



نشریه علمی «علم و تمدن در اسلام» براساس موافقت شماره ۳/۱۸/۶۲۲۱۷ مورخ ۱۴۰۰/۰۳/۲۶ دفتر سیاست گذاری و برنامه ریزی پژوهشی وزارت علوم، تحقیقات و فناوری با این نام منتشر می شود. نشریه در ارزیابی سال ۱۴۰۰ رسماً موفق به کسب امتیاز علمی از کمیسیون نشریات وزارت عتف شد و حائز رتبه «ب» شد. این نشریه بر اساس ماده ۲ آیین نامه نشریات وزارت علوم، تحقیقات و فناوری (مصوب ۹ اردیبهشت ۱۳۹۸) مقالات پژوهشی و ترویجی برخوردار از اصالت و ابداع را با تأکید بر میراث تمدن های شرقی جهان اسلام با هدف گسترش ارتباطات علمی، تولید علم، ترویج یافته های پژوهشی و کمک به تحقق تمدن نوین اسلامی منتشر می کند. مرکز پژوهشی تمدن اسلامی و دین- پژوهی پیامبر اعظم (ص) در جلسه ۱۳۹۶/۱۱/۲۹ به تأیید شورای گسترش آموزش عالی وزارت علوم، تحقیقات و فناوری رسید و مجوز فعالیت آن طی نامه شماره ۳/۳۱۰۴۰۸ مورخ ۱۳۹۶/۱۲/۲۷ ابلاغ گردید. این مرکز در تاریخ ۱۳۹۷/۶/۱۷ به شماره ۲۳۴۵ در اداره ثبت شرکت ها و مؤسسات غیر تجاری تأیید گردید.

نشریه علمی علم و تمدن در اسلام در پایگاه های زیر نمایه شده است:

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام

<https://isc.ac/fa>

پایگاه مجلات تخصصی نور

<https://www.noormags.ir>

پرتال جامع علوم انسانی

<https://www.Ensani.ir>

پرتال نشریات علمی وزارت علوم

<https://journals.msrt.ir>

پایگاه مرکز علمی جهاد دانشگاهی

<https://www.sid.ir>

بانک اطلاعات نشریات کشور

<https://www.magiran.com>

پایگاه استنادی سیولیکا

<https://civilica.com>



علم و تمدن در اسلام

نشریه علمی

سال چهارم (شماره جدید) / شماره چهاردهم / زمستان ۱۴۰۱

صاحب امتیاز:

مرکز پژوهشی تمدن اسلامی و دین پژوهی پیامبر اعظم (ص)

مدیر مسئول:

دکتر سید جمال الدین میرمحمدی

سر دبیر:

دکتر مرتضی شیرودی

دبیر تخصصی:

دکتر حبیب زمانی محجوب

دبیر اجرایی:

دکتر آرمان فروهی

هیئت تحریریه (به ترتیب الفبا):

محمدعلی چلونگر / استاد دانشگاه اصفهان

مرتضی شیرودی / دانشیار مرکز پژوهشی تمدن اسلامی و دین پژوهی پیامبر اعظم (ص)

مهدی فرمانیان / استاد دانشگاه ادیان و مذاهب

علی اکبر کجیاف / استاد دانشگاه اصفهان

امیرحمزه مهربانی / دانشیار مرکز پژوهشی تمدن اسلامی و دین پژوهی پیامبر اعظم (ص)

علی نجات بخش اصفهانی / دانشیار مرکز پژوهشی تمدن اسلامی و دین پژوهی پیامبر اعظم (ص)

احمد جبار / استاد دانشگاه علم و فناوری لیل ۱ فرانسه

کمارزمان بن یوسف / استاد دانشگاه UTM مالزی

عمار عبودی محمد حسین نصار / استاد دانشگاه کوفه

هادی عبدالنبی محمد التیمی / استاد دانشگاه نجف اشرف



ترجمه انگلیسی:

حمزه مقدس نیان

صفحه آرا:

شقایق پروینی

شمارگان:

۵۰ نسخه

نشانی:

قم، زنبیل آباد، بلوار فردوسی

نبش کوچه ۱، ساختمان باران

واحد ۱، کد پستی ۳۷۱۶۸۸۹۵۴۱

تلفاکس: ۰۲۵۳۲۹۰۸۵۵۷

سامانه:

mag.mpte.ir

سایت مرکز:

<http://tamadonpajoooh.ir>

کانال:

https://eitaa.com/markaz_tad

راهنمای تدوین و تنظیم مقالات

مقالات در مجله علمی «علم و تمدن در اسلام» به منظور معرفی و نقد اندیشه‌ها، گفتمان‌سازی و اندیشه‌ورزی و تولید علم و دانش بومی در دو عرصه تمدن و دین با رویکردی تحلیلی، نقادانه، دینی و نوآورانه منتشر می‌شود، بدین شرح تدوین و تنظیم می‌شود.

الف - ساختار کلی مقاله

۱. موضوع یا عنوان حاوی جذابیت و تازگی و ناظر بر مسأله مقاله؛
۲. چکیده شامل مسأله، سؤال، روش و یافته‌های تحقیق حداکثر در ۲۵۰ کلمه؛
۳. کلیدواژه در بردارنده پنج تا هفت واژه مرتبط و اساسی مقاله؛
۴. مقدمه ارائه‌دهنده چارچوب کلی مقاله در راستای پاسخ به سؤال اصلی و دیگر مسائل بیان شده در چکیده، حداکثر در یک صفحه (۳۰۰ کلمه)؛
۵. بررسی مفاهیم اصلی مقاله، به‌ویژه مفاهیم به کار رفته در عنوان مقاله و در کلیدواژه، به‌منظور بسترسازی فهم آسان‌تر مطالب مقاله؛
۶. حتی الامکان ارائه چارچوب یا مبانی نظری به منظور حرکت در قالبی مشخص، پرهیز از پراکنده‌گویی و اجتناب از خروج در موضوع؛
۷. متن یا بدنه مقاله مشتمل بر چهار تا شش موضوع فرعی مرتبط با عنوان مقاله منطبق بر قواره مطرح‌شده در چکیده و مقدمه؛
۸. نتیجه‌گیری به معنای ارائه یافته‌های پژوهش و نه تلخیص و یا تکرار مطالب مقاله و نیز عرضه پیشنهادهایی برای بررسی یافته‌ها و موارد مرتبط؛
۹. تنظیم کتابنامه براساس شیوه‌نامه تنظیم آدرس‌ها؛
۱۰. درج نمودار، جداول و تصاویر در درون متن مقاله به تناسب موضوع (درج عنوان و شماره جدول‌ها در بالای آن و درج عنوان اشکال و نمودارها در ذیل آن).

ب - شیوه تنظیم آدرس‌ها

۱. درج آدرس منابع استفاده‌شده در درون متن، به صورت زیر درج شود:
(نام خانوادگی نویسنده یا نویسندگان، سال انتشار اثر: صفحه استفاده شده)، مثال: (اصغری، ۱۳۹۳: ۵۴)؛
چنانچه از چند صفحه یک منبع استفاده شده باشد عددها از راست به چپ تنظیم می‌گردد، مثال: (عسگری، ۱۳۹۳: ۱۸-۹)؛
اگر منبع استفاده شده دارای جلد‌های مختلف باشد، درج جلد استفاده شده بعد از سال انتشار اثر، لازم است، مثال: (مرادی، ۱۳۹۳: ج ۱: ۶۵)؛

اگر دو یا چند اثر از یک نویسنده و از یک سال به کار گرفته شود، با حروف الفبا متمایز گردد. مثال: (حسینی، ۱۳۹۳ الف، ج ۱: ۷۶)؛

نقطه‌ای که در پایان جمله می‌آید اگر به پُرانتز آدرس برسد، پیش از پُرانتز قرار گیرد، مثال: "بوده است." (اکبری، ۱۳۹۲ الف، ج ۲: ۱۸)؛

چنانچه منبع استفاده شده بلافاصله تکرار شود از همان یا موارد مشابه استفاده نمی شود بلکه آدرس مجدداً تکرار می شود؛

آدرس‌دهی به آیات قرآن بدین صورت خواهد بود: (حج: ۱۸)؛

استناد به سایت‌ها در آدرس‌دهی معتبر نیست و در صورت ضرورت، به این شکل آدرس داده می شود: (tebyan.net، ۱۳۹۲: ۲ مهر)؛

در آدرس‌دهی درون‌متنی، فرقی بین کتاب، مقاله، مصاحبه و مانند آن نیست؛

برگردان لاتین اسامی و مفاهیم مهم و همچنین توضیحات ضروری به اختصار در زیرنویس درج گردد؛ درج آدرس‌های منابع لاتین همانند آدرس‌های فارسی صورت گیرد، مثال: (Fukoyama, 1995: 21)

۲. در فهرست منابع و مآخذ (کتابنامه) آدرس‌ها به صورت زیر درج شود:

برای کتاب: نام خانوادگی، نام (سال انتشار اثر). نام اثر، نام و نام خانوادگی مترجم یا مصحح، چاپ، نام محل نشر: نام ناشر.

برای مقاله: نام خانوادگی، نام (سال و فصل انتشار). «نام مقاله»، نام نشریه، شماره مجله، صفحات مقاله.

سایر موارد: نام خانوادگی، نام (سال انتشار). «موضوع» نوع اثر یا منبع (مصاحبه، سخنرانی)، تاریخ دقیق مصاحبه یا سخنرانی؛

منابع باید براساس نام خانوادگی و به صورت الفبایی تنظیم گردد.

درج «ش» به نشانه شمسی پس از سال لازم نیست، مگر اینکه سال مندرج، شمسی نباشد که در این صورت،

به تناسب از «ق» و «م» به نشانه سال قمری و میلادی استفاده می‌شود. ضروری است معادل

شمسی سال‌های میلادی و قمری هم‌زمان درج گردد، مثال: ۱۳۹۰ / ۲۰۱۱. درج سال آغاز و پایان

حکومت‌ها و نیز سال تولد و مرگ شخصیت‌ها و سلاطین لازم است، مثال: غوریان (۷۸۶-۶۷۳) و

ابن سینا (۸۶۷-۷۹۱). استفاده از این نشانه‌ها در صورتی لازم است که عدم درج آن، موجب اشتباه گردد.

نقل قول‌های بیش از ۴۰ کلمه بدون علامت « » چاپ‌چین شود. نقل قول‌های کمتر از ۴۰ با علامت « » در ابتدا و انتهای آن، در درون متن درج گردد.

