظمی مرعشی نجفی.
- اشعری قمی، سعد بن عبدالله (۱۳۶۱)، المقالات و الفرق، تحقیق محمد جواد مشکور، [بی جا]: [بی نا].
- برقی، احمد بن محمد بن خالد (۱۴۱۹ ق)، رجال البرقی، تهران: انتشارات اسلامی.
- جباری، محمدرضا (۱۳۸۴)، مکتب حدیثی قم، قم: انتشارات آستانه مقدسه قم.
- جلالی حسینی، احمد حسین (۱۴۲۲)، فهرس التراث، ج ۱، قم: انتشارات دلیل ما.
- حسینیان مقدم، حسین و دیگران (۱۳۸۴)، تاریخ تشیع ۲، قم: انتشارات سمت.
- حمیری، ابی العباس عبدالله بن جعفر (۱۴۱۳ هـ)، قرب الاسناد، قم: تحقیق و نشر مؤسسه آل البيت عليهم السلام لإحیاء التراث.
- خوئی، سید ابوالقاسم موسوی (۱۹۷۴)، معجم الرجال الحدیث، ج ۱ و ۲، قم: انتشارات مدینه العلم آیه الله العظمی خوئی.
- خوئی، سید ابوالقاسم موسوی [بی تا]، معجم الرجال الحدیث، ج ۱ و ۲، قم: انتشارات مدینه العلم آیه الله العظمی خوئی.
- راوندی، قطب الدین (۱۴۰۹ ق)، الخرائج و جرایح، ج ۱ و ۲ و ۳، قم: انتشارات مؤسسه امام المهدی.
- سجادی، احمد (۱۳۸۳)، صحیفه سجادیه به روایت حسین بن اشکیب، اصفهان: مؤسسه فرهنگي مطالعاتی الزهراء.
- سزگین، فؤاد (۱۳۸۰)، تاریخ نگارش های عربی، به اهتمام احمد رضا رحیمی ریس، ج ۱، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- شوشتري، محمدتقی (۱۳۴۰)، قاموس الرجال، ج ۱ و ۲، تهران: نشر کتاب.

- (۱۳۶۵)، مجالس المؤمنین، ج ۱، قم: انتشارات اسلامیه.
- شیخ حر عاملی، محمد بن حسن بن علی بن محمد (۱۴۰۹)، وسائل الشیعه، قم: مؤسسه آل البيت لإحياء التراث.
- شیخ صدوق، ابی جعفر محمد بن علی بن الحسین بابویه قمی (۱۳۶۷)، من لا یحضره الفقیه، ترجمه علی اکبر غفاری و دیگران، ج ۲ و ۳، تهران: انتشارات صدوق.
- (۱۳۸۵)، علل الشرایع، ج ۱، نجف اشرف: [بی نا].
- [بی تا]، صفات شیعه، تهران، انتشارات اعلمی.
- (۱۳۸۴)، علل الشرایع، ترجمه سید محمد جواد ذهبی، ج ۱ و ۲، تهران: انتشارات مؤمنین.
- (۱۳۹۰)، عیون الاخبار، ج ۲، نجف اشرف: [بی نا].
- (۱۴۱۰)، الخصال، به کوشش علی اکبر غفاری، بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.
- شیخ مفید، محمد بن محمد [بی تا]، الإرشاد، ترجمه هاشم رسولی محلاتی، ج ۲، تهران: انتشارات علمیه اسلامیة.
- صفا، ذبیح الله (۱۳۶۶)، تاریخ ادبیات در ایران، ج ۱، تهران: انتشارات فردوس.
- صفار، محمد بن حسن بن فروخ (۱۴۰۴ق)، بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد^(ص)، تحقیق حاج میرزا محسن کوچه باغی تبریزی، قم: انتشارات کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
- طوسی، محمد جواد (۱۳۷۴)، حیاة الامام العسکری، قم: انتشارات مکتب الاعلام الإسلامی.
- طوسی، ابن جعفر محمد بن حسن (۱۳۸۰ق)، رجال، نجف: انتشارات الحیدریه.
- (۱۳۶۳ هـ)، الاستبصار، ج ۱ و ۲ و ۳، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- (۱۳۶۵)، تهذیب الأحکام، ج ۱ و ۲ و ۳، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
- (۱۴۰۴ق)، اختیار المعرفة الرجال (رجال الکشی)، ج ۲، [بی جا]: انتشارات آل بیت.
- [بی تا]، فهرست، [بی جا]: انتشارات مکتبه المرتضویه.
- طهرانی، آقا بزرگ (۱۴۰۸ هـق)، الذریعه التصانیف الشیعه، ج ۱ و ۲ و ۳، قم: انتشارات اسماعیلیان.
- (۱۳۷۲ هـ)، مصنفات شیعه، به اهتمام محمد آصف فکرت، مشهد: انتشارات آستان قدس رضوی.
- عطاردی، عزیز الله (۱۴۱۰ هـ) (الف)، مسند امام هادی^(ع)، قم: انتشارات المؤتمر العالمی للامام الرضا^(ع).
- (۱۴۱۰ هـ) (ب)، مسند امام حسن عسکری^(ع)، قم: انتشارات المؤتمر العالمی للامام الرضا^(ع).
- علامه حلّی، حسین بن یوسف (۱۴۲۲ق)، خلاصة الاقوال فی معرفة الرجال، [بی جا]: انتشارات الفقاهه.
- علامه مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۳)، بحار الانوار، ج ۲۵، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- قزوینی، محمد کاظم (۱۴۱۴ق)، الامام الجواد من المهدی الی الیحد، قم: انتشارات مؤسسه الرساله.
- (۱۴۱۳)، الامام عسکری^(ع) من المهدی الی الیحد، قم: انتشارات مکتبه بصیرتی.
- قمی، عباس (۱۳۶۹ق)، تحفه الأحاب فی نوادر آثار اصحاب، تهران: انتشارات الاسلامیه.
- کلینی، ابی جعفر بن یعقوب بن اسحاق (۱۳۴۴)، الاصول الکافی، ترجمه سید جواد مصطفوی، ج ۱ و ۲ و ۳، طهران: انتشارات مسجد.
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۰)، خدمات متقابل ایران و اسلام، تهران: انتشارات صدرا.

- ----(۱۴۰۷)، الکافی، محقق علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، ج ۱، تهران: دارالکتب الاسلامیه .
- نجاشی، احمد بن علی (۱۴۱۸ق)، رجال، قم: انتشارات الاسلامی.

ب. DVD

- جامع الاحادیث ۳ نور (خردادماه ۱۳۹۰)، فرهنگ جامع روایات پیامبر^(ص) و اهل البيت عليهم السلام، قم: مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی.

فرایند اسلامی شدن الگوی فرهنگی - اجتماعی تغذیه در ایران تا پایان سده چهارم هجری قمری

مهنازعباسی^۱
حسین مفتخری^۲
نعمت‌الله فاضلی^۳

چکیده: از رخداد‌های بزرگ تاریخ ایران، ظهور و گسترش اسلام در سده‌های نخستین هجری قمری بود. چگونگی اسلامی شدن شیوه زندگی مردم، به ویژه فرهنگ تغذیه، مسئله پژوهش حاضر است. مقاله پیش رو به دنبال فهم تحول نظام معنایی تغذیه، نخست الگوهای فرهنگی تغذیه را در ایران دوره پیشاسلامی بررسی می‌کند، آن‌گاه چارچوب‌های نظری را می‌شناساند که در قالب مفاهیم (حلال، حرام، مستحب و مکروه) نظام معنایی اسلامی را می‌سازد، سپس به بازنمایی نوع تعامل مردم ایران، شامل: طرد، تعدیل (پذیرش)، گزینش و ترکیب می‌پردازد، تا در انتها فرایند تولید نظام معنایی "تغذیه ایرانی - اسلامی" را فهم نماید.

بررسی موضوع فرایند اسلامی شدن الگوی فرهنگی تغذیه با توجه به رویکرد تاریخ فرهنگی، پژوهش را به بهره‌گیری از دیدگاه‌های تفسیری و معناکاوانه رهنمون می‌سازد، تا در طی آن، با دیدن دین به مثابه فرهنگ و نظام معنایی دانستن آن، و کاربست روش فرایندی «کارل سازمن»، تحول فرهنگی - اجتماعی سده‌های نخستین ایران دوره اسلامی را در مفاهیم نمادین فرهنگ و نیز در زمینه تغذیه، بازآفرینی و بررسی کند.

انطباق آموزه‌های دینی و الگوهای فرهنگی ارائه شده توسط اسلام، با شرایط تاریخی، شیوه زندگی و شرایط اقتصادی و اجتماعی ایران، باعث پذیرش الگوی فرهنگی تغذیه و درونی شدن آن گردیده است. مردم ایران پس از ورود اسلام با اتخاذ سه رویکرد طرد، پذیرش و ترکیب در این فرایند شرکت جستند. از ترکیب آموزه‌های دین اسلام و فرهنگ ایرانی، سفره ایرانی پدید آمد که ویژگی تنوع و تلون و تجمل را از پیشینه باستانی خود و تحریم خوک، شراب و اسراف و نیز تأکید بر رزق حلال را از اسلام گرفته بود.

واژه‌های کلیدی: اسلامی شدن، ایران، تحول نظام معنایی، تغذیه، الگوی فرهنگ، زندگی روزانه

۱ هیئت علمی دانشگاه الزهراء (س) abbasi_m89@yahoo.com

۲ دانشیار دانشگاه خوارزمی moftakhari@tmu.ac.ir

۳ استادیار دانشگاه علامه طباطبایی nfazeli@hotmail.com

تاریخ دریافت: ۹۱/۷/۱۰ تاریخ تأیید: ۹۱/۱۰/۹

The Islamizing Process of Cultural – Social Nutrition Pattern in Iran to the End of 4th. Century A.H.

Mahnaz Abbasi¹
Hosein Moftakhari²
Ne'matullah Fazeli³

Abstract: Emergence and spread of Islam in Iran in the 1st. A.H. centuries is among the great events in the history of Iran. The current research has studied the ways Iranian people's way of life especially their nutrition habits got Islamized. In order to understand the transition occurred in the semantics of nutrition, first, the cultural patterns of nutrition in the pre-Islamic Iran was studied; then the theoretical frame that forms the Islamic semantics (of nutrition) with concepts Such as *Halal* (legitimate), *Haram* (illegitimate), *Mustahab* (recommended), and *Makruh* (disapproved) was introduced, and at the end, the ways Iranian people interacted with such concepts namely rejection, modification (acceptance), selection, and combination were reviewed so that the process of "Islamic Iranian nutrition" semantics coming into existence could be understood.

Studying the Islamizing of nutrition cultural patterns in an approach based on cultural history led the current research to use interpretive and semantic viewpoints so that by considering religion as a culture and semantic system and the application of Carl Salzman process method, it could review and recreate the social and cultural transition of pre-Islamic Iran in the first centuries of emergence of Islam in the symbolic concepts of culture and nutrition.

The correspondence of Islamic teachings and patterns with historical, economic, and social conditions of Iran and Iranian people's way of life has led to adoption and internalization of the (Islamic) nutrition cultural patterns. After the emergence of Islam in Iran, Iranian people took part in the process by taking on the three approaches of rejection, acceptance, and combination. What came to life by the combination of Islamic teachings and Iranian culture was the Iranian meal that had adopted diversity, colorfulness, and luxury from the Iranian ancient history, and illegitimacy of pork, alcoholic drinks, and prodigality, and stress on *Halal* fare from Islam.

Keywords: Islamizing (to become Muslim), Iran, Transition of Semantic System, Nutrition, Cultural Pattern, Daily Life.

1 Scientific Member of Al-Zahra(PBUH) University abbasi_m89@yahoo.com

2 Associate Professor of Islamic History, Kharazmi University moftakhari@tmu.ac.ir

3 Assistant Professor in Allameh Tabataba'i University nfazeli@hotmail.com

مقدمه

از رخدادهای بزرگ تاریخ ایران، ظهور و گسترش اسلام در سده‌های نخستین اسلامی بود. این رخداد بیانگر تحولی عظیم در فرهنگ و شیوه زندگی مردم ایران به شمار می‌آید. با در نظر گرفتن این واقعیت، پرسش اصلی پژوهش پیش رو، بدین قرار است: «اسلامی شدن» شیوه زندگی مردم و از آن جمله شیوه تغذیه چگونه صورت گرفت؟ دو پرسش دیگر نیز بدین گونه است: الگوهای فرهنگی تغذیه رایج در دوره پیشااسلامی چه الگوهایی بود؟ الگوهای شکل گرفته در دوره اسلامی کدام‌ها بودند؟

منظور از «اسلامی شدن» مجموعه تغییراتی است که در ابعاد گوناگون زندگی فردی و جمعی و «الگوهای فرهنگی» رایج در ایران به وجود آمد، تا این الگوها با هنجارها، ارزش‌ها و نظام فقهی اسلامی سازگار شوند. «اسلامی شدن» در این مقاله اشاره به فرایند تحول فرهنگی دارد که با دو روش ایجاد می‌شود:

۱. پیدایش الگوهای فرهنگی جدید تغذیه که دین اسلام آن‌ها را تعریف کرده و به وجود آورده است.

۲. ایجاد تغییر در صورت و محتوای الگوهای فرهنگی رایج و شکل گرفته تغذیه در دوره پیشااسلامی.

مقاله پیش رو درصدد بررسی چگونگی شکل‌گیری و رواج الگوهای فرهنگی تغذیه اسلامی در زندگی مردم ایران بوده است و تلاش می‌کند این فرایند را در چارچوب نگاهی تفسیری - تاریخی بررسی کند. با توجه به این که پژوهش حاضر، فرهنگ را امری مستقل و اثر گذار می‌داند، ضمن توجه به زندگی روزانه گروه‌های مختلف مردم، به بیان تأثیرات فرهنگ بر ابعاد مختلف زندگی انسان، شامل اعتقادات، آداب و رسوم، زندگی روزمره و حتی زبان افراد می‌پردازد. به دلیل سیاسی بودن تاریخ نگاری تا سده هجدهم میلادی و کمبود مستندات تاریخی مربوط به زندگی طبقات عامه در متون، گاهی از مستندات تاریخی مربوط به زندگی حاکمان، برای درک فرهنگ مردم آن دوره و فهم فرایند تحول نظام معنایی تغذیه

۱ اصطلاح «الگو» بر مجموعه‌ای از روش‌های رفتار دلالت می‌کند که در درون فرهنگی خاص با یکدیگر در ارتباط‌اند. الگوهای فرهنگی به رفتار انسان، ثبات، معنی و جهت می‌بخشند و در ضمن هر ملت و گروهی را از سایر ملت‌ها و گروه‌ها متمایز می‌سازند. نک: سیدبیوک محمدی (تابستان ۱۳۷۰)، «الگوهای فرهنگی»، مجله فرهنگ، ویژه‌نامه علوم اجتماعی، کتاب نهم، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ش ۶۴۲، صص ۱۶۰ - ۱۶۱.

استفاده شده است. با توجه به کثرت کاربرد واژگان ذیل، منظور از آن‌ها عبارت‌اند از: فرهنگ. الگوی تاریخی انتقال یافته معناست که در قالب نمادها تجسم می‌یابد و نظامی از ادراکات موروثی است که در اشکال نمادین بیان می‌شود و انسان‌ها به واسطه آن با یکدیگر ارتباط برقرار می‌کنند.^۱

الگوی فرهنگی (culture pattern) را می‌توان سازمانی مشخص از سیماهای فرهنگی تعریف کرد، یعنی رابطه‌ای کامل و پایدار بدون توجه به محتوا و ابعاد آن.^۲ می‌توان گفت که الگوهای فرهنگی نماینده رفتار همه یا اغلب افراد جامعه به شمار می‌روند. تمایزهای فرهنگی ملل مختلف، از تفاوت‌های فرهنگ به طور عام و الگوهای فرهنگی به طور خاص نشأت می‌گیرند. الگوهای فرهنگی واحدهایی بزرگ متشکل از واحدهایی کوچک‌ترند. به عبارت دیگر، الگوها می‌توانند به واحدهای خردتری تجزیه شوند. اجزای تشکیل دهنده یک الگواز خرد تا کلان به ترتیب عبارت‌اند از «صفت مشخصه»، «مجموعه صفات مشخصه» و «الگو».^۳

تغذیه. گرچه در موضوع تغذیه، همه جزئیات آن مانند آداب طبخ، طرز شستشو، نحوه برطرف کردن ناپاکی از خوراکی‌ها (فضله موش)، آداب سفره، تزینات آن، بردن نام خدا پیش از صرف غذا و حتی گستردن سفره (روی زمین نشستن یا دورمیز)، می‌تواند بیانگر فرهنگ تغذیه اسلامی باشد، ولی در اینجا منظور از فرهنگ تغذیه، مراعات یک نظام معنایی خاص برای غذا، یا داشتن نگاه فرهنگی خاص به امر تغذیه است.

فرایند، روندی شامل سه مرحله است: بررسی زمینه‌های موجود در ایران دوره پیشااسلامی، مرحله تبیین که به ارائه چارچوب‌های معنا بخش و دینی جدید می‌پردازد، و مرحله سوم منجر به رواج و گسترش الگوهای فرهنگی می‌گردد.

پژوهش‌های انجام شده در زمینه تغذیه، تاکنون جنبه توصیفی داشته و به ساز و کارهای تبدیل و تحول نظام معنایی زرتشتی به اسلامی پرداخته‌اند. منابع تاریخی موجود (از تواریخ

۱ پیتر برگ (۱۳۸۹ش)، تاریخ فرهنگی چیست، ترجمه نعمت‌الله فاضلی و مرتضی قلیچ، تهران: پژوهشکده تاریخ اسلام، ص ۷۰، به نقل از کتاب معروف گیرتز، تفسیر فرهنگ‌ها، با مشخصات زیر:

Clifford Geertz (1973), *The Interpretation of cultures*, New York, pp. 3-30

۲ ویلیام کولب و جولیس گو لد (۱۳۷۶)، فرهنگ علوم اجتماعی، ترجمه محمد جواد زاهدی مازندرانی، تهران: انتشارات مازیار، ص ۹۱.

۳ سیدبیوک محمدی، همان، ص ۱۶۴.

عمومی تا سفرنامه ها)، حاوی اطلاعات پراکنده‌ای هستند و بیش نظری ندارند. با توجه به کاستی موجود، مقاله حاضر، درصدد به کارگیری دیدگاه نظری گیرتر است. بنابراین، پس از ورود اسلام به ایران و تبیین چارچوب‌های اصلی دین، کنشگران، در برخی موارد تعالیم دین اسلام را با شرایط تاریخی، اقتصادی، اجتماعی و شیوه زندگی خود، سازگار یافته و با آمیختن آموزه‌های دین جدید با فرهنگ پیشین، فهم خود را به شکل رفتاری (طرد یا پذیرش)، نشان داده‌اند و این همان خلق معنای جدید و فرهنگ جدید است. نویسندگان معتقدند، آفرینش فرهنگ ترکیبی اسلامی - ایرانی در موضوع تغذیه، نتیجه فرایند مذکور بوده است.

چارچوب نظری

پژوهش حاضر، با بهره گیری از آراء کلیفورد گیرتز^۱ و ارائه دیدگاه نظری وی در باب دین و نظام معنایی دانستن آن و توجه به مناسک و تکیه بر روش فرایندی فیلیپ کارل سالزمن (دیدن تاریخ به مثابه یک فرایند)، سعی دارد با رویکرد تاریخی - تفسیری و معناکاوانه در یابد که در ایران شکل‌گیری فرهنگ اسلامی در زمینه تغذیه، به صورت یک روند، چگونه صورت گرفته است.

در میان تمامی مردم‌شناسان معاصر، گیرتز مهم‌ترین مروج رویکرد تفسیری به دین، به‌طور عام به فرهنگ، در برابر رویکرد تبیینی به این دو موضوع به هم پیوسته است. از آنجا که علوم اجتماعی علوم معناکاوا هستند، این پژوهش به دنبال شرح و فهم دلایل است، نه علت‌ها. در رویکرد تفسیری گیرتز، کنش‌های اجتماعی مردم ایران و عناصر فرهنگی جامعه، تفسیر و تأویل می‌گردد.

وی، فرهنگ را شبکه‌ای از معناها معرفی کرده است و با نشانه‌شناسی درصدد تفسیر معناست، نه کشف قوانین؛ و معتقد است هر فرهنگی ساختار معنایی دارد و همه عناصر موجود در آن با هم ارتباطی ساختاری دارند. بنابراین، تفسیر ما از فرهنگ مردم یک جامعه، بایستی انسجامی منطقی داشته باشد و همه عناصر موجود در فرهنگ یک اصل واحد را بگویند. گیرتز برخلاف مردم‌شناسان پیش از خود، جامعه را مانند text (متن) دیده، در نتیجه روش‌های (textual متنی) را برای فهم فرهنگ در پیش گرفته، بنابراین معتقد است باید فرهنگ‌ها را گوش کرد.

مقاله پیش رو، طی سه مرحله، ابتدا زمینه‌های فرهنگی موجود در جامعه ایران دوره پیشاسلامی را بررسی می‌کند، آن‌گاه چارچوب‌های کلی معنابخشی را معرفی می‌نماید که در قالب نظام‌های قهقی و بایدها و نبایدها، الگوی فرهنگی تغذیه اسلامی را می‌سازند؛ و در انتها، تعامل و کنش جمعی مردم ایران را در برابر دین جدید به‌شکلی طبقه‌بندی شده، می‌نمایاند.

۱. الگوی فرهنگی تغذیه در ایران پیش از اسلام:

از موضوع‌های مهم برای شکل دادن به الگوهای فرهنگی در هر جامعه، تغذیه است. برای فهم باورها و نظام معنایی تغذیه در دوران ساسانیان، ابتدا باید به اساطیر و متون زرتشتی مراجعه کرد. فرهنگ مردم ایران باستان در زمینه تغذیه، با مراجعه به افسانه‌ها و اسطوره‌های ایرانی و نیز متون کهن، مانند *شاهنامه* و نیز کتاب‌های زرتشتی، فهمیده می‌شود. بررسی اسطوره ایرانی آفرینش نخستین انسان، حاکی از ساختار فکری و ارزشی مردم ایران است.^۱ خلقت نخستین جفت انسانی (مشی و مشیانه) در بندهشن^۲ نیز به کامل‌ترین شکل آمده است. در آنجا آفرینش جفت نخستین را از گیاه (ریواس) می‌داند. در این اسطوره ایرانی، تغذیه گیاهی عالی‌ترین شکل غذایی است و گوشت‌خواری را نماد مرگ می‌شناسد. در ضمن، واسطه بین تغذیه گیاهی و گوشتی را نیز «شیر» اعلام می‌کند و از میان سه گونه تهیه غذا: کشاورزی و دامپروری و شکار، کشاورزی را دارای اولویت و ارزش خاصی معرفی می‌کند؛^۳ چرا که کشاورزی پشتیبان حیات و اهورایی است.

نمونه دیگر که ساخت ارزشی فرهنگ ایرانی را به ویژه تحت تأثیر آموزه‌های زرتشتی نشان می‌دهد، چگونگی تغذیه ضحاک در *شاهنامه* به تشویق ابلیس است. در روایت *شاهنامه*، پیش از آمدن ابلیس نزد ضحاک، تغذیه گیاهی است و ابلیس، با آموزش تغذیه گوشتی، ضحاک را به حد اسفل (انسان خواری) تنزل می‌دهد.

۱ مسعودی نیز، به نقل از کتاب‌های زرتشتیان، کیومرث و شابه و منشابه را مبدأ پدایش نسل و از گیاه ریواس معرفی می‌کند. نک: ابوالحسن علی‌بن‌الحسین مسعودی (۱۳۷۴ش)، *مروج الذهب ومعادن الجواهر*، ترجمه ابوالقاسم پاینده، ج ۱، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، چ ۵، ص ۲۱۷.

۲ فرنیغ دادگی (۱۳۶۹ش)، بندهشن، گزارش مهرداد بهار، تهران: انتشارات توس، صص ۸۱-۸۳.

۳ *گزیده‌های زادسیرم* (۱۳۶۶ش)، گزارش محمدتقی راشد محصل، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، صص ۱۲-۱۳.

به روز چهارم چو بنهاد خوان خورش کرد از پشت گاو جوان^۱

بنابراین، فرهنگ ایرانی، با ارزش گذاری خاص خود نسبت به تغذیه، حد آرمانی آن را گیاهی و حد متقابل و اسفل آن را گوشتی معرفی می کند؛ تغذیه میانجی، تغذیه با شیر و تخم - مرغ است.^۲ در این نظام معنایی، اولویت تغذیه گیاهی و لبنی اثبات شده است، به گونه ای که حتی آموزش تغذیه گوشتی را از بیگانه (اهریمن) دانسته اند. پدید آمدن خورش هایی که از انواع گوشت تهیه می شود، اختراع اهریمن به شمار می آید؛ حتی نام پدر ضحاک در اسطوره ها، مرداس (مردخور) ذکر شده است.^۳

الگوی فرهنگی ترجیح تغذیه گیاهی بر گوشتی، در آیین های مربوط به درگذشتگان نیز، خود را نشان می دهد؛ آنجا که به بستگان در گذشته توصیه می شود: «... و اندر آن سه شبه، گوشت تازه را [به] کار نباید کنند... و نیز چیز تر بر سفره نباید گذارند، اگر نان و تخم و مرغ نهاده باشند، خوب است».^۴

نمونه دیگر از فرهنگ تغذیه، نهی از قربانی کردن گاو بود. در فرهنگ پیش از زرتشت، قربانی کردن گاو بسیار مرسوم بود و زرتشت با ایجاد اصلاحات گسترده، سعی در نظام مند و هدفمند کردن قربانی داشت.^۵ بویس، با اشاره به برخی قوانین قربانی در عصر هخامنشیان، از جمله آن که قربانی جز با حضور مغان و خواندن اذکار روحانی صحیح نیست، می نویسد: آن ها از کشتن بی حد و حصر حیواناتی که غذای انسان را تشکیل می دادند، نهی شدند؛ چرا که در عقاید و آیین های پیشین، حیوانات زیادی کشته می شدند و برای خورشید و ماه و آتش و باد و اهورامزدا بر قلّه کوه ها قرار می گرفتند. مانند میتراثیسم (مهرپرستی)، که قربانی کردن گاو و ریختن خون او به زمین را موجب زنده شدن طبیعت و به وجود آمدن گیاهان می دانست.^۷

- ۱ ابوالقاسم فردوسی (۱۳۶۶ش)، شاهنامه، به کوشش جلال خالقی مطلق، ج ۱، دفتر ۱، نیویورک: ا.بی.نا، صص ۴۹-۵۱.
- ۲ بهاره مختاریان (۱۳۸۹ش)، «ساختار تغذیه در اسطوره مشی و مشیانه، براساس متون زبان های باستانی ایران»، زبان شناخت، س ۱، ش ۲، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ص ۱۱۶.
- ۳ عبدالحسین زرین کوب (۱۳۵۶ش)، «بسم الله، سفره ایرانی»، از چیزهای دیگر، مجموعه نقد، یادداشت، بررسی و نمایشواره، ۲۵-۹، تهران: انتشارات جاویدان، ص ۱۱.
- ۴ کتابون مزدایور (۱۳۸۱ش)، نیایش برای درگذشتگان، (سروش پیرمغان)، تهران: نشر ثریا، ص ۳۷۳.
- ۵ احمد تاج بخش (۱۳۸۱ش)، تاریخ مختصر فرهنگ و تمدن ایران قبل از اسلام، تهران: انتشارات یادواره کتاب، ص ۱۳۰.
- ۶ مری بویس (۱۳۸۱ش)، زردشتیان، باورها و آداب دینی آنها، ترجمه عسکر بهرامی، تهران: انتشارات ققنوس، ص ۱۰۴.
- ۷ مهرداد ایزدپناه (۱۳۸۱)، آشنایی با دین زرتشت، تهران: نشر محور، ص ۱۹.

در آیین زرتشت قربانی‌های خونین ممنوع بود، زیرا چارپایانی که غذای بشر را تشکیل می‌دادند و برای او کار می‌کردند، بایستی مورد احترام قرار می‌گرفتند. مخالفت با قربانی کردن گاو در جامعه جدیدالتأسیس کشاورزان اهمیت بسیار داشت.^۲

اعتقاد به تقدس چهار آخشیح(عنصر)، قداست زمین و ارتباط با طبیعت، از آموزه‌های آیین زرتشتی است. این فرهنگ به شکل مجموعه‌ای از نظام‌های نمادین در برخی آیین‌ها و شکل غذاها، نمودار می‌شود.

برای فهم بهتر فرهنگ تغذیه مردم ایران، توجه به تنوع محصولات کشاورزی مدد می‌رساند. بر این اساس، رفتار مردم با زیست جهان بومی خود،^۳ بخشی از فرهنگ مردم هر منطقه را تشکیل می‌دهد و انسان و اقلیم با یکدیگر در تعاملی دوسویه قرار گرفته‌اند.

بنابراین، تنوع خوراکی‌ها در ایران، محصول شرایط آب و هوایی متنوع است؛ به گونه‌ای که مناطق گرم و مرطوب(ساحلی)، مرکز فرآورده‌های دریایی بود و اهالی مناطق سردسیر و کوهستانی، متأثر از سبک معیشت خود، از فرآورده‌های دامی و لبنی استفاده می‌کردند. همچنین در مناطق خزری، اقتصاد کشاورزی، رواج محصولات باغی و غلاتی مانند برنج را سبب می‌شد. اختلاف دمای چندین درجه در شمالی‌ترین و جنوبی‌ترین شهر در مرزهای ایران، چنان تنوعی به سفره‌های ایرانی می‌داد که ذکر آن بارها در کتاب‌های تاریخی آمده است.^۴

تجمل و تقنن موجود در سفره‌های ایرانی، منحصر به دربار پادشاهان نبوده و آثار آن در غذای طبقات پایین‌تر نیز دیده شده است.

تاک که از رستنی‌های قدیم و بومی سرزمین ایران محسوب می‌گردد، زمینه را برای تهیه و تولید شراب‌های مرغوب فراهم می‌کرد.^۵ شاید در آغاز مصارف طی این محصول مد نظر بود، ولی کنجکاو و انگیزه‌های اقتصادی توجیهی برای کاربرد دیگر این محصول گردید (تأثیر دوسویه انسان و اقلیم). بدون شک، تأثیر اقلیم و مناسبت با آب و هوا، از اسباب پیدایش

۱ ر. گیرشمن(۱۳۴۹ش)، *ایران از آغاز تا اسلام*، ترجمه محمد معین، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب، چ ۳، ص ۱۸۰.

۲ مهربان خداوندی(۱۳۷۸ش)، *شناسایی زرتشت*، تهران: انتشارات فروهر، ص ۶۶.

۳ ابراهیم موسی‌پور(۱۳۸۶ش)، «تاریخ اجتماعی، رویکردی نوین به مطالعات تاریخی»، *فصلنامه تاریخ و تمدن اسلامی*، س ۳، ش ۶، ص ۱۴۷. [بر اساس مکتب آنال].

۴ عبدالحسین زرین کوب، همان، ص ۱۰؛ نیز کتاب‌هایی مانند *جوامع الحکایات*، فرج بعد از شدت و جامع التمثیل.

۵ برتولد اشپولر(۱۳۸۶ش)، *تاریخ ایران در قرون نخستین اسلامی*، ترجمه مریم میر احمدی، ج ۲، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ص ۴۰۹.

بعضی غذاها و خورشها در برخی مناطق بوده است.^۱

تنوع محصولات که ناشی از شرایط اقلیمی ایران بوده، در دوره‌های اسلامی نیز توجه مورخان اسلامی را به خود جلب کرده است. آنان در گزارش‌های خود به کاشت و برداشت بعضی محصولات در بعضی مناطق اشاره می‌کنند. مقدسی شاهد محصول‌هایی چون زعفرانی نیکو در شهر «دبیل» واقع در شمال غربی ایران، مویز در «یهودیة» اصفهان و خرما در نرماشیر کرمان بوده، و گفته است که مردم این منطقه خرما را بر زمین افتاده را بر نمی‌دارند.^۲ شاید اشاره مقدسی کنایه از فراوانی این محصول در این منطقه بوده باشد. ابودلف درباره حوالی بصره و مرغوبیت نیشکر آنجا در مقایسه با دیگر نقاط اهواز سخن می‌گوید و این که شکر آنجا بنا بر روش «سیستانی» عمل می‌آید و در شهر نیشابور، علاوه بر معادن مس آن، به ریواس بسیار درشتش اشاره می‌کند.^۳ اصطخری به بازرگانی شتر در خراسان و مصرف آب چاه در آنجا پرداخته است.^۴

برخی از آموزه‌های متون زرتشتی در فرهنگ رفتاری مردم مشهود و در مواردی رفتار مردم مغایر با متون بوده است. آشنایی با گیاهان مختلف و خواص آنها، مانند شناخت گیاه کافور،^۵ و استفاده از عطرها مختلف در مراسم آیینی^۶ و یا زندگی در شخصی، خود را می‌نمایاند. گرایش به طبیعت و محصولات برآمده از زمین را می‌توان در گاهنبارها و جشن‌های زرتشتیان به صورت استفاده از میوه‌های خشک (لُرک)^۷ مشاهده کرد. در برخی متون منظوم پهلوی مانند «درخت آسوریگ» از گفتگوی نمادین درخت با برخی جانداران و بیان فواید و کارکردهای

۱ زرین کوب، همان، ص ۱۹.

۲ ابوعبدالله محمد بن احمد مقدسی (۱۳۸۵ش)، *احسن التقاسیم فی معرفة الاقالیم*، ترجمه علینقی منزوی، تهران: انتشارات کومش، ج ۲، صص ۵۶۴، ۵۷۹ و ۶۹۲.

۳ مسعربن المهلهل ابودلف الخزر جی (۱۳۴۲ش)، *سفرنامه ابودلف در ایران (۳۴۱هـ.ق)*، ترجمه ابوالفضل طباطبایی، با تعلیقات و تحقیقات ولادیمیر مینورسکی، تهران: انتشارات فرهنگ ایران زمین، صص ۸۶-۸۸.

۴ ابواسحاق ابراهیم بن محمد اصطخری (۱۳۶۸ش)، *مسالك و ممالک*، به اهتمام ایرج افشار، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ج ۳، ص ۲۱۵.

۵ کافور، ماده معطر جامدی است که از برخی گیاهان از قبیل ریحان و بابونه و دو نوع درخت تهیه می‌شود. نک: محمد معین (۱۳۶۴ش)، *فرهنگ فارسی*، ع ۶، ج ۳، تهران: انتشارات امیرکبیر، ج ۷، ص ۲۸۴۸.

۶ آرتور کریستین سن (۱۳۷۹)، *ایران در زمان ساسانیان*، ترجمه غلامرضا رشید یاسمی، تهران: انتشارات دنیای کتاب، ص ۶۲۰.

۷ لُرک (Lork) آجیل هفت مغزی است که در مراسم مذهبی، مانند گاهنبارها، سدره پوشی و عروسی، پس از نیایش و تبرک، بین حضار تقسیم می‌شود.

درخت سخن رفته است.^۱ مورخان اسلامی از اعجاب سربازان فاتح عرب در برخورد با «کافور» و این که آن را به جای نمک در دیگ غذا می ریختند، خبر می دهند.^۲

مطلب دیگر که در بحث نحوه تعامل ایرانیان پیش از اسلام با آیین زرتشت، شایسته توجه است و بخشی از فرهنگ تغذیه دوره پیشاسلامی به شمار می رود، موضوع نوشیدنی ها و مشروبات الکلی است. در مینوی خرد چنین آمده: «از خوراکیها کدام ارجمندتر است؟ پاسخ می دهد: شیر گوسفندان، از غلات: گندم، از میوه ها: خرما و انگور و می به اندازه». ^۳ در همان کتاب پس از توضیح درباره خوبی ها و بدی های شراب می نویسد: «درباره می پیداست که گوهر نیک و بد به می آشکار تواند شد. از به اندازه خوردن می این چند نیک می بدو می رسد: غذا را هضم کند (گوارد) و آتش (بدن را) بیفزود و هوش و حافظه و تخم و خون را بیفزاید». ^۴ علی رغم مجاز دانستن مصرف شراب - البته به اندازه - متون مقدس زرتشتی، مست کردن را جایز نمی شمارند.

در جای جای پژوهش حاضر به تفاوت فرهنگ مکتوب (متون مقدس) و فرهنگ جاری مردم اشاره شده است. یکی از مصادیق این تفاوت، موضوع مصرف مشروبات الکلی است. متون تاریخی از رواج تهیه مشروب و فروش آن در ایران دوره ساسانی گزارش می کنند. در این کتاب ها به نواحی شراب سازی که بیشتر منشأ ساسانی داشته، اشاره شده است. در آنجا گواراترین شراب را شراب بلخی، مرو رودی، بوشنگی، بُستی و جوری می دانند. در جای دیگر از کاربرد شراب در مراسم آیینی زرتشتی، حتی در دوران اسلامی، سخن رفته است. ^۵ گزارش هایی نیز درباره تهیه شراب مرغوب توسط مردی مجوسی و عرضه آن به مردم، حاکی از رواج این نوشیدنی در میان افراد جامعه اسلامی بوده است. ^۶

-
- ۱ منظومه درخت آسوریک (۱۳۴۶)، متن پهلوی ترجمه فارسی ماهیار نوایی نژاد، تهران: انتشارات بنیاد فرهنگ ایران، صص ۴۱-۴۹؛
 - ۲ جعفر شهیدی (۱۳۶۲)، تاریخ تحلیلی اسلام تا پایان امویان، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ص ۱۲۰؛ نیز عبدالحسین زرین-کوب (۱۳۷۳)، تاریخ مردم ایران (کشمکش با قدرتها)، تهران: انتشارات امیرکبیر، ص ۵۹.
 - ۳ مینوی خرد، (۱۳۶۴)، ترجمه احمد تفضلی به کوشش ژاله آموزگار، تهران: انتشارات توس، ج ۲، صص ۳۱-۳۴.
 - ۴ همان، ص ۳۲.
 - ۵ ثعالی نیشابوری (۱۳۶۸)، تاریخ ثعالی مشهور به غرر اخبار ملوک الفرس و سیرهم، ترجمه محمد فضائی، تهران: نشر نقره، ص ۴۴۹.
 - ۶ حدودالعالم من المشرق الی المغرب (۱۳۶۲)، به کوشش منوچهر ستوده، تهران: انتشارات طهوری، ص ۱۳۶.
 - ۷ ابودلف، همان، ص ۷۳.

آذرگشنسب درباره پادشاهان هخامنشی می‌نویسد: هیچ نباید مست شوند، مگر در روز جشن مهرگان که لباس گرانبهای ارغوانی می‌پوشیدند و به می‌گساری می‌پرداختند.^۱ یکی از نوشیدنی‌ها که در مراسم آیینی زرتشتیان پیش از اسلام رواج داشته، افشیره هوم^۲ بوده. هوم گیاهی بود که به صورت خودرو در کوه‌ها می‌روید. گرچه منابع در باره سکرآور بودن آن تردید کرده‌اند، ولی بر خلسه‌آور بودن آن صحه گذاشته‌اند. دلیل اصلی رواج این آیین در دوره ساسانی آن بوده که تا به امروز نیز جاری و زنده است.^۳

آیین نوشیدن افشیره هوم

کریستین سن به آیین نوشیدن هوم همراه با طرز تهیه و افراد شرکت کننده و تکالیف روحانی مراسم^۴ آن، به شکل مشروح سخن گفته است.

ماریان موله اسطوره‌های مربوط به شربت هوم، طرز تهیه و علت تقدیس آن را بیان می‌کند و می‌نویسد: «در خود یسنا در می‌یابیم که هوم به خاطر خشنود کردن فروشی، ستایش می‌شود».^۵

دوشن گیمن نیز، هوم را بیش از یک گیاه، یک ایزد می‌داند که برایش قربانی می‌کردند. بنابراین، قربانی کردن هومه، قربانی کردن یک ایزد در حال مرگ برای ایزدی دیگر بوده است. علاوه بر آن، پس از خیرات، موبد و مؤمن قربانی را به سلامتی زندگی بی‌پایان و رستاخیز می‌نوشیدند.

وی قربانی کردن هومه در حین یسناخوانی را اساساً عملی زندگی بخش می‌داند.^۶ اما در مورد نوشیدنی‌های طبیعی مورد علاقه ایرانیان، می‌توان از مخلوط گلاب و عسل نام برد. آنان این نوشیدنی را چنان مهم می‌دانستند که حتی با آن از اسرای معروف پذیرایی می‌کردند. از دیگر نوشیدنی‌ها در مناطق کوهستانی، مخلوط شیر و عسل بود.^۷

۱ آذرگشنسب (۱۳۷۲)، *مراسم مذهبی و آداب زرتشتیان*، تهران، انتشارات فروهر، ص ۲۳۴.

۲ هومه (homa)، هوم مخلوطی از شیر و عصاره گیاه موسوم به «هذائنی پتا» که برای نوشیدن به موجودات الهی نثار می‌شده است.

۳ مهردادبهار (۱۳۸۴)، *پژوهشی در اساطیر ایران*، (پاره نخست و دوم)، تهران: انتشارات آگه، ص ۴۹۲.

۴ کریستین سن، همان، صص ۲۳۷ - ۲۳۸.

۵ ماریان موله [بی‌تا]، *ایران باستان*، ترجمه ژاله آموزگار، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، صص ۷۹ - ۸۲.

۶ زاک دوشن گیمن (۱۳۷۵)، *دین ایران باستان*، ترجمه رؤیا منجم، تهران: انتشارات فکر روز، صص ۱۳۷ و ۱۴۱.

۷ ایشولر، همان، صص ۴۰۲ و ۴۱۲.

علی‌رغم نهبی متون از مصرف گوشت، درباره غذاهای متنوع عصر ساسانی، به چهار خورش خراسانی، رومی، شاهی و دهقانی اشاره می‌شود، که در خورش شاهی و رومی برنج نقش عمده داشت و در همه آن‌ها گوشت ماده اصلی را تشکیل می‌داد. خورش شاهی به دستور «ولاش» و خورش دهقانی نیز عبارت بود از گوشت نمک‌سود و نارسود با تخم‌مرغ.^۱

۲. الگوی فرهنگی تغذیه در ایران دوره اسلامی

۲.۱. معرفی نظام معنایی اسلام

در انسان‌شناسی اسلامی تمامی خلقت و کائنات برای انسان، و انسان نیز برای عبودیت آفریده شده است.^۲ حال که هستی برای رسیدن انسان به تکامل خلق شده است، پس هر عمل یا شیئی که این حرکت تکاملی را دچار نقص و کاستی کند، ممنوع معرفی می‌گردد. معنای رمزی نهان در کلیه نهبی‌ها و حرمت‌ها، پیشگیری از رسیدن آسیب به جسم یا روح انسان و یا آسیب‌های فردی و اجتماعی است. در این نظام معنایی، تغذیه نیز از همین الگو تبعیت می‌کند: کلیه مشروبات الکلی که باعث سلب هشیاری انسان شود،^۳ حرام معرفی می‌گردد و به همین گونه است مصرف گوشت خوک و مردار و خون و هرآنچه با نام غیر خدا ذبح شده باشد.^۴ تعمق در آیات قرآن در زمینه تحریم مشروبات الکلی، نشانگر تدریجی بودن تغییر الگوهای فرهنگی تغذیه است؛ چراکه این تحریم، طی سه مرحله و در یک دوره هفده ساله^۵ انجام شد. گرچه در فرهنگ رفتاری مردم پایبندی به این منع، کم‌رنگ بود.

نکته بسیار مهم دیگر در آیه ۱۷۳ بقره آن است که: بعد از ذکر موارد حرمت غذاها، به حیوان حلال گوشتی اشاره می‌کند که با نام غیر خدا ذبح شده باشد. توجه این مطلب در چارچوب نظریه گیرتز به این گونه است که جاری دانستن نظام معنایی و تفکر اسلامی در کلیه امور زندگی برای یک مسلمان الزامی محسوب می‌شود (مفهوم نیت خیر). بردن نام خدا، به هنگام عمل کشتن حیوان، مسلمان را در فضایی قدسی و معنوی قرار می‌دهد و حتی به تغذیه

۱ کریستین سن، همان، ص ۶۲۱

۲ «و ما خلقت الجن و الانس الا ليعبدون». الذاریات / ۵۶.

۳ «أثم الخمر و الميسر و الانصاب و الازام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه». مائده / ۹۰ و ۹۱ و نیز سوره بقره / ۲۱۹.

۴ «أثم حرم عليكم الميتة و الدم و لحم الخنزیر و ما اهل به لغير الله». بقره / ۱۷۳ و مائده / ۳؛ انعام / ۱۴۵ و نحل / ۱۱۵.

۵ تحریم قطعی مشروبات الکلی بعد از واقعه کوچاندن یهود بنی نضیر در سال ۴ هجری انجام شد.

او معنایی اسلامی (ذبح)^۱ می‌بخشد. پس از ذکر باید‌ها و نباید‌های قرآن، به مفهوم برخی احادیث اسلامی می‌پردازیم که نظام فرهنگی تغذیه اسلامی را در قالب مستحب و مکروه تفسیر می‌کنند.

توصیه به خوردن غذای ساده و پرهیز از تنوع مواد خوراکی در یک وعده غذایی، مصرف نمک پیش از غذا، با آرامش غذا خوردن، نگریستن به طعام، دست نبردن به غذا پیش از گرسنگی، دست کشیدن از غذا پیش از سیری کامل، با معده پر پا به حمام ننهادن، با معده سنگین به رختخواب نرفتن، با دست راست غذا خوردن، بیشتر مصرف کردن گیاهان و پرهیز از خوردن گوشت به مقدار زیاد، برخی از آموزه‌های متون دینی اسلامی است که همه آن‌ها دلایل مستند پزشکی و عقلانی داشته و برخی از آن‌ها در فرهنگ تغذیه ایران دوره اسلامی مورد عمل قرار گرفته است.

پس از ذکر موارد بالا، در الگوی فرهنگی تغذیه اسلامی، به آیینی به نام «روزه» اشاره می‌شود. این آیین، مسلمان را در حوزه اموال شخصی و غذای حلال خود نیز محدود و مقید می‌کند تا نظام معنایی جدیدی ایجاد نماید که مبتنی بر ساده‌زیستی، تسلط بر خواهش‌های تن، و در یک کلام، بندگی است. گرچه - مانند بسیاری از دستورات دینی دیگر - شرط صحت روزه، آسیب نرساندن به خود و دیگران است، ولی شاید پس از نماز، بارزترین نماد مسلمانی به شمار می‌آید.

در الگوی فرهنگی تغذیه اسلامی، آیین روزه از جمله الگوهای است که از طرف اسلام وضع شده، بنابراین هم محتوا و هم شکل آن را اسلام تعیین کرده است. در آیین اسلام، تشریح روزه ارائه نظام معنایی جدیدی است که با وجود شباهت به روزه مانوی، از نظر معنا با آن متفاوت است. این مناسک عبادی، مسلمانان را به کنش جمعی فرا می‌خواند. روزه اسلامی، به دلیل مشابهت با پرهیز از مصرف گوشت در ۴ روز از ماه و همن، ماه گوش و رام،^۲ سازگاری با نظام تغذیه ایران، عدم حذف مواد خوراکی خاص از برنامه غذایی، کوتاه بودن ایام آن، معافیت افراد سالمند و ناتوان و زنان (در شرایط خاص)، مورد پذیرش جامعه ایران قرار گرفت.

۱ بردن قسمت مشخصی از گلوئ پرنده و چاربا که براساس حکم فقها جزئیات آن معین می‌شود. مثلاً برای شتر، از طریق چاقو زدن به بالای سینه ذبح انجام می‌شود(نحر). در آیات ۳ و ۴ مائده، مسلمانان از خوردن هر حیوانی که خفه شده یا بر اثر ضربه خوردن یا شاخ زدن حیوانی دیگر مرده باشد، یا حیواناتی که با پرتاب شدن مرده باشند و یا نیم خورده یک جانور وحشی، ممنوع شده است.

۲ کوروش نیکنام(۱۳۸۱ش)، آیین/اختیار، تهران: نشر تبیس، ص ۱۷۰.

بعدها، برپایی عیدفطر و جشن‌های شادی به این مناسبت، آن را به یکی از جشن‌های بزرگ ایرانیان مسلمان مبدل ساخت.

روژه ماه رمضان، الگویی فرهنگی برای تغذیه و زندگی روزانه فرد مسلمان است که خرده فرهنگ‌های متعددی به همراه خود می‌آورد. سفره‌افطار، خوراکی‌های موجود در آن، رسیدگی به فقرا و مستمندان، دوری از اسراف و ولخرجی، سلوک معنوی در عین رها نکردن جسم مادی، از موارد شایان ذکر آن است.

از نظر واژه نیز، اختصاص کلمه فارسی «روزه» برای این عمل و به کار نگرفتن معادل عربی آن، «صوم» یا «صیام»، نشان دهنده پذیرش جمعی مردم است. این در حالی است که در کلیه کتاب‌های عربی دانشمندان فارسی زبان، با اصطلاح قرآنی صوم در این خصوص سخن گفته شده است. ضرب‌المثل‌های بسیار زیادی درباره مفهوم روزه و فرهنگ رمضان نیز، از دیدگاه گیرتر، می‌تواند دلالت بر نظام نمادین روزه در بین مسلمانان باشد.

فرهنگ عینی مسلمانان ایران سده نخست، دلالت بر رواج حرمت گوشت خوک دارد. شاید بتوان دلایل این رفتار را، نبودن شرایط زیست محیطی برای پرورش این حیوان، آموزه‌های آیین زرتشتی مبنی بر مقدس دانستن گوشت حیوانات (حتی بز و گوسفند و گاو)، و عدم عمومیت مصرف گوشت خوک در بین طبقات عامه مردم، دانست.

۲.۲. بررسی تعامل‌ها

۲.۲.۱. تماس دو فرهنگ، فرایند و تعامل‌ها

پس از ارائه چارچوب‌های کلی معنابخش هر دو آیین و اشاره کوتاه به نحوه تعامل مردم با دین پیشین، به یکی از مراحل فرایند اشاره می‌شود، که در طی آن ارزیابی فرهنگ گیرنده از عناصر اشاعه یافته صورت می‌گیرد و عناصر از تفسیر و درک افراد دریافت کننده می‌گذرند، به گونه‌ای که برخی از ویژگی‌های وارد شده قبول یا رد می‌شوند.^۱

۲.۲.۱.۱. واکنش طرد و عدم پذیرش

در آغاز هر دو طرف یکدیگر را ناپاک می‌دانستند: مسلمانان از غذاهای تر زرتشتیان ایرانی،

۱ رابرت ال. بی (۱۳۸۹)، *الگوها و فرایندها*، ترجمه رحیم فرخ‌نیا، تهران: انتشارات جامعه‌شناسان، ص ۱۱۳.

مانند پنیر، ماست و شیر، استفاده نمی‌کردند. زرتشتیان نیز در مقابل از گوشت گاو، بز و گوسفند مسلمانان نمی‌خوردند. بنابر قانون، زرتشتیان نمی‌بایستی به مبادله غذا با مسلمانان می‌پرداختند. فقهای مسلمان نیز - به خصوص حنفی‌ها - این تحریم غذای زرتشتیان را به پیامبر^(ص) نسبت می‌دادند. امابه زودی این دیوارهای بلند و صف کشیدن‌های در برابر یکدیگر، به دلیل ضرورت همجواری و ارتباط متقابل انسان‌ها، از میان برداشته می‌شد.

نمونه دیگری از واکنش طرد، درباره مصرف مشروبات مطرح است. نهی صریح قرآن و احادیث از مواد سکرآور، هرگونه استعمال، مصرف، تولید و توزیع آن را ممنوع اعلام می‌کرد. برخی از محققان، میل به مصرف مشروبات را مانند جنگ از ویژگی‌های درونی و بعد غیرالهی وجود انسان می‌دانند که تحت هیچ فرهنگی در نمی‌آید، و علی‌رغم نهی اکید دین، همواره وجود داشته است.^۱

تردیدی نیست که عدم پذیرش این حکم در جامعه ایران پس از اسلام، عمومی نبود و تنها شامل گروهی از افراد جامعه شد. ولی از آنجا که موضوع این تحقیق فرهنگ و زندگی روزانه مردم است، باید انواع کنش‌های جمعی، مطرح شود. در تفسیر شرایطی که این دوگانگی را ایجاد می‌کند، می‌توان اجمالاً به انگیزه‌های سودجویانه و افراط در خوشگذرانی اشاره کرد. این واکنش در نهایت منجر به بروز پدیده فرهنگ مخفی مشروبات گردید که از سال‌های نخست آغاز شد و تا پایان حکومت عباسیان نیز ادامه یافت.

یکی دیگر از نمونه‌های طرد، عدم پذیرش دستور روزه بود. شکل‌هایی از روزه در بین پیروان ادیان و ملل دیگر متداول بود. در گرایش مانوی که برخی آن را از فرق زرتشتی برشمرده‌اند، نیز، با دستوری با ماهیت روزه روبه‌رو بوده‌ایم. برخی نیز معتقدند، که آئین زرتشت با دستور روزه، به دلیل کاهش نیروی بدنی، مخالفت می‌ورزید؛ چراکه بنابر این اعتقاد، هدف اصلی انسان، کار و تلاش در راستای پیشرفت دنیوی و معنوی است. سفارش‌های متون زرتشتی به انسان و کار و تلاش در این جهان به منظور ازدیاد محصول در اقتصاد مبتنی بر کشاورزی، ارائه الگویی از دینی است که هم به امور دنیوی افراد توجه می‌کند و هم به مسائل معنوی و روز بازپسین. بدین علت است که در کتاب‌های فقهی زرتشتی، برای کسی که روزه بگیرد، کیفر و مجازات تعیین می‌شود. در *وندیداد* (فرگرد چهارم، بند ۵۰) چنین آمده است:

۱ حسن طارمی (۱۳۷۵)، «باده در قرآن و حدیث»، *دانشنامه جهان اسلام*، ج ۱، تهران: بنیاد دایرة المعارف اسلامی، صص ۱۷۵-۱۷۸.

«کسی که روزه بگیرد در آخرت بالاترین کيفر را که در این دنیا مقرر است، خواهد دید. مانند اینکه: اعضای بدن فناپذیر وی با یک کارد فولادین بریده شود». دایره امر و نهی متون زرتشتی درباره ظروف غذا، منحصر به نهی از خوردن و آشامیدن در ظرف‌های سفالی و چوبی به علت نجاست پذیر بودن آن‌هاست.^۱

۲.۱.۲. واکنش پذیرش و تعامل با فرهنگ جدید و بررسی انواع آن

پژوهش‌های جدید از عدم تداوم رابطه خصمانه در این زمینه خبر می‌دهد^۲ و این که اعراب از آغاز از غذای ایرانیان می‌خوردند. در عین حال، این پژوهش‌ها به تفاوت برخورد شیعیان با این موضوع و نگاه اهل تسنن اشاره می‌کنند. اهل تسنن در همه احکام شرعی، زرتشتیان را ناپاک - تر از یهودیان و مسیحیان می‌دانستند؛ ولی شیعیان همه را به یک چشم می‌نگریستند و در کلیه احکام ذبح، حمام، خوراکی‌ها و ورود به مسجد، با آنان مانند سایر اهل کتاب برخورد می‌کردند.

بنابراین از واکنش‌های ایرانیان در برابر فرهنگ نوظهور، پذیرش و تعامل مثبت بود که البته هم شکل‌های متفاوت و هم زمینه‌های متنوعی داشت، که در ذیل شرح آن‌ها می‌آید: برخی از محققان، ضرورت‌های جنگی را آغاز ارتباط میان دو گروه دانسته‌اند و برای نمونه به رفتار خالد بن ولید در سال ۱۲ هـ.ق، در حاشیه رود فرات اشاره می‌کنند که خالد به سربازان مستقر خود در آنجا فرمان داد غذایی را که ایرانیان تدارک دیده بودند، بخورند. اساس این فرمان را نیز تبعیت از سیره پیامبر^(ص)، مبنی بر مصرف چنین غذاهایی به نشانه پیروزی، می‌دانست.^۳

نوع دیگری از تعامل، چرخش نظرات نخبگان و دانشمندان هر دو فرهنگ به سمت تسهیل روابط اجتماعی بود. روایت منسوب به سلمان فارسی که زندگی او دو فرهنگ را به هم مرتبط ساخته بود، می‌گوید: «اگر دوستی در میان آنها دارید، در غذای او سهمی شوید و همراه با او سواری کنید بدون اینکه از تعالیم او پیروی کنید». در سده سوم هجری قمری احمد بن حنبل نیز غذاهای تهیه شده به دست اعضای جوامع ذمی - از جمله زرتشتیان - را

۱ مطهر بن طاهر مقدسی (۱۳۷۴)، *آفرینش و تاریخ*، ترجمه محمد رضا شفیعی کدکنی، ج ۴ و ۶، تهران: انتشارات آگه، ص ۵۷۳.

۲ جمشید گرشاسب چوکسی (۱۳۸۱)، *ستیز و سازش زرتشتیان مغلوب و مسلمانان غالب در جامعه ایران نخستین سده‌های اسلامی*، ترجمه نادر میرسعیدی، تهران: انتشارات ققنوس، ص ۱۵۹.

۳ همان‌جا.

برای مصرف مسلمانان مناسب دانست.^۱

از سوی دیگر، ضرورت ارتباط تجاری در امر غذا، منجر به جعل احادیث با منشأ کوفی و بصری گردید و فقهای چهارگانه مذهب اهل سنت، تسلیم این میل فراگیر شدند و اقلام مواد غذایی را، مادام که معلوم نشود اثری از مردار یا خوک در آن‌ها وجود دارد، برای خوردن مناسب دانستند.^۲

به عکس، بزرگان زرتشتی هم که گاو، بز و گوسفند را مقدس به شمار می‌آوردند، خرید گوشت از غیرزرتشتیان را مجاز نمی‌دانستند، مگر هنگام مواجهه با درد و مرگ؛ در برابر نیز دادن گوشت به غیرزرتشتیان را جایز نمی‌شمردند، مگر آن که مطمئن باشند آن فرد خواهد مُرد.^۳ نتیجه تساهل، توسعه روابط دو طرف و سهیم شدن در غذا و تجارت مواد غذایی، تعدیل احکام مذهبی به نفع روابط مادی و اقتصادی بود.

چرخش و تعدیل دیگر در احکام مربوط به شکار حیوانات بود که فقهای زرتشتی، حیوانی را که به دست مسلمانی کشته و قصابی شده بود، خوردنی می‌دانستند؛ اما مسلمانان تنها در صورتی مجاز به خوردن گوشت حیوانی بودند که حتماً به روش اسلامی ذبح شده باشد. در حالی که در مورد ماهیان، به دلیل پاک دانستن دریا، مسلمانان ماهیان صید شده توسط زرتشتیان را نیز مباح می‌دانستند.^۴ مطلب دیگر درباره شکار، تغییر نظام معنایی آن است، به گونه‌ای که شکار، که در عصر ساسانیان از تفریحات و سرگرمی‌های اشراف بود، در دوره اسلامی اهمیت اقتصادی یافت.^۵

نمونه دیگری از تعامل، تعدیل احکام زرتشتی بود: حیواناتی مانند گاو، بز و گوسفند، در متون زرتشتی مقدس به شمار می‌آمد، چون با خوردن گوشت آن‌ها، گناه آن حیوان بر ذمه زرتشتیان قرار می‌گرفت.^۶ این تقدیس و پرهیز از استفاده، در دوران اسلامی تعدیل شد و به راحتی در سفره ایرانیان مسلمان قرار گرفت.

۱ یعقوب‌بن‌ابراهیم‌القاضی‌ابویوسف (۱۹۹۰م)، الخراج، صححه شیخ احمد شاکر، لبنان - بیروت: دارالحدیث، صص ۸۲-۸۷؛ ابن‌حنبل، مسند، ج ۱، بیروت: دارالفکر، صص ۳۰۲ و ۳۰۵.

۲ چوکسی، ستیز و سازش، ص ۱۶۰.

۳ داستان دینیک (۲۵۳۵ شاهنشاهی)، متن پهلوی ۹۲ پرسش، ویراسته هیرید تهمورس دینشاهی انکلسار یا، به کوشش ماهیار نوابی نژاد، شیراز: مؤسسه آسیایی دانشگاه پهلوی، ص ۴۰.

۴ چوکسی، همان، ص ۱۶۱.

۵ اشپولر، همان، ج ۲، ص ۴۰۶.

۶ روایت پهلوی (۱۳۶۷)، ترجمه مهشید میرفخرائی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ص ۱۹؛ چوکسی، همان‌جا.

گونه دیگری از تعامل، تأمین منافع مالی و اقتصادی بود. استقرار اعراب در ایران، آمیزش روزافزون آنان با ایرانیان را سبب می‌شد؛ به طوری که به تدریج احکام مذهبی نیز به سمت تعامل هرچه بیشتر با یکدیگر و تأمین منافع مالی متمایل شد. قطعاً سود مالی زرتشتیان ایجاب می‌کرد تا با مسلمانان آزادانه‌تر به خرید و فروش بپردازند. این همزیستی منجر به پدید آمدن فرهنگی مشترک در امر تغذیه شد، به گونه‌ای که برخی منابع از یکسان دانستن غذای (گوشتی) مسلمانان با زرتشتیان اطلاع می‌دهند.^۱

یکی از مصادیق مشخص تأمین سود، بحث فروش و تولید مشروبات الکلی بود. جوادعلی، با ذکر این مقدمه که اعراب سابقه چندانی در پرورش تاک نداشتند و به همین دلیل کیفیت شراب آن‌ها متوسط بود، و این که تحریم شراب بنابر قرآن، تجارت آن را به جماعت‌های یهودی و مسیحی مختص گردانیده بود؛ چنین نتیجه می‌گیرد: پس اعراب از قدیم با شراب آشنا بودند، ولی کمتر به آن روی می‌آوردند.^۲ تسخیر کشورهای غیرمسلمان، طبعاً آشنایی با انواع جدید باده را برای مسلمانان میسر ساخت.

تهیه مشروب از موادی مانند خرما، انجیر، آلبالو، توت، گندم و جو، نیشکر و عسل، و صدور احکام قهقی درباره هر کدام از آن‌ها، دلالت بر تداول و رواج آن در بین مردم، حتی سال‌ها پس از ورود اسلام به ایران، می‌کند. بنابراین زرتشتیان ایران، با توجه به اجازه بزرگان دینی خود، اقدام به تهیه و فروش مشروب نموده‌اند. در سال‌های نخست حضور اسلام در ایران، به دلیل سود مالی و نیز اقبال فراوان اعراب، بهترین نوع شراب توسط ایرانیان و گاهی موبدان به فروش می‌رسید.^۳

۲.۱.۳. بررسی فرایند ترکیب یا گزینش

آنچه در اینجا مورد بحث قرار می‌گیرد، نتیجه فرایند است. بدین معنی که می‌خواهیم بدانیم در پایان همه تعدیل‌ها، حذف‌ها و قبول‌ها، آنچه در سده چهارم هجری قمری به بعد بر فضای فرهنگی جامعه ایران تسلط داشت، کدام الگوی تغذیه بود. آیا الگوی برجای مانده باستانی و زرتشتی محض بود؟ آیا الگوی فرهنگی تغذیه اسلامی محض بود؟ و یا ترکیبی از هر دو؟

۱ مقدسی، همان، صص ۵۷۳ و ۵۷۴.

۲ جوادعلی (۱۹۵۲)، تاریخ العرب قبل الاسلام، ج ۸، بغداد: مطبعة النقیض، صص ۱۶۲-۱۶۵.

۳ تفضلی، همان، صص ۳۱-۳۴.

آنچه در آغاز باید گفت، این است که آداب و فرهنگ غذا خوردن در ایران سده چهارم، مانند سایر آداب دیگر، ترکیبی بود از آداب باستانی ایران با آداب و رسوم اسلامی.^۱ احکام اسلامی درباره خوردنی‌ها و نوشیدنی‌ها، فرهنگی واحد را به کلیه مسلمانان ارائه کرده که مبتنی بر حلال و حرام (طاهر و نجس) بوده است. این احکام مسلمان را از غیرمسلمان جدا ساخت. فقه اسلامی، پس از تعیین حلال و حرام، به کشتار آیینی (ذبح) امر می‌کند، که در آن نیت قربانی کننده به عمل اعتبار می‌بخشد.^۲ دین اسلام این چارچوب‌های کلی معنابخش را ارائه کرده بود و مردم ایران سعی کردند این آرمان‌های جدید را که در قالب حلال و حرام معرفی شده بود، با شکل زندگی روزانه و شرایط زیستی و کشاورزی و محصولات غذایی متنوع‌شان ترکیب کنند تا از آن ترکیب و التقاط، فرهنگ اسلامی سربرآورد.

در غذاهای گوشتی ایران ساسانی، گوشت خوک^۳ و سمور و خرگوش از لذیذترین گوشت‌های سرد بوده‌اند.^۴ این غذاها با عنوان‌های حرام و مکروه از فهرست غذاها حذف شدند. الگوی غذایی که سربازان عرب فاتح با خود به ایران آورده بودند نیز، بسیار ساده و بی‌تکلف بود و شامل خرما، لبنیات و گاهی گوشت می‌شد که عمده شیر و گوشت هم از شتر فراهم می‌گردید. پس از فتح ایران و دیگر کشورها، ذائقه اعراب کم‌کم با غذاها و خورش‌های ایرانی آشنا شد. پس از پایان جنگ اَلیس که بین خالد بن ولید و سپاه ساسانی روی داد، عرب‌ها که تا آن وقت نه نان تُتک (رقاق) دیده، و نه حلوای شکر چشیده بودند، در برخورد با این خوردنی‌ها دست و پایشان را گم کردند.^۵

در همان حال که کتاب‌های اخلاق، ساده زیستی در غذا را به عنوان یک ارزش فرهنگی ترویج می‌کرد، در سطح حکام و رؤسای جامعه، نوعی برگشت به سنت‌های خسروانی مشاهده می‌شد. حکام (به ویژه عباسیان) سعی بر تقلید کامل از حکومت‌های ساسانی و تأسیس

۱ زرین کوب (۱۳۵۶)، صص ۱۲ و ۱۳.

۲ ادوارد و یوهان کمپو (۱۳۸۸)، «احکام خوراکیها»، *دایرة المعارف نوین جهان اسلام*، ج ۱، تهران: نشر کنگره - نشر کتاب مرجع، ص ۱۰۶.

۳ اشپولر معتقد است که ایرانیان هیچ‌گاه گوشت خوک نمی‌خوردند (نک: به ص ۴۰۱). کریستین سن و زرین کوب، از زبان ریدک خوش آرزو (غلام خسرو پرویز)، در توصیف لذیذترین گوشت، از خوک نام می‌برند؛ ولی ثعالبی، پس از نوشتن کلیه پرسش و پاسخ‌های خسرو پرویز و غلام، هیچ نامی از خوک نمی‌برد. نک: عبدالملک بن محمد بن اسماعیل ثعالبی نیشابوری (۱۳۶۸)، *تاریخ ثعالبی مشهور به غرر اخبار ملوک الفرس و سیرهم*، ترجمه محمد فضالئی، تهران: نشر نقره، ص ۴۴۷.

۴ کریستین سن، همان، ص ۶۲۰.

۵ زرین کوب، همان، ص ۱۳.