ج - دیگر مسائل

۱. سطح علمی نویسنده مسئول حداقل استادیار باشد. سطح علمی یک یا چند نویسنده غیرمسئول دیگر، نباید کم‌تر از کارشناسی ارشد باشد. ارسال اسکن نامه اصالت مقاله و ارسال اسکن نامه عدم ارسال مقاله به مجلات و همایش های دیگر، به هنگام ارسال مقالات لازم است.
۲. لازم است مقالات ارسالی درباره مسئله ای خاص در حوزه فعالیت مجله متمرکز شود. تشخیص این موضوع با سردبیر است.
۳. مقالات ارسالی باید حاصل تحقیق و پژوهش نویسنده مسئول و نویسندگان بوده و از وجه نوآوری برخوردار باشد.
۴. تحریریه مجله در رد، قبول، چاپ و اصلاح مقالات آزاد است و البته جزئیات ارزیابی های به عمل آمده به هیچ وجه در اختیار نویسنده مسئول و ... قرار نمی گیرد.
۵. مسئولیت مطالب مندرج در مقالات بر عهده نویسندگان است و مجله، مسئول دیدگاه های مطرح شده در مقالات نیست.
۶. مقالات ارسالی نباید کم‌تر از ۲۰ و بیشتر از ۲۵ صفحه ۳۰۰ کلمه ای باشد.
۷. تهیه و ارسال ترجمه لاتین و عربی چکیده مقاله پس از نهایی شدن، الزامی است.
۸. مقالات ترجمه و نقد پذیرفته نمی شود مگر آنکه دارای نوآوری باشند.
۹. تنها مقالاتی بررسی می شود که نویسنده مسئول در زمان ارسال مقاله، متعهد شود پیش تر آن را منتشر و یا هم زمان برای انتشار در نشریه دیگری ارسال نکرده باشد.
۱۰. مقالاتی امکان چاپ می یابند که از منابع دست اول در موضوع بررسی شده استفاده کرده باشند و نیز مستند، مستدل، تحقیقی و تحلیلی بوده و از انسجام محتوایی، ساختار منطقی و قلمی روان برخوردار و منطبق با رویکرد مجله باشد.
۱۱. تقدم و تأخر چاپ مقالات با تصمیم سردبیر صورت می گیرد.
۱۲. نقل مطالب مجله با ذکر نام آن بلامانع است. توصیه می شود نویسندگان حتی الامکان در تدوین مقالات به شماره های قبلی فصلنامه مراجعه نمایند.
۱۳. مجله از هرگونه نقد و پیشنهاد علمی استقبال می کند.
۱۴. برای مقالاتی گواهی چاپ صادر می شود که همه مراحل ارزیابی آن، به پایان رسیده باشد. تشخیص این موضوع تنها با سردبیر است.
۱۵. مقالاتی مورد بررسی قرار می گیرند که تنها از طریق سامانه فصلنامه دریافت شود. پیگیری های بعدی مقاله تنها از طریق سامانه امکان پذیر خواهد بود.
۱۶. مجله هیچ گونه مسئولیتی درباره رتبه علمی اعلامی از سوی نویسندگان ندارد.

مقالات

- الزامات، اصول و روش‌های اخلاقی و آموزشی شاگردپروری از دیدگاه امام‌صادق (ع) ۱۰
محمد رضا هدایت پناه / محمدرضا پیوندی بلدی
- تاثیر ایرانیان در انتقال مظاهر فرهنگ و تمدن اسلام و ایران به آفریقه در عصر اغلییان ۳۴
مهدی عزتی / محمدعلی چلونگر / اصغر منتظرالقائم
- جریان‌ها و گرایش‌های فکری و مذهبی یزد در دوره آل مظفر (۷۱۸- ۷۹۵ ق) ۵۵
طیبه رحیمدل میبدی / احمد بادکوبه هزاوه‌ای / محمد رضا ابویی مهریزی
- بررسی عملکرد اقتصادی دولت سامانی در حوزه علم و دانش ۷۴
سید عیسی موسوی / علی غفرانی
- موقعیت علمی ایران در عصر صفویه از نگاه سیاحان اروپایی ۹۵
جهانبخش ثواقب
- بررسی جایگاه علم نجوم در آثار محمد بن جریر طبری با تأکید بر دو کتاب تاریخ الرسل و الملوک و تفسیر
جامع البیان عن تاویل القرآن ۱۱۵
سیده لیلا تقوی سنگدهی



 20.1001.1.26764830.1401.4.14.1.8

الزامات، اصول و روش های اخلاقی و آموزشی شاگردپروری

از دیدگاه امام صادق (ع)

محمدرضا هدایت پناه / محمدرضا پیوندی بلدی^۲

(۱۰-۳۳)

چکیده

یکی از بنیادی ترین شاخصه های مرجعیت علمی که به لحاظ تاریخی باورمندی به مرجعیت مرجع و سرآمدی او را بر دیگر مدعیان اثبات می کند، شاگردپروری است. این اصطلاح بدین معناست که هر مربی، معلم یا استاد با کاربست تمهیداتی برنامه ریزی شده، فراگیرانش را افرادی متخلّق، کارآمد و متخصص بار می آورد و آنان را برای ایفای نقش های متناسب علمی در جوامع انسانی آماده می سازد. فرایند شاگردپروری بر اساس اصول و روش های خاصی انجام می گیرد. مسئله این پژوهش چگونگی کاربست هوشمندانه و نظام مند این فرایند در نظام آموزشی امام صادق (ع) است. سؤال این است که الزامات، اصول و روش های شاگردپروری در مکتب علمی امام صادق (ع) در حوزه آموزش و اخلاق چگونه محقق شده است؟ روش پژوهش تحلیل محتوا با رویکرد کیفی و تحلیل مضمون و روش جمع آوری داده ها، بررسی اسناد و مدارک است. واحد بررسی، گزارش ها و روایات تاریخی با تکیه بر روایت مشهور به «رجل شامی» است. راویان متعددی تعداد شاگردان امام را از یک تا ۲۰۰ نفر تا خانه پر از جمعیت گزارش کرده اند. شاگردپروری نخبگانی در دستور کار امام قرار داشته و امام بر این نکته تحفظ داشته اند که شاگردان در همان رشته هایی که تخصص دارند به مناظره بپردازند. بررسی نمونه انتخابی از مناظرات علمی امام صادق (ع) نشان داد که تربیت برنامه ریزی شده شاگردان متخصص و نخبه در رشته های مختلف بر پایه اصول آموزشی هشتگانه و اصول اخلاقی پنج گانه و با استفاده از روش های آموزشی هفتگانه و روش های اخلاقی سه گانه انجام گرفته است.

واژه های کلیدی: امام صادق (ع)، شاگردپروری، اصول آموزشی، اصول اخلاقی، روش های آموزشی، روش های اخلاقی، روایت رجل شامی.

Hedayatp@rihu.ac.ir

۱. دانشیار گروه تاریخ اسلام، پژوهشکده علوم اسلامی، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، قم، ایران.

m-peyvandi@isri.ac.ir

۲. دانشجوی دکتری تاریخ اهل بیت (ع)، جامعه المصطفی العالمیه، قم، ایران (نویسنده مسئول)

مقدمه

آموزش و تعلیم و تربیت اسلامی از نخستین روزهای بعثت پیامبر اسلام آغاز شد و در حکومت نبوی در مدینه تداوم داشت. در جنگ بدر سوادآموزی به مسلمانان از سوی پیامبر (ص) شرط آزادی اسرای جنگی لحاظ شد. زمینه‌سازی برای تربیت شاگرد توسط امام حسن و امام حسین (ع) با نقل احادیث نبوی و امام سجاد (ع) با آموزش و تربیت «موالی» ادامه یافت. سال‌های ۱۲۵ تا ۱۴۰ دوران طلایی حدیث و معارف و شکوفایی فرهنگ شیعی بود. این موقعیت بی‌نظیر، که به دلیل اختلافات بنی‌امیه و بنی‌عباس و چند عامل دیگر فراچنگ آمد موجب شد حلقه‌های درسی توسط امام صادق (ع) با تأسی به پدر بزرگوارشان تشکیل گردد و به تدریج توسعه یابد. طالبان علم از اقصای نقاط ممالک اسلامی نزد امام صادق (ع) شتافتند و ایشان با تشکیل حلقه‌های درسی کوچک و بزرگ، خصوصی و عمومی در شهر مدینه، در منزل و مسجد مدینه و دیگر مکان‌های مناسب، ضمن پاسخگویی به شبهات و القانات فرقه‌های منحرف به تقویت و گسترش مبانی عقیدتی و علمی مکتب تشیع و شاگردپروری در همه زمینه‌ها پرداخت. این پژوهش درصدد آن است که بازتابی از سیر بنیان‌گذاری نظام شاگردپروری توسط امام صادق (ع) تا نهادهای ساز آن در دوران امامت ایشان را ارائه نماید.

پیشینه تحقیق نشان می‌دهد داوری و یامچی (۱۳۹۴) در مقاله «چرایی و مبانی شاگردپروری در سیره علمی و عملی امام صادق (ع)» به دلایل انتخاب شیوه شاگردپروری توسط امام (ع) اشاره کرده، نمونه‌هایی از شاگردان امام صادق (ع) را در زمینه‌های مختلف معرفی کرده‌اند. عابدینی و قاسمی (۱۳۹۹) در کتاب شاگردپروری، مباحث مفصلی در موضوعات: ایجاد نظام ارتباطی در سلسله شاگردان، ارجاع شاگردان به یکدیگر، سلسله ارتباطات درونی شاگردان، تخصصی کردن شاگردان، ارکان شاگردپروری (راستی آزمایی شاگردپروری) طرح کرده‌اند. در بخشی از کتاب نیز گزارشی از روایت رجل شامی، به‌عنوان «تصحیح اشکالات شاگردان در مقام عمل» آمده است. عباس‌جعفری و طاووسی مسرور (۱۴۰۰) در کتاب روش‌های آموزشی صادقین علیهما السلام مباحث مستوفی و ارزشمندی در مورد روش‌های آموزشی امامین صادقین (ع) در سه حیطه گفتاری، نوشتاری و علمی - رفتاری و نیز روش‌های عملی مطرح کرده‌اند که بیشتر در محور انتقال داده‌های آموزشی به فراگیران است. آشنا و قضاوی‌زاده در مقاله «مکتب علمی امام صادق به‌سوی یک مدل داده بنیاد» به این نتیجه رسیده‌اند که تعلیم و تعلم اخلاقی بیشتر و پیش‌تر از تعلیم و تعلم علمی در مکتب علمی امام صادق (ع) دارای اهمیت بوده است. (پاکتچی، احمد، ۱۳۹۱: ۱۹) مقالات دیگری نیز در مجلات علمی به چاپ رسیده که عمدتاً پیرامون

شاگردپروری شخصیت‌های علمی و بیشتر شامل آموزه‌های اخلاقی است و با مسئله این مقاله همپوشانی ندارد. بنابراین آثار نشر یافته به‌طور مستقیم به مسئله شاگردپروری امام صادق (ع) ورود نکرده‌اند.