تیسفونی جدید در بغداد داشتند. خرج‌های متکلفانه، آراستن سفره‌ها و ضیافت‌های پراوازه در اثر نفوذ برامکه، در ترویج ذوق و غذای ایرانی در بین طبقات ممتاز تأثیر بسیار داشت. خلیفه و آموزش‌دیدگان دوران عباسی، توجه خاصی به علوم غذایی داشتند؛ به گونه‌ای که این علوم، اهمیت زیادی پیدا کرد. از کتاب‌های متقدم آن عصر، مانند الطیخ و راق، این گونه برمی‌آید که خلفای عباسی و خانواده و وزیران ایشان هر یک کتاب‌های آشپزی ویژه‌ای متنضم دستورهایی برای تهیه خوراک‌های مناسب داشتند: مانند کتاب‌های واثق، معتصم و معتضد. هارون الرشید بدون پزشک بر سفره نمی‌نشست.^۱

این فرهنگ دوگانه در مورد نوشیدنی‌های الکلی نیز خود را نمایان می‌ساخت. در فرهنگ رسمی و بیرونی خلافت اسلامی، چه در عصر اموی و چه در عصر عباسی، مجاز بودن مسکرات مشاهده نشده و مسلمانان حتی از حضور در مجلسی که در آن شراب نوشیده می‌شود، نهی شده‌اند. در کتاب‌های روایی، مانند «کافی»، از همنشینی نکردن با باده‌گسار، سلام نکردن به او، نرفتن به عیادت وی، حاضر نشدن در تشییع جنازه او و اعتماد نکردن به وس، در امور مالی سخن گفته شده است.^۲ فقها همچنین از جاری کردن ۸۰ تازیانه بر مست می‌گویند.^۳ پس علی‌رغم نهی قرآن و با وجود تلاش‌های عمر دوم (۹۹ - ۱۰۱ ه.ق)، شراب‌خواری، در دربار امویان رایج بود. عباسیان نیز که تحت تأثیر فرهنگ ایرانی قرار داشتند، نوشیدن شراب را از جمله لذایذ زندگی می‌دانستند. نوشیدن شراب، حتی در دربار حکومت‌های محلی صفاری، آل‌بویه، سامانی، غزنوی و سلجوقی نیز متداول بود.^۴ مجازات شراب‌خواری در انظار عمومی به صورت یک قانون، همواره وجود داشت، اما این قانون در عمل به ندرت اجرا می‌شد. بعدها مسلمانان شراب‌خواری را تا حد زیادی ترک کردند. اشیپولر، یکی از علل ترک شراب‌خواری را مخالفت با بدعت گزارانی مرتد از اسلام، مانند «بابک» و «مقنع» می‌داند که به نوشیدن شراب اهمیت بسیار می‌دادند.^۵

۱ محمد مناظر احسن (۱۳۶۹)، زندگی اجتماعی در حکومت عباسیان، ترجمه مسعود رجب نیا، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ص ۱۳۴.

۲ محمد بن یعقوب کلینی رازی (۱۳۷۵)، الکافی، تصحیح ومقابله علی اکبر غفاری، ج ۶، بیروت: دار الکتب الاسلامیه، صص ۳۹۶ - ۳۹۸.

۳ ابوحامد امام محمد بن محمد غزالی (۱۴۰۶ق)، احیاء علوم الدین، ج ۲، بیروت: [بی‌نا]، ص ۳۶۶.

۴ اشیپولر، همان، صص ۴۰۹ و ۴۱۰.

۵ اشیپولر، همان، صص ۴۱۱ - ۴۱۳.

شایان ذکر است که گرچه به تفاوت فرهنگی درون جامعه ایران پس از اسلام اشاره شد، اما شاکله و صورت بیرونی فرهنگ و تمدن اسلامی در سده‌های نخست هجری قمری، دینی و اسلامی بود. به طور قطع در عموم بازارهای در شهرهای اسلامی گوشت خوک و یا مشروبات الکلی آزادانه به فروش نمی‌رسید. ولی در اینجا به تعدادی از گزارش‌هایی اشاره می‌شود که توسط سفرنامه‌نویسان انجام گرفته است، تا از خلال آن‌ها به فهم بهتر شرایط فرهنگی - اجتماعی جامعه ایران نایل شویم.

ناصر خسرو در گزارش خود به سال ۴۳۴ هـ.ق در مسیر عبورش از تبریز و خوی و وان، درباره بازار «وسطان» می‌گوید: در آنجا گوشت خوک را مانند گوشت گوسفند می‌فروختند و زنان و مردان ایشان بر دکان نشسته شراب می‌نوشیدند بی‌تحاشی.^۱

مقدسی نیز از فُضاع (آبجو) نامبردار شهری^۲ و قرماسین (کرمانشاه) سخن گفته است.

شاید بتوان یکی از دلایل وجود مشروبات در جامعه اسلامی را، نگاه ابزاری به این نوشیدنی برای حفظ سلامت انسان، تفسیر کرد. علاوه بر جواز مصرف طی خمر، در همه مکاتب فقهی به کاربرد طی شراب و خاصیت «پلشت بری» آن اشاره کرده‌اند.^۳ محمد بن زکریای رازی (م: ۳۲۰ هـ.ق)، پس از ذکر تأثیرات مثبت انواع نوشابه‌های سکرآور، بیماری‌های ناشی از افراط و مداومت در شراب را بر شمرده است. در مواردی شستشوی زخم‌ها (قروح خیشه و آکله) با شراب صورت می‌گرفت.^۴

آنچه به‌طور خلاصه درباره نحوه تعامل در فرهنگ تغذیه بین ایران و اسلام رخ داده است، نوعی تأثیر و تأثر بود؛ بدین گونه که غذاهای متنوع و با کیفیت ایرانیان کم‌کم به سفره مسلمانان عرب وارد گردید (تأثر)، و گوشت خوک هم به دلیل حرام بودن، از طرف مسلمانان و زرتشتیان به حاشیه رانده شد (تأثیر).

حذف گوشت خوک و خرگوش از سفره ایرانیان، به دلیل رواج و رونق گوشت گاو، بز و گوسفند، واکنش مثبت ایرانیان را در پی داشت. به تعبیر دیگر، فهم مردم ایران از این نهی، برپایه متون دینی بود. ولی در خصوص مشروبات، برداشت و فهم مردم ایران، با توجه به

۱ ناصر خسرو قبادیانی مروزی (۱۳۷۰)، سفرنامه، به کوشش محمد دبیرسیاقی، ج ۳، تهران: انتشارات زوار، ص ۹.

۲ ابو عبدالله محمد بن احمد المقدسی (۱۳۸۵)، احسن التقاسیم فی معرفة الاقالیم، ترجمه علینقی منزوی، ج ۲، تهران: انتشارات کومش، ص ۵۸۲.

۳ ابوعلی سینا (۱۳۶۲)، قانون در طب، ترجمه عبدالرحمن شرفکندی (هه‌زار)، تهران: انتشارات سروش، صص ۳۹۳-۳۹۶.

۴ دانشنامه جهان اسلام (۱۳۷۵)، «باده»، زیر نظر مصطفی میرسلیم، ج ۱، تهران: بنیاد دایرة المعارف اسلامی، ص ۱۷۳.

شرایط اقتصادی، تاریخی و اجتماعی، به گونه‌ای دیگر صورت گرفت. در اینجا به برخی از این نکات اشاره می‌شود:

وجود شرایط اقلیمی مناسب و پرورش انبوه درخت‌های تاک، به علاوه میل طبیعی انسان به افراط در خوش‌گذرانی، وجود آموزه‌های خاص آیین زرتشت که ارتباط با طبیعت و شادی و تلاش را در کنار هم آمیخته و فرهنگ شادزیستی و شادخواری ایرانیان را به وجود آورده بود؛ داشتن شرایط برای تحصیل سود و منفعت مالی از طریق تولید و فروش این محصولات، مجاز دانستن مشروب هوم در مناسک آیینی و زیاده‌طلبی انسان، باعث فهمی متفاوت گردید که علی‌رغم نهی متون دینی زرتشتی از مست کردن، باز هم با این پدیده روبه‌رو بوده‌ایم.

در بدو ورود اعراب مسلمان نیز، میل طبیعی به خوشی و سرمستی از پیروزی بر ایرانیان، از سوی برخی فاتحان، زمینه تقاضای این فرآورده را ایجاد کرد. از طرفی، مجاز دانستن فروش شراب به اعراب از نظر موبدان، به‌علاوه انگیزه قوی اقتصادی برای ایرانیان مغلوب، باعث شد، پس از تثبیت خلافت اسلامی در ایران، دربار خلفای اموی و سپس عباسی، محلی برای عرضه بهترین شراب‌های ایرانی گردد. این تقاضا، به‌رغم نهی قانونی خلفا، قوی‌ترین زمینه و بستر برای فعالیت تولیدکنندگان این مواد بود؛ و بدین گونه با وجود اعلام مجازات برای تظاهر به مشروب خواری، فعالیت زیرزمینی و پنهان برخی افراد در قلمرو اسلامی همچنان ادامه داشت. نتیجه این کنش و واکنش دو سویه، پدیدآمدن الگوی فرهنگی غذایی در زندگی روزمره خاص جامعه ایران و برخاسته از فضای فکری و دینی و اقلیمی ایران بود. فرهنگی که باید و نبایدهای اسلامی در رأس آن وجود داشته و در عین حال دارای تنوع و رونق خاصی بوده است. از خرده فرهنگ‌های موجود در الگوی فرهنگی تغذیه ایرانی، اسلامی می‌توان برای نمونه این مفاهیم را نام برد: رزق حلال، حرمت مهمان، نذورات، برکت و حرمت نان و گندم، قرار دادن ظروف آب (وقف) برای سیراب کردن تشنگان.

این حوقل از اخلاق مردم فارس برای تهیه غذاهای مختلف و رونق دادن به سفره با خوردنی‌ها و فراوانی طعام و نیز آماده کردن شیرینی و میوه پیش از غذا، سخن می‌گوید.^۱ مقدسی درباره دعوت کردن مهمان در اصفهان برای نان و پنیر و فراهم کردن غذاهای متنوع و

۱ در آیین زرتشتی نوشیدن شراب باعث کندشدن پیشرفت گناه و رواج اعمال نیک می‌گردد، به ویژه هنگامی که مسلمانان به اعتدال بنوشند. مینوی خرد (۱۳۷۶)، صص ۳۱-۳۴؛ چوکسی، همان، ص ۱۶۵.

۲ ابوالقاسم محمدبن حوقل (۱۳۴۰)، صورة الارض، ترجمه جعفر شعار، تهران: انتشارات بنیاد فرهنگ ایران، صص ۵۷ و ۱۶۷-۱۶۹.

گونگون سخن می‌گوید.^۱ ابن بطوطه به معرفی غذایی به نام «هریسه» می‌پردازد که در زاویه‌ها به مسافران و تازه واردان می‌دادند.^۲ وی برخی از غذاهای متداول مردم ایران در آن سال‌ها را این گونه شرح می‌دهد: در مدرسه تستر (شوشتر) با غذاهای لذیذی از واردشوندگان پذیرائی می‌کردند که عبارت بود از: برنج با فلفل که با روغن پخته بودند، به اضافه جوجه بریان و نان و گوشت و حلوا.^۳ مقدسی صفحات متعددی از کتاب خود را به ذکر محصولات متنوع زراعی و باغی استان‌های مختلف ایران اختصاص داده است.^۴ اشاره به نوعی شیرینی به نام «افروشه» در منطقه «بیار»،^۵ وجود پیخ در برخی شهرها مانند ارگان فارس،^۶ پخت نوعی نان در شهرستان (از قصبات گرگان) که گویی با روغن خمیر می‌شد،^۷ وجود لیمویی که مانند زردآلوی ترش بوده و به آن «انبج» می‌گفته‌اند،^۸ از جمله گزارش‌های مقدسی است، که علاوه بر تنوع اقلیمی منطقه، نشان از رواج فرهنگ تغذیه اسلامی در اغلب شهرها در سده چهارم هجری قمری دارد.

ابن حوقل اغلب مردم جبال (کوهستان) را دامپرور و غذای اصلی آنان را لبنیات و مایستنج (= ماستینه) می‌داند.^۹ وی غذای مردم طبرستان، دیلم و گیلان را برنج و ماهی و سیر ذکر می‌کند، و در جایی دیگری از کتابش، قوت غالب مردم خزر را برنج و ماهی می‌داند و این که از ناحیه روس، عسل و موم و کرک به آنجا می‌آورند.^{۱۰} ابن فضلان، درباره طرز غذا خوردن پادشاه اسلاوها و استفاده از کارد برای بریدن گوشت، توضیح می‌دهد و این که پادشاه پس از اتمام غذا، شراب عسل درخواست کرد.^{۱۱} در جای دیگر وی به استفاده از روغن ماهی و نیز تهیه غذا از جو و گوشت اشاره می‌کند.^{۱۲} خوارزمی در *مفاتیح العلوم*، فرهنگ غذاهای رایج تا سده چهارم و مواد ترکیبی آن‌ها و طبخ‌شان را توضیح داده، سپس به شرح خواص گیاهان و داروها

۱ مقدسی (۱۳۸۵)، ص ۵۸۰.

۲ ابن بطوطه، همان، ص ۲۳۵.

۳ همان، ص ۲۰۲.

۴ مقدسی، همان، صص ۴۷۵، ۵۲۴، ۶۴۵ و ۶۸۸.

۵ همان، ص ۵۴۷.

۶ همان، ص ۶۳۴.

۷ همان، ص ۵۲۳.

۸ همان، ص ۷۰۹.

۹ ابن حوقل، همان، ص ۱۱۶.

۱۰ همو، همان، صص ۱۲۳ و ۱۳۳.

۱۱ احمد بن العباس بن راشد بن حماد بن فضلان (۱۳۴۵)، *سفرنامه*، ترجمه ابوالفضل طباطبائی، تهران: بنیاد فرهنگ ایران، ص ۸۲.

۱۲ همان، ص ۲۹؛ در آنجا درباره نگهداری غذا در چاهی در زیرزمین سخن گفته است.

پرداخته است.^۱

می‌توان در فرهنگ تغذیه ایران اسلامی، رگه‌هایی از عقاید زرتشتی را مشاهده کرد: مواردی مانند پرهیز از سررفتن غذا روی آتش یا گفتن «بسم الله» هنگام آب ریختن بر روی آتش برای خاموش کردن آن، نشان از همان فرهنگ قداست آتش و نزدیک نکردن آب به آن است، که البته در دوره اسلامی، ایرانی مسلمان با «بسم الله» دفع شر می‌کند. نکته دیگر که همان فرهنگ اولویت غذای گیاهی بر گوشتی را بازتاب می‌دهد، وجود شمار زیاد و متنوع آش‌ها، خوراکی‌ها و خورشت‌هایی است که عنصر اصلی و مواد تشکیل دهنده آن را سبزی‌ها، صیفی‌ها، غلات و حبوبات و گیاهان فراهم می‌آورد و اکنون نیز به نام غذاهای سنتی ایرانی شناخته می‌شوند.

از سوی دیگر، بهره‌گیری اعراب از غذاهای ایرانیان تا حدی بود که شمار زیادی از لغات فارسی در مورد غذا و سفره در فرهنگ و زبان عربی وارد شده است؛ مانند: «لوزینج، فالودج، بزماورد، اسفید باج، طست، ابریق، کعک و سکباج».^۲ در رساله «التبصر بالتجارة» از آن‌جا حفظ، با آن که متن کتاب در باره بازرگانی و کالاهای قیمتی و سنگ‌های گرانبها و محصولات شهرها بوده است،^۳ می‌توان به تعدادی از واژگان فارسی موجود در متن عربی آن اشاره کرد؛ مانند: ترنج (اترج)، گاومیش (جاموس)، پسته (فستق)، شاه اسپرغم (شاه سبزم)، دارچین (دارصینی) و شکر (سکر).^۴

این فرهنگ تغذیه ایرانی، با خود آدابی از غذا خوردن را به همراه آورد که به نمونه‌ای از آن اشاره می‌شود. مسعودی می‌نویسد: گویند کیومرث نخستین کس بود که بفرمود تا هنگام غذا آرام گیرند تا طبیعت سهم خود بگیرد و تن را با غذایی که بدان می‌رسد اصلاح کند و جان آرام گیرد... زیرا وقتی انسان در ضمن غذای خود به چیزی اشتغال ورزد، قسمتی از تدبیر او متوجه جایی می‌شود که خاطر به آن داده و این، نفوس حیوانی و قوای انسانی را زیان

۱ ابوعبدالله محمد بن احمد بن یوسف کاتب خوارزمی (۱۳۶۲)، *مفاتیح العلوم*، ترجمه حسین خدیم جم، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ج ۲، ص ۱۵۹.

۲ محمد مناظر احسن، همان، ص ۱۱۰؛ زرین کوب (۱۳۷۳)، ج ۲، ص ۵۸.

۳ عمرو بن بحر جاحظ (۱۴۰۳/ق ۱۳۶۱ ش)، *التبصر بالتجارة*، تحقیق حسن حسینی عبدالوهاب، ج ۲، بیروت: دارالکتب الجدید، صص ۳-۱۷.

۴ آدرتاش آدرنوش (زمستان ۱۳۷۵)، «رساله التبصر بالتجارة» جاحظ و واژه‌های فارسی آن»، مقالات و بررسی‌ها، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ص ۱۷۶.

رساند.^۱

این ادب اصیل ایرانی، به انضمام قناعت در مصرف و ادب و مهمان‌نوازی که گاهی خود را به شکل سفره‌های رنگارنگ نشان داده، از ویژگی‌های غذای روزانه و سفره ایرانی مسلمان و ترکیبی است از تمدن گذشته و اخلاقیات ارزشمند اسلامی و نیز پایبندی به احکام فقهی اسلام در زمینه تغذیه. نمونه‌ای از این ترکیب رادر کتاب *سفره اطعمه* (از عصر ناصرالدین شاه) می‌توان مشاهده کرد. در آنجا پس از توضیح در باره نحوه پخت حلواي آردی، می‌نویسد: «وقتی طفل متولد شود، نذر جناب خامس آل عبانموده و سالی یک دفعه در محرم و صفر بپزند». در جای دیگر، در توصیف لرزانک که نوعی شیرینی با نشاسته است، موسم آن را ماه رمضان می‌داند.^۲ به بیان دیگر، در غذاهای ایرانی تفتن با مناسبت‌های اسلامی پیوند خورده است. برخی محققان تأثیرات عمده آموزه‌های دینی در رفتارهای تغذیه‌ای مردم ایران را در دو محور احکام و توصیه‌ها می‌دانند و معتقدند، در بخش احکام، اسلام هیچ خوراک معینی را به عنوان غذای دینی مقدس تشریح نکرده است، ولی برخی خوراکی‌ها، مانند خوک، مردار، شراب و خون، ممنوع شدند.^۳

نتیجه‌گیری

با ورود اسلام و شکل‌گیری آن در منطقه، بخشی از ابعاد زندگی مردم ایران، به تدریج تحت تأثیر باورهای اسلامی قرار گرفت. یکی از آن ابعاد، شیوه تغذیه بود. در پاسخ به پرسش چگونگی اسلامی شدن شیوه تغذیه، می‌توان گفت: مطالعه متون مقدس زرتشتی و اساطیر، ادبیات و فرهنگ رفتاری ایران دوره پیشاسلامی، محقق را به ترجیح الگوی تغذیه گیاهی بر تغذیه گوشتی و پرهیز از مصرف گوشت چارپایان، رهنمون می‌سازد. از دیگر سو، شرایط مساعد اقلیمی ایران برای پرورش تاک، کاربردهای طیبی، لذت‌جویی و شادزیستی ایرانیان و عدم ممنوعیت فقه زرتشتی، مصرف مشروبات را در ایران متداول کرده بود. وسعت جغرافیایی ایران و تولید انواع محصولات کشاورزی، دریایی و دامی، به انضمام داشتن تمدنی دیرپا و رفاه

۱ ابوالحسن‌علی‌بن‌الحسین مسعودی (۱۳۷۴)، *مروج الذهب*، ترجمه ابوالقاسم پاینده، ج ۱، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، صص ۲۱۶-۲۱۷.

۲ میرزا علی اکبر خان آشپز باشی (۱۳۵۳ش)، *سفره اطعمه*، تهران: انتشارات بنیاد فرهنگ ایران، صص ۵۵ و ۷۶.

۳ ابراهیم موسی پور (پاییز و زمستان ۱۳۹۰)، «مناسبات دین با فرهنگ غذایی مردم در دوران صفوی - قاجاری» *تاریخ و تمدن اسلامی*، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد علوم و تحقیقات، س ۷، ش ۱۴، ص ۱۳۵.

نسبی، ارمغانی از سفره‌های رنگارنگ، تنوع در خوراکی‌ها و آشامیدنی‌ها، تنوع در ظروف پذیرائی، داشتن آداب و رسوم متعدد و نیز اشعار، داستان‌ها و ضرب‌المثل‌های گوناگون در زمینه خوراکی‌ها را به همراه آورده بود.^۱

ورود اسلام به ایران، ورود نظام معنایی جدیدی بود که در طی آن، مسلمانان با مفاهیم فقهی حلال و حرام، تحریم مشروبات الکلی، تحریم گوشت خوک و توصیه به کشتن حیوانات با روشی مخصوص (ذبح یا نحر) آشنا شدند؛ دین اسلام چارچوب‌های نظری خود برای تغذیه را، ضمن آیات قرآن، و آداب اخلاقی تغذیه را نیز در خلال احادیث معصومین^(ع)، معرفی کرد و پس از آن مردم ایران با اتخاذ سه رویکرد در این فرایند شرکت جستند و نظام معنایی جدیدی را آفریدند:

۱. واکنش یا تعامل منفی (عدم پذیرش و طرد). در آغاز زرتشتیان ایران و مسلمانان همدیگر را ناپاک می‌دانستند و از غذاهای یکدیگر نمی‌خوردند؛ ولی به زودی این دیوارهای بلند و صف کشیدن در برابر هم به دلایل ضرورت همجواری و ارتباط دو سویه، از میان برداشته شد.

۲. تعامل مثبت (پذیرش)، که اغلب به شکل تعدیل ظاهر می‌شد، از جمله: استفاده از غذای همدیگر در شرایط جنگی، چرخش نظرات نخبگان هردو فرهنگ به سمت تسهیل روابط اجتماعی و صدور احکام فقهی آسان‌تر در زمینه تجارت مواد غذایی. تعدیل دیگر از سوی مردم به منظور کسب منافع اقتصادی با فروش مشروبات الکلی صورت گرفت.

۳. تعامل به شکل ترکیب یا گزینش، ترکیبی از آداب و رسوم باستانی و آداب اسلامی؛ بدین گونه که در آغاز ذائقه اعراب از غذاهای بسیار ساده به غذاهای متنوع و رنگارنگ ایرانی متمایل شد. در همان حال که در کتاب‌های ادب و اخلاق، ساده‌زیستی و بی‌تکلف بودن در غذا، به عنوان معیاری برای تهذیب و تربیت اخلاقی معرفی می‌گردید، در سطح حکام و رؤسای جامعه، برگشت به سنن خسروانی مشاهده می‌گردید. حکام عباسی سعی داشتند از حکومت‌های ساسانی تقلید کنند. این موضوع به بروز پدیده تفاوت فرهنگ رسمی و بیرونی خلافت اسلامی با فرهنگ درونی و واقعی مردم منجر گردید.

بر اساس چارچوب نظری تحقیق (نگاهی تفسیری و معناکاوانه به دین و دیدن دین به مثابه

۱ برای آشنایی با نمادهای سمبلیک تغذیه ایرانی، نک: محمود روح الامینی (۱۳۷۹)، *نمودهای فرهنگی و اجتماعی در ادبیات فارسی، تهران: انتشارات آگاه*. وی در بخش نخست کتاب، پژوهشی مردم‌شناختی در منظومه درخت آسوریک ارائه کرده است.

فرهنگ)، مردم ایران، پس از دریافت آموزه‌های متون دینی، آن احکام را با شرایط اقتصادی، اجتماعی و تاریخی خود ترکیب نمودند و به فهمی تازه دست یافتند که این فهم جدید، همان نظام نمادین معنایی اسلامی - ایرانی است که در زیر به برخی از ویژگی‌های آن اشاره می‌شود: در اولویت قرار دادن دستورات فقه اسلامی، شامل ذبح، حلال، حرام، مکروه، همراه با اصول تعالیم اخلاقی در باب تغذیه، مانند قناعت در مصرف، دوری از اسراف، توجه به محرومان و نیازمندان، پایبندی به آیین و مناسک روزه.

منابع و مآخذ

- آذرگشسب، اردشیر (۱۳۷۲)، *مراسم مذهبی و آداب زرتشتیان*، تهران: انتشارات فروهر.
- آذرنوش، آذرتاش (زمستان ۱۳۷۵)، «رسالة «التبصر بالتجارة» جاحظ و واژه‌های فارسی آن»، مقالات و بررسی‌ها، دفتر ۵۹-۶۰، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- آشپرباشی، میرزا علی اکبرخان (۱۳۵۳)، *سفرة اطعمه*، تهران: انتشارات بنیاد فرهنگ ایران.
- ابن اثم، یعقوب بن ابراهیم القاضی ابویوسف (۱۹۹۰م)، *الخراج*، صححه شیخ احمد شاکر، لبنان، بیروت: دارالحدیثه.
- ابن بطوطه (۱۳۶۱)، *سفرنامه*، ترجمه محمدعلی موحد، تهران: علمی و فرهنگی، چ ۳.
- ابن حوقل، ابوالقاسم محمد (۱۳۴۰)، *صورة الارض*، ترجمه جعفر شعار، تهران: انتشارات بنیاد فرهنگ ایران.
- ابن فضلان، احمد بن العباس بن راشد بن حماد (۱۳۴۵)، *سفرنامه*، ترجمه ابوالفضل طباطبائی، تهران: انتشارات بنیاد فرهنگ ایران.
- ابودلف الخزر جی، مسعربن المهلهل (۱۳۴۲)، *سفرنامه ابودلف در ایران* (۳۴۱ هجری)، ترجمه ابوالفضل طباطبائی، با تعلیقات و تحقیقات ولادیمیر مینورسکی، تهران: انتشارات فرهنگ ایران زمین.
- ابوعلی سینا (۱۳۶۳)، *قانون در طب*، ترجمه عبدالرحمن شرفکندی (هه ژار)، تهران: انتشارات سروش.
- ابویوسف، القاضی، یعقوب بن ابراهیم (۱۹۹۰م)، *الخراج*، صححه شیخ احمد محمد شاکر، لبنان - بیروت: دارالحدیثه.
- احسن، محمد مناظر (۱۳۶۹)، *زندگی اجتماعی در حکومت عباسیان*، ترجمه مسعود رجب‌نیا، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- اشپولر، برتولد (۱۳۸۶)، *تاریخ ایران در قرون نخستین اسلامی*، ترجمه مریم میراحمدی، ج ۲، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- اوشیدری، جهانگیر (۱۳۷۴)، *دانشنامه مزدیسنا*، تهران، نشر مرکز.
- ایزدپناه، مهرداد (۱۳۸۱)، *آشنایی با دین زرتشت*، تهران: نشر محور.

- برگ، پیترو (۱۳۸۹)، تاریخ فرهنگی چیست، ترجمه نعمت‌الله فاضلی و مرتضی قلیچ، تهران: پژوهشکده تاریخ اسلام.
- بویس، مری (۱۳۸۱)، زردشتیان، باورها و آداب دینی آنها، ترجمه عسکر بهرامی، تهران: انتشارات قنوس.
- بهار، مهرداد (۱۳۸۴)، پژوهشی در اساطیر ایران، پاره نخست و دوم، تهران: نشر آگه.
- تاج بخش، احمد (۱۳۸۱)، تاریخ مختصر فرهنگ و تمدن ایران قبل از اسلام، تهران: انتشارات یادواره کتاب.
- ثعالی نیشابوری، عبدالملک بن محمد بن اسماعیل (۱۳۶۸)، تاریخ ثعالی (مشهور به غرر اخبار ملوک الفرس و سیرهم)، ترجمه محمد فضائی، تهران: نشر نقره.
- جاحظ، عمرو بن بحر (۱۴۰۳ق/۱۳۶۱ش)، التبصر بالتجاره فی وصف ما يستظرف فی البلدان من الامتعة الرفیعه و الاعلاق النفسه و الجواهر الثمینه، تحقیق حسن حسنی عبدالوهاب، بیروت، دارالکتاب الجدید، چ ۲.
- جوادعلی (۱۹۵۲م)، تاریخ العرب قبل الاسلام، ج ۸، بغداد: مطبعة التفتیش.
- چوکسی، جمشید کرشاسپ (۱۳۸۱)، ستیز و سازش زرتشتیان مغلوب و مسلمانان غالب در جامعه ایران نخستین سده‌های اسلامی، ترجمه نادر میرسعیدی، تهران: انتشارات قنوس.
- حدود العالم من المشرق الی المغرب (۱۳۶۲)، به کوشش منوچهر ستوده، تهران: انتشارات طهوری.
- خداوندی، مهربان (۱۳۷۸)، شناسائی زرتشت، تهران: انتشارات فروهر.
- خوارزمی، ابوعبدالله محمد بن احمد بن یوسف کاتب (۱۳۶۲)، مفاتیح العلوم، ترجمه حسین خدیو جم، تهران: انتشارات علمی فرهنگی، چ ۲.
- خورشیدیان، اردشیر (۱۳۸۶)، پاسخ به پرسش‌های دینی زرتشتیان، تهران: انتشارات فروهر.
- داتستان دینیک (۲۵۳۵ شاهنشاهی)، متن پهلوی ۹۲ پرشش، ویراسته هیرید تهمورس دینشاجی انکلساریا، به کوشش ماهیار نوایی نژاد، شیراز: مؤسسه آسیایی دانشگاه پهلوی.
- دارمستر، جیمز (۱۳۸۲)، مجموعه قوانین زردشت یا ونیدیداد اوستا، ترجمه موسی جوان، ویرایش علی اصغر عبداللهی، تهران: انتشارات دنیای کتاب.
- دانشنامه جهان اسلام (۱۳۷۵)، «باده»، زیر نظر مصطفی میرسلیم، ج ۱، تهران: انتشارات بنیاد دایرة المعارف اسلامی.
- درخت آسوریگ (۱۳۴۶)، متن پهلوی ترجمه فارسی ماهیار نوایی نژاد، تهران: انتشارات بنیاد فرهنگ ایران.
- رابرت، ال. بی (۱۳۸۹)، الگوها و فرایندها، ترجمه رحیم فرخ‌نیا، تهران: انتشارات جامعه‌شناسان.
- روایت پهلوی (۱۳۶۷)، ترجمه مهشید میرفخرائی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- روح الامینی، محمود (۱۳۷۹)، نموده‌های فرهنگی و اجتماعی در ادبیات فارسی، تهران: انتشارات آگاه، چ ۳.
- زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۵۶)، «بسم الله، سفره ایرانی» از چیزهای دیگر، (مجموعه تقد، یادداشت، بررسی و نمایش واره) (۹-۲۵)، تهران: انتشارات جاویدان.
- ——— (۱۳۷۳)، تاریخ مردم ایران، کشمکش با قدرتها، ج ۲، تهران: انتشارات امیر کبیر.
- شهیدی، جعفر (۱۳۶۲)، تاریخ تحلیلی اسلام تا پایان امویان، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

- طارمی، حسن (۱۳۷۵)، «باده در قرآن و حدیث»، *دانشنامهٔ جهان اسلام*، ج ۱، تهران: بنیاد دایرة المعارف اسلامی.
- غزالی، ابوحماد امام محمدبن محمد (۱۴۰۶ق)، *احیاء علوم الدین*، ج ۲، بیروت: [بی‌نا].
- فردوسی، ابوالقاسم (۱۳۶۶)، *شاهنامه*، به کوشش جلال خالقی مطلق، ج ۱، دفتر ۱.
- فرنیغ دادگی (۱۳۶۹)، *بندهشن*، گزارش مهرداد بهار، تهران: انتشارات توس.
- قبادیانی مروزی، ناصر خسرو (۱۳۷۰)، *سفرنامه*، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران: انتشارات زوآر، چ ۴.
- کریستین سن، آرتور (۱۳۷۹)، *ایران در زمان ساسانیان*، ترجمهٔ غلامرضا رشید یاسمی، تهران: انتشارات دنیای کتاب.
- کلینی رازی، محمدبن یعقوب (۱۴۰۱ق)، *الکافی*، تصحیح و مقابلهٔ علی اکبر غفاری، ج ۶، بیروت: دارالکتب-های الاسلامیه.
- کمپو، یوهان ادواردو (۱۳۸۸)، «احکام خوراکیها»، *دایرة المعارف نوین جهان اسلام*، ج ۱، تهران: نشر کنگره - نشر کتاب مرجع.
- کولب، ویلیام، جولوس گو لد (۱۳۷۶)، *فرهنگ علوم اجتماعی*، ترجمهٔ محمد جواد زاهدی مازندرانی، تهران: انتشارات مازیار.
- *گزیده‌های زادسپرم* (۱۳۶۶)، ترجمهٔ محمدتقی راشد محصل، تهران: انتشارات مؤسسهٔ مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- گیرشمن، ر (۱۳۴۹)، *ایران از آغاز تا اسلام*، ترجمهٔ محمد معین، تهران: انتشارات بنگاه ترجمه و نشر کتاب، چ ۳.
- گیمن، ژاک دوشن (۱۳۷۵)، *دین ایران باستان*، ترجمهٔ رؤیا منجم، تهران: انتشارات فکر روز.
- محمدی، سیدیوک (تابستان ۱۳۷۰)، «الگوهای فرهنگی»، *مجلهٔ فرهنگ*، ویژه‌نامهٔ علوم اجتماعی، مؤسسهٔ مطالعات و تحقیقات فرهنگی، کتاب ۹، ش ۶۴۲.
- مختاریان، بهاره (۱۳۸۹)، «ساختار تغذیه در اسطورهٔ مثنوی و مشبانه، براساس متون زبان‌های باستانی ایران»، *زبان شناخت*، س ۱، ش دوم، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- مزدپور، کتابون (۱۳۸۱)، *نیایش برای درگذشتگان، سروش پیرمغان*، تهران: نشر ثریا.
- مسعودی، ابوالحسن علی بن الحسین (۱۳۷۴)، *مروج الذهب ومعادن الجواهر*، ترجمهٔ ابوالقاسم پاینده، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، چ ۵.
- _____ (۱۳۶۴)، *التنبيه والاشراف*، ترجمهٔ ابوالقاسم پاینده، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- معین، محمد (۱۳۶۴)، *فرهنگ فارسی*، ج ۶، تهران: انتشارات امیرکبیر.
- مقدسی، ابو عبدالله محمدبن احمد (۱۳۸۵)، *احسن التقاسیم فی معرفة الاقالیم*، ترجمهٔ علینقی منزوی، تهران: انتشارات کومش، چ ۲.
- مقدسی، مطهر بن طاهر (۱۳۷۴)، *آفرینش و تاریخ*، ترجمهٔ محمد رضا شفیعی کدکنی، تهران: نشر آگه.
- موسی‌پور، ابراهیم (۱۳۸۶)، «تاریخ اجتماعی، رویکردی نوین به مطالعات تاریخی»، *فصلنامهٔ تاریخ و تمدن*

اسلامی، س سوم، ش ۶.

----- (پاییز و زمستان ۱۳۹۰)، «مناسبات دین با فرهنگ غذایی مردم در دوران صفوی-قاجاری»، فصلنامه تاریخ و تمدن اسلامی، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد علوم و تحقیقات، س ۷، ش ۱۴، صص ۱۱۳-

۱۴۱.

موله، ماریان.م [بی تا]، *ایران باستان*، ترجمه ژاله آموزگار، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.

مینوی خرد (۱۳۶۴)، ترجمه احمد تفضلی، به کوشش ژاله آموزگار، تهران: انتشارات توس.

— Geertz, clifford(1973), *the Interpretation of cultures*,selected essays, NewYork: Basic Books, pp. 90-112.

بررسی و تحلیل گفتمان فتوت در تاریخ اسلام از سده چهارم تا سده هشتم هجری قمری

مجتبی گراوند^۱

صادق آیینه‌وند^۲

سید هاشم آقاجری^۳

سید محمد حسین منظور الاجداد^۴

چکیده: در تاریخ اسلام، فتوت در عرصه سیاسی- اجتماعی و بنا بر مقتضیات زمان و مکان، مفهومی سیال و گفتمان‌هایی متعدد داشته است. این مسئله اختلاف نظر مورخان و پژوهشگران را در مورد اهداف و مقاصد فتیان در پی آورده است. از آنجا که فتوت بیشتر متکی بر مردم و متن جامعه بود، به تدریج از یک مفهوم فردی به یک مفهوم و گفتمان اجتماعی تغییر یافت. فتوت با گسترش در ساحت اجتماع و سرزمین‌های اسلامی، در سده چهارم هجری قمری وارد مرحله جدیدی شد که با انعطاف در برابر تحولات سیاسی- اجتماعی و گرایش به نحله‌های فکری و مذهبی همچون صوفیان، ملامتیان، اهل تشیع و تسنن، نمودهای تازه‌ای یافت. این گروه‌ها متناسب با اهداف و اعتقادات خود، از الگوهای اخلاقی فتوت بهره گرفته و به لحاظ ذهنی و عینی بر آن اثر گذاشته‌اند؛ این مسئله در جنبه نظری و عملی فتوت تأثیر گذار بود، تا جایی که در سده ششم به نهادی سیاسی تغییر یافت. علی‌رغم تحول سیاسی حاصل از سقوط خلافت عباسی، فتوت در عصر مغولان و ایلخانان همچنان تداوم و گسترش یافت و از نهاد و گفتمانی سیاسی به نهاد و گفتمانی اخلاقی- صنفی، ولی با صبغه‌ای صوفیانه، تبدیل و تغییر ماهیت داد؛ تا جایی که در این دوران گفتمان فتوت صوفیانه و اصنافی کارایی فراوانی از خود نشان داد. هر گروه و طریقتی با گرایش‌های مذهبی و وجوه اشتراک و تمایز، فتوت و گفتمان خاص خود را داشته که این امر تا حدی در منابع و فتوت‌نامه‌ها، بازتاب یافته است. از آنجا که گفتمان‌های فتوت تا سده هشتم ملازمت و تقارن داشته‌اند، آن‌ها را نمی‌توان دقیقاً مشخص کرد. با توجه به اهمیت موضوع، این مقاله در صدد است به طور کلی و مشخص و با روش توصیفی- تحلیلی به بررسی گفتمان‌های فتوت در تاریخ اسلام از سده چهارم تا سده هشتم هجری قمری بپردازد.

واژه‌های کلیدی: گفتمان فتوت، نهاد فتوت، تصوف، ملامتیّه، تشیع، تسنن، اصناف.

۱ دانشجوی دکتری دانشگاه تربیت مدرس gravand25@yahoo.com

۲ استاد گروه تاریخ دانشگاه تربیت مدرس Aeneh_sa@modares.ac.ir

۳ استادیار گروه تاریخ دانشگاه تربیت مدرس H_aghajari@yahoo.com

۴ استادیار دانشگاه شهید بهشتی rashidfazl@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۹۱/۳/۶ تاریخ تأیید: ۹۱/۷/۱۵

Studing and Analising the Chivalry Discourse of Islam History during the 4th . to 8th Centuries A.H.

Mujtaba Geravand¹

Sadegh Ayinehvand²

Seyyed Hashem Aghajari³

Seyyed Muhammad Hosein Manzur ul- Ajdad⁴

Abstract: In the history of Islam, chivalry in the political – social arenas and based on time and place circumstances had a mobile sense and numerous discourses and this issue have caused different ideas of the historians and researchers on the aims and goals of chivalries. Since chivalry was most relied on people and texture of the society, it gradually changed from an individual sense to a social sense and discourse. Chivalry, by Spreading in the social arena and Islamic regions, entered to new stage in fourth century A.H. and through flexibility in front of social and political changes and with tendency to mental and religious sects such as the Sufis, Malamateh, Shiites and Sunnites found recent aspects. Each group and each path, with religious tendencies and common and different phases, had own special chivalry and discourse. This issue has reflected somewhat in the references and chivalry books. These groups ,corresponding to their own aims and believes, have benefited from moral patterns of chivalry and have affected on subjective and objective perspectives. This issue was affective on theoretical and practical aspects of chivalry, so that it changed to a political institution in sixth century A.H. despite the political change resulted from the fall of Abbasid caliphate, chiraly continued and developed in the age of the Mongols and the Ilkhanids and changed from a political institution and discourse to a Sufis moral – trade political institution and discourse and in this age the chivalry discourse appeared very useful. Since the discourses of chivalry were equivalent, they absolutely cannot be determined.

This paper, Regarding the importance of the subject, the paper aims with a descriptive-analytic method to study the Sufi chivalry discourses in the history of Islam during 4th to 8th centuries A.H.

Keywords: Chivalry Discourse, Chivalry Institution, Sufim (Mysticism), *Malamateh*, Shi'ism, Sunnite, Guilds

1 Phd.D.Student of Islamic History in Tarbiat Modares University gravand25@yahoo.com

2 Perrofesor Islamic History in Tarbiat Modares University Aeneh_sa@modares.ac.ir

3 Assistant Professor of History in Tarbiat Modares University h- Agajari@yahoo.com

4 Assistant Professor of History in Shahid Beheshti University rashidfazl@yahoo.com

مقدمه

در تاریخ اسلام، فتوت گفتمان‌ها و کارکردهای مختلفی داشته و از ابعاد مختلف شایسته تحلیل و بررسی است. به این معنا که فتوت طیفی از معانی و کار بست‌های دینی، دنیوی، اخلاقی، عملی و سیاسی را در بر می‌گیرد که در هر برهه از زمان یک یا چند معنای آن رخ نموده است. به دیگر سخن، فتوت در سیر تحول خود از معنایی انتزاعی و فردی، تا مفهومی اجتماعی، مسیری طولانی طی کرده و در طول تاریخ و بنا بر مقتضیات زمان و مکان، گفتمان‌ها، کارکردها، اسامی، مفاهیم و اشکال متنوعی یافته که این مسئله فهم ماهیت حقیقی آن را دشوار ساخته است. فتوت، واژه‌ای عربی و از ریشه «فتی» است که در متون عربی و فرهنگ‌های لغت بعضاً مترادف «مروت» و به معنای جوان نیکو خوی، شجاع، خدمتکار و همراه، بخشنده و قوی است.^۱ در زبان عربی، ارباب و مشایخ آنان را «ابو الفتیان و سید الفتوة» نامیده‌اند. فتی و مشتقات آن از قبیل «فتی»، «فتیان»، «فتیان» و «فتیه» نیز در قرآن ده بار ذکر شده است. معادل فتوت در زبان فارسی «جوانمردی» است و راه جوانمردان که در عربی «الفتوة» بوده، در فارسی «فتوت» نام گرفته است.

از آنجا که فتوت، در تاریخ و فرهنگ جوامع مسلمان تأثیری ژرف از خود به جا گذاشته است، مدتی است در کانون توجه محققان و پژوهشگرانی همچون گولپینارلی، فواد کوپرلی، فرانتس تشنر، کلود کاهن، هانری کربن، مصطفی جواد، عمر دسوقی، ابوالعلاء عقیفی، احمدامین، محمدرجب، محمد جودت، محمد ریاض، مرتضی صراف، محمدجعفر محبوب، مهران افشاری، اسماعیل حاکمی، پرویز ناتل خانلری، مهرداد بهار، عبدالحسین زرین کوب، سعید نفیسی، محمدرضا شفیعی کدکنی، فاطمه مدرسی، رحیم رئیس‌نیا، سید محمد دامادی و دیگران قرار گرفته است. نویسندگان محترم با نگارش مقاله‌های کوتاه و بلند و یا در بخش‌های کوچکی از آثار و کتاب‌های خود به صورت کلی و یا بسته و گریخته درباره فتوت قلم فرسوده‌اند، که این پژوهش به فراخور از زحمات آنان بهره‌مند گشته است.

با وجود این، در اکثر آثار، این پژوهشگران یا به آیین فتوت در شکل کلی آن توجه نموده، و یا با معرفی و تصحیح فتوت نامه‌ها در این زمینه کوشش‌های ارزشمندی به انجام رسانده‌اند و

۱ ابودریابوبکر محمد (۱۹۹۵)، *جمهرة اللغة*، ج ۲، بیروت: طبعه مکتبة الثقافة الدینیة و طبعه دارصادر، ص ۲۱۵؛ محمدبن مکرم - بن علی بن منظور (۱۹۵۶)، *لسان العرب*، ج ۱۵، بیروت: دارصادر، صص ۱۴۵ - ۱۴۷؛ محب الدین زبیدی (۱۴۱۰)، *تاج العروس*، ج ۲، بیروت: دارالفکر، صص ۳۷-۳۹.

هر کدام سعی داشته‌اند فتوت را با رویکرد و از زاویه‌ای خاص، معرفی و تبیین نمایند؛ لذا نتایج به دست آمده نیز غالباً متفاوت و گاهی متناقض بوده‌اند. برخی فتوت را صرفاً از منظر دینی نگریسته و بحث را از قرآن و احادیث و گزارش‌های فتوت نامه‌ها آغاز کرده‌اند؛ و برخی دیگر با نگاهی منطقه‌ای، خواستگاه آن را در ایران و یا در شبه جزیره عربستان پیش از اسلام، جستجو کرده‌اند. ضمن ارج نهادن به زحمات و فعالیت‌های آنان، باید گفت که اولاً در این پژوهش‌ها به طور جامع و مشخص به بررسی و تحلیل گفتمان‌های فتوت در تاریخ اسلام از سده چهارم تا هشتم هجری قمری پرداخته نشده است. ثانیاً نویسندگان محترم به کلی گویی و تکرار مکررات با انشایی متفاوت بسنده نموده و به تفکیک و تشریح صحیح موضوع گفتمان فتوت پرداخته‌اند. ثالثاً برای پر نمودن خلأ موجود، جای یک پژوهش با رویکردی کلی و نو به منظور شناخت هر چه بیشتر گفتمان فتوت ضروری بود. این پژوهش نیز نارسایی‌ها و نقص‌هایی دارد که مشکلات پیش روی آن برای پژوهشگرانی که به چنین موضوع‌هایی می‌پردازند، کاملاً آشکار است؛ اما لاجرم این مسیر باید پیموده شود، تا بلکه در سایه تلاش و گام‌های بعدی، موفقیت‌ها و نتایج بیشتری در این زمینه به دست آید.

چالش‌های فرا روی بررسی و تحلیل گفتمان‌های فتوت و مسئله اجتماعی فتیان در تاریخ اسلام، به چند علت خلاصه می‌شود:

۱. از آنجا که فتوت به تدریج به یک نظام فکری و اجتماعی تغییر یافته است، این مسئله باعث گردیده که فتوت واجد منابع، مستندات و تبارشناسی ویژه‌ای باشد. بنابراین، بررسی گفتمان فتوت با اشکال مختلف نظامی، اجتماعی و سیاسی در گستره تاریخ اسلام، کار ساده‌ای نیست؛ خصوصاً اگر فتیان سمت و سویی مخالف با گفتمان‌های حاکم بر روزگار خود در پیش گرفته باشند.

۲. حوادث و موضوع‌های اجتماعی ریشه در آرمان‌ها و خواسته‌های بشر دارند، و چون این خواسته‌ها به طور مستقیم در تصرف و تجربه پژوهشگران قرار نمی‌گیرند، اهداف و منویات بازیگران صحنه یک حادثه اجتماعی، به راحتی در دسترس ناظران آن حوادث واقع نمی‌شوند؛ چه بسا به کاوش‌های متعدد نیازمندند و بسا که این عوامل هیچ‌گاه به طور کامل کشف نگردند.

۳. بسیاری از حوادث اجتماعی، به ویژه حوادث اعتراض‌آمیز و پرخاشگرانه، در واکنش به اوضاع و شرایط نامطلوب بر جامعه صورت گرفته است؛ شرایطی که معمولاً بخشی از آن‌ها

به مسائل فرهنگی، اقتصادی و سیاسی مربوط می‌شود؛ و چون علت این حوادث در طول زمان فراموش گشته و یا اعلام نشده‌اند، پیچیدگی بیشتری دارند.

۴. مسئله منابع و مآخذ و صحت و سقم آن‌ها، تحلیل و بررسی همه جوانب یک حادثه تاریخی، از جمله عوامل و زمینه‌های پیدایش آن را، با دشواری مواجه می‌سازد و به همین علت بررسی و تحلیل حوادث تاریخی، به طور مستمّر، امری لازم و ضروری است.

۵. اسامی مختلف فتوت و تعابیر اجتماعی آن همچون: عیار، شاطر، صعالیک و سالوکان، احداث، حرافیش، اخیان و غیره، که حاکی از افکار و سنت‌های رایج در میان فتنیان است، و با گذشت زمان، از مفاهیم سیال و مبهم حکایت می‌کند.

۶. منابع مکتوب تاریخی که حقیقت یا واقعیت اهل فتوت و همچنین باورهای ایدئولوژیک آنان را، خصوصاً در سده‌های نخست اسلامی، منفی جلوه داده‌اند. به نظر می‌رسد موقعیت اجتماعی ضعیف فتنیان، رویارویی آن‌ها با اشراف، دست یازیدن آن‌ها به اموال اغنیا و نیز تقسیم اموال به دست آمده بین فقرا، نقش مهمی در نگرش منفی مورخان نسبت به فتنیان داشته؛ اما با افزایش اقتدار معنوی تصوّف و پیوستگی آن با فتوت در سده‌های چهارم و پنجم هجری قمری، گزارش بسیاری از منابع از عملکرد فتنیان، رنگ ستایش‌آمیزی به خود گرفته است و این پیوستگی در اواخر سده ششم، یعنی در دوره خلیفه الناصر لدین الله عباسی، به بار نشست و حاصل آن دست یافتن آیین فتوت به «ایدئولوژی انسجام» بود.

۷. اطلاعات ناچیز و پراکنده از مظاهر اجتماعی فتوت در خلال آثار و متون تاریخی. بنابراین، شناور و سیال بودن، ابهام در موضوع فتوت، انشعاب آن، کمبود اطلاعات و پراکندگی آن در میان انواع کتاب‌ها، ایجاب می‌کند که محقق به منابع گوناگون تاریخی، ادبی و حتی جغرافیایی احاطه داشته باشد، تا بتواند به طور شفاف موضوع مورد بحث را بررسی کند. از این رو در این مقاله حتی الامکان سعی شده است با نگاهی کلی و همه جانبه، زوایای تاریک و پنهان این پدیده و موضوع اجتماعی در تاریخ اسلام روشن گردد. بر همین اساس و با توجه به عوامل و دغدغه‌های فوق‌الذکر، این مقاله به دنبال پاسخ‌گویی به این پرسش به وجود آمد: ۱. آیا در تاریخ اسلام، فتوت دارای گفتمانی واحد بوده، یا این که بنا به مقتضیات زمان و مکان، گفتمان‌ها و کارکردهای متعددی داشته است؟

فرضیه پژوهش نیز به قرار زیر است، از آنجا که غالباً نقطه اتکای فتوت، متن جامعه و مردم بوده است، بنابراین با گسترش در ساحت اجتماع و سرزمین‌های اسلامی، به طور

همزمان دارای گفتمان‌ها و کارکردهای مختلفی بوده و طرفداران و مدعیان زیادی، خصوصاً در میان صوفیان، ملامتیه، اهل تشیع، اهل تسنن و اصناف پیدا کرده، که ضمن اثرگذاری، از آن‌ها تأثیر پذیرفته است و این مسئله به سیال و شناور بودن گفتمان و مفهوم تاریخی فتوت منجر شده است. چون گفتمان‌های فتوت تقریباً همزمان بوده‌اند و رعایت تقدم و تأخر آن‌ها برای بررسی و تحلیل تا حدی مشکل است؛ به منظور تفکیک آن‌ها از یکدیگر، رفع ابهام و پیچیدگی، و انسجام مطلب در ذهن خواننده محترم، سعی شده است هر از کدام از این گفتمان‌ها به طور کلی و به صورت جداگانه بررسی گردد. بنابراین در این نوشتار به طور مشخص و کلی و تا حدودی بر اساس سیر تاریخی، به گفتمان و چه بسا خرده گفتمان‌های فتوت در تاریخ اسلام از سده چهارم تا هشتم هجری قمری، پرداخته خواهد شد.

۱. گفتمان فتوت اجتماعی

درباره تبارشناسی فکری و ایدئولوژی و خاستگاه فتوت، اتفاق نظری وجود ندارد؛ زیرا مطالعه فرهنگ‌های گوناگون نشان می‌دهد برخی ملت‌ها در این باره سنت‌ها و آیین‌های خاص خود را داشته‌اند. برخی محققان و نویسندگان با دیدگاه‌های ملی یا بر اساس اطلاعات موجود و یا حتی بر اثر بی‌اطلاعی از وجود این پدیده در مناطق دیگر، زادگاه خود را منشأ فتوت می‌دانند؛ اما از آنجا که فتوت فردی بیشتر در حیطه موضوع اخلاق قرار می‌گیرد، محدود به فرهنگ و جغرافیای خاصی نیست. می‌توان ریشه‌های فتوت را در ایران و شبه جزیره عربستان پیش از اسلام، جستجو کرد و گاه به صورت فردی یا در اجتماعات کوچک می‌توان از آن یاد نمود، که خود بحث و پژوهشی مستقل می‌طلبد.

پس از اسلام، فتوت در آغاز بیشتر حالت و مفهومی فردی داشته و علی‌رغم این که واژه فتوت در قرآن ذکر شده است، اما در زمان پیامبر^(ص)، در صدر اسلام، در عصر اموی و اوایل عصر عباسی، بیشتر مسلکی فردی بود و تشکیلات کاملاً مستقل و مشخصی نداشت و به تدریج در تاریخ اسلام، به عنوان آیینی نظری و عملی مطرح و به یک نهاد اجتماعی با اهداف و نتایج مختلف تبدیل شد. به طور کلی و با نتایج حاصل از منابع و مطالعات، این گروه‌ها به صورت‌های زیر در ممالک اسلامی دیده می‌شوند:

۱. دسته‌ای از جوانان که از جوامع مختلف برخاسته‌اند، مشاغل مختلفی دارند، وابستگی خانوادگی و قبیله‌ای ندارند و به هم وابسته‌اند و می‌کوشند در حد امکان زندگی راحتی داشته باشند

و در فضای وحدت، همدمی، عشق و علاقه متقابل و رفاقتی که به اشتراک اموالشان می‌انجامد، زندگی کنند. این گروه همان بوده که گاه شاهزادگان را به خود علاقه‌مند می‌ساخته است.^۱

۲. دسته‌هایی از جوانان که از ستم، فقر، ناداری، بی‌عدالتی و تبعیض به جان آمده و خواهان عدالت بوده‌اند، چه در مال و چه در منزلت اجتماعی؛ همان‌هایی که آن‌ها را عیار، شاطر، صعالیک و سالوکان و ... نامیده‌اند و بزرگ‌ترین توفیق اجتماعی-سیاسی آن‌ها حکومت بر سیستان بود.

۳. گروه‌هایی از جنگجویان مذهبی و سیاسی که معمولاً ساکن مرزها بوده و به غازی معروف و در قلاع یا مواضع مستحکم به نام «رباط» اقامت کرده، عمر خود را در راه دین صرف می‌نموده‌اند. این گروه‌ها در خراسان و ماوراءالنهر بسیار بودند و مانند سایر اصناف تشکیلاتی داشتند.^۲ چنین جریان‌هایی نمایانگر تلاش طبقات و گروه‌هایی از مردم بود که برای دفاع از حقوق خود و وابستگان‌شان به فعالیت می‌پرداختند و به این ترتیب با چنین اقداماتی، نخستین سنگ بنای فعالیت‌های سیاسی، اجتماعی و اقتصادی را پی‌نهادند. چنان‌که فرانتس تشنر در این باره می‌نویسد: «در جوار مجاهدینی که به خاطر ایمان جنگ می‌کردند، در شهرهای بزرگ اسلامی دسته‌های کم‌اهمیت‌تر، دور هم جمع شده و خود را فتیان می‌نامیدند. مقصود و هدف این دسته ظاهراً ایجاد تساوی و عدالت به وسیله زور، بدون رعایت نظم و ترتیب مملکت، هم از لحاظ تقسیم اموال دنیوی و هم از لحاظ دفاع از اشخاصی که از طرف حکومت وقت ظلم و زجر می‌دیدند، بود. به همین دلیل با افکار عمومی که تحت تأثیر علماء مذهبی بود، از در مخالفت درآمدند و در نتیجه مورد ملامت و سرزنش آنان واقع شدند و لقب «عیارون» که به فارسی عیاران است و به معنی راهزنان می‌باشد، به آن‌ها داده شد و از آن پس دیگر لفظ عیاران مترادف فتیان گردید».^۳

علی‌رغم آن‌که برخی از مورخان به علت نگاه بدبینانه سعی داشته‌اند گروه‌های فتیان را در حاشیه و خارج از متن حوادث جامعه قرار دهند و اطلاعات اندکی درباره آن‌ها در اختیار پژوهشگران می‌گذارند، ولی با بررسی اقدامات و فعالیت‌های جسته و گریخته آنان، به نظر می‌رسد که نقطه اتکای فتوت، مردم و متن جامعه بوده است و باید حساب فتوت حقیقی و

۱ برای آشنایی بیشتر، رک: کیکاووس بن قابوس عنصرالمعالی (۱۳۶۵)، قابوس نامه، به اهتمام و تصحیح غلامحسین صدیقی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۵ ص ۲۴۳.

۲ رک: Claude Cahen (1991), "Futuwwa", *Encyclopedia of Islam*, vol II

۳ فرانتس تشنر (۱۳۳۱)، «فتوت در کشورهای اسلامی»، *مجله دانشکده ادبیات*، دوره ۴، ش ۲، تهران: ص ۸۲

اصیل را از مدعیانِ دروغینِ فتوت که فاقد اهداف و آرمانی متعالی بوده‌اند، جدا دانست. در واقع انجمن‌های جوانمردی آرمان شهری را در ذهن خود می‌پروراندند که برای رسیدن به آن ناگزیر از پاک‌سازی درون و برون بودند تا بتوانند انوار الهی را در غار دل‌های خود بتابانند. داستان‌های عیاری که بارزترین آن‌ها داستان «سمک عیار» است، مملو از جوانمردی و دوستی است.^۱ بنابراین، می‌توان فتوت را در چهار سده نخست اسلامی، ترکیبی از مفاهیم فتیان، عیاران، شاطران، صعالیک و صوفیان جوانمرد دانست که ضمن وجوه اشتراک و تمایز، هر کدام از این گروه‌ها فتوت خاص خود را داشته‌اند و از آنجا که فاقد چارچوب و حد و مرز مشخصی بوده‌اند، به دست دادن تعریف و تصویری دقیق و منسجم از اقدامات و فعالیت‌های آن‌ها، کاری مشکل است. هر چند عناوین و نموده‌های فتوت متفاوت است، ولی تداوم و گسترش آن‌ها تا سده چهارم هجری قمری که مورد بررسی و تحلیل نگارنده این سطور قرار گرفت، در نتیجه اهتمام دین اسلام به فتوت، اختلافات طبقاتی، آشفتگی‌ها و مخالفت‌های سیاسی در برخی شهرهای اسلامی و ارتباط با تصوف بوده است. در این میان، فتوت صوفیانه بیش از دیگر گروه‌های اجتماعی به ارزش‌های اخلاقی، وفادار و ثابت قدم ماند و این جهت‌گیری باعث تقویت نظری و عملی فتوت گردید، که در سطور بعد به گفتمان فتوت صوفیانه پرداخته خواهد شد.

۲. گفتمان فتوت صوفیانه

تصوف مفهومی شناور است که نقطه آغازی برای آن یافت نمی‌شود و معمولاً دارای دو وجه مثبت و منفی بوده است. به نظر می‌رسد در عصر اسلامی، فتوت به علت آن که واجد زمینه اجتماعی و الگوهای اخلاقی مشابه با تصوف بود، مورد توجه متصوف قرار گرفته است. فتوت صوفیانه بر عفت، ایثار و مکارم اخلاقی استوار بوده و بر آن تأکید می‌ورزیده و گرایش صوفیان به اهل فتوت، در پوشش تمامی مذاهب شیعه و سنی، دیده می‌شود. فتوت صوفیانه، بر خلاف فتوت اجتماعی که در اعصار مختلف تغییر کرده و گاهی به صورت رفتارهای ضد اخلاقی نیز جلوه نموده، بیشتر جنبه اخلاقی و تربیتی دارد و معمولاً ثابت است. همچنین با مطالعه و بررسی منابع تاریخی و صوفیانه، پیوستگی عمیق میان فتوت و تصوف آشکار می‌گردد. چنان که اشاره شد، برخی از این منابع، فتوت را شکل عامیانه تصوف می‌دانند و

۱ برای آشنایی بیشتر، رک: فرامرز ابن‌عبدالله‌الکاتبارجانی (۱۳۸۲)، سمک عیار، بازنویسی علی شاهرودی و مقدمه محمد روشن، تهران: انتشارات صدای معاصر.

تجلی آشکار تصوف را در فتوت می‌بینند؛ به نحوی که در تاریخ اسلام گاهی تفکیک آن‌ها از یکدیگر مشکل است. شاید به همین علت برخی متصوفه، فتوت را جزو یکی از علوم صوفیه به شمار آورده‌اند و به مشترکات آن دو پرداخته‌اند.

بسیاری از مریدان سلسله‌های کبرویه و سهروردیه و اقمار آن‌ها در سده‌های هفتم و هشتم هجری قمری دارای گرایش‌های فتوت بوده‌اند.^۱ همچنین نخستین و مهم‌ترین آثاری را که در شرح منش و توضیح آداب و اصول فتوت پرداخته شده و به «فتوت‌نامه» موسوم‌اند، بزرگان اهل تصوف به رشته تحریر کشیده‌اند. از جمله این آثار می‌توان به فتوت‌نامه‌های ابوالعزیز حرمان- سلمی، عبدالرزاق کاشانی، شمس‌الدین آملی، شهاب‌الدین سهروردی، نجم‌الدین زرکوب و دیگران اشاره کرد. در آثار اهل تصوف، نام‌های صوفیانی که پیشینه عیاری و جوانمردی داشته‌اند، با القابی همچون جوانمرد، مرد، عیار و یا صلوک همراه است و فتوت را به عنوان شیوه درست زندگی ستوده و ویژگی مهم آن را راستی و آزادگی برشمرده‌اند. از آن جمله آن‌ها می‌توان از فضیل عیاض (م: ۱۸۷ هـ.ق)، معروف کرخی (م: ۲۰۰ هـ.ق)، حاتم اصم (م: ۲۳۷ هـ.ق)، ابو تراب نخشبی (م: ۲۴۵ هـ.ق)، احمد خضرویه (م: ۲۴۶ هـ.ق)، ابوحفص حداد نیشابوری (م: ۲۴۶ هـ.ق یا ۲۶۹ هـ.ق) و یا ۲۷۷ هـ.ق، شاه شجاع کرمانی (م: ۲۷۰ هـ.ق)، ممشاد دینوری (م: ۲۹۹ هـ.ق)، ابوعلی رودباری (م: ۳۲۲ هـ.ق) و ابوالحسن پوشنگی (م: ۳۴۸ هـ.ق) و... نام برد.^۲

سخنان بزرگان صوفیه در تعریف فتوت، دلیلی محکم بر پیوند و امتزاج فتوت و تصوف است؛ به گونه‌ای که حتی در برخی موارد فتوت را برتر از تصوف دانسته‌اند.^۳ به رغم این که صوفیان را می‌توان نظریه پردازان فتوت دانست و بیشترین نقش را پس از اسلام در تدوین نظری فتوت آن‌ها به عهده داشته‌اند؛ اما یکی از اختلافات عمده‌ای که بین متصوفه و اهل فتوت جلب نظر می‌کرد، به مسئله امرار معاش مربوط می‌شود. «آنان در زاویه نشستن و به ذکر و ریاضت پرداختن و مال اوقاف خوردن را خوش ندیده‌اند، هر کس باید این نکات را اساس قرار دهد

۱ شمس‌الدین آملی (۱۳۷۰)، «رساله فتوتیه»، در رسایل جوانمردان، با مقدمه و تصحیحات مرتضی صراف، تهران: انجمن ایران‌شناسی فرانسه و معین، صص ۵۹ و ۷۴. کاشانی (۱۳۶۹)، تحفة الاخوان فی خصائص الفقیان، تصحیح سید محمد دامادی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، صص ۲۲۳- ۲۳۵؛ شهاب‌الدین عمرسهروردی (۱۳۷۰)، «فتوت‌نامه سهروردی»، در رسایل جوانمردان، با مقدمه و تصحیحات مرتضی صراف، تهران: انجمن ایران‌شناسی فرانسه و معین، صص ۹۴- ۹۶.

۲ درباره این افراد به طبقات الصوفیه سلمی، کشف‌المحجوب هجویری، رساله قشیریه ابوالقاسم قشیری، تذکره الاولیاء عطار و دیگر آثار فارسی و عربی صوفیان رجوع شود.

۳ کیکاووس عنصرالمعالی (۱۳۶۳)، همان، ص ۱۸۴؛ خواجه عبدالله انصاری (۱۳۶۳)، مقامات معنوی (ترجمه و تفسیر منازل المؤمنین)، به قلم محسن بیبا، ج ۴، تهران: آبی‌نا، صص ۱۰۷- ۱۰۸.

که شغلی فراهم کند، صنعتی داشته باشد، کوشش کند و از دسترنج خود زندگی بگذرانند... به عقیده آنان هر صاحب شغلی و هر صاحب صنعتی مرشدی دارد. تعدادی از این مرشدان، مردانی هستند که واقعاً حیات داشته‌اند... تعدادی دیگر مرشدان خیالی‌اند.^۱

در برخی از فتوَت‌نامه‌های فارسی سده هفتم، جوانمردان به دو گروه «سیفی» و «قولی» تقسیم شده‌اند،^۲ که منظور از «سیفی» همان جوانمردان جنگجو و عیار پیشه، و مقصود از «قولی» جوانمردان پیشه‌ور و زهد پیشه بوده است. اما در فتوَت‌نامهٔ نجم‌الدین زرکوب از گروه سومی به نام «شُرُبی» نیز یاد شده است که ظاهراً بیشتر از گروه قولی، صوفی منش بوده‌اند. نجم‌الدین زرکوب در این زمینه می‌نویسد: «میان شُرُبیان به صوف بندند».^۳

پس از حمله مغول، به علت تغییراتی که در پی شکست از مغولان در عرصه زندگی اجتماعی و اقتصادی جامعه اسلامی به وجود آمد و این که فرهنگ مغولان تا حدی با تعلیمات صوفیانه و فتوَت همخوانی داشت، فتوَت صوفیانه بیش از طریقه‌های دیگر آن روزگار در جلب و جذب توده‌های شهری و روستایی توفیق یافته و به نظر می‌رسد که نسبت اصطلاح تصوّف عامیانه به فتوَت از سوی بزرگان تصوّف نیز به دلیل استقبال عوام‌الناس از آن طریقه اخلاقی و صوفیانه بوده است. از سوی دیگر، در این دوره با از بین رفتن حکومت مرکزی، طبقات مولد جامعه، چون پیشه‌وران و کشاورزان، برای رهایی خود به قیام و صوفیان گرویدند. در واقع نیاز متقابل باعث پیوند مغولان و ایلخانان با گروه‌های تصوّف گردید. صوفیان در دوره مغول، بنا به علل داخلی، همچون: ۱. انعطاف پذیری دینی مغولان، ۲. تأثیر فعالیت اقشار مختلف اجتماعی (کارگزاران حکومتی، وزیران و امیران و صوفیان)؛ و علل خارجی، همچون: ۱. دستیابی به موقعیت برتر در عرصه روابط خارجی، ۲. ارتباط ایلخانان با ممالیک و اردوی زرین و جغتایان و اردوی تولی؛ از اهمیت و احترام خاصی برخوردار بودند و بدین ترتیب زمینه نفوذ آنان فراهم شد و توانستند از این نفوذ در راستای پیشبرد اهداف خود استفاده کنند. به همین دلیل تصوّف و فتوَت به تدریج به چنان نیرویی دست یافتند که تا سده‌های بعد نیز نیروی مؤثر و حیاتی جامعه محسوب می‌گشتند، چنان که تکاپوهای آنان بیان شده است. درستی این موضوع از

۱ عبدالباقی گولبیناری [بی‌تا]، تصوّف در یکصد پرسش و پاسخ، ترجمه توفیق سبحانی، نشر دریا، ص ۱۳۶ و ۱۳۷.