تعریف شاگردپروری^۱

به دلیل وضوح نسبی مفهوم شاگردپروری تاکنون تعریف جامع و مانعی برای شاگردپروری انجام نشده است. تعاریف زیر از جنبه‌های مختلف شاگردپروری را تعریف کرده‌اند:

۱. «شاگردپروری را می‌توان آگاهی و حساسیت معلم نسبت به نقش تربیتی خویش و تلاش برای ایجاد رابطه‌ای مستمر، سازنده، الهام‌بخش و فراتر از انتقال معلومات، با شماری از شاگردان مستعد به‌منظور هدایت آن‌ها به سمت ارزش‌های متعالی تعریف کرد.» (نادری و دیگران، ۱۴۰۰، ش ۹:۳۵)
۲. نظام شاگردپروری توسعه من انسان در نسبت با شاگردان و فرزندان علمی انسان است. در این نگاه، من انسان در مرتبه خانواده و اقوام نیز محدود نمی‌ماند و شاگردان را نیز در برمی‌گیرد؛ یعنی شاگردان به‌عنوان من حقیقی استاد، وجود گسترده او تلقی می‌شوند که غیر از خود او نیستند و در نسبت با استاد خود تعریف می‌شوند. (عابدینی، ۱۳۹۹: ۱۲۳)
- شاگردپروری را با توجه به کارکرد آن می‌توان این‌گونه تعریف کرد: «شاگردپروری» یک کنش و فرهنگ آگاهانه است که یک مربی، معلم یا استاد با کاربرست تمهیداتی برنامه‌ریزی شده طی فرایندی نظام‌مند، فراگیران را به‌گونه‌ای تربیت می‌کند تا افرادی متخلّق، کارآمد و متخصص بار آمده و برای نقش‌های متناسب علمی در جوامع انسانی ایفای نقش نمایند.

۱. الزامات (ارکان) شاگردپروری

۱-۱. تعدّد و کثرت شاگردان و تربیت‌شدگان

هر مرجع علمی برای گسترش علمی که واجد آن است از شیوه‌های مختلفی بهره می‌برد. یکی از مهم‌ترین راهکارهای گسترش علوم، تربیت و پرورش تعداد زیادی شاگرد و اعزام آنان به سرزمین‌ها و بلاد دور و نزدیک است. امام صادق (ع) با درک عمیق از موقعیت و برهه حساس زمانی، برای تبیین

۱. گرچه به لحاظ مفهومی بین شاگرد، راوی و صحابی تفاوت وجود دارد اما در برخی از منابع حدیثی بین این سه واژه تفاوتی قائل نمی‌شوند. در این پژوهش نیز منظور از شاگرد عام است و شامل صحابی و راوی نیز می‌شود.

معارف اسلامی رویکرد شاگردپروری را در برنامه کاری خویش قرارداد. کثرت شاگردان ایشان امری متواتر و لااقل مستفیض است. علما و مؤلفین شیعه و سنی که در نقل های تاریخی مشهور در مورد تعداد شاگردان امام صادق (ع) مطلب نوشته اند بر سه دسته اند:

دسته اول تنها به ذکر کثرت شاگردان و راویان پرداخته اما از تعداد آن سخنی به میان نیاورده اند. ابن بُستی (م. ۳۵۴) می گوید: «امام صادق (ع) از نظر فقه، علم و فضل از سادات اهل بیت (ع) بود و ثوری و مالک و شعبه و راویان زیادی از او نقل حدیث کرده اند.» (ابن حبان، ۱۳۹۵ ق، ج ۶: ۱۳۱) دسته دوم علاوه بر اذعان به کثرت روات و شاگردان به تعداد آن نیز اشاره کرده اند اما نامی از شاگردان به میان نیاورده اند. همانند شیخ مفید که پس از اشاره به گستره علمی امام (ع) و انتشار آوازه علمی ایشان در بلاد مختلف می گوید: «از هیچ یک از عالمان اهل بیت (ع) همانند او حدیث نقل نشده است و اهل حدیث کسانی را که از امام صادق (ع) روایت نقل کرده اند جمع آوری نموده اند و تعداد افراد ثقه و مورد اطمینان آن ها علی رغم اختلافشان در نظریات و گفتار، به چهار هزار نفر می رسند.» (مفید، ۱۴۱۳، ج ۲: ۱۷۹) طبرسی نیز اسامی کسانی را که از ایشان حدیث نقل کرده اند را ۴۰۰۰ نفر ذکر می کند. (طبرسی، ۱۴۱۷)

دسته سوم افزون بر اشاره به کثرت شاگردان و راویان به نام آنان نیز اشاره کرده و فهرستی از روات و شاگردان امام (ع) را ارائه کرده اند همانند کتاب رجال طوسی باب اصحاب ابی عبدالله جعفر بن- محمد الصادق (ع) که از ۳۲۱۱ تن راوی مرد و ۱۳ راوی زن نام می برد و به معرفی اجمالی هریک و ذکر نام کتب و روایاتی که از آنان نقل شده است می پردازد. (طوسی، ۱۴۱۴: ۳۲۸-۱۵۵) سید محسن امین از کتاب سیرالائمہ ابن عقیده نقل می کند که او «در کتاب رجال خود ۴۰۰۰ نفر از راویان و شاگردان امام صادق (ع) و کتاب های آن ها را ذکر کرده که همه از جعفر بن محمد (ع) نقل حدیث کرده اند.» متأسفانه کتاب الرجال ابن عقیده (۳۳۳-۲۴۹) از بین رفته اما بنا بر آنچه در معرفی نرم افزار رجال نور، بخش تاریخچه تألیفات رجالی شیعه آمده است: قسمت اعظمی از کتاب الرجال ابن عقیده به کتاب رجال شیخ طوسی راه یافته و لیست چهار هزار نفره، عیناً در آنجا درج شده است.^۱

شبستری در «الفائِق فی رواة و اصحاب الإمام الصادق علیه السلام» نام ۳۷۳۰ راوی مرد و ۲۹ راوی زن جمعاً ۳۷۵۹ راوی که از امام صادق (ع) روایت کرده اند را برمی شمارد. مؤلف در این کتاب راویان و شاگردان امام صادق (ع) را همراه با منابع روایت به عنوان «مراجع» برمی شمارد. (شبستری، ۱۴۱۸، ج ۳-

۱. رک: مقدمه معرفی نرم افزار رجال نور، تاریخچه تألیفات.

۱) اسد حیدر از مؤلفین معاصر در کتاب «الامام الصادق و المذاهب الاربعه» می‌نویسد: «برای هیچ‌یک از رهبران مذاهب چهارگانه چنین شاگردانی که برای امام صادق (ع) شناخته‌شده وجود ندارد. شاگردان از راه‌های دور و سرزمین‌های غریب مانند: عراق، مصر، خراسان، حِمص، و شام و حَضْرَمَوْت و دیگر بلاد به محضر امام (ع) می‌رسیدند.» (حیدر، ۱۳۹۲، ج ۲: ۴۰۰) سپس در ادامه به ۱۲۳ راوی مشهور اشاره و اجمالی از زندگی و میزان روایت آنان را می‌نگارد. سید عزیزالله عطاردی جلد ۲۲ «مسندالامام جعفر الصادق» را به کتاب الرواه عن الامام الصادق (ع) اختصاص داده و با یادکرد از ۲۱۴۴ از روایت امام صادق (ع) اصل روایات را نیز آورده است. (عطاردی، ۱۳۸۴، ج ۲۲-۱)

بنابراین برآیند مجموع نقل‌ها در مورد تعداد شاگردان و راویان حدیث از ایشان به ۴۰۰۰ نفر می‌رسد. اما این بدان معنا نیست که همه این افراد در یک‌زمان و مکان، نزد ایشان زانوی تلمذ زده و به معنای امروزی شاگرد ایشان باشند بلکه برخی از آنان به فراخور زمان و مکان در موقعیت‌های مختلف خدمت ایشان رسیده و استفاده علمی کرده‌اند. به‌رحال اثبات تعدد شاگردان امام (ع) و مراجعات مردم و نخبگان علمی به ایشان به‌اندازه‌ای هست که مؤید مرجعیت علمی و شاگردپروری ایشان باشد و عدد ۴۰۰۰ شاگرد موضوعیتی ندارد که الزامی به اثبات آن داشته باشیم.

مفهوم شاگرد و راوی

شمار زیادی از کسانی که در محضر ایشان بوده‌اند بلکه قریب به اتفاق آنان از امام (ع) نقل حدیث کرده‌اند. نویسندگان و مؤلفان کتب حدیثی و روایی بر اساس رویه‌ای رایج و مرسوم بین خود، روات و ناقلین احادیث را در زمره شاگردان ایشان محسوب کرده‌اند. به‌گونه‌ای که گویا لفظ راوی مساوی با شاگرد و مرتبی لحاظ شده است. این رویه بعدها توسط نویسندگان معاصر نیز پیروی شده است. چنانکه اسد حیدر هنگام بحث در مورد اصحاب و ناقلین حدیث از امام (ع)، کلمات صحابی، طالب و تلمیذ را به‌صورت عطفی مکرراً مورد استفاده قرار می‌دهد. (حیدر، اسد، ۱۳۹۲، ج ۲: ۴۹) بزرگان رجالی نیز مبحثی به‌عنوان تفاوت شاگرد و صحابی و راوی مطرح نکرده‌اند لذا این نگره که بین شاگرد و راوی به لحاظ عملی (نه به لحاظ مفهومی) تفاوتی قائل نبوده‌اند تلقی به قبول می‌شود.

تعدد شاگردان و راویان در جلسات درسی یا نشست‌های علمی

شواهد زیادی وجود دارد که امام صادق (ع) در مکان‌های مختلف جلوس داشته و ضمن ارائه مطالب علمی به سؤالات و اشکالات شاگردان پاسخ داده‌اند. روایاتی که در مطلع آن «دَخَلْتُ عَلَى أَبِي عَبْدِ اللَّهِ» (کلینی، ۱۳۶۵: ۳۲، ۲۴۳، ۱۸۵، ۱۸۱، ۳۹۸، ۳۴۱، ۴۰۱، ۶، ۵۶۶، ۶۱۷، ۳۷، ...) وجود دارد نشان‌دهنده این است که راوی به محل اسکان یا جلوس امام (ع) وارد شده و پرسش‌های علمی خود را مطرح کرده و پاسخ شنیده است. با توجه به تزییقات حاکمان اموی و عباسی تجمع تعداد زیادی راوی و شاگرد در یک مکان، میسر نبوده و بدیهی است شاگردان و راویان حدیث در یک مکان و به صورت امروزی پای درس امام (ع) حاضر نبوده‌اند. نه تنها در دوره اموی (۱۳۲-۱۱۴) بلکه در دوره عباسی (۱۵۸-۱۳۲) نیز آزادی امام (ع) به حدی نبوده که جلسات درسی با شاگردان زیاد برگزار شود. بنابراین تعدد شاگردان که از آن سخن گفته می‌شود مربوط به دوره‌ها و زمان‌های مختلف ارزیابی می‌شود.

گزارش‌هایی در مورد تعداد شرکت‌کنندگان در یک جلسه درسی یا حدیثی رسیده است که نشان می‌دهد جلسات درسی با شرکت‌کنندگان از یک تا دویست نفر و بیشتر متغیر بوده و راوی به تعداد مستمعین و حضار در جلسه اشاره کرده است:

یک نفر با شخص دیگر با ذکر نام (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۲: ۶۳۴) راوی با شخص دیگر بدون ذکر نام (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۳: ۲۲۵) راوی با جماعتی دیگر بدون ذکر تعداد (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۱: ۲۶۰؛ مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۵۷: ۲۱۱) یک نفر به همراه نفرات دیگر (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۳: ۴۹۹؛ حر عاملی، ۱۴۱۴، ج ۹: ۴۷) راوی با ۱۴ نفر دیگر (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۲: ۶۵۴) راوی به همراه سی نفر دیگر (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۵: ۵۳۱) راوی به همراه شصت نفر دیگر (صفار، ۱۳۶۲، ج ۱: ۱۶۴؛ مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۲۶: ۳۸) راوی به همراه ۲۰۰ نفر (برقی، ۱۳۷۱، ج ۱: ۲۱۱؛ مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۲: ۳۱۴) راوی در خانه پر از جمعیت بدون ذکر تعداد (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۲: ۶۳۷).

در گزارشی ربیع شامی (راوی) ضمن اشاره به پر بودن منزل امام (ع) از جمعیت و بیان ملیت آن‌ها از شامی و خراسانی و دیگر ملیت‌ها اشاره می‌کند که جایی برای نشستن در منزل امام نیافته است. (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۲: ۶۳۷؛ مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۴۷: ۱۱۹) واژه غاص از غَصَص مشتق است و به معنای پرشدن غصه و پر شدن گلو است. این واژه در گزارش‌های دیگر نیز با همین تعبیر به کار رفته است. (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۴: ۲۸۶؛ مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۹۳: ۲۱۱) با توجه به گزارش‌های قبلی که تعداد حضار

تا دویست نفر شمارش شده بود به نظر می‌رسد عدد حضار بیشتر از ۲۰۰ نفر و قابل شمارش نبوده‌اند. بنابراین گزارش‌هایی که خانه امام (ع) را پر از جمعیت اعلام می‌کند اهمیت بیشتری دارد.

۲-۱. شاگردپروری نخبگانی (اصول کلی متخصص‌پروری)

لازمه تخصصی شدن علوم، ارائه طیف گسترده‌ای از علوم در مدرسه علمی است. منظور از مدرسه علمی ساختمان‌های مخصوص با کلاس‌ها و میز و صندلی مخصوص نیست بلکه مجموعه‌ای از افکار و آراء تازه‌ای است که گروهی از مردم آن را تأسیس می‌کنند و مؤسس این آراء و افکار را رئیس مدرسه می‌نامند. (قزوینی، ۱۴۱۴، ج ۲: ۳۱۲) دانش‌پذیران پس از گذراندن دوره‌های عمومی باید به حلقه‌های تخصصی راه‌یافته و به‌طور روزافزون پیشرفت کنند. هرچه گستره علوم استاد متنوع‌تر و تبهر او در علوم مختلف بیشتر باشد میزان استقبال دانش‌پذیران از جلسات درسی و شرکت در حلقه‌های دروس عمومی و خصوصی معنادارتر می‌شود. در این گستره امکان برنامه‌ریزی برای تخصصی کردن علوم نیز فراهم می‌آید.

«امام صادق (ع) نه تنها به تعلیم علوم مختلف دینی همچون فقه، اصول، کلام، تفسیر و دیگر علوم اسلامی اقدام نمود به دیگر علوم نیز اهتمام ورزید. آن حضرت اقدام به تربیت شاگردانی در زمینه‌های مختلف علمی مانند ریاضیات، شیمی، فلسفه و... نمود.» (چراغیان راد، ۱۳۹۸: ۶۱) امام صادق (ع) با شناخت کامل از روحیات شاگردان، آن‌ها را دسته‌بندی می‌کردند. استعداد و توانایی، تجربه و علاقه شاگردان و نیازهای جامعه در این دسته‌بندی مورد توجه امام (ع) قرار داشت. (شبستری، ۱۴۱۸، ج ۲۲: ۱۳۵) به این فرایند در این پژوهش متخصص‌پروری اطلاق می‌کنیم. اصول کلی متخصص‌پروری که در تنی چند از اصحاب امام صادق (ع) متبلور شده است بدین قرار است:

۱. امام صادق (ع) هریک از شاگردان خود را بنا به استعداد و تخصص در یک علم تشویق می‌کردند. در علم فقه، مردم را به ابان بن تغلب ارجاع می‌داد و فرمود پدرم به ابان فرمود: تا در مسجد مدینه بنشیند و برای مردم فتوا بدهد. (نوری، ۱۴۰۸: ۳۱۵)

۲. در علم کلام نوعی دسته‌بندی در گماردن و تشویق امام (ع) نسبت به شاگردانش مشاهده می‌شود. ایشان چند تن از یاران خود را به مناظره با مخالفان یا دیگر مذاهب و فرقه‌ها واداشت و در برخی از موارد

به اصلاح روش آنان از نظر استدلال و شیوه بحث پرداخت.^۱ (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۱: ۱۷۱؛ مفید، ۱۴۱۳، ج ۲: ۱۹۴؛ طبرسی، ۱۴۰۳: ۳۶۵)

۳. حُمران بن اعین، ابان بن تغلب، زراره بن اعین، ابوجعفر مؤمن طاق، هشام بن حکم، هشام بن سالم، از امام صادق (ع) اجازه یافتند تا با مخالفان و ملحدان مناظره داشته باشند. در حالی که به برخی از شاگردان چنین اجازه‌ای را نمی‌دادند و آنان را از مناظره با مخالفین نهی کرده بودند:

ابوخالد کابلی می‌گوید: ابوجعفر مؤمن طاق را در روضه نبوی دیدم که مردم مدینه لباسش را به اطراف می‌کشیدند و او ضمن گفت‌وگو، پاسخ مردم را می‌داد. نزدیک رفتم و گفتم: ابا عبدالله ما را از کلام نهی کرده است. گفت: امام (ع) به تو فرمود که این مطلب را به من بگویی؟ گفتم: نه، ولی به من امر کرده با کسی مناظره نکنم! او گفت: پس برو و از امام خودت در آنچه به تو فرمان داده پیروی کن. ابوخالد می‌گوید: بعدها خدمت امام (ع) رسیدم و جریان خودم را با مؤمن طاق برای امام (ع) نقل کردم. مخصوصاً این سخن که گفت: برو و امامت در آنچه به تو فرمان داده اطاعت کن. امام (ع) تبسم کردند و فرمودند: ای ابوخالد! صاحب طاق با مردم به تکلم می‌پردازد و اوج و فرود دارد اما تو اگر در سخن فرود آیی دیگر نمی‌توانی اوج و پرواز داشته باشی. (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۱: ۱۷۱)

گرچه ابوخالد از یاران مورد وثوق امام (ع) بوده، امام (ع) دست‌کم در آن مقطع او را مناسب بحث و مناظره کلامی تشخیص نداده و حتی او را از این کار بازداشته است. در مقابل، چون استعداد مناظره را در مؤمن طاق یافته او را به مناظره با مخالفان تشویق کرده است.

۴. در مناظره‌ای موسوم به روایت رجل شامی، امام (ع) با شناخت کافی از خصوصیات، تبخر و تخصص شاگردانش عملکرد آنان را در مقام عمل نظارت کردند و به‌طور دقیق به بررسی و تجزیه و تحلیل آن اقدام و نکات آموزشی و اخلاقی فراوانی را بدانان گوشزد نمودند و آنان را به یادگیری روش مناظره تشویق کردند. (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۱: ۱۷۳)

۵. در مکالمه امام (ع) با مؤمن طاق کارایی مناسب او که نشانگر لیاقت و شایستگی او در آن علم است مصداق می‌یابد. مؤمن طاق در پاسخ به پرسش امام از استقبال مردم بصره از مکتب تشیع می‌گوید: (استقبال) بسیار کم است. امام (ع) به او فرمان می‌دهد که به سراغ جوان‌ها برود زیرا آنان به قبول هر دعوت خیری مستعدترند. (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۸: ۹) این پیشنهاد، نشان‌دهنده آن است که امام (ع) به

۱. روایت معروف به رجل شامی است که در بخش بعدی به تجزیه و تحلیل اصول و روش‌های اخلاقی و آموزشی آن خواهیم پرداخت.

تخصص و سرآمدی مؤمن طاق در روش تبلیغ دینی توجه داشته، شایستگی او را برای تبلیغ برای جوانان تأیید نموده است.

۶. بر اساس گزارش‌های تاریخی، شاگردپروری امام صادق (ع) در عملکرد امام (ع) خلاصه نمی‌شد بلکه شاگردان خود را نیز تشویق به شاگردپروری می‌کردند. در ماجرای زندیق مصری امام (ع) پس از برتری در مناظره و ایمان آوردن زندیق، او را به هشام بن حکم می‌سپارد.^۱ (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۱: ۷۲) بنابراین شاگردپروری نخبگانی به‌عنوان یک رویکرد دائمی و پویا در نظام تربیتی و آموزشی امام (ع) به شکل برنامه‌ریزی‌شده و نظام‌مند چه به لحاظ نظری و چه از جنبه عملی به اجرا درآمده و از جایگاه ویژه‌ای برخوردار بوده است.

۳-۱. جامعیت علمی

در هر عصر و زمان، علمی رایج و دایر است که دانشوران و دانشمندان آن زمان در حیطه آن علوم به فعالیت علمی مشغول‌اند. مرجع علمی شاگردپرور بایستی مجموعه‌ای از علوم که عرف جامعه و نخبگان علمی بدان نیاز دارند را دارا باشد، به تقاضای خواستاران علم پاسخ گوید و محفل علمی او پناهگاهی برای بحث و فحوص در علوم رایج باشد. به لحاظ تاریخی هرچه از زمان ائمه نخستین می‌گذرد رویکرد دانش‌پروری اهل بیت (ع) تنوع بیشتری پیدا می‌کند و مراجعات مردم و طالبان علوم دینی و حتی علوم تجربی برای درک محضر اهل بیت (ع) گستره بیشتری پیدا می‌کند.

دانشیان شیعه و سنی، از رهبران فکری اهل سنت معاصر با امام صادق (ع) تا دانشمندان معاصر در مورد گونه‌گونی علوم رسیده از ایشان اتفاق نظر دارند. سرآمدی و پیشتازی ایشان در برخی علوم ازجمله تفسیر و فقه در دوره حیات نیز شهرتی به‌سزا داشته است:

اعتراف ابوحنیفه در سرآمدی امام صادق در فقه (ابن کثیر ۱۴۲۳: ۲۲۲) گزارش او از پاسخ امام (ع) به چهل مسئله دشوار که به تحریک منصور دوانیقی آماده کرده بود (ابن شهر آشوب، ۱۳۷۹، ج ۴: ۲۵۵) گره‌گشایی امام (ع) از مسائل حج هنگام حج‌گزاری خلیفه منصور (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۷: ۳۴۸) نقل حدیث مالک بن انس از امام صادق (ع) و تأیید وثاقت او با الفاظی همچون: از برترین بندگان و زاهدان برگزیده که از خداوند پروا دارد. (صدوق، ۱۳۷۶، ج ۱: ۱۶۹) و اعتراف ابوزهره از دانشمندان معاصر اهل

۱. فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ يَا هِشَامُ بِنَ الْحَكَمِ خُذْهُ إِلَيْكَ وَ عَلَّمَهُ فَعَلَّمَهُ هِشَامُ فَكَانَ مُعَلِّمَ أَهْلِ السَّامِ وَأَهْلِي مِصْرَ الْإِيمَانِ وَ حَسَنَتْ طَهَارَتُهُ حَتَّى رَضِيَ بِهَا أَبُو عَبْدِ اللَّهِ.