۲ ناصری (۱۹۴۴م)، فتوَت‌نامهٔ مولانا ناصری، تصحیح فرانتس تشنر، لایپزیگ، صص ۲۴-۲۵؛ سه‌رودی، همان، ص ۱۰۱.

۳ نجم‌الدین زرکوب (۱۳۷۰)، «فتوَت‌نامه»، در رسایل جوانمردان، با مقدمه و تصحیحات مرتضی صراف، تهران: انجمن ایران شناسی فرانسه و معین، ص ۱۹۲.

گزارش‌های منابع و سفرنامه‌های مربوط به آن دوره، خصوصاً در لابه‌لای اطلاعات ابن بطوطه، گسترش نفوذ و قدرت معنوی و نیز سیاسی-اجتماعی این گروه‌ها آشکار می‌گردد. هر چند در برخی سلسله‌های متصوفه ذکر از فتوت نشده، با وجود این، آن سلسله‌ها از فتوت خالی نبوده و فتوت آنان در بطن تصوف قرار داشته است. اما شاخه مهم تصوف، یعنی ملامتیّه، با فتوت پیوندی محکم یافت، که در سطور بعد به گفتمان فتوت ملامتیّه پرداخته خواهد شد.

۳. گفتمان فتوت ملامتیّه

در سده سوم هجری قمری، ملامتیّه که انشعابی از تصوف بود، ادعای جدایی، انتقاد از تصوف انحرافی و اصلاح وضع نامطلوب موجود را داشت. قرار دادن فتوت در کنار دو جریان تصوف و ملامتیّه و مجزا کردن این سه آیین از یکدیگر، در حالی که اصول نظری و مبادی فکری تقریباً یکسان و مشابهی دارند، کاری دشوار است و بررسی و مطالعه سه آیین فتوت، تصوف و ملامتیّه را در طول تاریخ با مشکل مواجه می‌سازد و حتی اگر حساب فتوت را از مذهب تصوف و از ملامتیّه جدا کنیم و خط سیر هر کدام را جداگانه پی بگیریم، در نهایت به نقاطی خواهیم رسید که این راه‌ها دوباره با یکدیگر به تقاطع می‌رسند. به طور کلی، در علل پیدایش ملامتیّه باید به سه عامل عمده توجه داشت: ۱. بروز قشری‌گری و ریاکاری در میان صوفیان و زاهد نمایان. از ابوحفص حداد که از بزرگان اهل ملامتیّه است، سؤال شد: ملامتیان از چه بدین نام خوانده می‌شوند؟ پاسخ داد: «چون ایشان زشتی‌های نفس خود را به خلق می‌نمایانند و خوبی‌های آن را پنهان می‌کنند و مردم ظاهر زشت آن‌ها را ملامت می‌کنند». همچنین از وی نقل است که در پاسخ نامه شاه شجاع کرمانی نوشته بود: «راستی که نفس امّاره بالسوء است و نافرمانی در آن نهفته است و فرمانبردار نمی‌گردد. پس به واسطه ملامت با نفس ستیزه کن». ۲. فعالیت کرامیان در نیشابور. ۳. اما عامل سومی که همچنین در تکوین ملامتی‌گری نقشی اساسی داشته، تصوف متشرعانه اهل صحو بوده است. ملامتیّه احوال ناشی از

۱ نصرالله پورجوادی (۱۳۷۲)، مجموعه آثار ابو عبد الرحمن سلمی، ج ۲، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، صص ۴۰۵ - ۴۰۷.
 ۲ کرامیان بیروان ابوعبدالله محمدبن کرام، زاهد و صوفی سیستانی، بودند که با ظاهری آشفته به میان مردم می‌آمدند و آنان را موعظه می‌کردند و به قصد ارشاد مردم از شهری به شهری رهسپار می‌شدند. اینان رفتار خشونت‌آمیز و متعصبانه‌ای با مردم داشتند و همین تظاهرات زاهدانه و رفتار تند باعث شد تا برخی از صوفیان در برابر اینان بایستند. این نوع زهد کرامیان همان چیزی بود که ملامتیّه آن را مبنی بر رؤیت خلق می‌شمردند و زهد کاذب می‌دانستند. رک: محمد بن منور (۱۳۸۵)، اسرار التوحید فی مقامات شیخ ابوسعید، تصحیح محمد رضا شفیعی کدکنی، ج ۲، تهران: انتشارات آگه، ص ۶۴۲.

سکر و غلبه را نوعی خودنمایی و ریا تلقی می‌کردند.^۱

آیین ملامتیان شامل دو اصل مهم بوده است: ۱. ستیز با کبر؛ ۲. ستیز با ریا. کاشانی در این باره می‌نویسد: «معظم آفات فتوت، دعوی است و نظر نفس بر فضیلت خویش و ...»^۲ با مقایسه دو کتاب *الفتوة* از سلمی، و *رساله فی الفتوة* از ابوالقاسم قشیری، معلوم می‌شود که آموزه‌های فتوت با ملامت تناسب زیادی داشته است.^۳ گولپینارلی آمیختگی فتوت و ملامت را نتیجه شباهت جهان‌بینی و نزدیک بودن اساس اعتقادات این دو گروه می‌داند.^۴ ابوالعلاء عقیفی بر آن است که فتوت و ملامتیّه یک مقوله هستند: «ملامتیان همان فتیان هستند که رنگ عوض کرده‌اند».^۵ در یک جمع‌بندی، به طور کلی علل نزدیکی ملامتیّه به فتوت به شرح ذیل است:

۱. تعریف یکسان از «فتی» و «ملامتی». ابوحفص حداد گوید: «اگر احمد خضرویه نبود، فتوت و مروّت پیدا نگشتی».^۶ محی‌الدین ابن عربی این گونه از آنان ستایش می‌کند: «اگر مقام و منزلت آنان برای خلق آشکار می‌شد هر آینه آنان را خدایان خویش می‌انگاشتند».^۷ نجم‌رازی، در وصف آنان می‌گوید: «ملامتی بودن از صفات مریدان قلمداد شود، مرید باید که ملامتی صفت باشد و ...»^۸ فرقه‌های بسیاری چون جامیه، ادهمیه، بابائیه، بکناشیه، مولویه، حروفیه و خمرویه خود را از ملامتیان شمرده‌اند.^۹ همچنین اخبار و منابع تاریخی از حضور و فعالیت ملامتیّه در آناتولی در سده‌های هفتم و هشتم هجری قمری خبر می‌دهند.

۲. شباهت اصول فتوت با اصول ملامتی، همچون دوری از تظاهر و تن‌پروری، توجه به اجتماع، کار و فعالیت اقتصادی. شایان ذکر است که در سده‌های بعدی ملامتیّه مانند صوفیه، به رؤیت خلق و انحراف از اصل کشیده شدند. این انحراف‌ها رفته رفته فزونی یافت، تا آنجا که فتیان و پیروان آنان، یعنی قلندران، دچار انحطاط شدند و خود کج‌روی‌هایی را آغاز

۱ عبدالحسین زرین کوب (۱۳۸۵)، *جستجو در تصوف ایران*، تهران: انتشارات امیرکبیر، ص ۳۳۵.

۲ عبدالرزاق کاشانی، همان، ص ۲۶۵.

۳ برای آشنایی و توضیحات بیشتر، رک: ابوعبدالرحمن سلمی (۱۳۸۱)، *کتاب الفتوة*، ترجمه قاسم انصاری، تهران: انتشارات حدیث امروز؛ ابوالقاسم قشیری (۱۳۶۴)، *ترجمه رساله قشیریّه*، تصحیح بدیع الزمان فروزانفر، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، چ ۲.

۴ عبدالباقی گولپینارلی (۱۳۷۹)، *فتوت در کشورهای اسلامی*، ترجمه توفیق سبحانی، تهران: انتشارات روزنه، چ ۱، ص ۹۴.

۵ ابوالعلاء عقیفی (۱۳۷۶ ش)، *الملامتیّه و الصوفیه و اهل الفتوة*، ترجمه نصرت الله فروهر، تهران: انتشارات الهام، چ ۱، ص ۱۱۴.

۶ ابی‌الحسن علی بن عثمان هجویری (۱۳۳۶)، *کشف‌المحجوب*، والتین ژوکوفسکی، تهران: انتشارات امیرکبیر، ص ۱۵.

۷ محی‌الدین ابن عربی (۱۹۹۴)، *فتوحات مکیه*، ج ۳، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ص ۳۵.

۸ نجم‌رازی (۱۳۶۶)، *مرصادالعباد*، به اهتمام محمد امین ریاحی، انتشارات علمی و فرهنگی، چ ۳، ص ۲۶۱.

۹ عبدالباقی گولپینارلی (۱۳۶۷)، *مولویه بعد از مولانا*، ترجمه توفیق سبحانی، تهران: انتشارات کیهان، ص ۳۷۳.

کردند.^۱ فعالیت آشکار قلندریه به وسیله شیخ جمال‌الدین ساوجی در سال ۶۲۰هـ.ق در دمشق پدید آمد. او تراشیدن موی سر و ابرو را بنیاد نهاد. محمد بلخی شاگرد و پیرو او، پوشیدن جوال را بر آن افزود. البته قلندران بعد از شیخ جمال به پوشش خاصی تن ندادند و گاه جامه سربازان و عیاران، گاه پوست و در غالب موارد هم لباسی نه در خور اهل تقوا می‌پوشیدند.^۲ برای ایضاح بیشتر باید گفت که عنوان قلندری در تحولات تاریخی خود، مفهوم و معنای واحدی نداشته است. شفیع کدکنی بر این نظر است که قلندریه در طول تاریخ با دو چشم‌انداز کاملاً متضاد نگریسته شده‌اند: یکی از دید «اصحاب ملامت»، و دیگری از چشم‌انداز «هواداران اباحه و بی‌قیدی». چشم‌انداز نخست تا قلمرو عالی‌ترین مراحل ارتباط انسان با خدا ایشان را به اوج می‌برد، در پایگاهی که جز گروه بسیار اندکی از اولیاء الله هرگز نتوانسته‌اند از آن برخوردار باشند؛ و دیدگاه دوم تا مرز پست‌ترین شهوترانان شکمبارۀ ولگرد روزگار، ایشان را فرود می‌آورد، در حد مردمی که هیچ اصلی از اصول اخلاقی، اجتماعی و دینی را هرگز نپذیرفته‌اند.^۳ در این میان سعدی در وصف درویش قلندریه می‌گوید: «طریق درویشان ذکر است و شکر و خدمت و طاعت و ایثار و قناعت و توحید و توکل و تسلیم و تحمل».^۴ همچنین حافظ بیش از هر شاعری در اشعار خود به روش قلندران، رندان و روش ملامتیه علاقه و توجه نشان داده است. به عنوان نمونه:

وفا کنیم و ملامت کشیم و خوش باشیم که در طریقت ما کافری ست رنجیدن^۵

یا در جایی دیگر می‌گوید:

وقت آن شیرین قلندر خوش که در اطوار سیر ذکر تسیح ملک در حلقه زنار داشت^۶

۱ تقی‌الدین ابوالعباس مقریزی (۱۳۶۲)، *الخطط المقریزی*، ج ۴، مصر: ۸۰؛ عبد‌الله بن محمدانصاری (۱۳۶۲)، *طبقات الصوفیه*، مقابله و تصحیح محمد سرور مولایی، تهران: انتشارات توس، ص ۸۲.
۲ برای اطلاع از تفاوت میان ملامتیه و قلندریه، رک: عزالدین محمود کاشانی (۱۳۶۷)، *مصباح الهدایة و مفتاح الکفایة*، به تصحیح جلال‌الدین همایی، مؤسسه نشر هما، تهران: ص ۱۲۲؛ نورالدین عبدالرحمن جامی (۱۳۷۵)، *نفحات الانس من حضرات القدس*، مقدمه و تصحیح و تعلیقات محمود عابدی، تهران: انتشارات اطلاعات، ج ۳، ص ۱۱؛ محمد کاظم یوسف پور (۱۳۸۰)، *نقد صوفی*، تهران: انتشارات روزنه، ص ۱۱۳.

۳ محمد رضا شفیع کدکنی (۱۳۸۶)، *قلندریه در تاریخ (دگردیسیهای یک ایدئولوژی)*، تهران: انتشارات سخن، ص ۵۱.

۴ شیخ مصلح‌الدین سعدی شیرازی (۱۳۶۸)، *گلستان*، تحقیق غلام‌حسین یوسفی، تهران: انتشارات خوارزمی، ص ۶۸.

۵ شمس‌الدین محمد حافظ شیرازی (۱۳۸۰)، *دیوان اشعار*، تهران: انتشارات زرین، ج ۱۳، ص ۳۳۶.

۶ همان، ص ۹۳.

عبدالحسین زرین کوب بر این نظر است که ارتباط اهل فتوت با ملامتیه و صوفیه چنان بوده که برخی از صوفیان و ملامتیان از دهلیز فتوت وارد جرگه تصوف و ملامت شده‌اند.^۱ با این توضیحات مختصر، به نظر می‌رسد که ارتباط ملامتیه با فتوت بیشتر از دیگر فرق صوفیه بوده است. شاید یکی از معدود تفاوت‌های میان فتوت و ملامتیه را بتوان اعتقاد ملامتیه به زهد مفرط دانست و این که آنان دنیا را وسیله‌ای برای رسیدن به کمال روحی و اخلاقی ضروری می‌انگاشتند؛ در حالی که فیتیان به این حد افراطی نبودند و برخی اعمال و رفتارهای خود را برای تشویق و ترغیب دیگران به عمل صالح علنی می‌ساختند.^۲ نقدی که شاید بر ملامتیه وارد باشد این است که بعدها افرادی که خواستار الحاد و زیر پا گذاشتن شریعت و خواستار آزادی بیشتر بودند، از شعارهای این گروه استفاده کردند و باعث انحراف آن شدند. شایان ذکر است که عموم ملامتیان و صوفیان به صورت ظاهری و پنهانی به فتوت به عنوان آیینی اخلاقی توجه داشته و عمل به روش‌های فتوت را به عنوان یک ارزش تلقی می‌نموده‌اند. سزاوار یادآوری است که در کنار طریقت‌های صوفیانه، هر کدام از مذاهب تشیع و تسنن نیز گفتمانی جداگانه و با صبغه صوفیانه داشته‌اند، که به طور مشخص و مجزا به آن‌ها نیز پرداخته خواهد شد.

۴. گفتمان فتوت و تشیع

با مطالعه منابع و فتوت‌نامه‌ها، به نظر می‌رسد که اهل فتوت راه خود را، راه علی^(ع) می‌دانستند و محبت علی^(ع) و اهل بیت^(ع) را به عنوان بزرگ‌ترین فضیلت پذیرفته‌اند؛ این ویژگی در فتوت‌نامه‌ها آشکارا به چشم می‌خورد.^۳ آنان پیوسته به احادیث مربوط به فتوت علی^(ع) و حتی به بعضی حکایات مجعول، استدلال کرده‌اند. نویسندگان فتوت‌نامه‌ها علاوه بر این که حضرت علی^(ع) را شاه جوانمردان دانسته‌اند، برخی از رسوم متعارف فیتیان از جمله «شرب قدح و لباس

۱ عبدالحسین زرین کوب (۱۳۷۹)، *ارزش میراث صوفیه*، تهران: انتشارات امیرکبیر، ص ۸۸.

۲ میرسید علی همدانی (۱۳۸۲)، *فتوت‌نامه*، تصحیح محمد ریاض، به اهتمام عبدالکریم جزیره دار، تهران: انتشارات اساطیر، ص ۴۸؛ همچنین رک: *الفتوة سلمی*، چهل و پنج اصل ملامتیه.

۳ شایان ذکر است که این ویژگی در کهن‌ترین فتوت‌نامه‌ها که رنگ تسنن دارند، نیز آشکارا به چشم می‌خورد. این ویژگی در فتوت‌نامه‌های بعدی تقویت شده و حالت غلو به خود گرفته است. در فتوت‌نامه‌های اهل سنت حضرت علی^(ع) را با لفظ «امیرالمؤمنین» و امامان اهل بیت را با لقب «علیه‌السلام» یاد می‌کنند. علمای حدیث بحث کرده‌اند که در روز بدر فرشته‌ای که نام او رضوان بود، ندا در داد که «لافتی إلا علی». رک: ابن‌المعمار حنبلی، *الفتوة*، ص ۱۴۲ و تفسیر طبری، ج ۳، ص ۱۴۰۲؛ سید بن طاووس رضی‌الدین، *الطرائف فی معرفة مذاهب الطوائف*، ص ۴۱۴.

ازار و بستن میان»^۱ را به او نسبت داده‌اند. کاشانی نسبت فتوت امیرالمؤمنین علی^(ع) با فتوت ابراهیم^(ع) را چون نسبت نبوت ابراهیم^(ع) با آدم^(ع) دانسته است.^۲ همچنین اهل فتوت حضرت علی^(ع) را «منبع فتوت و معدن مروت»^۳ و «قطب مدار فتوت»^۴ دانسته‌اند. مواجهه جوانمردانه حضرت علی^(ع) با دشمنان و حتی قاتل خود، حدیثی است که مکرراً در فتوت نامه‌ها مذکور است.^۵ با نگاه و تحلیل جامعه‌شناسی تاریخی، به نظر می‌رسد که در سده‌های آغازین اسلامی، عواملی همچون اختلاف طبقاتی، بحران‌های اقتصادی و آشفتگی‌های سیاسی در جامعه اسلامی، برای گروهی ثروت و قدرت، و برای گروهی دیگر فقر و بدبختی به بار آورد. این مسئله، وجود جنبش‌های اجتماعی را که یکی پس از دیگری در جامعه اسلامی رخ نمود، برای ما تبیین می‌کند و علل شورش طبقات ستمدیده را در برابر ستمکاران آشکار می‌سازد. نتیجه این تغییر و تحولات، تبعیض در توزیع امکانات، مشاغل، مناصب و ... بود.^۶ کسانی که تحت فشار حکومت و در معرض فقر، ظلم و اختناق قرار داشتند، ناگزیر به اهل فتوت می‌پیوستند و این جماعت را پناهگاه خود می‌دیدند.

به علت ریخت و پاش‌های برخی از صحابه ثروتمند و حاکمان اموی و عباسی و احیای رسوم جاهلی، به ویژه تفاخر نژادی و توهین به موالی توسط امویان، گروهی ناراضی به وجود آمد که بیشتر از میان موالی و شیعیان بودند. این مسئله تا حدی باعث پیوند میان موالی و شیعیان شد و بعدها در شکل‌گیری فتوتی که صبغه شیعی داشت، دخیل بود. برخی از پژوهشگران نیز معتقدند، همان‌گونه که زهد از تشیع ریشه گرفته، به همان‌گونه فتوت نیز از تشیع نشأت یافته است و زادگاه هر دو را محیط کوفه می‌دانند. زیرا کوفه در آن عصر مرکز ستمگری، ظلم، بیداد، سرکشی، فقر، ترس و این قبیل مشکلات بوده است و عکس‌العمل طبیعی در مواجهه با این وضع آن است که مردانی متصف به سبک روحی، پهلوانی و فتوت به دفاع از

۱ عبدالرزاق کاشانی، همان، ص ۲۳۱.

۲ همان، صص ۲۲۹-۲۳۰.

۳ میرسید علی همدانی، همان، ص ۱۹۶.

۴ محمد بن محمود شمس‌الدین آملی (۱۳۷۹)، *نفائس الفنون*، به اهتمام ابوالحسن شعرانی، ج ۲، تهران: انتشارات اسلامی، ص ۱۱۳.

۵ ابن‌معمار حنبلی (۱۹۵۸)، *الفتوة*، تصحیح و مقدمه مصطفی جواد، بغداد: مطبعة شفیق، ص ۱۴۲.

۶ راجع به ثروت برخی از خلفا و صحابه صدر اسلام، رک: مسعودی (۱۳۶۹)، *مروج الذهب و معادن الجواهر*، ترجمه ابوالقاسم پاینده، ج ۱، صص ۶۹۰-۶۹۱ همچنین راجع به تأثیر فتوحات و زمین‌های اقطاعی در ایجاد تضاد طبقاتی و اختلافات اقتصادی، رک:

ابوبوسف، *الخراج*، ص ۵۷؛ یحیی‌بن آدم، *الخراج*، صص ۷۳-۷۴؛ ابن‌سلام، *الاموال*، ص ۱۲۵؛ صابی، *الوزراء*، ص ۲۹.

بیچارگان و دستگیری از مستمندان برخیزند.^۱

در زمان حکومت حجاج بن یوسف ثقفی، گروه‌های فتوت با تلفیقی از مروّت و دیانت در کوفه شکل گرفت. از نمونه‌های جوانمردی در کوفه، ابراهیم بن شریک (م: ۹۲ هـ) بود که خود را به جای ابراهیم نخعی تسلیم مأموران حجاج کرد و تا آخر عمر در زندان او ماند.^۲ از این گفتار و کردارها چنین برمی‌آید که اوضاع و احوال فتوت کوفه، گونه‌ای از پهلوانی و از خودگذشتگی به وجود آورد و سبب شد آنان به دفاع از درماندگان و مستمندان برخیزند.

پس از فروپاشی خلافت اموی و بر آمدن عباسیان و انتقال پایتخت از شام و بنای بغداد، فتوت نیز پس از زوال نسبی اهمیت شهر کوفه، به بغداد انتقال یافت. فتوت اخلاقی کوفه در بغداد پایتخت عباسیان کارکردی دوگانه و منفی پیدا کرد و به صورت گروه‌های شورشی و دزد درآمد که در پی شورش، غارت دکان‌ها، بازارها و خانه‌های ثروتمندان بودند.^۳ به نظر می‌رسد این گروه‌ها به دلیل توزیع ناعادلانه ثروت در جامعه اسلامی، خواهان انتقام از ثروتمندان و طبقات متمکن جامعه بودند. ابن بابویه در مورد حلقه‌های اتصال تصوف و تشیع، به موضوع فتوت پرداخته و میان فتوت بغدادی که آن را مردردندی و خبثت می‌نامد، با نوع مطلوب آن تفاوت قائل بوده و جوانمردی را مصداق عبارت مشهور «لافتی إلاّ علی» دانسته است.^۴ در آغاز سده سوم، همانند سده دوم هجری قمری، در بغداد نیز مانند کوفه نوعی فتوت دارای شکل و شالوده‌ای مبنی بر بردباری و آزار و شکنجه وجود داشته است. وی در ادامه تأکید می‌ورزد، چه بسا برخی از جوانمردان افتخارشان صبر بر آزار و اذیت بود. این موضوع می‌تواند دلیلی بر انتساب فتنیان به تشیع باشد؛ زیرا منابع از آزار و اذیت شیعیان در آن زمان حکایت می‌کنند. قاضی تنوخی در مورد علت برخی شورش‌های عیاران چنین گزارش می‌دهد: «عیاران در بغداد به سال ۳۵۰ هـ شورش کردند و علت آن کشته شدن مردی علوی بود».^۵ همچنین یکی از تجار معروف بغداد به نام «ابوسعادات جبیلی» هر جمعه با لباس رزم

۱ هانری کرین (۱۳۶۳)، *آیین جوانمردی*، ترجمه احسان نراقی، تهران: نشر نو، ص ۱۸۶.

۲ کامل مصطفی شیبی (۱۳۵۹)، *همبستگی میان تصوف و تشیع*، ترجمه علی اکبر شهبانی، تهران: دانشگاه تهران، ص ۲۶۴؛ هانری کرین، همان، ص ۱۸۶.

۳ رک: ابن جوزی (۱۹۹۵)، همان، ج ۵، ص ۲۴۳؛ مسعودی (۱۳۶۹)، همان، ج ۲، ص ۴۰۴؛ ابن خلدون، همان، ص ۳۰۶؛ طبری، همان، ج ۷، ص ۵۹؛ جاحظ، همان، ص ۱۳۲؛ اصفهانی، همان، ج ۲، صص ۳۴۵-۳۴۷؛ توحیدی، همان، ص ۱۶۵ و حنبلی (۱۹۵۸)، همان، مقدمه مصطفی جواد، صص ۱۳-۱۵.

۴ ابوجعفر محمد بن بابویه قمی (۱۳۶۱)، *معانی الاخبار*، تصحیح علی اکبر غفاری، قم، مؤسسه نشر اسلامی، ص ۳۹.

۵ به نقل از هانری کرین، همان، ص ۱۸۹.

مخصوص و شمشیر بر کشیده، همراه با مردمی که در مسجد بودند، ظهور امام زمان را انتظار می کشیدند.^۱

تمایل خلیفه الناصر لدین الله عباسی به فتوت و طرفداری از علویان، می تواند حاکی از ارتباط فتوت با تشیع باشد. وی بعدها در منشوری که برای جماعات فتیان خود منتشر نموده (۶۰۴هـ.ق)، حضرت علی^(ع) را نمونه برتر جوانمردی و پیر همه جوانمردان معرفی کرده است.^۲ ابن تیمیّه - حرّانی (۷۲۸هـ.ق) در باب رد انتساب پوشش اهل فتوت، سروال (شلوار) فتیان و شباهت خرّقه های تصوّف، به حضرت علی^(ع)، سخن رانده است.^۳ دو نکته از گفتار وی به دست می آید: نکته اول، نشان از وجود و پویایی این آیین تا روزگار وی دارد. نکته دوم حاکی از قرار بنیان نظام فتوت بر آموزه های تشیع (البته نه در معنای فقهی و یا سیاسی آن) است. همچنین در تاریخ حله، از خاندانی از سادات به نام «آل معینه» یاد شده است که نقابت و صدارت مناطق حاشیّه فرات را در اختیار داشته اند و در عهد الناصر، سراویل فتوت از سوی وی به آن خاندان شیعه مذهب اعطا شده است.^۴

اما پس از حمله مغول، تصوّف، برخلاف تباین ادوار پیشین با تشیع، به آن نزدیک شد و تأثیر این دو از همدیگر، نتایج سیاسی و اجتماعی فراوانی به بار آورد. به تبع نزدیکی تشیع و تصوّف به همدیگر و رونق تشیع در نواحی مختلف، به علت تساهل و تسامح مذهبی مغولان، فتوت نیز که در دوره اسلامی با تصوّف تقارب حاصل کرده بود، بیشتر به تشیع گرایش پیدا کرد؛ به طوری که در سده های بعد آیین های پهلوانی و عیّاری و اصول اخلاقی حاکم بر زندگی پهلوانان بیشتر رنگ و بوی شیعی و صبغه ای صوفیانه یافت.^۵ بیشترین اشتراک بین فتوت و تشیع را می توان در ضمن آداب و رسوم تشرف فتیان به فتوت مشاهده نمود. از جمله این آداب می توان به ذکر نام دوازده امام و روشن نمودن چراغ پنج فتیله، که اشارت بر محبت پنج تن آل عباست، اشاره نمود. همچنین قرائت دعای امام جعفر صادق^(ع) در هنگام گره زدن شد، بر

۱ محمد صالح داوود الفزار (۱۹۷۱)، *الحیة السیاسیة فی العراق فی العصر العباسی الأخير*، نجف: مطبعة القضاء، صص ۱۶۲-۱۶۳.

۲ ابن حماد حنبلی (بی تا)، *شذرات الذهب فی أخبار من ذهب*، ج ۴، بیروت: دار الفکر العربی، ص ۲۷۵؛ ابنی طالب بن ساعی (۱۹۳۴)، *الجامع المختصر*، ج ۹، بغداد: المطبعة الكاثولیکیه، ص ۴۶.

۳ ابو عباس بن تیمیّه (۱۹۹۳)، *مجموع فتاوی*، ج ۱۱، بیروت: دار الفکر، ص ۸۳.

۴ شیخ یوسف کرکوش (۱۳۷۲)، *تاریخ الحله*، القسم الثانی، قم: الشریف الرضی، ص ۳۷.

۵ رک: مصطفی شیبی، همان، صص ۷۵-۱۳۵؛ گولبینارلی (۱۳۷۹)، صص ۷۶-۷۷.

گرایش‌های شیعی نزد اهل فتوت در دوره ایلخانان دلالت می‌کند.^۱ این وضعیت به عنوان یکی از دلایل تعالی و بهره‌مندی دو سویه تشیع و فتوت، و نقش مؤثر آن دو در شکل‌گیری تحولات سیاسی-اجتماعی جامعه ایلخانی محسوب می‌گردد که نمونه بارز آن نهضت سرداران بود. شایان ذکر است که نمی‌توان گروه‌های فتوت پس از عهد مغول را در شام یا آسیای صغیر، تماماً شیعه دانست، زیرا بیشتر این گروه‌ها بر مذهب اهل سنت بوده‌اند؛ اما گروه‌های فتوت سنی مذهب (جدا از فتوت نبوی در شام) از انتساب آیین خود به امام علی^(ع) ابایی نداشتند. در سطور بعد به گفتمان فتوت و تسنن نیز پرداخته خواهد شد.

۵. گفتمان فتوت و تسنن

همان‌طور که بیان شد، گفتمان فتوت تنها مختص به شیعه نبوده، بلکه در بین دیگر مذاهب از جمله تسنن نیز وجود داشته است. حتی در جنبش عیاران در سیستان و خراسان، دلیلی بر تمایلات شیعی آنان یافت نشده، زیرا گرایش‌های قومی و ملی در آن‌ها قوی‌تر از جنبه‌های مذهبی بوده است با این حال، در فتوت نامه‌هایی که از اهل تسنن به جا مانده است، علاقه و گرایش به حضرت علی^(ع) و خاندان او آشکارا دیده می‌شود. با شکل‌گیری گروه‌های فتوت در بغداد به دست شیعیان، اهل سنت نیز در میان خود گروه‌هایی با این تسمیه پدید آوردند. زیرا تعصب مذهبی و رقابت بین این دو مذهب در بغداد به حدی بود که اهل سنت در برابر روز غدیر، «یوم الغار»^۲ و در برابر روز عاشورا، «قتل مصعب بن زبیر» (۷۱ م) را علم کردند. با تسلط آل‌بویه بر عراق و تشدید اختلافات مذهبی بین شیعه و سنی، اهل سنت نیز در شام فتوتی به نام «نبویه» به وجود آوردند که نقش عمده‌ای در درگیری بزرگ بین شیعه و سنی (به سال ۳۶۱ هـ) و به آتش کشیدن محله کرخ داشتند.^۳ از قرار آنچه ابن‌جبیر می‌آورد، در روزگار وی، علویان و شیعیان از لحاظ جمعیت بر اهل سنت برتری داشته‌اند. ابن‌جبیر از فعالیت نبویان اظهار تعجب می‌کند.^۴

شایان ذکر است که در شام نیز گروه‌های فتوت سنی مذهب فعالیت چشمگیری داشتند.

۱ کاشفی، همان، صص ۱۴۰ و ۱۴۷.

۲ روز همراهی خلیفه اول با پیامبر^(ص) در غاری بر سر راه مکه به مدینه.

۳ عزالدین ابن‌اثیر (۱۹۸۰)، *الکامل فی التاریخ*، ج ۷، بیروت: دارالکتاب العربی، ص ۲۰۰؛ حنبلی، همان، ص ۳۷.

۴ محمدبن احمدبن‌جبیر (۱۹۸۴)، *رحلة ابن‌جبیر*، بیروت: دار صادر، ص ۱۶۱.

یکی از این گروه‌ها که در آغازهای سده پنجم در حلب ظهور کرد، «أحداث» یا «جوانان» بودند. این گروه بر ضد خلفای فاطمی که قصد تصرف حلب را داشتند، وارد جنگ شدند و «صالح بن مرداس» امیر آن شهر را یاری دادند.^۱ از سرشناس ترین شیوخ فتوت در بلاد شام، امیر «اسامه بن منقذ» (۵۴۸) بود که جنگ‌های صلیبی باعث شهرت وی شد. اسامه از امرای خاندان معروف بنی منقذ و صاحب قلعه شیرز نزدیک حماة بوده که در سال ۵۴۰ سفری به مصر کرده و آیین فتوت را در آنجا نیرو بخشیده است.^۲

همچنین، در عصر ممالیک و عثمانی، می‌توان از «حرافیش» نام برد که به عنوان یکی از گروه‌های فرودست اجتماعی و شهری جهان اسلام، قشرهایی را در مراکز شهری قاهره و دمشق تشکیل می‌دادند. آنان به صورت یک سازمان صنفی به سرکردگی شیخی با عنوان «سلطان الحرافیش» شکل گرفته بودند.^۳ سلاطین، برای آرام نمودن و مهار کردن این گروه سرکش اما سازمان یافته، به آن‌ها مستمری می‌پرداختند و در زمان قحطی، وظیفه تأمین غذای شماری از حرافیش به امیران دولتمند و تاجران توانگر و دیگر اشخاص غیر حکومتی واگذار می‌شد.^۴ ارتباط بین گروه‌های فرودست حرافیش از یک‌سو، و سازمان‌های صنفی معتبر از سوی دیگر، روشن نیست. آنان در ادوار مختلف به نام‌های گوناگونی خوانده می‌شدند. این گروه را، از نظر تفاوت‌ها و شباهت‌ها، می‌توان تا حدی با عیاران و أحداث مقایسه کرد.

از دیگر مراکز پیوستگی اهل فتوت با اهل تسنن، انتشار وسیع مجامع «أخی»‌ها در آسیای صغیر بود. احتمالاً سلاحته روم آن را از طریق اخذ از خلیفه الناصر لدین الله، در آن سامان رواج داده‌اند.^۵ چنین به نظر می‌رسد که روی آوردن قشر عظیمی از متواریان از برابر مغول و مشکلات سیاسی - اجتماعی که پس از حملات این قوم در منطقه آناتولی به وجود آمد و به نوعی ثبات و امنیت آن را تحت تأثیر قرار داد، در این زمینه بی‌تأثیر نبوده است. اخیان که از طبقات میانه جامعه و به ویژه از پیشه‌وران بودند، دست کم از میانه سده ششم هجری قمری در

۱ حنبلی، همان، صص ۵۷-۵۸.

۲ سعید نفیسی (۱۳۴۴)، *سرچشمه تصوف در ایران*، تهران: انتشارات فروغی، ص ۱۳۴.