سنت به سرآمدی امام (ع) و آگاهی به همه اختلاف فقها و تلمذ علمای هم‌عصر امام (ع) از ایشان در فقه و تفسیر، دال بر جامعیت و سرآمدی امام (ع) در همان دوره خویش است. (ابوزهره، ۲۰۰۸: ۹۵)

امام صادق (ع) در طول دوران امامت خویش با صدها مورد پرسش تفسیری و فقهی مواجه شدند و بررسی کامل گزارش‌های تاریخی و روایات رسیده نشان داد که در خلال صدها پرسشی که از سوی مردم، اصحاب، مخالفان، مناظره‌کنندگان، پرسش‌گران، سران فرق و جمع‌کثیری از شاگردان امام صادق (ع) انجام شده است حتی در یک مورد گزارشی مبنی بر اینکه امام (ع) از پاسخ به سؤال طفره رفته یا در پاسخ به آن درمانده باشند وجود ندارد و همه پرسش‌گران بدون استثناء پاسخ خود را دریافت کرده‌اند. (رک: پیوندی، ۱۴۰۰: ۲۵۱-۱۱۲) نتیجه اینکه شاگردپروری الزاماتی دارد و اطلاق شاگردپرور بر هیچ شخصی صحیح نیست مگر اینکه این سه رکن در او تحقق یافته باشد:

۱. دانش‌پذیرانی که به دست او تربیت شده‌اند به قدری باشند که اطلاق عنوان «استاد شاگردپرور» به او صادق باشد. (ملاک کمی)
۲. شاگردان متخصصی تربیت کرده باشد که رشد و بالندگی این شاگردان، در علوم تخصصی و نخبگانی قابل مشاهده باشد. (ملاک کیفی)
۳. دایره علمی که در مکتب درسی او ارائه می‌شود به گونه‌ای باشد که عامه مردم و خبرگان آن عصر و زمان به جامعیت علمی او در علوم رایج از یک سو و تخصص و سرآمدی او در علوم دینی معترف باشند. (ملاک کمی-کیفی)

۲. اصول آموزشی و اخلاقی حاکم بر مناظره رجل شامی^۱

در این بخش با گزینش و تمرکز بر یک نمونه و رویداد آموزشی، با روش تحلیل مضمونی به تطبیق مؤلفه‌های شاگردپروری پرداخته، اصول و روش‌های آموزشی و اخلاقی شاگردپروری را از متن استنتاج و کاربرست نظریات شاگردپروری امام صادق (ع) در این روایت که در متون روایی به «روایت رجل شامی» معروف است را با روی آورد تاریخی بررسی می‌کنیم.

۱. تقسیم اصول حاکم بر مناظره به اصول کلی، اخلاقی و آموزشی سلیقه نگارنده است و بین اصول اخلاقی و آموزشی مرز یا قوانین خط‌کشی شده‌ای وجود ندارد.

خلاصه و اجمالی از روایت رجل شامی

راوی یونس بن یعقوب می‌گوید: در ایام حج در محضر امام صادق (ع) بودم که مردی شامی وارد خیمه حضرت شد و گفت: «آمده‌ام با شاگردان شما مناظره کنم.» امام به یونس (راوی) فرمود: ای کاش تو کلام می‌دانستی و با او مناظره می‌کردی. یونس عذر می‌آورد. امام (ع) او را مأمور می‌کند که چند نفر از عالمان کلام را به حضور بیاورد. او حُمران بن أعین، مؤمن طاق (احول)، هشام بن سالم و قیس بن ماصر را به داخل خیمه می‌آورد. مدتی بعد هشام بن حکم نیز سر می‌رسد. امام (ع) او را در کنار خود می‌نشانند و در مقابل سایر اصحاب، شخصیت علمی او را می‌ستایند.

مناظره به تقاضای مرد شامی آغاز می‌شود و امام (ع) به ترتیب حُمران، مؤمن طاق، قیس ماصر را برای مناظره با مرد شامی پیش می‌فرستد و هر سه نفر (با تفاوت در نحوه بحث و دخول و خروج) بر مرد شامی پیروز می‌شوند. امام (ع) در مرحله آخر از مرد شامی می‌خواهد که با هشام که جوانی نورس است مناظره کند. هشام نیز بر مرد شامی غلبه می‌کند. سپس امام (ع) نقاط قوت و ضعف هریک از شاگردانش را به تفصیل بیان می‌کند و راه‌های برون‌رفت از ضعف‌ها را بیان می‌کند. شامی پس از گفت‌وگو و مباحثه با همه شاگردان به‌عنوان شاگرد به هشام معرفی می‌شود.

راوی یونس بن یعقوب البجلی الدهنی است. شیخ مفید و شیخ طوسی او را توثیق کرده‌اند (طوسی، ۱۴۱۴: ۳۵۵) نجاشی درباره او می‌نویسد: «از خواص حضرت صادق و کاظم علیهما السلام بوده و از جانب حضرت موسی کاظم (ع) وکالت داشته است». (نجاشی، ۱۳۷۴، ج ۱: ۱۴۶) در سلسله سند این روایت علی بن ابراهیم و پدرش قرار دارند که هر دو از بزرگان حدیث و مورد اطمینان بیشتر رجال شناسان هستند. (طوسی، ۱۴۱۷: ۱۵۳) نجاشی، علی بن ابراهیم را شخصیتی مورد اطمینان در نقل روایات و دارای ایمانی ثابت و استوار معرفی کرده که مورد اعتماد و دارای عقیده و مذهبی صحیح است. (قمی، ۱۴۰۴، ج ۱: ۸) طبرسی او را از بزرگ‌ترین راویان شیعه می‌داند. (طبرسی، ۱۳۷۶، ج ۱: ۱۲۰) بنابراین راویان روایت همگی ثقه بوده و روایت صحیحه است.

بنا به تصریح راوی این ماجرا چند روز قبل از آغاز ایام حج و در دامنه کوهی نزدیک حرم در خیمه محل استقرار امام صادق (ع) رخ داده است. مرد شامی بنابر قرائن اهل سنت بوده و به امامت امام صادق (ع) اعتقاد نداشته است. در مورد مکتب فکری و عقاید فرقه‌ای یا کلامی دقیق او در روایت، گزارشی یافت نشد و چون نام او در روایت ذکر نشده امکان بررسی و تفحص آن در متون تاریخی و روایی دیگر ممکن نخواهد بود اما بازشناسی خصوصیات علمی و گرایش‌های عقلی او از قرائن درون‌متنی و برون‌متنی

ممکن است: او فردی اهل تحقیق و پژوهش و در مناظره و مباحثه دستی پر داشته است. علاقه وافر به دانش‌اندوزی؛ انصاف علمی؛ معتمد به نفس؛ آشنا به علم کلام و فقه و پیگیری مجدانه برای نیل به هدف را می‌توان از خصوصیات مثبت مرد شامی برشمرد. مهم‌تر از همه انصاف عقلی که موجب شد درنهایت به مرجعیت علمی امام صادق (ع) باورمند شود. (ابن شهرآشوب، ۱۳۷۹، ج ۴: ۲۴۴)

۱-۲. اصول آموزشی شاگردپروری در روایت رجل شامی

امام صادق (ع) بستر مناسبی برای بازسازی نظام‌مند و عالمانه نظام آموزشی شیعی تدارک دیدند و از هر فرصتی برای زایایی و پویایی این نظام بهره بردند. یکی از مهم‌ترین زمینه‌های گسترش این نظام مناظره‌ها و مباحثاتی بود که امام (ع) با عالمان و معتقدان به فرقه‌ها، ادیان و نحله‌های مختلف درون دینی و برون-دینی داشتند. مناظره با رجل شامی یکی از رخدادهایی بود که سرآمدی امام (ع) و شاگردان ایشان در علوم دینی را به رخ کشید. تأمل در لایه‌های درونی و بیرونی این مناظره، اصول و روش‌های آموزشی و اخلاقی بسیاری را پیش چشم می‌نهد. «منظور از اصل، قواعد کلی حاکم بر آموزش و تربیت است که دارای ماهیتی هنجاری، و ناظر به «باید» هاست.» (مشایخی، ۱۳۸۱: ۵۱) «منظور از روش در اینجا مجموعه اقدامات و راهکارهایی است که کاربرد آن‌ها موجبات تحقق اهداف را فراهم می‌سازد. تفاوت اصل و روش در این است که اصل، دامنه‌ای وسیع‌تر دارد و می‌تواند در آن واحد بر چند روش گوناگون حاکم و ناظر باشد، درحالی‌که روش تربیتی، خاص موقعیت ویژه‌ای است و متناسب با موقعیت باید از روش‌های خاصی برای رسیدن به اهداف تربیتی بهره جست» (عابدی، ۱۳۷۹: ۵۳) اصول و روش‌های نهفته در متن و فرامتن مناظره رجل شامی را می‌توان با روش تحلیل مضمونی در بندهای ذیل برشمرد:

۱) اصل پذیرش بی‌تکلف دانش‌پژوه

پس از ورود مرد شامی و اعلام آمادگی برای مناظره، امام (ع) بدون تکلف او را پذیرفت و مقدمات مناظره را پایه‌ریزی کرد تا زمینه برای مناظره شاگردان آماده باشد. مرد شامی خود را آگاه به کلام و فقه و فرائض معرفی می‌کند. امام (ع) در موقعیت زمانی نزدیک به آغاز موسم حج به درخواست او پاسخ مثبت می‌دهد و یک بسیج همگانی برای اجابت درخواست او سامان می‌دهد.

۲) اصل رتبه‌بندی شاگردان

در نظام آموزشی امام صادق (ع) شاگردان رتبه‌بندی می‌شوند و هریک از آنان در محدوده و تخصص خود فعالیت می‌کند. این رتبه‌بندی در مرتبه اول بین خود امام (ع) و شاگردانش اعمال می‌شود. امام

صادق (ع) این اصل را عملاً به شاگردان خود آموزش می‌دهد. امام (ع) غلبه بر هریک از شاگردانش را غلبه بر خود لحاظ می‌کند. از این عملکرد می‌توان برداشت کرد طرفین مناظره باید از نظر علمی و اجتماعی هم‌سطح و هم‌رتبه باشند و امام (ع) این اصل را همواره مدنظر قرار می‌دهند. «بحث و مناظره با افراد پایین‌تر از خود حتی در صورت موفقیت برای مخاطبان قانع‌کننده نخواهد بود و به احتمال زیاد خواهند گفت حریف در درجه پایین‌تری بود و شکست او به معنای قوت مدعای مناظره‌کننده تلقی نخواهد شد.» (عباس زاده، ۱۳۹۹: ۱۲۹)

۳) اصل آزاداندیشی

آزاداندیشی و استفاده از «زبان» و «گوش» اصول و آدابی دارد که همه طرف‌های مناظره و گفت‌وگو باید بدان پایبند باشند. این اصول و آداب که بسیاری از آن‌ها فطری انسان است. در این مناظره مرد شامی آزاد است تا در هر موضوعی مناظره کند و امام (ع) محدودیتی برای او قائل نمی‌شود. دیدگاه‌های او تخطئه نمی‌شود بلکه با منطق و استدلال پاسخ داده می‌شود و هرگونه سخن و کلامی را آزادانه ابراز می‌کند. در طول مناظره امام (ع) و به تبع ایشان شاگردان وی به خوبی به سخن مرد شامی گوش فراداده و به او اجازه می‌دهند تا سخن خود را کامل بیان کند. گرچه افق علمی مرد شامی در حد و اندازه امام (ع) و حتی شاگردان ایشان نبوده است اما امام (ع) با رعایت اصل آزاداندیشی عملاً این اصل را به شاگردان خود آموزش می‌دهند.

۴) اصل اطمینان به شاگردان

اطمینان و خاطر جمع‌ی به شاگرد و اظهار این اطمینان در مقابل دیگران یکی از روش‌های شاگردپروری است. هنگامی که مرد شامی در پاسخ هشام در مانده شد و سکوت کرد امام (ع) رأساً وارد موضوع مناظره نشدند و از شامی سؤال کردند: چرا سخن نمی‌گویی؟ مرد شامی اعتراف کرد که هشام راه را بر او بسته است و او را بر سر دوراهی قرار داده که هر کدام را قبول کند محکوم است.^۱ در اینجا نیز امام (ع) خود به او پاسخی نداد و فرمود: «سَلُّهُ تَجِدَهُ مَلِيًّا» از هشام همین مسئله را بپرس که پاسخ قانع‌کننده را از او که وجودش سرشار از علم و کمال است می‌یابی. در ابتدای مناظره نیز امام (ع) با اطمینان خاطر کامل، مناظره را به شاگردان احاله کردند و فرمودند: «اگر بر حُمران غالب شدی بر من غالب شده‌ای» و این

۱. مرد شامی در پاسخ می‌گوید: اگر در پاسخ سؤال هشام بگویم قرآن و سنت اختلاف بین ما را رفع می‌کند؛ سخن بیهوده‌ای گفته‌ام زیرا عبارات قرآن و سنت دارای معانی گوناگون است و اگر بگویم: اختلاف ما در فهم قرآن و سنت به عقیده ما لطمه نمی‌زند و هر کدام از ما ادعای حق می‌کنیم در این صورت قرآن و سنت به ما سودی (در رفع اختلاف) نبخشند.

سخن در مورد دیگر شاگردان نیز تکرار شد. امام (ع) از تخصص و کارایی شاگردان خود چنان اطمینان دارد و در چنان رتبه ای آنان را پرورش داده که در موقعیتی که به هیچ وجه جای آزمون و خطا هم نیست، غلبه بر آنان را غلبه بر خود لحاظ می کند.

۵) اصل رعایت اصول و قواعد فنی مناظره

مناظره اصول و قواعدی دارد که طرفین مناظره بایستی به اجرای آن ملزم باشند وگرنه سامان نمی یابد و چه بسا به جدل، مکابره و منازعه و مناقشه بیانجامد. (سبزواری، ۱۳۸۹: ۱۴) زیرا در مناظره به خلاف نظایر و اشباه آن هدف کشف حقیقت است و در صورت آشکار شدن دیدگاه درست، طرفین باید به تبعیت از آن ملزم باشند. امام (ع) در این مناظره به خوبی قواعد مناظره را رعایت می کند و تا کشف حقیقت برای مرد شامی او را همراهی می کند و به درخواست های او پاسخ مثبت می دهد. تا آنجا که مرد شامی پای مناظره هست امام (ع) نیز یاران خود را برای مناظره او به میدان می فرستد و از مناظره شانه خالی نمی کند.

۶) اصل یکسان انگاری و عدالت محوری

در فرایند آموزش باید نگرش استاد به شاگردان بر اساس اصل عدالت باشد لذا برخی تفاوت ها در این راستا قابل توجیه می شود. در این ماجرا راوی با دستور امام صادق (ع) به خارج از خیمه رفت و به ترتیب: حُمران، مؤمن طاق، هشام بن سالم و قیس ماصر را به داخل خیمه دعوت کرد. امام (ع) همه دعوت-شدگان و شاگردان را به نوبت در مناظره وارد کردند. ترتیب شروع مناظره توسط امام (ع) دقیقاً بر اساس عدالت و بنا به نوبت ورود صورت گرفت. هشام بن حکم که آخرین فرد به خیمه امام (ع) وارد شد آخرین نفر مناظره گر بود.

گرچه امام (ع) به مهارت و چیرگی هشام در مناظره یقین داشت اما مناظره با مدیریت و دستور امام (ع) با افرادی که زودتر وارد خیمه شده بودند آغاز شد. توصیفات امام نسبت به هشام موجب نمی شود که امام شأن دیگران را در نظر نگیرد. لذا حُمران، مؤمن طاق و هشام بن سالم ابتدا اجازه یافتند تا با نظارت امام (ع) با مرد شامی به مناظره و گفت و گو بپردازند. لحن، گفتار و نحوه گفت و گوی امام (ع) با هر سه شاگردشان یکسان است و راوی، تعامل امام (ع) با هر سه نفر را با لفظ «الْتَفَتَ» ذکر کرده است. اما در هنگام تحلیل وضعیت و چگونگی مناظره، امام عملکرد هر فرد را در نظر گرفته و بر اساس آن به اصلاح روش آنان در بحث اقدام می کند. به عبارت دیگر ضمن حفظ شخصیت شاگردان نقاط تمایز هریک از آنان را تذکر داده و نقاط ضعف آنان را نیز بدانان گوشزد می کند.

۷) اصل تخصص محوری

نقش مدیریتی امام صادق (ع) در این مناظره به خوبی مشهود است. مدیریتی که ناشی از تفکر و برنامه‌ریزی پیشینی و رویکرد متخصص‌پروری است. هنگامی که مرد شامی بر امام (ع) وارد می‌شود و تقاضای مناظره می‌کند تنها امام (ع) و راوی (یونس بن یعقوب) در خیمه حضور دارند. یقیناً خود امام (ع) توانایی مناظره با مرد شامی را دارد اما از راوی را به دنبال افراد متخصص در علوم مختلف می‌فرستد تا میزان تخصص شاگردانش در مراد با مرد شامی محک بخورد. مرد شامی هر موضوعی را برای مناظره درخواست می‌کند امام (ع) لااقل یک نفر برای مناظره با او در اختیار دارد. معرفی افراد، به این معناست است که امام (ع) از پیش، آموزش‌های لازم را در زمینه‌های ادبیات، فقه، کلام و ... به آنان داده است و اکنون به تقاضای مرد شامی آن‌ها را در حیطه عمل وارد می‌کند تا توانمندی آنان در مقام عمل در این زمینه‌ها به اثبات برسد و امام (ع) تنها در رشته‌ای که تخصص دارند از آنان بهره می‌گیرد.

۸) اصل نقد عالمانه و منصفانه

رشد و ارتقاء علمی و اخلاقی دانشجو در گرو میزان توجه استاد به او در امر آموزش است. بر اساس جدیدترین استانداردهای آموزشی، سنجش و ارزیابی یادگیری دانشجو توسط استاد تأثیر شگرفی در رشد علمی او می‌گذارد. (البرزی و هاشمی، ۱۳۹۵) امام (ع) برای رشد و ارتقای علمی شاگردان خویش با بررسی و موشکافی دقیق، عملکرد یکایک آنان را عالمانه و منصفانه نقد می‌کند.

به حُمران می‌فرماید: تو سخن خود را هماهنگی با حدیث؛ به پیش می‌بری و به حق نائل می‌شوی. به هشام بن سالم می‌فرماید: می‌خواهی بحث را دنبال کنی و به نتیجه برسانی اما توانایی نداری. به مؤمن طاق می‌فرماید: تو بسیار با قیاس و تشبیه وارد بحث می‌شوی و از موضوع بحث خارج می‌گردد. باطلی را به وسیله باطلی رد می‌کنی و باطل تو روشن‌تر است. گرچه شاگردان در مناظره با مرد شامی خوب عمل کرده‌اند اما امام (ع) از اشتباهات شاگردانش نمی‌گذرد و کج‌روی‌های عملکردی آنان را با به‌دقت تذکر می‌دهد تا از تکرار اشتباه در مناظرات بعدی جلوگیری شود.

۲-۲. اصول اخلاقی

مدرسه علمی امام صادق (ع) به‌طورکلی بر مبنای اصول و آموزه‌های اخلاق اسلام و نظام تربیتی شیعه بنانهاده شده است. روح حاکم بر مناظرهٔ رجل شامی نیز بر اساس ارجمندی انسان و ارزش‌گذاری به اصول انسانی است. از این‌رو در عموم مناظرات امام صادق (ع) طرف مقابل مناظره به یک کشف علمی،

اخلاقی و آموزشی دست می‌یابد. با روش تحلیل مضمون اصول پنج‌گانه اخلاقی زیر از روایت برداشت شده است.

۱) اصل رعایت عدالت بین طرفین مناظره

«در مناظره علمی همانند داور در یک منازعه حقوقی و کیفری، قاضی و یا ناظر بایستی عدالت را رعایت کند.» (مکارم شیرازی، ۱۳۵۴، ج ۳: ۴۳۱) امام (ع) در این مناظره در نقش یک داور و ناظر دانا با رعایت عدالت در گفتار و کردار تنها به معرفی یارانش برای مناظره اقدام کردند و در طول مناظره، سخن و یا عملی که ناشی از طرفداری از یارانش باشد به میان نیاوردند.

۲) اصل رعایت کرامت انسانی (عدم مقایسه شاگردان با یکدیگر)

یکی از اصول مهم تربیتی و اخلاقی مکتب امام صادق توجه به شخصیت و کرامت انسانی است. در مناظره درنهایت یکی از طرفین بر دیگری غلبه می‌کند. یک طرف قوی ظاهر می‌شود و دیگری ضعیف‌تر عمل می‌کند اما کرامت انسانی همه باید رعایت شود. امام (ع) برون‌دادِ گفت‌وگوی هریک از شرکت‌کنندگان و رفتار شاگردان را نقد کردند و هیچ‌یک از مناظره کنندگان را نه در هنگام ذکر محاسن و نه در مقام تذکر معایب با سایر افراد مقایسه نکردند. بلکه امتیاز هر یک از آنان را برشمردند و عملکرد آنان را داور کردند.