۳ ابن ایاس (۱۴۰۴)، *بلایع الزهور فی وقائع الدهور*، ج ۵، قاهره: چاپ محمد مصطفی، ص ۴۳؛ ابن تغری بردی (۱۹۷۲)، *النجوم الزاهرة فی ملوک مصر و القاهرة*، ج ۷، قاهره: ص ۳۷۸-۳۷۹؛ عمادالدین اسماعیل ابن کثیر (۱۹۹۰/۱۴۱۱)، *المبداة و النهاية*، ج ۱۳، بیروت: ص ۳۱۴.

۴ ابن ایاس، همان، ج ۱، ص ۳۱۹.

۵ رک: ابن بی‌بی (۱۹۵۶)، *الواامر العلابیه*، به کوشش عدنان صادق ارزی، ج ۱، آنکارا: مؤسسه تاریخ ترک، صص ۲۱۹-۲۲۲ و صص ۲۲۹-۲۳۳.

آناتولی حضوری فعال و منسجم داشته‌اند. اگر چه بسیاری از اخبار مربوط به ایشان در سده‌های هفتم و هشتم ذکر شده است، اما اشاره مکرر این منابع به وجود تشکل‌های مختلف صنفی و تمایز ایشان از یکدیگر، حکایت از قدرت روز افزون اخیان در این دوره دارد. در واقع، اخیان به عنوان رهبران آیین فتوت در آناتولی، بخشی از نخبگان غیر حکومتی بودند که در رواج فرهنگ ایرانی در آناتولی دوره سلجوقی نقشی مهم داشتند. نفوذ اجتماعی آنان در بین طبقات عامه و نقش برجسته این گروه در شکل‌گیری دولت عثمانی، تأثیر این گروه را در تغییرات اجتماعی و فرهنگی این دوران آشکارتر می‌کند و بازگو کننده قدرت سیاسی-اجتماعی این تشکیلات است که بحث درباره آن خارج از حوزه این نوشتار است. مناقب العارفین افلاکی، در موارد بسیاری به این جماعت، رجال آن و اصطلاحات مربوط به آن‌ها می‌پردازد و برای نمونه از «حسام چلبی» سخن می‌گوید که «مشایخ و ارباب فتوت» از وی به دلیل صغر سن دعوت به عمل می‌آوردند تا تکفل و سرپرستی وی را به عهده گیرند؛ زیرا «تمامت اخیان معتبر ممالک روم تریبه آبا و اجداد او بودند»^۱ ابن بطوطه آنان را از فتیان اصفهان و شیراز بسیار مهمان‌نوازتر یافته و از پذیرایی آنان از فقرا و مساکین خبر داده است.^۲

افزون بر آن، از خلال اخبار و منابع پیداست که اخیان آناتولی، ضمن این که دارای سازمان بودند، در این دوره وظیفه دفاع از شهرها را در برابر حملات مغولان و نیز ترکمنان بر عهده داشته و علاوه بر آن، به حمایت از مردم در برابر اجحاف حاکمان مغول یا دست‌نشاندهان آنان نیز می‌پرداخته‌اند.^۳ یکی از مریدان اوحدالدین کرمانی، به نام اخی احمد، رئیس شحنگان ملطیه بود. احتمال دارد انتصاب او به این مقام به دلیل استفاده از نیروی اخیان شهر و حمایت آنان بوده است.^۴ چنین به نظر می‌رسد که «أخیه الفتیان» از متصوفه بوده‌اند که بعدها طریقت آنان در بین کردها با نام «کاکائیه» رواج پیدا کرد. فرقه کاکائیه در شمال عراق پا گرفت و رسوم فتوت و جوانمردی در آن رعایت می‌شد. در کرکوک از شهرهای شمال عراق هنوز محله ای به نام اخی حسین وجود دارد که یادگاری از تأثیر طریقت جوانمردی اخی‌هاست

۱ شمس‌الدین افلاکی (۱۳۷۵)، مناقب العارفین، تصحیح تحسین یازیچی، تهران: دنیای کتاب، ص ۷۳۸.

۲ ابن بطوطه (۱۳۳۷)، سفرنامه، ترجمه علی موحد، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب، صص ۲۸۱-۲۸۲.

۳ مؤلف ناشناس (۱۳۷۷)، تاریخ آل سلجوق در آناتولی، به کوشش نادره جلالی، تهران: آینه میراث، صص ۱۰۴-۱۰۵ و ۱۲۴-۱۲۵.

۴ حامدین‌ابی‌الفخر اوحدالدین کرمانی [بی‌تا]، مناقب نامه، تصحیح و حواشی بدیع الزمان فروزانفر، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ص ۱۳۹.

که به کاکائیه معروف گشتند و هنوز هم به همین نام در عراق زندگی می‌کنند؛ اما نفوذ و کارکرد اجتماعی اخیان آن زمان را ندارند.^۱

شایان ذکر است که فتوت سنی نیز، مانند فتوت شیعی، بعد از حمله مغول واجد صبغه‌ای صوفیانه بوده است که این امر خصوصاً در منطقه آناتولی در طریقت‌ها و جنبش‌هایی از قبیل باباها، بکناشیه، ابدالان روم و غیره، تا حدی آشکار است، که خود مجال و تحقیقی مستقل می‌طلبد.

۶. گفتمان نهاد سیاسی فتوت

با گسترش و نفوذ روز افزون فتوت در مناسبات اجتماعی و مناطق مختلف جهان اسلام، خصوصاً در بغداد پایتخت خلافت عباسیان، و تضعیف سلسله سلجوقی در سده ششم هجری-قمری، فتیان به عنوان عناصری بی‌ثبات و تفرقه‌افکن، در مراکز شهری عراق و ایران ظاهر شدند و به تشکیل گروه‌هایی مبادرت ورزیدند که تا حدی برای خلافت و حکومت خطرناک بود. خلیفه الناصر لدین الله در سال ۵۷۸ هـ ق به دست شیخ «عبدالجبار بن یوسف بغدادی» لباس فتوت بر تن کرد و تشکیلات فتوت را به دولت ملحق کرد و آن را در مناطق دیگر گسترش داد.^۲ به نظر می‌رسد چند علت به شرح زیر خلیفه الناصر لدین الله را وادار به پیوستن به خیل جوانمردان کرد:

۱. علاقه خلیفه به کار و کردار جوانمردان. شهاب‌الدین عمر سهروردی (م: ۶۳۲ هـ ق) پایه-گذار طریقت سهروردی از اقطاب صوفیه و صاحب دو فتوت نامه، مشاور دینی الناصر لدین الله بود و در وی نفوذ معنوی زیادی هم داشت. به نظر می‌رسد خلیفه از طریق سهروردی با این آیین معنوی آشنایی یافته و بدان علاقه‌مند شده بود.
۲. ایجاد یک سپر دفاعی از فتیان به منظور پیشگیری از نفوذ صلیبی‌ها به داخل سرزمین‌های اسلامی و مقابله با مخالفان خارجی.
۳. تحکیم اوضاع و تقویت پایه‌های خلافت با بهره‌گیری از نیروی فتیان و ضعف دولت سلجوقیان.
۴. از میان بردن اختلافات کهنه بین اهل سنت و شیعیان و رهبری بر آن‌ها.
۵. سر و سامان دادن به فعالیت‌های فتیان و نظارت بر گروه عظیم آن‌ها و ایجاد وحدت بین آن‌ها، تا بتواند بغداد را مرکز سیاسی شرق و سایر سرزمین‌های اسلامی قرار دهد.
۶. استفاده از نیروی

۱ برای توضیحات و آشنایی بیشتر، رک: عباس عزاوی (۱۹۶۴)، *الکاکائیه فی التاريخ*، بغداد: شركة الطباعة و التجارة، ص ۵.

۲ ابن حماد حنبلی (بی تا)، *شذرات الذهب فی الاحیاء من ذهب*، ج ۴، بیروت: دارالفکر العربی، ص ۲۷۵.

طبقات مولد و پیشه‌ور جامعه به دلیل وابستگی آنان به احزاب فتوت^۱.
 خلیفه الناصر، با قرار گرفتن در رأس فتیان، تمامی فتوت‌های سابق را باطل اعلام کرد و شرط فتوت را چنین اعلام نمود که سراویل فتوت از سوی وی یا به نیابت از او پوشانده شود. همچنین مواردی از قبیل پرتاب گلوله (بندق) و کبوتربازی و شکار پرندگان را به خود اختصاص داد، تا جایی که شخصی به علت سرپیچی از دستور خلیفه و به علت ترس از او به شام فرار کرد.^۲ در همین مورد فرزند وی کاتبی به نام «ابی مسعود رصافی» داشته که نسب پرندگان و کبوتران را برای وی می‌نوشته است.^۳ ابن‌المعمار بغدادی فتوت‌نامه خود را در تأیید جوانمردی ناصر و به منظور آموزش و ترویج فتوت ناصری نوشته و به برخی از گروه‌های جوانمردان اشاره کرده است. از جمله: ۱. رُهاصیه، منسوب به عمر الرهاص. ۲. الشیخیه. ۳. الخلیلیه که ظاهراً منسوب به ابراهیم خلیل الله بوده‌اند. ۴. المولدیة. ۵. النبویة. ۴ اما با حمله مغولان و سرنگونی خلافت عباسی در سال ۶۵۶ هجق نهاد رسمی فتوت نیز از بین رفت و به- مثابه امری وابسته به خلافت پایان یافت.

پیوستن الناصر لدین الله به فتوت و اقدامات او در گسترش و تغییر گفتمان فتوت نتایجی در برداشت: ۱. فتوت با سیاست در هم آمیخت و رنگ نیمه اشرافی به خود گرفت و این امر، ضمن تقویت و گسترش فتوت، منجر به تغییر گفتمان فتوت گردید. ۲. از آنجا که فتوت متکی بر مردم و متن جامعه بود، با سرنگونی خلافت عباسی (در سال ۶۵۶ هجق) و هرج و مرج ناشی از آن تا پس از سقوط ایلخانان، دوباره گروه‌های باقی مانده فتیان به همراه پیشه‌وران فتوت پیشه به صورت پراکنده در گوشه و کنار ایران، عراق و آسیای صغیر ظهور پیدا کردند که از نتایج آن تشکیل دولت سرداران در خراسان، ظهور جمعیت آخی‌ها در آسیای صغیر و فرقه‌های فتوت صوفیانه چون کاکائیه در عراق بودند. همچنین، فتوت‌نامه‌های زیادی به رشته تحریر در آمد و بیشترین لنگرگاه‌ها و خانقاه‌ها و مراکز تجمع گروه‌های فتیان در بلاد روم (آسیای

۱ عمر دسوقی (۱۹۵۹)، الفتوة عند العرب أو احادیث الفروسية و المثل العليا، قاهرة: مكتبة نهضة مصر، صص ۲۴۱-۲۴۵؛ عمر رضا کحالة (۱۹۷۳)، دراسات اجتماعية في العصور الاسلامية، دمشق، المطبعة التعاونية، صص ۲۹-۳۰؛ جیرارد زالفنر (۱۹۶۰)، الفتوة هل هي الفروسية الشرقية، بیروت، دراسات الاسلامية، ص ۲۳۳؛ محمد رجب النجار (۱۹۸۱)، الشطار و العیاریین (حکایات فی التراث العربی)، کویت: دارالمعرفة، صص ۱۵۵-۱۵۶.

۲ ابوالفداء، اسماعیل بن علی‌آبی‌نا، المختصر فی اخبار البشر، جزء ۳، بیروت: دارالمعرفة، ص ۱۳۶؛ ابن‌التغری البردی (۱۹۳۶)، النجوم الظاهرة فی ملوک مصر و القاهرة، جزء ۶، قاهرة: دارالکتب المصریة، ص ۱۳۸.

۳ ابن‌الغوطی (۱۳۵۱)، الحوادث الجامعة فی المائة السابعة، بغداد: المكتبة العربیة، ص ۶۸.

۴ ابن‌معمار حنبلی، همان، ص ۱۴۶.

صغیر) پدید آمد، به طوری که می‌توان گفت مرکزیت فتوت از بغداد به بلاد روم منتقل شد و جنبه اخلاقی و اجتماعی آیین فتوت، بر جنبه سیاسی آن غلبه کرد و خانقاه‌ها و زاویه‌ها و تکیه‌ها محل دستگیری از مردم گردید. گزارش‌های ابن بطوطه در سفرنامه خود درباره جمعیت‌ها و خانقاه‌های متعلق به این جمعیت، دلیل بر این امر است. بنابراین، پس از حمله مغول و در دوره ایلخانان، گفتمان فتوت صنفی که دارای گرایش‌های صوفیانه بود، گسترش روزافزون یافت، که به آن پرداخته خواهد شد.

۷. گفتمان فتوت صنفی

بنا بر منابع موجود، آیین فتوت به تدریج از مقاصد سیاسی به سمت اهداف صنفی پیش رفته است. اصناف به احتمال قوی از سده ششم هجری قمری، روش‌های اخلاقی و آیین‌های فنیان را اخذ نمودند و به سازمان‌های فنیان پیوستند. اصناف، جمع صنف، به معنای گونه و نوع، در اصطلاح به دسته‌های مستقلی از پیشه‌وران گفته می‌شود که فعالیت مشابهی دارند.^۱ شیوه‌های تبلیغی فنیان را از لحاظ نظری در فتوت نامه‌ها و از لحاظ عملی در شیوه و عملکرد اصناف، می‌توان دید. در واقع، ارتباط دو سوبه‌ای بین گروه‌های مختلف فتوت و پیشه‌وران وجود داشته است. گروه‌هایی از اصناف و پیشه‌وران برای تبلیغ و گسترش آرای فنیان، بازوان مورد اعتمادی به حساب می‌آمدند؛ از سوی دیگر نیز، اصناف و پیشه‌وران از طریق فنیان و مراکز تبلیغ و دعوت آن‌ها، مانند زاویه و خانقاه، به شکل و سازماندهی صنفی برنامه‌های خود می‌پرداختند و می‌توانستند در مسائل سیاسی، اجتماعی و اقتصادی حضوری فعال داشته باشند. بنابراین، اصناف و پیشه‌وران، هم از لحاظ تشکیلاتی و هم از نظر فکری با اهل فتوت در ارتباط بوده‌اند؛ از لحاظ تشکیلاتی بدان سبب که بسیاری از پیشه‌وران خود از جوانمردان بودند و در تشکیلات جوانمردان فعالیت داشتند؛ و از نظر فکری، جوانمردی صفتی بود که اصناف و اهل حرف بدان مُتَّصِف بوده‌اند.

آیین پیوستن به گروه فنیان نیز تا حدی شبیه آیین پیوستن به اصناف بود. این تشابه در دو تشکیلات، نشانگر تأثیر متقابل میان آن‌هاست. درجات شیخ، استاد و شاگرد، در هر دو گروه

۱ برای توضیحات و آشنایی بیشتر، رک: مهدی کیوانی (۱۳۷۹)، «اصناف»، *دائرةالمعارف بزرگ اسلامی*، ج ۹، تهران: مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی، ص ۲۷۱؛ لویی ماسینیون [بی‌تا]، «الصف» ترجمه ابوریده، *دائرةالمعارف الاسلامیه*، ج ۱۴، تهران: انتشارات جهان، صص ۳۵۴-۳۵۶.

دیده می‌شود. مراسمی که هنگام پیوستن افراد به فتوت به‌جا می‌آمد، در میان اصناف اسلامی هم به چشم می‌خورد. بعضی مراسم فتوتیان و صوفیان، مانند کمر بستن (شد) و پوشیدن سراویل به هنگام اعطای رتبه استادی و مراسمی که به این منظور بر پا می‌گردید، در میان تشکیلات اصناف و پیشه‌وران هم رواج و گسترش یافته بود.^۱ هر چند نشانی از توجه ویژه به صنعتگران و پیشه‌وران، در رسایل اخوان‌الرضا یافت می‌شود و از حرفه‌های وابسته به آب، مانند سقایان و شناگران و کشتی‌سازان، نیز از آهنگران و مسگران و شیشه‌گران و غیره، نام برده‌اند،^۲ ولی به دلیل ماهیت سری و مخفی فعالیت‌های اخوان‌الرضا و زبان روشنفکرانه آن‌ها، دلالت روشنی از وابستگی یا ارتباط آنان با جوانمردان وجود ندارد.

در بسیاری از فتوت‌نامه‌ها، درباره کسب و کار خصلت کاسب سخن گفته شده است و با وجود سادگی ظاهر و زبان، این مرام‌نامه‌ها در احترام بخشیدن به کار از تأثیرگذارترین متون به شمار می‌آیند. آن‌ها با نمادسازی و نشانه پردازی، تصویرهایی ذهنی و عینی از کار و تلاش به وجود آورده‌اند که خواننده درد آشنا را تحت تأثیر قرار می‌دهد.^۳ اصناف نیز مانند جوانمردان، سرسلسله خود را به یکی از بزرگان دین می‌رسانده و بر این اعتقاد بوده‌اند که تمامی پیامبران گذشته، هر کدام صاحب حرفه‌ای بوده‌اند: ۱. آدم^(ع) که حرفه او زراعت بود، نخستین کسی شمرده می‌شد که کشت و زرع کرد و از این روی شغل کشاورزی منسوب به اوست. ۲. شعیب^(ع) نخستین کسی بود که دوک و ابزارهای بافندگی را ساخت و انواع ریسندگی پشم، پنبه، ابریشم و حتی صنعت بوریا را بدو نسبت می‌دهند. ۳. ادریس^(ع)، نخستین خیاط بود که نخ به دست گرفت و اندازه‌گیری کرد و برش زد؛ لذا هر که را سوزن به دست گیرد، بدو نسبت می‌دهند. ۴. نوح^(ع)، نجار بود و گفته‌اند نخستین کسی بود که ابزارهای نجاری را ساخت. از این روی این حرفه به او نسبت داده شده است. ۵. ابراهیم خلیل^(ع)، نخستین کسی بود که ساختمان بنا کرد. بنابراین همه مهندسان و بنایان پیروان اویند. ۶. داوود^(ع)، که صنعت آهنگری بدو نسبت داده شد. از این رو هر که با آهن و فلزات دیگر سر و کار دارد، پیرو

۱ سعید شیخلی، همان، ص ۳۶

۲ رسایل اخوان‌الرضا و خلان الوفا (۱۴۰۵)، ج ۱، قم: مرکز الاعلام الاسلامی، صص ۲۸۰-۲۸۱.

۳ برای توضیحات و آشنایی بیشتر با برخی فتوت‌نامه‌های صنفی، رک: فتوت‌نامه‌ها و رسایل خاکساربه (سی رساله) (۱۳۸۲)، مقدمه و تصحیح و توضیح مه‌ران افشاری، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی؛ چهارده رساله در باب فتوت و اصناف (۱۳۸۸)، مقدمه و تصحیح مه‌ران افشاری و مهدی مداینی، تهران: نشر چشمه؛ مرتضی صراف (۱۳۷۰)، رسایل جوانمردان، تهران: نشر معین و انجمن ایران شناسی فرانسه.

اوست. ۷. عیسی بن مریم^(ع)، رنگرز بود. از این رو رنگرزی و هر حرفه‌ای که نیاز به رنگی از رنگ‌ها داشته باشد، منسوب به اوست. ۸. سلیمان^(ع)، که به شناخت ادویه و عقاقیر مشهور بود. ۹. محمد^(ص)، که بازرگان و مجاهد بود و صناعتش جامع همه انواع صناعت‌ها شناخته می‌شود.^۱

در دوران مغولان و ایلخانان، فتوت که پیش از آن رنگ سیاسی و اشرافی یافته بود، بیشتر در میان گروه‌های اصناف و پیشه‌وران تبلور و رشد یافت. این گونه به نظر می‌رسد که آشوب‌های سیاسی و اجتماعی، از میان رفتن مرکزیت سیاسی و انحطاط نهادهای اداری و رواج بی‌بند و باری اخلاقی که نتیجه طبیعی چنین وضعیتی است، از نظر روانی، اصناف و پیشه‌وران را برای حفظ امنیت شغلی به تشکل بیشتر واداشته باشد. منابع عصر ایلخانان از وجود گروه‌های پیشه‌وران و رؤسای آنان، حول محور «کلوها» و «پهلوانان» و «فتیان» و «اخیان» در مراکزی همچون خانقاه‌ها، لنگرها و آستانه‌ها خبر می‌دهند.^۲ بنابراین، چنین به نظر می‌رسد که روابط دوسویه اصناف و خانقاه‌های اهل فتوت باعث شد که فتوت ضمن نفوذ و رواج در بین بازاریان و پیشه‌وران، جای خود را به آیینی اخلاقی و اجتماعی دهد. نهاد فتوت در این زمان در قالب فعالیت‌های اقتصادی، برگزاری مجالس مهمانی، کمک به نیازمندان و ارتباط تنگاتنگ با متصوفه، کارایی فراوانی از خود نشان داده است.

نتیجه گیری

آنچه از این تحقیق بر می‌آید این است که در تاریخ اسلام، فتوت بنا بر مقتضیات زمان و مکان، اشکال و گفتمان‌های مختلفی داشته است. در عصر اسلامی با گسترش فتوت در ساحت اجتماع و سرزمین‌های اسلامی، افرادی وارد گروه‌های فتوت شدند و این امر باعث تحول وظایف اجتماعی و جهان بینی فتیان گردید. در نتیجه این شرایط جدید، فتوت به عنوان پایگاهی

۱ ابو علی احمد بن عمر ابن رسته (۱۹۸۱م)، *الاعلاق النفسیه*، صص ۱۹۱-۱۹۳؛ ابومنصور النیسابوری تعالی (۱۹۶۰)، *لطایف المعارف*، تحقیق ابراهیم البیاری و حسن کامل الصیرفی، قاهره: صص ۶-۸؛ سعید شیخلی صباح ابراهیم (۱۳۶۲)، *اصناف در عصر عباسی*، ترجمه هادی عالم زاده، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ص ۹۰.

۲ افلاکی، همان، ج ۲، ص ۷۱۱؛ عبدالله شیرازی (وصاف الحضرة) (۱۳۸۰)، *تاریخ و صاف (تجزیه الامصار و تجزیه الاعصار)*، بمبئی: ص ۲۷۳؛ رشیدالدین فضل‌الله همدانی (۱۳۷۲)، *جامع التواریخ*، تصحیح محمد روشن، ج ۲، تهران: نشر البرز، ج ۲، صص ۱۱۹۸-۱۱۹۷؛ حافظ ابرو، *زبدة التواریخ*، مقدمه و تصحیح و تعلیقات سید کمال حاج سید جواد، ج ۱، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، صص ۲۶۱-۲۶۲؛ ابن بطوطه، ج ۱، صص ۲۱۲ و ۳۲۲-۳۲۳؛ محمد بن احمد بن اخوه (۱۳۶۰)، *معالم القریه فی احکام الحسبه*، ترجمه جعفر شعار، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ج ۲، ص ۲۰۳.

اخلاقی، اندیشه‌ها و مضامین جدیدی یافت که با مفهوم آغازین آن متفاوت بود و متناسب با پیشرفت جامعه اسلامی، گفتمان‌ها و کارکردهای متعددی پیدا کرد. در تاریخ اسلام، هر مذهب و طریقتی، با گرایش‌های مختلف مذهبی و وجوه افتراق و اشتراک، فتوت و گفتمان خاص خود را داشته است. اگرچه گفتمان‌ها تا حدودی همزمان نیز بوده‌اند و تفکیک آن‌ها از یکدیگر تا حدی مشکل است، اما در یک تحلیل کلی و با مطالعه منابع و مآخذ، می‌توان گفتمان فتوت پس از اسلام را به چهار مرحله کلی زیر تقسیم کرد:

۱. فتوت به عنوان یک مفهوم فردی و اجتماعی و مرتبط با فنی پیش از اسلام، در سده‌های اول تا سوم هجری قمری با اسامی و اشکال گوناگونی از قبیل عیاران، شاطران، صعالیک (سالوکان)، فتیان، غازیان و صوفیان. شایان ذکر است که تا سه سده نخست اسلامی، گروه‌های فتوت به علت آمیختگی و امتزاج، فاقد چارچوب و حد و مرز مشخصی بوده‌اند و چه بسا گاهی در عرصه اجتماعی جهان اسلام، کارکردهای دوگانه و منفی نیز داشته‌اند.

۲. فتوت صوفیانه که تقریباً از سده چهارم هجری قمری در تاریخ اسلام تکوین یافت، حاصل ارتباط دو سویه فتوت با تصوف و شاخه مهم آن یعنی گروه ملامتیّه بود. فتوت صوفیانه پس از حمله مغول و در عصر ایلخانان تداوم و گسترش بیشتری یافت، تا جایی که فتوت را در این دوران می‌توان شاخه عملی تصوف نامید. به همین دلیل تفکیک فتوت و تصوف در تاریخ اسلام تا حدی مشکل است.

۳. نهاد فتوت به عنوان تشکیلاتی که از سده سوم به تدریج به یک نهاد اجتماعی-سیاسی تغییر یافت و ضمن ارتباط دو سویه با مذاهب شیعه و سنی و گروه‌های مرتبط با آنان، در پایان خلافت عباسی به صورت یک نهاد رسمی درآمد. از آنجا که فتوت متکی بر مردم و متن جامعه بود، علی‌رغم تحول سیاسی پس از سقوط خلافت عباسی، در عصر مغولان و ایلخانان همچنان تداوم و گسترش بیشتری یافت، به طوری که مرکزیت فتوت از بغداد به بلاد روم (آسیای صغیر) و آناتولی منتقل شد و جنبه اخلاقی و اجتماعی آیین فتوت بر جنبه سیاسی آن غلبه کرد و خانقاه‌ها محل دستگیری از مردم بود.

۴. فتوت صنفی یا اخی‌گری به عنوان آخرین مرحله فتوت، نتیجه اتحاد با طبقه اصناف و پیشه‌وران، بازاریان و پهلوانان بود و با حفظ هویت صوفیانه خود، ویژگی‌های یک سازمان صنفی را داشت. در نهایت، می‌توان گفت، در تاریخ اسلام، فتوت، پس از تداخل با تصوف و داشتن صبغه صوفیانه، در اثر ارتباط با مذاهب تشیع و تسنن و گروه‌های اصناف و پیشه‌وران،

گفتمان‌ها و کارکردهای مختلف و معانی و طیف وسیعی از فعالیت‌ها را در بر گرفت. همچنین، گفتمان فتوت در قالب کارکرد دوگانه نهاد و نهضت، از سده چهارم تا هشتم هجری قمری، نقش مهمی در حوادث سیاسی-اجتماعی جهان اسلام ایفا نمود.

منابع و مآخذ

- آملی، شمس‌الدین (۱۳۷۰)، «رسالة فتوتیه»، در *رسائل جوانمردان*، با مقدمه و تصحیح مرتضی صراف، تهران: انجمن ایران‌شناسی فرانسه و معین.
- ابن آدم، یحیی (۱۴۰۹)، *الخراج*، تصحیح احمد محمد شاکر، قاهرة: مطبعة السلفية.
- ابن اثیر، عزالدین (۱۹۸۰)، *الکامل فی التاريخ*، ج ۷، بیروت: دارالکتب العربی.
- ابن اخوه، محمد بن احمد قرشی (۱۳۶۰)، *معالم التریه فی احکام الحسبه*، ترجمه جعفر شعار، ج ۲، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- ابن ایاس، محمد بن احمد (۱۴۰۴)، *بدائع الزهور فی وقائع الدهور*، ج ۵، قاهرة: چاپ محمد مصطفی.
- ابن بابویه قمی، ابوجعفر محمد (۱۳۶۱)، *معانی الاخبار*، تصحیح علی اکبر غفاری، قم: مؤسسه نشر اسلامی.
- ابن بطوطه، محمد بن عبدالله (۱۳۳۷)، *سفرنامه*، ترجمه علی موحد، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- ابن بی‌بی (۱۹۵۶)، *الوامر العالییه*، به کوشش عدنان صادق ارزی، آنکارا: مؤسسه تاریخ ترک.
- ابن تغری بردی (۱۹۷۲)، *النجوم الزاهرة فی ملوک مصر و القاهرة*، ج ۷، قاهرة.
- ابن تیمیة، ابوعباس (۱۹۹۳)، *مجموع فتاوی*، ج ۱۱، بیروت: دار الفکر.
- ابن جبیر، محمد بن احمد (۱۹۸۴)، *رحلة ابن جبیر*، بیروت: دار صادر.
- ابن جوزی، ابوالفرج عبدالرحمن (۱۹۹۵)، *المنتظم فی تاریخ الملوک و الامم*، تصحیح سهیل زکار، بیروت: دارالفکر.
- ابی الحسن، علی بن عثمان هجویری (۱۳۳۶)، *کشف المحجوب*، والتین ژوکوفسکی، تهران: انتشارات امیرکبیر.
- ابن خلدون، عبدالرحمن (۱۳۶۷)، مقدمه، ترجمه محمد پروین گنابادی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- ابن رسته، ابوعلی احمد بن عمر (۱۹۸۱)، *الأعلاق النفسیه*، بیروت: دار صادر.
- ابن ساعی، ابی طالب (۱۹۳۴)، *الجامع المختصر*، بغداد: المطبعة الکاثولیکیه.
- ابن سلام، ابو عبید القاسم (۱۹۶۸)، *الاموال*، تحقیق خلیل محمد هراس، قاهرة.
- ابن عبدالله الکتب ار جانی، فرامرز (۱۳۸۲)، *سمک عیار*، بازنویسی علی شاهرودی و مقدمه محمدروشن، تهران: انتشارات صدای معاصر.
- ابن عربی، محی‌الدین (۱۹۹۴)، *الفتوحات مکیه*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- ابن القوطی، کمال الدین عبدالرزاق (۱۳۵۱)، *الحوادث الجامعه فی المأة السابعة*، بغداد: المكتبة العربیه.

- ابن کثیر، عمادالدین اسماعیل (۱۹۹۰)، *البداية و النهاية*، ج ۱۳، بیروت.
- ابن منظور، محمد بن مکرم بن علی (۱۹۵۶)، *لسان العرب*، بیروت، دار صادر.
- ابوبکر محمد، ابودرید (۱۹۹۵)، *جمهرة اللغة*، بیروت: طبعه مکتبه الثقافة الدينية و طبعه دار صادر.
- ابوالفداء، اسماعیل بن علی [بی تا]، *المختصر فی اخبار البشر*، جزء ۳، بیروت: دارالمعرفه.
- ابویوسف، یعقوب بن ابراهیم (۱۳۸۲ق)، *الخراج*، تصحیح طه عبدالرؤف، قاهره: المؤسسة العربية الحديثه.
- اصفهانی، ابوالفرج (۱۹۶۹)، *الأغانی*، قاهره: دارالشعب.
- افشاری، مهران و مهدی مدایی (۱۳۸۸)، *چهارده رساله در باب فتوت و اصناف*، تهران: نشر چشمه.
- _____ (۱۳۸۲)، *فتوت نامهها و رسائل خاکساریه (سی رساله)*، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- افلاکی، شمس الدین (۱۳۷۵)، *مناقب العارفين*، تصحیح تحسین یازیجی، تهران: دنیای کتاب.
- انصاری، عبد الله بن محمد (۱۲۶۳)، *مقامات معنوی*، ترجمه و تفسیر منازل المؤمنین، به قلم محسن بینا، تهران: [بی تا].
- _____ (۱۳۶۲)، *طبقات الصوفیه*، مقابله و تصحیح محمد سرور مولایی، تهران: انتشارات توس.
- اوحدالدین کرمانی، حامد بن ابی الفخر [بی تا]، *مناقب نامه*، تصحیح و حواشی بدیع الزمان فروزانفر، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- پورجوادی، نصرالله (۱۳۷۲)، *مجموعه آثار ابو عبدالرحمن سلمی*، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- تشرن، فرانتس (۱۳۳۱)، «فتوت در کشورهای اسلامی»، *مجله دانشکده ادبیات*، دوره ۴، ش ۲، تهران.
- توحیدی، ابو حیان (۱۹۵۳)، *الجبائر و الذخائر*، قاهره: التألیف و النشر.
- ثعالی، ابو منصور النیسابوری (۱۹۶۰)، *لطایف المعارف*، تحقیق ابراهیم الأبیاری و حسن کامل الصیرفی، قاهره: [بی تا].
- جاحظ، أبو عثمان (۱۴۱۱)، *البيان و التبيين*، قاهره، چاپ حسن افندی.
- جامی، نورالدین عبدالرحمن (۱۳۷۵)، *نفحات الانس من حضرات القدس*، مقدمه و تصحیح و تعلیقات محمود عابدی، تهران: انتشارات اطلاعات.
- حافظ ابرو (۱۳۸۰)، *زبدة التواریخ*، مقدمه و تصحیح و تعلیقات سید کمال حاج سید جوادی، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- حافظ شیرازی، شمس الدین محمد (۱۳۸۰)، *دیوان اشعار*، تهران: انتشارات زرین، چ ۱۳.
- حنبلی، ابن حماد [بی تا]، *شذرات الذهب فی أخبار من ذهب*، ج ۴، بیروت: دارالفکر العربی.
- حنبلی، ابن معمار (۱۹۵۸)، *کتاب الفتوة*، تصحیح و مقدمه مصطفی جواد، بغداد: مطبعة شفیق.
- داود الفزار، محمد صالح (۱۹۷۱)، *الحياة السياسية فی العراق فی العصر العباسی الأخير*، نجف: مطبعة القضاء.
- دسوقی، عمر (۱۹۵۹)، *الفتوة عند العرب أو احادیث الفروسية و المثل العليا*، قاهره، مکتبه نهضة مصر.
- رازی، نجم (۱۳۶۶)، *مرصاد العباد*، به اهتمام محمد امین ریاحی، انتشارات علمی و فرهنگی، چ ۳.
- رجب النجار، محمد (۱۹۸۱)، *السطار و العیاریین (حکایات فی التراث العربی)*، کویت: دارالمعرفة.