۳) اصل تعظیم پیر و تکریم جوان

نظام تربیتی اسلام درعین حال که به توقیر پیر فرمان می‌دهد به ارزش‌مداری جوان نیز صحنه می‌گذارد. امام صادق (ع) در این مناظره، هشام بن حکم را می‌ستاید به‌گونه‌ای که موجب تعجب راوی می‌شود و می‌گوید: «گمان کردم به هشام نیز همانند دو نفر دیگر خواهد گفت.» اما در همین مورد احترام و تعظیم افراد مسن‌تر به بهترین وجه حفظ می‌شود. امام (ع) مناظره را با افراد مسن‌تر حاضر در خیمه آغاز می‌کند و هشام جوان آخرین فردی است که به فرمان امام (ع) به مناظره دعوت می‌شود. شاگرد جوان را هم‌ردیف دیگر یاران و شاگردان مورد لطف قرار می‌دهد اما احترام بزرگ‌ترها را نیز نگه می‌دارد.

۴) اصل سعه صدر

یکی از اصول اولیه مباحثه و مناظره، صبر و سعه صدر است. روح حاکم بر روایت، کار بستِ سعه صدر و صبر و حوصله در مراودات علمی است. امام صادق (ع) همچون استادی باتجربه و نیک‌اندیش ترتیب برگزاری مناظره را می‌دهد و خود بسان مرجعی دوراندیش در تک‌تک کلمات متناظرین دقت می‌کند و عملاً تحمل سخن مخالف را به شاگردان خویش آموزش می‌دهد.

۵) اصل کنش هدایتگر و دلسوزانه

در سراسر روایت، کنش هدایتگر و دلسوزانه حاکم است. به دلیل همین لحن دلسوزانه و هدایتی است که سرانجام رجل شامی از همه عقاید گذشته‌اش دست برمی‌دارد و توصیه امام (ع) را پذیرفته، عقاید خود را به دست جوانی مانند هشام بن حکم می‌سپارد. هشام به او حکمت و کلام می‌آموزد و همو بعدها در سلک شاگردان خود امام (ع) درمی‌آید.^۱

۳. روش‌های آموزشی و اخلاقی شاگردپروری

پس از بیان الزامات و اصول شاگردپروری، روش‌های مورد استفاده و بایسته در میدان عمل مورد توجه قرار می‌گیرد. روش‌ها ناظر به چگونگی عملکرد و نحوه پیاده‌سازی فرایند شاگردپروری است. روش‌های اخلاقی و آموزشی شاگردپروری در مکتب آموزشی امام صادق (ع) در موارد زیر تحقیق یافته است: ۱-۳. روش‌های آموزشی

۱) روش جست‌وجوی شاگرد برای متخصص پروری

از آموزه‌های اسلامی که رسم ادب نیز بر آن صحه می‌گذارد این است که همواره شاگرد در خدمت استاد حاضر شود و در پی علم‌آموزی از او باشد. اما این حکم کلی نیست. استاد نیز در برخی مواقع باید در جست‌وجوی شاگرد برآید. راوی (یونس) به اعتراف خود، در علم کلام تخصص ندارد اما محدوده علم کلام و دانشیان این علم را می‌شناسد. گرچه امام (ع) توان کافی و فراتر از شاگردان خود در مناظره با مرد شامی را دارا بوده اما با فراخوانی شاگردان، آنان را در کارزار وارد می‌سازد تا اصول و روش‌های مناظره را به صورت عملی به آنان آموزش دهد و میزان توانایی آنان را در معرکه، سنجش و ارزیابی نماید.

۲) روش آموزش کارگاهی

یکی از ارکان مهم شاگردپروری، آموزش عملی است که امروزه به آن اصطلاحاً آموزش کارگاهی گفته می‌شود. آموزش کارگاهی واجد مشخصات و فواید فراوانی است که متخصصان تکنولوژی آموزشی با پژوهش‌های میدانی آثار آن را اثبات کرده‌اند. (حسینی نوذری، ۱۳۹۱: ۱۵۲-۱۵۱) قبل از شروع مناظره بین امام (ع) و مرد شامی گفت‌وگوی مختصری ردوبدل می‌شود که امام (ع) نکات آموزشی را در حین اجرای مناظره به یونس (راوی) یادآور شده، می‌گوید: «هَذَا قَدْ خَصَمَ نَفْسَهُ قَبْلَ أَنْ يَتَكَلَّمَ» درواقع با روش آموزش عملی به یونس نشان می‌دهد که طرف مقابل، خود را در محمضه‌ای غیرقابل دفاع قرار داده است.

۱. در انتهای روایت راوی می‌گوید که مرد شامی سرانجام با ارشادات هشام به ولایت امام صادق (ع) معتقد شد.

در پایان مناظره امام (ع) عملکرد شاگردان خود را موردنقد و بررسی قرار می دهد و نقاط ضعف و قوت آنان را به صورت کارگاهی به آنها تذکر می دهد.

۱) روش باز کردن و گسترش فضای بحث

در این مناظره هنگامی که انگیزه مرد شامی در اثر شکست از یاران امام (ع)، تقلیل می یابد امام (ع) از روش تشویق به باز کردن و گسترش فضای بحث بهره می برد و او را ترغیب می کند که از هشام سؤال کند: «فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ (ع) سَلُهُ تَجِدُهُ مَلِيًّا»؛ از او پرسش کن که او را پر (دانشمند، باسواد) خواهی یافت. این پیشنهاد از دو سو به فضای بحث کمک می کند. از یک سو تشویقی برای مرد شامی برای ناامید نشدن و ادامه مناظره است و از سوی دیگر تشویقی برای هشام است که امام (ع) او را مردی باسواد و دانشمند معرفی می کند!

روش استفاده از زبان کنایه و تمثیل برای بیان مطالب آموزشی

از دیرباز بهره گیری از روش تمثیل برای بیان مطالب آموزشی در مجامع درسی معمول بوده است. امام (ع) از این روش در حین مناظره استفاده می کند و به هشام می گوید: تو با دوپا به زمین نمی خوری. کنایه از اینکه هیچ گاه در مقابل دشمن درمانده نمی شوی و توانایی ات را از دست نمی دهی. نکته آموزشی این فراز که با بیان تمثیلی امام (ع) همراه شده اینکه انسان برای راه رفتن و پیشروی از دو پا استفاده می کند و طبعاً پیشروی با یک پا امکان پذیر نیست. آمادگی برای مناظره باید به گونه ای باشد که اگر از ناحیه یک پا آسیب ببیند باید با پای دیگر به کمک پای آسیب دیده بشتابد و زمین نخورد. در مباحثه و مناظره نیز اگر استدلالی ضعیف بود استدلال جایگزین باید آن را ترمیم کند. امام (ع) پس از استفاده از تمثیل «دوپا» برای هشام، به قیس ماصر نیز فرمود: أَنْتَ وَالْأَحْوَلُ قَفَّازَانِ حَادِقَانِ. تو و احول (مؤمن طاق) همانند دو غزال تیزپا و در علم کلام بسیار ماهر هستید.

به مؤمن طاق و قیس ماصر می فرماید: غزال تیزپا و به هشام می گوید: از دوپا نباید به زمین بخوری. هماهنگی تمثیل در این دو بیان قابل توجه است: «پا» ابزار پیشروی و جلورفتن است که در هر دو تمثیل به گونه ای از آن استفاده می شود که بیانگر لزوم پیشروی و عدم سکون در مناظره و مباحثه است.

۲) روش ایجاد اشتیاق نسبت به تخصص در علوم

آینده‌نگری استاد در میزان علاقه شاگرد نسبت به ورود در دروس و علوم تخصصی نقش بسزایی دارد. امام (ع) در این مناظره هم در عمل و هم در کلام از این روش به‌خوبی سود می‌برند. قبل از آغاز مناظره به یونس می‌فرماید: يَا يُونُسُ لَوْ كُنْتَ تُحْسِنُ الْكَلَامَ كَلَّمْتَهُ: ای یونس. ای کاش کلام می‌دانستی تا با مرد شامی مناظره می‌کردی. لَوْ در زبان عربی گاهی به معنای لَيْت استعمال می‌شود مانند: فَلَوْ أَنَّ لَنَا كَرَّةً فَنَكُونُ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ (شعراء: ۱۰۲) معنای این فراز از حدیث با لَوْ تَمَنَّى این‌گونه می‌شود: ای یونس ای کاش کلام را خوب می‌دانستی تا با او مناظره کنی.

کار بست کلمه تَحْسِنُ مبین این مطلب است که راوی از علم کلام بهره کمی داشته اما به حدی که بتواند با دیگران به مناظره و گفت‌وگو پردازد، تخصص نداشته است. از این‌رو امام (ع) - با به کار بردن ادات تمنّی - او را به آموختن تخصصی علم کلام تحریص می‌کند.

۳) روش تقسیم‌کار بین شاگردان

در هر مناظره یک مدیر و اداره‌کننده قوی، مناظره را سامان می‌دهد و مباحث را مطابق برنامه پیش می‌برد. یکی از مهم‌ترین روش‌های سامان‌دهی مناظره تقسیم‌کار بین مناظره‌کنندگان است که به بار نشستن موضوع مناظره کمک کرده و از هدررفتِ وقت جلوگیری می‌شود. در این مناظره، امام (ع) با روش تقسیم‌کار و تعیین حوزه علمی برای هریک از شاگردان، با نظارت عالیّه بر مناظره، نقش یک معلّم شاگردپرور را ایفا می‌کنند. شاگردانِ امام (ع) نیز نقش خود را در علوم تخصصی خود ایفا کرده و اجازه دخالت در حیطه تخصصی دیگران را به خود نمی‌دهند.

۴) روش آموزش در سفر و حضر

از آموزه‌های دین مبین اسلام تعلیم و تعلّم در همه لحظات زندگی است. امام صادق (ع) از تمامی موقعیت‌ها برای گسترش علوم الهی بهره می‌جست و فرایند شاگردپروری ایشان در سفر نیز متوقف نمی‌شد. ایشان مذاکره علمی و دینی را از عبادات مستحب و حتی عبادات واجب (که وقت موسّع داشته باشند) اهم می‌دانستند. حتی برخی از مناظرات امام (ع) در حال طواف آغاز می‌شد و پس‌از آن ادامه می‌یافت. امام (ع) در سفرهای حج و عراق به‌صورت برنامه‌ریزی‌شده در حال شاگردپروری بود. (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۱: ۷۲) در این ماجرا نیز قبل از موسم حج با آگاهی از گردهمایی دانشمندان، در خیمه‌ای مستقر شدند و اصحاب خود را نیز باخبر کردند تا روند شاگردپروری در این ایام متوقف نشود.

۲-۳. روش های اخلاقی

۱) روش بیان ساختارمند توانمندی ها در کنار بیان ناتوانی ها

آموزه های تربیتی اسلام اصل را بر تشویق و ترغیب می داند لذا امام (ع)، هشام که جوانی نارس و فعال در تبلیغ معارف اهل بیت (ع) است را تشویق می کند و می فرماید: «ای هشام! همانند تو باید با مردم سخن گویند.» در عین حال که با کلماتی هدفمند او را تشویق می کند به او تذکر می دهد که مراقب باشد لغزش نکند و از جاده حق و حقیقت خارج نشود: به خواست خدا (اگر از این روش پیروی کنی) شفاعت (ما) شامل حال تو خواهد شد.