- رسائل اخوان الصفا و خلان الوفا (۱۴۰۵)، قم: مرکز الاعلام الاسلامی..
- رضی الدین، سیدبن طاووس (۱۴۰۰)، الطوائف فی معرفة مناهب الطوائف، قم: مطبعة الخيام.
- زالنفر، جبرارد (۱۹۶۰)، الفتوة هل هي الفروسية الشرقية، بیروت: دراسات الاسلامیة.
- زبیدی، محب‌الدین (۱۴۱۰)، تاج العروس، بیروت: دارالفکر.
- زرکوب، نجم‌الدین (۱۳۷۰)، «فتوت‌نامه» در رسائل جوانمردان، با مقدمه و تصحیح مرتضی صراف، تهران: انجمن ایران شناسی فرانسه و معین.
- زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۷۹)، ارزش میراث صوفیه، تهران: انتشارات امیرکبیر.
- ---- (۱۳۸۵)، جستجو در تصوف ایران، تهران: انتشارات امیرکبیر.
- سعدی شیرازی، شیخ مصلح‌الدین (۱۳۶۸)، گلستان، تحقیق غلامحسین یوسفی، تهران: انتشارات خوارزمی.
- سلمی، ابو عبدالرحمن (۱۳۸۱)، کتاب الفتوة، ترجمه قاسم انصاری، تهران: انتشارات حدیث امروز.
- سهروردی، شهاب‌الدین عمر (۱۳۷۰)، «فتوت‌نامه» در رسائل جوانمردان، با مقدمه و تصحیح مرتضی صراف، تهران: انتشارات انجمن ایران شناسی فرانسه و معین.
- شفیعی کدکنی، محمدرضا (۱۳۸۶)، قلندریه در تاریخ (دگردیسی‌های یک ایدئولوژی)، تهران: انتشارات سخن.
- شمس‌الدین آملی، محمدبن محمود (۱۳۷۹)، نفائس الفنون، به اهتمام ابوالحسن شعرانی، تهران: انتشارات اسلامیة.
- شبیبی، کامل مصطفی (۱۳۵۹)، همبستگی میان تصوف و تشیع، ترجمه علی اکبر شهابی، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- شیرازی (وصاف الحضرة)، عبدالله (۱۳۸۰)، تاریخ وصاف (تجزیه الامصار ترجمه الاعصار)، بمبئی: [بی‌نا].
- صابی، هلال (۱۹۵۸)، الوزراء، تحقیق عبدالستار فراج، قاهره: [بی‌نا].
- صباح ابراهیم، سعید شیخلی (۱۳۶۲)، اصناف در عصر عباسی، ترجمه هادی عالم زاده، انتشارات مرکز نشر دانشگاهی.
- صراف، مرتضی (۱۳۷۰)، رسائل جوانمردان، تهران: نشر معین و انجمن ایران شناسی فرانسه.
- طبری، محمدبن جریر [بی‌تا]، تاریخ طبری (تاریخ الرسل و الملوک)، بیروت: الأعلمی.
- طبری، محمدبن جریر (۱۹۶۲)، ترجمه تفسیر طبری، تصحیح حبیب یغمایی، ۷ ج، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- عزاوی، عباس (۱۹۶۴)، الکائنة فی التاريخ، بغداد: شركة الطباعة و التجارة.
- عفیفی، ابوالعلاء (۱۳۷۶)، الملامتية و الصوفية و اهل الفتوة، ترجمه نصرت الله فروهر، تهران: انتشارات الهام، ج ۱.
- عنصرالمعالی، کیکاووس بن قابوس (۱۳۶۵)، قابوس نامه، به اهتمام و تصحیح غلامحسین صدیقی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- قشیری، ابوالقاسم (۱۳۶۴)، ترجمه رساله قشیری، تصحیح بدیع الزمان فروزانفر، تهران: انتشارات علمی و

- فرهنگی، چ ۲.
- کاشانی، عبدالرزاق (۱۳۶۹)، *تحفة الاخوان فی خصائص التتیان*، تصحیح سید محمد دامادی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- کاشانی، عزالدین محمود (۱۳۶۷)، *مصباح الهدایة و مفتاح الکفایة*، تصحیح جلال‌الدین همایی، تهران: مؤسسه نشر هما.
- کحاله، عمر رضا (۱۹۷۳)، *دراسات اجتماعیه فی العصور الاسلامیه*، دمشق: المطبعة التعاونیة.
- کرین، هانری (۱۳۶۳)، *آیین جوانمردی*، ترجمه احسان نراقی، تهران: نشر نو.
- کرکوش، شیخ یوسف (۱۳۷۲)، *تاریخ الحله*، القسم الثانی، قم: الشریف الرضی.
- کیوانی، مهدی (۱۳۷۹)، «اصناف» *دایرةالمعارف بزرگ اسلامی*، تهران: مرکز دایرةالمعارف بزرگ اسلامی.
- گولینارلی، عبدالباقی [بی‌تا]، *تصوّف در یکصد پرسش و پاسخ*، ترجمه توفیق سبحانی، تهران: نشر دریا.
- _____ (۱۳۷۹)، *فتوّت در کشورهای اسلامی*، ترجمه توفیق سبحانی، تهران: انتشارات روزنه، چ ۱.
- _____ (۱۳۶۷)، *مولویه بعد از مولانا*، ترجمه توفیق سبحانی، تهران: انتشارات کیهان.
- ماسینیون، لویی [بی‌تا]، «الصف» *ترجمه ابو ریده، دایرةالمعارف الاسلامیه*، تهران: انتشارات جهان.
- محمدبن منور، ابوسعید (۱۳۸۵)، *اسرار التوحید فی مقامات شیخ ابوسعید*، به تصحیح محمد رضا شفیعی کدکنی، تهران: انتشارات آگه.
- مسعودی، ابوالحسن (۱۳۶۹)، *مروج الذهب و معادن الجوهر*، ترجمه ابوالقاسم پاینده، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- مؤلف ناشناس (۱۳۷۷)، *تاریخ آل سلجوق در آناتولی (۱۳۷۷)*، به کوشش نادره جلالی، تهران: آینه میراث.
- ناصری، مولانا ناصری (۱۹۴۴م)، *فتوّت نامه*، تصحیح فرانتس تشنر، لایپزیگ: [بی‌تا].
- نفیسی، سعید (۱۳۴۴)، *سرچشمه تصوّف در ایران*، تهران: انتشارات فروغی.
- همدانی، رشیدالدین فضل‌الله (۱۳۷۲)، *جامع التواریخ*، تصحیح محمد روشن، تهران: نشر البرز.
- همدانی، میرسید علی (۱۳۸۲)، *رساله فتوّنیه*، تصحیح محمد ریاض، به اهتمام عبدالکریم جریزه‌دار، تهران: انتشارات اساطیر.
- یوسف پور، محمد کاظم (۱۳۸۰)، *تقد صوفی*، تهران: انتشارات روزنه.

تکاپوی خلیفه مُسْتَرشدِ عباسی برای کسب قدرت دنیوی و تقابل او با سلجوقیان عراق

محسن مرسلپور^۱

مهدی اسدی^۲

چکیده: المُسْتَرشد بالله زمانی به خلافت رسید که حکومت سلجوقیان بر اثر تمرکزگرایی ترکمانان دچار تزلزل شده بود. سلجوقیان خلفا را وادار کرده بودند که از قدرت دنیوی خود دست بشویند و به ذکر نامشان در خطبه و سکه اکتفا نمایند. مُسْتَرشد با مشاهده ضعف سلجوقیان، تمام تلاش خود را صرف خروج از ربقه طاعت سلاطین و بازیابی قدرت دنیوی خلافت نمود. وی نخستین خلیفه‌ای بود که در تقابل با سلاطین به هر وسیله، از جمله حيله و حربۀ نظامی، توسل جست. او شخصاً در جنگ‌ها شرکت می‌کرد و نقش مهمی در اختلافات شاهزادگان سلجوقی و تضعیف ایشان ایفا نمود. یکی از سیاست‌های مهم مُسْتَرشد در برابر سلاطین سلجوقی، حمایت از شاهزادگان ضعیف‌تر بود. نقش المُسْتَرشد در احیای قدرت خلافت عباسی شایان توجه بود. از این- رو، او آغازگر فصلی نو در تاریخ خلافت عباسی به شمار می‌آید. ما در این جستار بر آنیم با رویکردی توصیفی - تحلیلی به بررسی تکاپوی خلیفه المُسْتَرشد بالله برای بازیابی قدرت دنیوی خلفای عباسی پردازیم و تقابل او را با سلاطین سلجوقی و نیز نقش وی را در احیای مجدد قدرت دنیوی خلافت عباسی مورد تحلیل قرار دهیم.

واژه‌های کلیدی: المُسْتَرشد، خلافت عباسی، سلاطین سلجوقی، قدرت دنیوی

۱ استاد یار گروه تاریخ دانشگاه سیستان و بلوچستان Morsalpour@yahoo.com

۲ دانشجوی دکتری دانشگاه تربیت مدرس

تاریخ دریافت: ۹۱/۲/۱۹ تاریخ تأیید: ۹۱/۷/۱۵

Effort of Abbasid al-Mustarshid billah to Recover Worldly Power And Confronting the Iraqi Seljukes

Muhsen Mursalipoor¹

Mahdi Asadi²

Abstract: When al - Mustarshid billah reached to caliphate that Seljuk's government had been Shaken by Turkmen's decentralization. The Seljukshad forced the caliphs unhand their worldly power and suffice to be mentioned by their names in sermons and coins. Mustarshid billah obsering Seljuk's weakness, endeavoured leaving himself from sultans' domination and regaining caliphal worldly power. He was the first caliph, who personally went to war and played an important role in weakening Seljuks' princes and creating dissessions between them. Supporting the weaker princes was one of the Mustarshid's important policies against Seljuks' sultans. His role in revival of Abbasid caliphal power is considerable. Therefore, and he initiated a new period in the history of the Abbasids' Caliphate.

The present paper is a descriptive-analytic approach to examine Abbasids' caliph effort of Mustarshid billah to recover worldly power, and his confrontation with the Seljuks' sultans and his role in reviving the worldly power of the Abbasids' Caliphate.

Keywords: al-Muostarshid, Abbasids' Caliphate, Seljuk's Sultans, Worldly power

1 Assistant Professor of History Department, Sistan and Baluchestan University Morsalpour@yahoo.com

2 Ph.D. Student of Tarbiyat Mudarres University

مقدمه

هر چند خلفای عباسی در دوره سلجوقیان همانند دوره آل بویه تحت سلطه امرا و سلاطین بودند، اما به دلیل هم‌کیشی سلجوقیان با آن‌ها، احترام خلفا بیشتر از دوره پیش رعایت می‌شد و خلفا بنا به میل پادشاهان خلع نمی‌شدند.

سلاطین سلجوقی بر بقای عباسیان اصرار داشتند، تا از این طریق، به قدرت سیاسی خود مشروعیت بخشند. اما به‌طور کلی آنان نیز نقش خلفا را به امور مذهبی محدود کردند و در امور دنیوی هیچ نقشی برای ایشان قائل نبودند. سلجوقیان نه تنها تمامی زمین‌های عراق را به نفع خود مصادره کردند، بلکه با تعیین حاکم نظامی به منظور حفظ امنیت بغداد و تعیین وزیر برای خلیفه، سلطه خود را بر خلفا بیشتر کردند. این موضوع مورد پسند خلفا نبود و اسباب مخالفت‌های آنان را با سلجوقیان فراهم آورد. در دوره اقتدار سلجوقیان، خلفا توان مخالفت چندانی برای مقابله با اقتدار سیاسی آن‌ها نداشتند. این رویه پس از مرگ ملک‌شاه تغییر کرد. از آن به بعد خلفا تکاپوی گسترده‌ای در راستای کسب قدرت دنیوی آغاز نمودند. آن‌ها با بهره‌گیری از نزاع‌های میان شاهزادگان سلجوقی با یکدیگر و دخالت در آن، نقش مهمی در تضعیف و سقوط سلجوقیان عراق ایفا نمودند. از این‌رو تلاش‌های خلیفه مسترشد به منظور احیای قدرت دنیوی خلافت در تاریخ اسلام و همچنین در تاریخ ایران، اهمیت بسزایی دارد.

در این پژوهش به ترتیب زمانی روابط خلیفه مسترشد با سلاطین سلجوقی عراق مورد بحث قرار گرفته است. تاکنون در باره فعالیت‌های خلیفه مسترشد در راستای احیای قدرت دنیوی خلفای عباسی تحقیق مستقلی انجام نگرفته است. تنها در منابعی که در مورد سلجوقیان یا خلافت عباسیان تألیف شده، به این موضوع اشاره‌های اندک و نابسند‌های شده است، که از آن میان باسورت بهتر از دیگران به موضوع پرداخته است. منابع دوره سلجوقی بیشتر به فعالیت‌های مسترشد پرداخته و آن را معلول ضعف سلجوقیان دانسته‌اند. منابع تاریخ اسلام نیز اشاراتی به صورت گذرا و روابی به دوره خلافت مسترشد نموده‌اند.

۱. قدرت طلبی خلیفه مسترشد در تقابل با سلطان محمود بن محمد

مُستَرشد بالله فرزند مستظهر که در سال ۴۸۶ ه‍.ق به دنیا آمده بود، بعد از مرگ پدرش در سال ۵۱۲، پس از بیست و سه سال ولایت‌عهدی، به خلافت رسید. وی خلیفه‌ای با کفایت بود که در منابع از وی تمجید شده است. علاوه بر شجاعت وی که به تن خویش به جنگ می‌رفت،

ادیب و شاعر بزرگی نیز بود که ابن‌ظافر برخی از اشعار او را ضبط نموده است.^۱ آغاز خلافت مسترشد مقارن با تضعیف حکومت سلجوقیان بود. لذا وی با استفاده از اختلافات داخلی بین سلاطین سلجوقی، در تکاپوی کسب قدرت دنیوی برآمد. با مرگ محمدبن ملک‌شاه (۴۹۸-۵۱۱هـ.ق) فرزندش محمود به حکومت رسید. سنجر برادر کوچک‌تر سلطان محمد که بر خراسان حکومت می‌کرد و در عهد حکومت محمد عنوان ملک داشت و خطبه و سکه به نام سلطان می‌نمود، جانشینی محمود را نپذیرفت. سنجر بر اساس اصل ارشدیت که هنوز در جانشینی سلاطین سلجوقی اهمیت داشت، خود را سلطان بزرگ سلجوقی قلمداد کرد و در سال ۵۱۳ با لشکرکشی به غرب، برادرزاده‌اش محمود را مغلوب نمود. پس از آن سنجر خود را به همگان به عنوان سلطان بزرگ سلجوقی شناساند، اما محمود را به عنوان نایب خود در غرب از جمله در عراق عجم و عراق عرب،^۲ در حکومت ابقا نمود.

انتقال مرکز حکومت سلجوقیان بزرگ به خراسان، سبب تکوین حکومت سلجوقیان عراق شد. اگرچه سلطان سنجر، محمود را به نیابت از خود در نواحی غربی باقی گذاشت، اما به منظور تضعیف قدرت او، نه تنها نواحی بسیاری را به قلمرو خود ضمیمه نمود، بلکه حکومت برخی از مناطق عراق عجم را به طغرل و مسعود، برادران سلطان محمود داد و سبب تشدید منازعات بر سر قدرت در میان سلجوقیان عراق شد. بدین ترتیب، سنجر نقش مهمی در تضعیف قدرت سلجوقیان عراق و از میان بردن یکپارچگی قلمرو ایشان ایفا کرد.^۳

محاربات سلطان محمود برای مقابله با مدعیان سلطنت، سبب ایجاد فتنه‌ها و آشوب‌های بسیاری در نواحی غربی شد و زمینه مناسبی برای قدرت‌گیری خلیفه فراهم آورد. در آغاز سال ۵۱۲ هـ.ق نخستین درگیری داخلی توسط ملک مسعود برادر سلطان صورت گرفت. ملک-مسعود با اتابک خود جیوش‌بک به تحریک دیس‌بن‌صدقه‌مزیدی امیر حله، به سمت بغداد حرکت کرد و نواحی پیرامون بغداد را غارت کرد؛ اما با آمدن نیروهای سلطان محمود، مجبور به صلح شد.^۴

۱ ابن‌ظافرازدی(۱۹۹۹م)، اخبار الدول المنقطعه، تحقیق عصام مصطفی هزیمه و دیگران، اربد-الاردن: مؤسسة حمادة للخدمات و الدراسات الجامعیه، ص ۴۶۰.

۲ ابن‌العمرائی(۱۴۲۱ق)، الأنباء فی التاریخ الخلفاء، تحقیق قاسم السامرائی، قاهره: دارالافاق العربیه، ص ۲۱۱.

۳ فتح بن علی بنداری (۱۳۵۶)، زبدة النصره و نخبة العصر، ترجمه محمد حسین جلیلی، تهران: انتشارات بنیاد فرهنگ ایران، ص ۱۵۵.

۴ عزالدین ابن‌اثیر(۱۳۵۳)، الکامل فی التاریخ، ترجمه ابوالقاسم حالت، ج ۱۸، تهران: انتشارات علمی، ص ۲۴۷.

قدرت‌گیری شاهزادگان سلجوقی و منازعات آن‌ها به منظور کسب قدرت و ناتوانی سلطان محمود در دفع کامل ایشان به‌خصوص در بغداد و نواحی اطراف آن، که با منافع خلیفه ارتباط مستقیم داشت، سبب به ستوه آمدن خلیفه نیز شده بود.^۱

خلیفه مسترشد در دوره ضعف و گسیختگی امور سلجوقیان در راستای کسب قدرت دنیوی و نظامی تلاش نمود. این مسئله با ضعف سلاطین سلجوقی، به‌ویژه سلطان محمود، پیوستگی مستقیم داشت. حلمی نیز قدرتیابی خلفای عباسی را معلول ضعف سلطان محمود می‌داند.^۲ نویسنده مجمل‌التواریخ از قدرت‌گیری نظامی خلیفه با تعبیر بیرون آمدن او از سرای خلافت یاد می‌کند و معتقد است خلفای پیشین این رسم را به فراموشی سپرده بودند.^۳ نخستین اقدام خلیفه به منظور نمایاندن اقتدار خود، از میان بردن شراب‌های بازار سلطان در بغداد بود. این اقدام اوائل خلافت مسترشد در سال ۵۱۴ ه‍.ق روی داد و نشان از عزم خلیفه برای کسب قدرت از سال‌های آغازین خلافت داشت. دو سال بعد خلیفه اقدام مهمی انجام داد تا استقلال خود را از سلطان نشان دهد. وی با عزل وزیر منصوب سلطان محمود، گامی دیگر در راستای افزایش قدرت خود برداشت. در زمان قدرت سلجوقیان، وزیر خلیفه غالباً از سوی سلطان گمارده می‌شد. به نظر می‌رسد این امر در راستای تسلط هرچه بیشتر بر خلیفه گرفته باشد. سلطان محمود در سال ۵۱۶ وزارت خلیفه را به احمد بن نظام‌الملک داد. پس از مدتی خلیفه بدون اطلاع سلطان وزیر او را عزل کرد، اما در قبال این اقدام هیچ واکنشی از سوی سلطان انجام نگرفت.^۴

چنین به نظر می‌رسد که خلیفه منتظر فرصت مناسبی بوده تا علیه سلطان محمود اقدام نماید. به محض آن‌که محمود از سنجر شکست خورد، خلیفه نام محمود را از خطبه انداخت.^۵ این اقدام خلیفه در راستای تثبیت قدرت خود انجام گرفت و این‌گونه به نظر می‌رسد که خلیفه مایل بود، به علت دوری سنجر از مرکز خلافت، قدرت را در اختیار بگیرد، تا به آسودگی به استحکام موقعیت خود بپردازد.

۱ محمود بن محمد آق‌سرای (۱۲۶۲)، مسامرة الاخبار و مسایرة الاخیار، تصحیح عثمان توران، تهران: انتشارات اساطیر، ج ۲، ص ۲۴.

۲ احمد کمال‌الدین حلمی (۱۳۸۴)، دولت سلجوقیان، ترجمه و اضافات عبدالله ناصری طاهری، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ج ۲، ص ۴۷.

۳ مؤلف ناشناس [بی‌تا]، مجمل‌التواریخ و القصاص، تصحیح ملک الشعرا بهار، تهران: نشر کلاله خاور، ج ۲، ص ۳۸۵.

۴ عباس اقبال (۱۳۸۴)، وزارت در عهد سلاطین بزرگ سلجوقی، به کوشش محمدتقی دانش‌پژوه و یحیی ذکاء، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ج ۲، ص ۱۶۲.

۵ عمادالدین ابن کثیر (۱۹۳۲ م)، البدایه و النهایه، المجلد الثانی عشر، مصر: مطبعة السعادة، ص ۱۸۴.

فعالیت نظامی خلیفه از پیکار با بنی مزید آغاز شد. آغاز فعالیت‌های نظامی خلیفه با ناتوانی سلطان محمود در دفاع از بغداد ارتباط مستقیم داشت. ناتوانی سلطان محمود در دفاع از بغداد چنان بود که خلیفه از ایلغازی بن ارتق برای دفع بنی مزید کمک خواست.^۱ مهم‌ترین دشمن خلیفه در این زمان دیس بن صدقه مزیدی امیر شیعه مذهب حله بود که حملات زیادی به بغداد انجام می‌داد. پدر دیس بن صدقه از اختلافات سلطان محمد و برکیارق به بهترین وجه در راستای گسترش قلمرو خود سود برد. ابن اثیر معتقد است دیس همین نقش را در میان سلطان محمود و مسعود ایفا کرد.^۲ تهدید دیس بن صدقه نسبت به خلیفه تنها به حملات نظامی به بغداد محدود نماند. او به نظر می‌رسد که از لحاظ اعتقادی به خلافت پایبندی نداشت، خلیفه را صرفاً به دیده یک هم‌اورد جنگی می‌نگریست. آن‌گاه که برادر مسترشد و مدعی خلافت به حله گریخت، دیس او را به حضور پذیرفت، اما نمایندگان خلیفه را برای استرداد برادرش، به درگاه راه نداد. از این رو، وحشت خلیفه از او دو چندان شد.

سلطان محمود که درگیر مشکلات داخلی بود، نتوانست به‌طور مؤثر از حملات دیس به بغداد ممانعت به عمل آورد. دیس بن صدقه در زمان حکومت سلطان محمود چندین بار به بغداد حمله کرد. باسورث معتقد است که سلجوقیان عمداً دیس را در قدرت نگه داشته بودند تا مانع توجه خلیفه به امور سلجوقیان باشد.^۳ اما عامل اصلی را بایستی در ضعف سلطان محمود جستجو نمود. خود باسورث نیز در جای دیگری به ضعف سلطان محمود اشاره کرده و نوشته است که معاصران بر فروپاشی قدرت سلطان مقتدر و از هم گسیختگی و حدت سلطنت او تأسف می‌خورده‌اند.^۴ افزون بر آن که سلطان محمود چندین مرتبه حملاتی علیه دیس تدارک دیده و به خلیفه مدد رسانده بود.

مسترشد در برابر حمله دیس از سلطان خواست آقسنقر برسقی حاکم موصل و نزدیک‌ترین سردارش را به شحنگی بغداد بگمارد. زمانی که برسقی نیز در جنگ با دیس مغلوب شد، سلطان محمود برادر دیس را که گروگانش بود به قتل رسانید.^۵ دیس ظاهراً خلیفه را عامل قتل برادر خود می‌دانست. از این رو، به خلیفه پیغام داد که بغداد را با خاک یکسان خواهد

۱ جلال‌الدین سیوطی (۱۹۸۸م)، *تاریخ الخلفاء*، بیروت: دارالکتب العلمیه، ص ۳۴۵.

۲ ابن‌اثیر، همان، ج ۱۸، ص ۲۹۶.

۳ ج.آ. بویل (گردآورنده) (۱۳۸۱)، *تاریخ ایران*، ترجمه حسن انوشه، ج ۵، تهران: انتشارات امیرکبیر، ج ۵، ص ۱۲۳.

۴ باسورث و دیگران (۱۳۸۰)، *سلجوقیان*، ترجمه و تدوین یعقوب آژند، تهران: انتشارات مولی، ص ۹۷.

۵ عبدالرحمان بن خلدون (۱۳۶۸)، *العبر*، ترجمه عبدالمحمد آیتی، ج ۴، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ص ۷۷۶.

کرد. تهدید دبیس و ناتوانی سلطان سبب شد خلیفه خود دست به اقداماتی علیه دبیس بزند. مسترشد از مردم بغداد خواست همگی مسلح شوند. او همچنین نیروهای بسیاری گرد آورد و میان آنان اموال و سلاح‌های بسیاری تقسیم کرد. نیروهای خلیفه و شحنة بغداد، دبیس را شکست دادند. در این جنگ خلیفه شمشیر کشید و به تن خویش به نبرد پرداخت.^۱ به نظر می‌رسد این پیروزی خلیفه تأثیر زیادی در اقدامات بعدی او در مقابله با سلاطین سلجوقی داشته است. اقدام خلیفه در گردآوری نیرو و شرکت مستقیم در جنگ و نیز شکست دشمن برای نخستین بار در دوره سلجوقی - که قدرت خلفا به امور دینی محدود شده بود - روی داد. این مسئله تأثیر زیادی در گرایش خلیفه به امور نظامی و در نتیجه توجه او به امور دنیوی داشت.

خلیفه برای مقاومت در برابر هرگونه حمله به بغداد، دستور داد با کمک اهالی بغداد، دیوار شهر دوباره ساخته شود. وی پس از تحکیم پایه‌های قدرت خود در بغداد، در سال ۵۱۶ ه‍.ق با اتکا به قدرت نظامی خود توانست حمله ملک طغرل به بغداد را دفع کند و شکست سختی نیز بر او وارد آورد.^۲ به این ترتیب، در این سال قدرت نظامی خلیفه به حدی رسیده بود که دیگر نیازی به حمایت نیروهای سلطان نداشت و پس از این جنگ بود که خلیفه خود را برای مقابله مستقیم با سلطان آماده نمود؛ به طوری که مخالفت مستقیم با حاکم بغداد، یرنقش زکوی را آغاز نمود.

درگیری و مقابله امرا بر سر شحنگی بغداد و ظلم آنان نسبت به مردم این شهر و تحکیم‌های شحنگان بر خلیفه از دیگر عوامل قدرت‌گیری خلفا بود. در دوره سلجوقیان منصب شحنگی بغداد یکی از مهم‌ترین مشاغل به شمار می‌رفت و به امرای مبرز واگذار می‌شد. صاحب این شغل، علاوه بر ایجاد نظم و امنیت شهر، رابط مستقیم سلطان با خلیفه بود. با توجه به ضعف سلاطین سلجوقی و قدرت یافتن امرا، شحنگان در گردآوری مالیات دخالت می‌کردند و ظلم و ستم بسیاری بر مردم روا می‌داشتند. تغییرات مداوم این منصب از سوی سلطان از ضعف او در مقابله با خواسته‌های روز افزون شحنگان و نارضایتی مردم بغداد و خلیفه از آنان نشان داشت. اهمیت این منصب سبب شد تا برسقی از دستور سلطان برای واگذاری این منصب به امیر منکو

۱ ابن عماد حنبلی (۱۴۰۶ق)، *شذرات الذهب*، تحقیق الارناؤوط، ج ۶، دمشق - بیروت: دار ابن کثیر، ص ۸۷؛ حافظ شمس الدین ذهبی (۱۹۸۵م)، *دول الاسلام*، بیروت: مؤسسة الاعلمی للمطبوعات، ص ۲۶۸.

۲ ابن اثیر، همان، ج ۱۹، ص ۷۷.

برس خودداری نماید و در نهایت با محاصره و غارت نواحی پیرامون بغداد، این منصب را واگذار کرد. امیر منکو برس نیز چند ماه پس از عهده‌داری این سمت، به دلیل سخت‌گیری بسیار در جمع‌آوری اموال مردم و آزار آنان، به فرمان سلطان از کار برکنار شد.^۱

مسترشد از ظلم و ستم شحنة بغداد نسبت به مردم استفاده کرد و تصمیم گرفت خود را از سلطه او برهاند. تهدید خلیفه و جانشینان او علیه شحنة بغداد که نیروهای بسیاری در اختیار خود داشت، چندان بود که شحنة بر جان خود بیمناک شد و بغداد را ترک نمود. وی به سلطان محمود یادآور شد که خلیفه توانایی نظامی بسیاری کسب کرده و لشکریان فراوانی پیرامون خود گردآورده است. همچنین بیان نمود که عوامل سلطان در بغداد بی‌اعتبار شده‌اند و اجازه ورود به شهر در دست عوامل خلیفه است و آنان برای مقابله با سلطان تدارکات بسیاری دیده‌اند. در پایان نیز به سلطان هشدار داد که اگر به بغداد نرود، قدرت خلیفه بیشتر می‌شود و خاک عراق از دست سلطان بیرون خواهد رفت.^۲ پیام شحنة بغداد به سلطان محمود، گویای اقدامات نظامی خلیفه و تلاش وی در راستای رسیدن به قدرت دنیوی بود. این اقدامات برای نخستین بار علیه سلطان سلجوقی صورت گرفت و خلفای پیش از مسترشد به طور کلی مطیع سلجوقیان محسوب می‌شدند.

سلطان محمود دریافت که با قدرت روز افزون خلیفه، عراق عرب از دست او خارج خواهد شد. بدین سبب وی در سال ۵۲۰ ه‍.ق به سوی بغداد رفت. خلیفه مسترشد چون پایه‌های قدرت خود را در خطر دید، با ارسال هدایایی از سلطان خواست به علت کمبود مواد غذایی حرکت خود را به تأخیر اندازد و بیان نمود که در غیر این صورت بغداد را ترک خواهد نمود.^۳ به نظر می‌رسد این پیام خلیفه، سبب شد سلطان محمود به گفته‌های شحنة خود یقین حاصل کند. وی به درخواست خلیفه بی‌اعتنا مانده و برای تحکیم موقعیت خود به سوی بغداد حرکت کرد. خلیفه به منظور مقابله با نیروهای سلطان سربازانی را تحت فرمان عقیف خادم به واسط گسیل نمود که از محمود شکست خوردند. مسترشد حتی پس از شکست هم سر مصالحه با سلطان را نداشت و به مقاومت ادامه داد. خلیفه در نظر داشت با یک شیخون در

۱ همان، ج ۱۸، ص ۲۵۶؛ ابن‌کثیر، همان، ج ۱۰، ص ۱۸۴.

۲ عبدالرحمن‌ابن‌جوزی (۱۳۵۸ق)، المنتظم فی تاریخ الملوک الامم، المجلد التاسع، حیدرآباد دکن: مطبعة دائرة المعارف العثمانیه، صص ۲۵۵-۲۵۶.

۳ ابن‌اثیر، همان، ج ۱۹، ص ۹۲.

شهر، سربازان سلجوقی را مغلوب نماید. بسیاری از نیروهای سلطان که در شهر بودند، با این ترفند کشته شدند و بازماندگان به دیگر نیروها در بیرون شهر ملحق شدند. خلیفه به سی هزار نیروی خود و مردم شهر بغداد دستور حفر خندق داد. مقاومت سخت خلیفه تنها با خیانت حاکم اربل و حمایت گسترده عمادالدین زنگی حاکم واسط از سلطان محمود، شکسته شد و خلیفه ناچار به صلح گردید. سلطان محمود نه تنها نتوانست مردم شهر و خلیفه را تأدیب کند، بلکه بابت محاصره بغداد از او عذر خواهی نمود.

تسامح سلطان محمود و جاه‌طلبی و درایت مسترشد از عوامل مهم توسعه قدرت خلافت بود. سلطان محمود از آغاز حکومت خود توجه و احترام خاصی به خلیفه ابراز می‌داشت. زمانی که شحنة‌های بغداد به هر دلیلی مورد توجه خلیفه قرار نمی‌گرفتند، سلطان آن‌ها را عزل و حتی گزینه مورد نظر خلیفه را به این سمت منصوب می‌کرد.^۱ بردباری و احترام سلطان نسبت به خلیفه، حتی پس از درگیری نظامی بین دو طرف، نیز تغییر نکرد. در این درگیری سلطان به سختی نتوانست نیروهای خلیفه را سرکوب کند؛ به طوری که بسیاری از نیروهای سلطان به قتل رسیدند و کاخ او در بغداد غارت شد و مردم به تحریک خلیفه، دشنام‌های بسیاری به او می‌دادند.^۲

هر چند مسترشد در نخستین اقدام نظامی خود شکست خورد، اما با توجه به تسامح سلطان، نیروهایش به کلی از میان نرفت و در قدرتش نیز خللی وارد نشد. این نوع برخورد سلطان، خلیفه را به از سرگیری اقدامات خود تشویق نمود. گردآوری نیروهای بسیار و مبارزه و مقاومت در برابر سلطان محمود، به خلیفه مسترشد و خلفای بعدی نشان داد با اقدامات سازمان یافته می‌توان با نفوذ سلجوقیان مقابله نمود.

۲. مسترشد و منازعات جانشینی سلطان محمود

چندین تن از شاهزادگان سلجوقی مدعی جانشینی سلطان محمود بودند و بدین منظور به نزاع با یکدیگر برخاستند. سلطان محمود فرزندش داوود را به جانشینی برگزیده بود، اما برادران محمود، طغرل، مسعود و سلجوقشاه، مدعیان قدرتمندتری به شمار می‌آمدند. پس از مرگ

۱ شمس‌الدین احمد بن خلکان [بی‌تا]، *وفیات الاعیان*، حقه‌الدكتور احسان عباس، المجلد الثاني، بیروت: دار صادر بیروت، ص ۲۶۴؛ ابن اثیر، همان، ج ۱۹، ص ۹۷.

۲ ابن اثیر، همان، ج ۱۹، ص ۹۷.

سلطان محمود، روابط مسترشد با سلجوقیان وارد مرحله تازه‌ای شد. مدعیان سلطنت در تکاپوی به رسمیت شناخته شدن توسط دستگاه خلافت و ذکر نامشان در خطبه، پس از نام خلیفه، بودند. خلیفه نیز که روند قدرت‌گیری خود را از دوره سلطان محمود آغاز کرده بود، از این فرصت برای از میان بردن نفوذ سلجوقیان استفاده نمود. مهم‌ترین سیاست خلیفه در این زمان حمایت از مدعیان ضعیف‌تر سلجوقی در برابر مدعیان قدرتمندتر و ایجاد تفرقه میان شاهزادگان سلجوقی در راستای تضعیف آنان بود. حمایت مسترشد از شاهزاده ضعیف سلجوقی به صورت حمایت نظامی و آوردن نام او در خطبه بود. خلیفه با اتخاذ این روش، تسلط و نفوذ سلجوقیان بر نهاد خلافت را تضعیف نمود و حتی سلاطین را تحت اختیار خود گرفت. پیامد این سیاست، قدرتمند شدن خلیفه و اعمال سلطه بر دیگر مناطق بین‌النهرین بود. این سیاست مسترشد تا پایان دولت سلجوقیان از سوی جانشینان او پیگیری شد. مدعیان سلطنت سلجوقی نیز که در اصل مخالف قدرت‌گیری خلیفه بودند، هنگامی که به خلیفه و حمایت او نیاز داشتند، از وی تبعیت می‌کردند؛ و زمانی که پایه‌های قدرت خود را مستحکم می‌نمودند، به مقابله با نفوذ خلیفه می‌پرداختند و در این راه از هیچ اقدامی فروگذار نبودند.

حمایت از سلجوقشاه در برابر سلطان مسعود، و اتحاد با این دو علیه سنجر، در راستای سیاست حمایت از مدعیان ضعیف‌تر انجام گرفت. با آمدن سلجوقشاه به بغداد، خلیفه او را به حضور پذیرفت و به کمکش شتافت. مسعود با حمایت عمادالدین زنگی، برای مقابله با برادرش به بغداد رفت؛ ولی مغلوب نیروهای متحد سلجوقشاه و خلیفه شد.^۱ لشکرکشی سنجر به غرب باعث اتحاد رقبای او گردید. پس از مرگ محمود و نزاع بر سر جانشینی او، سنجر بار دیگر به منظور تحکیم موقعیت خود به غرب لشکر کشید. با آمدن او، مدعیان قدرت نسبت به تضعیف موقعیت خود احساس خطر کردند، به خصوص این که متوجه شدند، سنجر، طغرل را به جانشینی محمود تعیین کرده است. بنابراین، جبهه متحدی علیه سلطان سنجر تشکیل دادند. آنان توافق کردند مسعود را به سلطنت، و سلجوقشاه را به ولیعهدی او انتخاب کنند و عراق عرب هم تحت حکومت و کیل خلیفه قرار گیرد. همچنین قرار شد هر سه متحد با نیروهای خود در جنگ با سنجر شرکت کنند و همگی در خدمت خلیفه باشند.^۲ هدف خلیفه از پیوستن به این اتحاد، خارج شدن از تسلط سلاطین سلجوقی بود و تمامی اقداماتش بر مبنای همین اصل

۱ ابن‌خلدون، همان، ج ۴، ص ۱۰۷.

۲ ابن‌جوزی، همان، ج ۱۰، ص ۲۵؛ ظهیرالدین نیشابوری، همان، ص ۵۴.

بیریزی شده بود. مسترشد علی رغم قرار پیشین، در جنگ علیه سنجر شرکت نکرد. یکی از دلایل چنین اقدامی را بدین گونه می توان برشمرد که خلیفه ملاحظه قدرت سنجر را می کرده است. مهم تر این که او می خواست مدعیان سلجوقی در جنگ علیه یکدیگر تضعیف شوند. وی می دانست نیروهای متحدانش توان غلبه بر سنجر را ندارند؛ به همین سبب تنها به انداختن نام سنجر از خطبه اکتفا نمود. سنجر از این اقدام خلیفه برآشت و حکومت حله و شهرهای عراق را به دیس بن صدقه مزیدی، و شحنگی بغداد را به عمادالدین زنگی سپرد و از آنان خواست با سپاه خلیفه به مقابله بپردازند.^۱

خلیفه در تکاپوی افزایش قدرت خود و حفاظت بغداد بود و متحدانش را رها نمود. با خیانت خلیفه به متحدانش و عدم همراهی آنان در جنگ، ایشان در نزدیکی همدان به سختی مغلوب سپاهیان سنجر شدند. خلیفه که به اکراه تا خائنین پیش آمده بود، با سپاهیان به سرعت به بغداد بازگشت و تمامی اقدامات دفاعی را برای مقابله با مدعیان عراق - که به تحریک سنجر می پرداختند - به کار بست. دیس بن صدقه و زنگی، حامیان سنجر، به مقابله با خلیفه شتافتند؛ اما در محلی به نام حصن برامکه به سختی از نیروهای خلیفه شکست خوردند.^۲ این پیروزی نشان داد که مسترشد تا چه حد در کسب و افزایش قدرت نظامی خود کامیاب بوده است. پیروزی خلیفه بر دشمن سرسخت خود که زمانی از او وحشت داشت، زنگ خطری برای سلجوقیان محسوب می شد. لذا سلاطین سلجوقی از آن پس، خلیفه را یک مدعی قدرت خود به حساب می آوردند. یوسفی فر معتقد است که این لشکرکشی خلیفه نمودی محسوب می شد از تغییر موضع خلافت عباسی و این که خلفا در تحولات سیاسی نقش مهم تری بر عهده گرفته، بودند.^۳

مسترشد در این زمان توانسته بود بر قدرت خود بیفزاید، به طوری که حتی به خود اجازه داد برای پذیرش سلطان شرط تعیین کند. با مراجعت سنجر به شرقی و تعیین سلطان طغرل (۵۲۵ - ۵۲۹ هـ.ق) به حکومت نواحی غربی از سوی او، خلیفه برای تأیید سلطنت طغرل شروطی تعیین نمود، ولی طغرل آن ها را نپذیرفت. بدین ترتیب، روابط بین آنان تیره شد و

۱ ابن جوزی، همان، ج ۱۰، ص ۲۶.

۲ ابن اثیر، همان، ج ۱۹، ص ۱۷۳.

۳ شهرام یوسفی فر (۱۳۸۷)، تاریخ تحولات سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی ایران در دوره سلجوقیان، تهران: انتشارات پیام نور، ص ۱۳۴.

خلیفه به سیاست خود مبنی بر حمایت از مدعیان ضعیف و تفرقه افکنی میان دیگر مدعیان روی آورد. احتمال دارد که خلیفه در تحریک داوود علیه طغرل دست داشته است، زیرا پس از شکست ملک داوود از طغرل، از او استقبال کرد و او را در عمارت سلطان که در این زمان تحت تصرف خلیفه بود، جای داد.^۱ حتی اگر خلیفه در تحریک داوود نقشی نداشت، پس از شکست او از طغرل، تصمیم گرفت از او به عنوان حربه سیاسی سود جوید.

بار دیگر در سال ۵۲۷هـ ق خلیفه از سیاست حمایت از شاهزاده ضعیف تر استفاده نمود و در برابر طغرل، مسعود مدعی دیگر سلطنت را به بغداد پذیرفت و خطبه به نام او کرد و ملک داوود را به نیابت او گمارد. خلیفه بدین ترتیب جبهه قدرتمندی علیه طغرل تشکیل داد و با آوردن نام مسعود در خطبه، پایه های مشروعیت طغرل را سست نمود. خلیفه همچنین برای مقابله با طغرل نیروهای بسیاری در اختیار مسعود و داوود قرار داد.^۲ مسترشد هنگام به رسمیت شناختن مسعود و آوردن نامش در خطبه به او چنان وانمود کرد که سلطنت و قدرت دنیوی را وی به مسعود اعطا نموده و او نیز می بایست طغرل را از میان بردارد.^۳ سلطان مسعود با حمایت مادی و معنوی خلیفه بر طغرل، که دست نشاندۀ سنجر بود، پیروز شد. تکاپوی مسترشد در نفاق افکنی میان شاهزادگان سلجوقی، نارضایتی سنجر را سبب گردید. وی در نامه ای خلیفه را به سبب ایجاد نفاق بین افراد خاندان سلجوقی و مخالفت با طغرل سرزنش نمود.^۴

چنین به نظر می رسد که مسعود خیلی زود از نیات خلیفه اطلاع یافت و تلاش کرد آلت دست او نشود. با رفتن سنجر به خراسان و ایجاد نفاق میان شاهزادگان سلجوقی، مسترشد زمان را برای توسعه قلمرو خود مهیا دید. قدرت بسیار خلیفه در این زمان سبب گرایش بسیاری از امرای سلجوقی به او شد. خلیفه به موصل لشکر کشید و آنجا را محاصره نمود تا علاوه بر تصرف آن، از شر رقیب قدرتمند خود، زنگی، رهایی یابد. هر چند سلطان مسعود در این زمان متحد خلیفه به حساب می آمد، اما در نهان مخالف قدرت گیری او بود. همچنین زنگی نیز از متحدان سلطان مسعود بود. بدین دلایل، سلطان در حین محاصره موصل با سپاهیان خود

۱ ابن اثیر، همان، ج ۱۹، ص ۱۷۸؛ ابویعلی حمزه بن القلانسی (۱۹۰۸م)، *ذیل تاریخ دمشق*، بیروت: نشر الابهاء البسوعیین، ص ۲۳۸؛ صدرالدین علی حسینی (۱۹۸۶م)، *اخبار الامرا و الملوک السلجوقیه*، تحقیق محمد نورالدین، بیروت: دارالقرآن، ص ۱۹۹.

۲ ابن جوزی، همان، ج ۱۰، ص ۲۹؛ ابن اثیر، همان، ج ۱۹، ص ۱۸۶.

۳ صدرالدین علی حسینی، همان، ص ۱۹۹.

۴ عباس اقبال (۱۳۲۷)، «نامه سنجر به مسترشد»، *مجله یادگار*، ش ۴، ص ۱۵۳.

به سمت بغداد حرکت کرد و خلیفه مجبور شد دست از محاصره بردارد و به سمت بغداد عقب نشینی نماید.^۱ حتی با قدرت یافتن دوباره طغرل در ۵۲۸ هـ ق که عامل اتحاد مجدد مسترشد و سلطان مسعود گردید، علی‌رغم مساعدت و تحت فشار قرار گرفتن و وعده همراهی از سوی خلیفه به منظور مقابله با طغرل، مسعود در این کار اهمال می‌کرد.^۲ به نظر می‌رسد سلطان مسعود در این زمان خطر بزرگ‌تر را خود خلیفه می‌دانست؛ از این رو، تا مرگ طغرل در ۵۲۹ هـ ق تلاش چندانی برای مقابله با او انجام نداد.

۳. منازعات خلیفه مسترشد با سلطان مسعود سلجوقی

با به قدرت رسیدن سلطان مسعود (۵۲۹-۵۴۷ هـ ق) تقابل میان سلطنت و خلافت به اوج خود رسید. از یک سو خلیفه خواهان تسریع روند قدرت‌گیری و کوتاه کردن دست سلطان از امور بود، و از سوی دیگر سلطان مسعود نیز، با توجه به شناخت اهداف خلیفه، توان خود را برای ممانعت از قدرت یافتن بیشتر خلیفه به کار برد. بدین ترتیب، رویارویی آنان اجتناب‌ناپذیر می‌نمود. هر چند صدرالدین علی حسینی و عمادالدین کاتب‌اصفهانی، دو مورخ دوره سلجوقی، ریشه درگیری بین خلیفه و سلطان مسعود را دشمنی یرنقش، شحنة سابق بغداد، با سلطان مسعود و تحریک خلیفه توسط او می‌دانند،^۳ اما نمی‌توان این عامل را سبب اصلی اختلافات دانست. در واقع، علت اصلی این درگیری را باید در تضاد منافع خلافت و سلطنت در این زمان برشمرد. سلطان مسعود می‌خواست به شیوه اسلاف خود بر دستگاه خلافت سلطه داشته باشد، اما این امر مورد پذیرش مسترشد نبود. روند قدرت‌گیری خلیفه سبب شد در سال ۵۲۹ هـ ق بسیاری از امرای سلطان مسعود به تبعیت از خلیفه متمایل شوند. این عوامل موجب گردید خلیفه نام مسعود را از خطبه بیندازد و علیه وی به اقدام نظامی روی بیاورد.^۴

مسترشد، علاوه بر اهرم مشروعیت بخشی خلفا، در تقابل با دشمنانش نیروی نظامی را نیز به کار گرفت. وی نخستین خلیفه عباسی بود که در برابر سلاطین سلجوقی متوسل به اقدام نظامی شد. منابع، خلیفه را آغازگر پیکار با سلطان مسعود می‌دانند. این اقدام بیانگر توان نظامی

۱ ابن جوزی، همان، ج ۱۰، ص ۳۰؛ ابن اثیر، همان، ج ۱۹، ص ۱۹۲.

۲ همان، ج ۱۹، ص ۲۲۱.

۳ صدرالدین علی حسینی، همان، ص ۱۹۹؛ بنداری، همان، ص ۲۲۰.

۴ ابن اثیر، همان، ج ۱۹، ص ۲۳۲؛ عطاملک جوینی (۱۳۷۰)، تاریخ جهانگشا، تصحیح محمد قزوینی، ج ۳، تهران: انتشارات ارغوان، چ ۴، ص ۲۱۷.

خلیفه بود. خلیفه پیش از حمله نظامی، با ملک داوود و اتابک وی آقسنقر-که خلیفه را به مقابله با مسعود تحریک می نمود- پیمان اتحاد بست و قرار شد در تصرف قلمرو سلطان مسعود یکدیگر را حمایت کنند. بدین ترتیب، خلیفه با لشکریانش به سوی همدان حرکت کرد. مسترشد برای تضعیف مشروعیت سیاسی سلطان مسعود، او را نافرمان در برابر دین اسلام و غاصب حقوق خلفا معرفی کرد.^۱ خلیفه در ابتدای حرکت خود علیه مسعود بسیار مصمم بود و به پیروزی خود یقین داشت؛ به طوری که پیش از آغاز جنگ هدایای بسیاری آماده کرده و با خود آورده بود، تا در صورت پیروزی، به سردارانش بدهد. اجناس همراه او را ده میلیون دینار تخمین زده‌اند که همه آنها پس از نبرد به دست سپاهیان سلطان مسعود غارت شد.^۲

ظاهراً خوشبینی مسترشد درباره چیرگی بر سلطان مسعود دارای اساس چندانی نبوده و در سپاه خلیفه تشکیک وجود داشته است. پیش از آغاز نبرد، بسیاری از ترکان و امرای سپاه خلیفه به او خیانت کردند و به سلطان مسعود پیوستند. بدین گونه، مسترشد در این پیکار شکست خورد و اسیر شد. اهمال و سستی خلیفه پیش از آغاز جنگ، در شکست او بی تأثیر نبود. علی‌رغم پیوستن بسیاری از امرا و سپاهیان سلجوقی به خلیفه، وی در حرکت به میدان جنگ تعلل و سستی نشان داد. این اقدام خلیفه سبب پیوستن دوباره نیروهای سلجوقی و لشکریان خلیفه به سلطان مسعود شد.^۳ به نظر می‌رسد وزیر خلیفه، ابوالقاسم درگزینی، پیش از جنگ به سلطان پیوسته و در کار نیروهای خلیفه اختلال می‌کرده است؛ زیرا پس از جنگ مورد توجه مسعود قرار گرفت.^۴

به نظر می‌رسد ملک داوود که متحد خلیفه بود، علی‌رغم پیمان خود، در جنگ حضور نیافته باشد. منابع هیچ گزارشی از حضور او در جنگ ارائه نمی‌دهند. هر چند خلیفه قول داده بود، در صورت حضور او در جنگ و پیروزی بر مسعود، خطبه به نام وی خوانده شود،^۵ ولی ملک داوود به همان کاری مبادرت ورزید که مسترشد، به گاه حمله سنجر، با متحدان خود مسعود و سلجوقشاه انجام داد. قدرت فزاینده خلیفه در این زمان، مدعیان سلجوقی را بر آن

۱ محمدنظام‌الحسینی‌زدی (۱۳۸۸)، *العراض فی الحکایة السلجوقیه*، به کوشش مریم میر شمسی، تهران: بنیاد موقوفات محمود افشار، ص ۱۰۴؛ ظهیرالدین نیشابوری، همان، ص ۵۶؛ نظامی عروضی (۱۳۳۲)، *چهار مقاله*، تصحیح محمد قزوینی، به کوشش محمد معین، تهران: انتشارات زوار، چ ۳، ص ۳۷.

۲ محمدبن‌علی بن طقطقی (۱۳۶۷)، *تاریخ فخری*، ترجمه محمد وحید گلیایگانی، تهران: انتشارات علمی فرهنگی، چ ۳، ص ۴۰۸؛ ابن جوزی، همان، ج ۱۰، ص ۴۵.

۳ ابن اثیر، همان، ج ۱۹، ص ۲۳۳.

۴ ابن طقطقی، همان، ص ۴۱۲.

۵ محمدعلی شبانکاره‌ای (۱۳۶۳)، *مجمع الانساب*، تصحیح میر هاشم محدث، تهران: انتشارات امیرکبیر، ص ۱۱۴.

داشته بود در آغاز به مقابله با خطر قدرت‌گیری خلیفه پیردازند.

با شکست مسترشد در عرصهٔ پیکار با سلطان مسعود، تعیین شحنگی بغداد دوباره به دست سلجوقیان افتاد. پیش از این نیز سلاطین سلجوقی توسط شحنةٔ منتخب خود در بغداد، اقتدارشان را بر خلفا تحمیل می‌کردند و مراقب تحرکات خلفا بودند. به دلیل قدرت و نفوذ خلیفه در بغداد، سلطان از مسترشد درخواست نمود که وی طی نامه‌ای به عواملش در بغداد بنویسد که شحنةٔ سلطان را بپذیرند. سلطان مسعود برای تضعیف قدرت خلیفه، به امیر بک‌آبه، شحنةٔ بغداد، دستور مصادرهٔ تمامی اموال خلیفه و تنبیه همهٔ حامیان او را در بغداد، را صادر کرد.^۱

اقدامات سلطان برای در هم شکستن قدرت خلیفه امری اجتناب‌ناپذیر بود. سلطان پس از پیروزی بر خلیفه، مدتی او را نزد خود نگه داشت و به دلیل ترس از تجدید قدرت وی، بلافاصله او را به بغداد نفرستاد. وی همچنین از خلیفه پیمان گرفت دیگر درصدد گردآوری سپاه نباشد و از دارالخلافه بیرون نرود؛ و مبلغی نیز به عنوان غرامت پیردازد. با پذیرش این تعهدات توسط خلیفه، سلطان پذیرفت که وی به بغداد بازگردد. در این زمان که خلیفه آمادهٔ رفتن به سمت بغداد بود، نمایندگانی از سوی سنجر نزد سلطان مسعود آمدند. از این رو، بازگشت خلیفه به بغداد به تأخیر افتاد. در همین حین، بیست و چهار باطنی خلیفه مسترشد را در دروازهٔ مراغه به قتل رساندند.^۲

منابع در مورد مسبب قتل خلیفه، نظرات گوناگونی ارائه می‌کنند. برخی از منابع، از جمله ابوالرجای قمی و جوینی و ابن‌قلانسی، معتقدند که سلطان مسعود قصد بازگرداندن او را داشت، ولی باطنیان وی را به قتل رساندند.^۳

یارهای دیگر از منابع، سلاطین سلجوقی را مسبب قتل خلیفه معرفی نموده‌اند. در *زبدهٔ النصیره* به نقل از حاضران در محل حادثه، مسطور است که باطنیان به دستور سنجر خلیفه را از میان بردند.^۴ ابن‌خلکان، سلطان مسعود را قاتل مسترشد معرفی کرده و علت آن را بیم سلطان از اقتدار او و تصرف املاک بسیاری از بزرگان سلجوقی توسط خلیفه در پیرامون بغداد دانسته

۱ ابن‌انیر، همان، ج ۱۹، ص ۲۳۶؛ هندوشاه نجخوانی (۱۳۱۳)، *تجارب السلف*، تصحیح عباس اقبال، [بی‌جا]: [بی‌نا]، ص ۲۹۵.
۲ ابن‌انیر، همان، ج ۱۹، صص ۲۳۷-۲۳۹؛ ابن جوزی، همان، ج ۱۰، ص ۴۹؛ ظهیرالدین نیشابوری، همان، ص ۵۶؛ عطاملک جوینی، همان، ج ۳، ص ۳۲۰.

۳ نجم‌الدین ابوالرجاء قمی (۱۳۶۳)، *تاریخ الوزراء*، به کوشش محمد تقی دانش‌پژوه، تهران: مؤسسهٔ مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ص ۵۷؛ ابن‌قلانسی، همان، ص ۲۴۹؛ عطاملک جوینی، همان، ج ۳، ص ۲۲۰.

۴ بنداری، همان، ص ۲۱۲؛ ملیحه ستارزاده (۱۳۸۶)، سلجوقیان، ج ۴، تهران: انتشارات سمت، ص ۱۲۲.

است.^۱ ابن طقطقی معتقد است، خلیفه به دستور مسعود که از قدرت او بیمناک شده بود، کشته شد و نامه سنجر نیز در راستای کوشش وی در تکریم خلیفه و بازگرداندن او به طور شایسته به بغداد بود.^۲ از آغاز خلافت، اقدامات خلیفه در تضاد و تقابل با منافع سلاطین سلجوقی بود. وی در چندین مورد نام سلطان سنجر و مسعود را از خطبه انداخت و در تضعیف قدرت سلجوقیان نقش مهمی ایفا نمود. از این رو، هر دو سلطان نسبت به او عداوت خاصی داشتند و نمی توانستند قدرت خلیفه و اقدامات او در راستای تضعیف قدرتش را تحمل نمایند. به خصوص آن که خلفا در مدت زیادی از حکومت سلجوقیان مطیع اوامر سلاطین بودند و فعالیت هایشان به امور دینی محدود می شد. چنین به نظر می رسد که سلطان سنجر در قتل خلیفه دست داشته است. همان گونه که منابع نیز متذکر شده اند، قتل خلیفه درست همزمان با ورود نمایندگان سنجر صورت گرفت. در آن زمان شایع بود که سنجر تصمیم به خلع خلیفه مسترشد و انتقال خلافت به فرد دیگری از عباسیان گرفته است. سنجر پس از صلح با اسماعیلیان، روابط دوستانه ای با آنان برقرار کرده بود و بعید به نظر نمی رسد که از اسماعیلیان خواسته باشد دست به چنین اقدامی بزنند. موارد مذکور، چنان در آن دوره شایع بود که سنجر در نامه ای به خلیفه مسترشد از هر دو مورد تبری جسته بود.^۳

این گونه به نظر می رسد که سلطان مسعود نیز با قتل خلیفه مخالفتی نداشته و این اقدام را برای تحکیم موقعیت سلطنت ضروری می دانسته است. اما وی از دست یازیدن به قتل مسترشد تبری می جست. اقدام او در کشتن دیس بن صدقه،^۴ بزرگ ترین دشمن خلیفه، به منظور تبری خود از قتل خلیفه و نشان دادن دست داشتن دیس بن صدقه در آن واقعه صورت گرفت.

نتیجه گیری

بنا بر آنچه بیان شد، روابط بین نهاد سلطنت و خلافت در دوره سلجوقی تا پایان حکومت محمد بن ملک شاه بر پایه تقسیم حیطه های دینی و دنیوی بود؛ چنان که سلاطین، خلفا را از دستیابی به قدرت دنیوی محروم ساخته بودند. پارگی قلمرو سلجوقیان که به تکوین حکومت

۱ ابن خلکان، همان، ج ۵، ص ۲۰۱.

۲ ابن طقطقی، همان، ص ۴۰۸.

۳ عباس اقبال، «نامه سنجر به مسترشد»، مجله یادگار، صص ۱۴۷ و ۱۵۰.

۴ بنداری، همان، ص ۲۱۲؛ ابن خلکان، همان، ج ۲، صص ۲۶۴-۲۶۵؛ ابن جوزی، همان، ج ۱۰، ص ۵۴.

سلجوقیان عراق انجامید و تضعیف سلجوقیان را موجب شد، تکاپوی خلافت عباسی را در راستای کسب قدرت دنیوی در پی داشت. خلیفه المسترشد بالله که مقارن با تضعیف سلجوقیان به خلافت رسید، تلاش خود را صرف بازیابی قدرت دنیوی خلافت عباسی نمود. سیاست‌های قدرت طلبانه وی از همان آغاز او را در تقابل با محمود بن محمد قرار داد و رفتار مصالحت-جویانه محمود به افزایش قدرت خلیفه انجامید. مسترشد از مدعیان ضعیف تر سلجوقی حمایت می‌کرد و از ایشان برای رسیدن به اهداف خود سود می‌جست. شاهزادگان سلجوقی که مدام در حال کشمکش بودند، با مشاهده قدرت‌گیری خلافت، کوشیدند تا نیروی خود را در راستای ممانعت از این امر سوق دهند. مسعود سلجوقی با برادرش طغرل مصالحه نمود و پس از کسب قدرت نیز بیرون راندن خلیفه از عرصه منازعات سیاسی را وجهه همّت خود قرار داد. اگرچه خلیفه مسترشد جان خود را بر سر سیاست‌های قدرت طلبانه خویش گذاشت، اما خلفای خلف وی مشی او را پی گرفتند. در نتیجه، قدرت خلفا در تقابل با سلاطین افزایش یافت و به استقلال خلافت از سلطنت انجامید.

منابع و مأخذ

- آقسرائی، محمود (۱۳۶۲)، *مسامرة الاخبار و مسایرة الاخيار*، تصحیح عثمان توران، تهران: انتشارات اساطیر، چ ۲.
- ابن اثیر، عزالدین (۱۳۵۳)، *الکامل فی التاریخ*، ترجمه ابوالقاسم حالت، ج ۱۸ و ۱۹، تهران: انتشارات علمی.
- ابن جوزی، عبدالرحمن (۱۳۵۸ هـ ق)، *المنتظم فی تاریخ الملوک الامم*، المجلد التاسع و العاشر، حیدرآباد دکن: مطبعة دائرة المعارف العثمانیه.
- ابن خلدون، عبدالرحمان (۱۳۶۸)، *العبر*، ترجمه عبدالمحمد آیتی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- ابن خلکان، شمس‌الدین احمد [بی‌تا]، *وفیات الاعیان*، حقه الدكتور احسان عباس، المجلد الثاني و الخامس، بیروت: دارصادر.
- ابن طقطقی، محمد بن علی (۱۳۶۷)، *تاریخ فخری*، ترجمه محمد وحید گلیپایگانی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، چ ۳.
- ابن ظافرازدی (۱۹۹۹ م)، *اخبار الدول المنتقطعه*، تحقیق عصام مصطفی هزیمه و دیگران، اردب- الاردن: مؤسسه حماده للخدمات و الدراسات الجامعیه.
- ابن عماد حنبلی (۱۴۰۶ ق)، *شذرات الذهب*، تحقیق الارناؤوط، دمشق-بیروت: دار ابن کثیر.

- ابن العمرانی (۱۴۲۱ق)، *الأنباء فی التاریخ الخلفاء*، تحقیق قاسم السامرائی، قاهره: دارالافاق العربیه.
- ابن القلانسی، ابویعلی حمزه (۱۹۰۸م)، *ذیل تاریخ دمشق*، بیروت: نشر الاباء الیسوعیین.
- ابن کثیر، عمادالدین (۱۹۳۲م)، *البدایه و النهایه*، المجلد الثانی عشر، مصر: مطبعة السعاده..
- اقبال، عباس (۱۳۲۷)، «نامه سنجر به مسترشد»، *مجله یادگار*، س ۴، ش نه و ده.
- _____ (۱۳۸۴)، *وزارت در عهد سلاطین بزرگ سلجوقی*، به کوشش محمدتقی دانش پژوه و یحیی ذکا، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، چ ۲.
- باسورت و دیگران (۱۳۸۰)، *سلجوقیان*، ترجمه و تدوین یعقوب آژند، تهران: انتشارات مولی.
- بنداری، فتح بن علی (۱۳۵۶)، *زبدة النصره و نخبة العصر*، ترجمه محمد حسین جلیلی، تهران: بنیاد فرهنگ ایران.
- بویل، جی. ا (گردآورنده) (۱۳۸۱)، *تاریخ ایران*، ترجمه حسن انوشه، ج ۵، تهران: انتشارات امیرکبیر، چ ۵.
- جوینی، عظاملک (۱۳۷۰)، *تاریخ جهانگشا*، تصحیح محمد قزوینی، ج ۳، تهران: انتشارات ارغوان، چ ۴.
- حسینی، صدرالدین علی (۱۹۸۶م)، *اخبار الامرا و الملوک السلجوقیه*، تحقیق محمد نورالدین، بیروت: دارالقرآن.
- حلمی، احمد کمال الدین (۱۳۸۴)، *دولت سلجوقیان*، ترجمه و اضافات عبدالله ناصری طاهری، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، چ ۲.
- ذهبی، حافظ شمس الدین (۱۹۸۵م)، *دول الاسلام*، بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
- ستارزاده، ملیحه (۱۳۸۶)، *سلجوقیان*، تهران: انتشارات سمت، چ ۴.
- سیوطی، جلال الدین (۱۹۸۸م)، *تاریخ الخلفاء*، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- شبانکاره ای، محمد علی (۱۳۶۳)، *مجمع الانساب*، تصحیح میر هاشم محدث، تهران: انتشارات امیرکبیر.
- قمی، نجم الدین ابوالرجا (۱۳۶۳)، *تاریخ الوزراء*، به کوشش محمدتقی دانش پژوه، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- مؤلف ناشناس [بی تا]، *مجله التواریخ و القصص*، تصحیح ملک الشعرا بهار، تهران: نشر کلاله خاور، چ ۲.
- نخجوانی، هندوشاه (۱۳۱۳)، *تجارب السلف*، تصحیح عباس اقبال، [بی جا]، [بی تا].
- نظام الحسینی یزدی، محمد (۱۳۸۸)، *العراضه فی الحکایه السلجوقیه*، به کوشش مریم میر شمسی، تهران: بنیاد موقوفات محمود افشار.
- نظامی عروضی (۱۳۳۳)، *چهار مقاله*، تصحیح محمد قزوینی، به کوشش محمد معین، تهران: انتشارات زوار، چ ۳.
- نیشابوری، ظهیرالدین (۱۳۳۲)، *سلجوقنامه*، تهران: نشر کلاله خاور.
- یوسفی فر، شهرام (۱۳۸۷)، *تاریخ تحولات سیاسی، اجتماعی و اقتصادی و فرهنگی ایران در دوره سلجوقیان*، تهران: انتشارات پیام نور.

بسمه تعالی

خواننده گرامی

در صورت تمایل به مطالعه مداوم فصلنامه علمی- پژوهشی مطالعات تاریخ اسلام برگه زیر را تکمیل نمایید و به نشانی دفتر مجله، واقع در تهران، خیابان شهید عباسپور، خیابان رستگاران، کوچه شهروز شرقی، شماره ۹، کدپستی ۸۶۶۵۱-۱۴۳۴۸ ارسال فرمایید.

مبلغ اشتراک سالانه: ۸۰۰۰ تومان

تک شماره: ۲۰۰۰ تومان

شماره حساب: ۰۱۰۶۱۰۱۰۴۷۰۰۶، بانک ملی شعبه ولایت، کد بانک: ۵۵۹، به نام پژوهشکده تاریخ اسلام

برگه درخواست اشتراک

نام پدر:	نام خانوادگی:	نام:
میزان تحصیلات:	شغل:	متولد:
تعداد نسخه درخواستی:		شماره نسخه درخواستی:
به مبلغ:	ریال	شماره فیش بانکی:
		نشانی:
امضا و تاریخ:		تلفن:

Contents

The Development Urban Structure in AL-Fustat under Sofianids' Era (40–60A.H.)	Firoz Azadi Seyyed Asghar Mahmood Abadi	7
The Institution Endowment (Waqf) in Safavid Era	Nozhat Ahmadi	41
The Farthest Maghreb's (Moroccan) Educational Institutions in Marinids' Era ..	Abbas Burumand A'lam Rughayya Anaraki	57
The Role of Imam Hassan Askari(PBUH)'s, Iranian companions in the Science of <i>Hadith</i> (Tradition) Based on the Four Holy Books ..	Mostafa Pir- Muradian Asghar Muntazer al - Ghaem Fereshteh Busaeidi	79
The Islamizing Process of Cultural– Social Natrision Pattern in Iran to the End of 4 th . Century A.H.	Mahnaz Abbasi Hosein Moftakhari Ne'matullah Fazeli	107
Studing and Analising the Chivalry Discourse of of Islam History during the 4 th . to 8 th Centuries A.H.	Mujtaba Geravand Sadegh Ayinehvand Seyyed Hashem Aghajari Seyyed Muhammad Hosein Manzur Ajdad	137
Effort of Abbasid al-Mustarshid billah to Recover Worldly Power And Confronting the Iraqi Seljukes	Muhsen Mursalipoor Mahdi Asadi	167

Journal of Historical Studies of Islam

Published by: Reaserch Center of Islamic History

Executive Director: H. Khamenei

Editor-in-Chief: M. Mohaghegh

Scientific Adviser: J.Kianfar

THE EDITORIAL BOARD

Ayinehvand.S, Professor of Islamic History, Tarbiat Modarres University

Bazoon.E, Professor of Islamic History, Beirut University

Ejtehadi.A, Professor of Islamic History, Al-Zahra University

Emami Khoei.M, Assistant Professor of History, Azad University

Eshraghi.E, Professor of Iranian History, Tehran University

The Late Professor Ganji.M.H, Professor of Geography, Tehran University

Gharachanloo.H, Professor of Islamic History, Tehran University

Khezri.A.R, Associate Professor of Islamic History, Tehran University

Moftakhari.H, Associate Professor of Iranian History, Kharazmi University

Mohaghegh.M, Professor of History of Saence, Tehran University

Mujtabaei.F Professor of History of Religion, Tehran University

Executive Manager: L.Ashrafi

Persian & English Editor: Gh.R. Barahmand,Ph.D.

Address: 9, East Shahrooz, Rastegaran st, Shahid Abbas poor avenue, Tehran

Postal Code: 14348-86651

E-Mail: faslnameh@pte.ac.ir

Web: www.pte.ac.ir

Fax: 88676860