در ادامه توانمندی های هریک از مناظره کنندگان را با زبانی ساده و گویا در عین حال علمی و ساختارمند بیان می کند و به ذکر ناتوانی ها اکتفا نمی کند. راه و روش مناظره صحیح را می آموزد و با بیان اشکالات، ناتوانی ها و کمبودهای علمی و روشی، آنان را از فروافتادن در ورطه شکست علمی می رها کند و به تحلیل گفتمان درون متنی و برون متنی کارمایه هشام می پردازد. هم برون داد عملکرد او را بررسی می کند و هم درون داد مطالب او را اعتبارسنجی می کند. اثرات بیان این قابلیت ها ضمن تقویت عناصر پویای موجود در فرد، بی تردید به ارتقای عناصر زایا در مناظره های بعدی او منجر می شود.

۲) روش ابراز احترام علنی به شاگرد

آموزه های تربیتی تشیع، شاگرد را به احترام نسبت به استاد موظف می کند و استاد را نیز به تکریم شاگرد توصیه می کند. (مجلسی، ج ۲: ۶۲) امام (ع) برای شاگردان خویش احترام فوق العاده ای قائل بودند و این احترام را در برابر دیدگان دیگران ابراز می کردند. احترام امام (ع) تنها به گفتار، محدود نبود بلکه احترام عملی نیز داشتند: هنگام ورود هشام جوان برای او در کنار خودشان جا باز کردند و فرمودند: (هشام) به قلب و زبان و دستش یاری گر ماست.

۳) روش قراردادن شاگرد در موقعیت رشد علمی

رشد و شکوفایی علمی در گرو مباحثه و ممارست و قرارگرفتن در موقعیت های چالشی است. امام (ع) با دادن موقعیت مناظره به شاگردان آنان را در موقعیت رشد علمی قرار داد. این فرایند موجب بالا رفتن شخصیت علمی و توانمندی شاگردان در مناظرات و مباحث علمی گردیده، به گسترش فرهنگ علم آموزی و معارف شیعی انجامید. از آثار اعمال این گونه رفتارهای آموزشی و اخلاقی بود که صدها بلکه هزاران شاگرد، گرداگرد امام (ع) جمع شدند و حلقه وسیع و گسترده ای از علم آموزان و دانشوران از محضر علمی امام (ع) بهره بردند.

نتیجه‌گیری

در فرایند تربیت و آموزش، اصول و روش‌هایی برای شاگردپروری وجود دارد که کاربست بهینه آن‌ها یک استاد را از دیگر اساتید متمایز می‌کند و راهکارهای به‌کاررفته در روش تربیت و آموزش شاگردان را امتیاز می‌بخشد. این فرایندها و راهکارها هنگامی که به‌شکل برنامه‌ریزی‌شده و هدفمند - و نه اتفاقی - در سیر دانش‌افزایی دانشجویان و طالبان علم به‌کار گرفته شود عنصری به نام شاگردپروری، پدیدار می‌شود که میزان تأثیرگذاری مرجع علمی را دوجندان می‌کند. در این مقاله با ارائه یک نمونه عملی و کارگاهی، اصول و روش‌های به‌کاررفته در مدرسه علمی امام صادق (ع) اکتشاف و روش آموزشی و اخلاقی ایشان در فکر و عمل از آن استنباط و ارائه گردید. گروه‌هایی از دانش‌پذیران از نقاط جغرافیایی مختلف با گسترش مفاهیم دینی و معارف شیعی موجبات توسعه روند دانش‌افزایی از حلقه شاگردان مستقیم به حلقه‌های بعدی را فراهم آوردند. یافته‌های پژوهش شامل تعدد و گونه‌گونی شاگردان، جامعیت علمی و گونه‌گونی تخصص علمی به‌عنوان الزامات شاگردپروری؛ و هشت اصل آموزشی: پذیرش بی‌تکلف دانش‌پژوه، رتبه‌بندی شاگردان، آزاداندیشی، اطمینان به شاگردان، رعایت اصول و قواعد فنی مناظره، عدالت محوری، تخصص محوری و نقد عالمانه و منصفانه؛ پنج اصل اخلاقی شامل: رعایت عدالت، عدم مقایسه شاگردان، تعظیم پیر و تکریم جوان، سعه‌صدر، برخورد هدایتی و دلسوزانه؛ روش‌های آموزشی شامل: جست‌وجوی شاگرد، آموزش کارگاهی، گسترش فضای بحث، استفاده از زبان کنایه و تمثیل، ایجاد اشتیاق به تخصص در علوم، تقسیم‌کار، آموزش در سفر و حضر؛ روش‌های اخلاقی شاگردپروری شامل: بیان ساختارمند توانمندی‌ها در کنار بیان ناتوانی‌ها، قراردادن شاگرد در موقعیت رشد علمی و ابراز محبت علنی می‌شود که جمعاً ۲۳ اصل و روش شاگردپروری امام صادق را تبیین می‌کنند. این یافته‌ها ظرفیت دارند که در حال حاضر نیز توسط اساتید و مربیان در روند تعلیم و تربیت به‌کار گرفته شوند.

کتابنامه

قرآن مجید.

نهج البلاغه.

ابن حبان، محمد بُستی (۱۳۹۵ ق). الثقات، حیدرآباد دکن، دائرةالمعارف العثمانیه.

ابن سعد، محمد بن سعد (۱۴۱۱). الطبقات الکبری، بیروت، دارالکتب العلمیه.

- ابن شعبه حرانی، ابو محمد (۱۴۰۴). تحف العقول، قم، جامعه مدرسین.
- ابن شهر آشوب مازندرانی، محمد (۱۳۷۹). مناقب آل ابی طالب، قم، مؤسسه انتشارات علامه.
- ابن ابی الحدید معتزلی، عبدالحمید (۱۴۰۴). شرح نهج البلاغه، قم، نجفی.
- ابن کثیر، اسماعیل بن عمر (۱۴۲۳). جامع المسانید والسنن الهادی لأقوم سنن، بیروت، دارالفکر.
- ابن مسکویه، احمد بن محمد (بی تا). تهذیب الاخلاق و طهارة الاعراق، طلیعه النور.
- ابن ندیم، محمد بن اسحق (بی تا). کتاب الفهرست بیروت، دارالمعرفه.
- ابوزهره، محمد (۲۰۰۸ م). الامام الصادق (ع) آرائه و فقهه، بیروت، دارالفکر العربی للطباعة والنشر.
- احسانی، ابن ابی جمهور (۱۴۰۵). عوالی اللئالی، قم، سیدالشهداء.
- اربلی، علی بن عیسی (۱۳۸۱). کشف الغمه فی معرفه الائمه، تصحیح سیدهاشم رسولی محلاتی، تبریز، بنی هاشم.
- امین عاملی، محسن (۱۴۰۳). اعیان الشیعه، بیروت، دارالتعارف.
- ایمان، محمد تقی و نوشادی، محمود رضا (پاییز و زمستان ۱۳۹۰). «تحلیل محتوای کیفی»، فصلنامه عیار پژوهش در علوم انسانی، ش ۶، ص ۱۵-۴۴.
- البرزی تاقانکی، رضا، هاشمی، مریم (بهمن ۱۳۹۵). «نقش ارزیابی آموزشی دانش آموزان در یادگیری»، پنجمین کنفرانس ملی توسعه پایدار در علوم تربیتی و روانشناسی، تهران
- برقی، احمد بن محمد بن خالد (۱۳۷۱). المحاسن، قم، دار الکتب الإسلامیه.
- بلاذری، احمد بن یحیی (۱۴۱۷). انساب الاشراف، بیروت، دارالفکر.
- پاکتچی، احمد (۱۳۹۱). مبانی و روش اندیشه علمی امام صادق (ع)، اصول و روش های حاکم بر مناظرات امام صادق (ع)، تهران، دانشگاه امام صادق (ع)
- پیوندی، محمدرضا (۱۴۰۰). تحلیل تاریخی مرجعیت علمی امام صادق (ع) در تفسیر و فقه، رساله دکتری، جامعه المصطفی العالمیه.
- عباس جعفری، قیصر و طاووسی مسرور، سعید (۱۴۰۰). روش های آموزشی صادقین (علیهم السلام)، تهران، دانشگاه بین المللی اهل بیت (ع).
- جعفریان، رسول (۱۳۸۱). حیات فکری و سیاسی امامان شیعه، قم، انتشارات انصاریان، چاپ ششم.
- چراغیان راد، مصطفی (زمستان ۱۳۹۸). «بررسی نقش ائمه شیعه تا امام رضا (ع) در گسترش و پیشرفت فرهنگ و تمدن اسلامی»، نشریه علم و تمدن در اسلام، ش ۲.
- حر العاملی، محمد بن الحسن (۱۴۱۴). وسائل الشیعه، قم، مؤسسه آل البيت لاحیاء التراث.

- حسینی نوذری، سید علی اصغر؛ (آبان ۱۳۹۰). «تأثیر کارگاه‌های آموزشی بر میزان توانمندی معلمان با استفاده از روش آزمایش پس رویدادی»، مجله معرفت، ش ۶۷.
- حلاجی مفرد، سعید (۱۳۹۴). مرجعیت علمی امام سجاد (ع) در بین اهل سنت، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه معارف اسلامی.
- حیدر، اسد (۱۳۹۲). الامام الصادق (ع) و المذاهب الاربعه، بیروت، دارالکتاب العربی.
- خویی، سید ابوالقاسم، (۱۴۰۹). معجم رجال الحديث و تفصیل طبقات الرواه قم: دفتر آیه‌الله العظمی الخوئی.
- داوری، احد و سبحانی یامچی، محمد (۱۳۹۴). «چرایی و مبانی شاگردپروری در سیره علمی و عملی امام صادق (ع)»، همایش اهل بیت علیهم السلام و تولید علم دانشگاه شیراز.
- دهخدا، علی اکبر، (۱۳۷۷) لغت‌نامه، تهران، دانشگاه تهران.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۳۶۲). معجم مفردات الفاظ القرآن، تحقیق غلامرضا خسروی، تهران، کتابفروشی مرتضوی.
- راوندی، قطب‌الدین (۱۴۰۹). الخرائج و الجرائح، قم، مؤسسه الامام المهدی.
- شبستری، عبدالحسین (۱۴۱۸). الفائق فی رواة و أصحاب الإمام الصادق (ع)، قم، جامعه مدرسین.
- شریعتی سبزواری، محمدباقر (۱۳۸۹). مناظره و تبلیغ، فن مناظره، مجادله، مغالطه و خطابه، بنیاد فرهنگی مهدی موعود.
- صدوق، محمد بن علی بن بابویه (۱۳۷۶). آمالی، محمد باقر ترجمه کمره‌ای، تهران، کتابچی.
- صدوق، محمد بن علی بن بابویه (۲۰۰۹). التوحید، بیروت، دار مکتبه الهلال.
- صدوق، محمد بن علی بن بابویه (۱۳۶۱). معانی الأخبار، قم، جامعه مدرسین.
- صفار، محمد بن الحسن (۱۳۶۲). بصائر الدرجات الکبری فی فضائل آل محمد (ع)، طهران، منشورات الاعلمي.
- طبرسی، احمد بن ابی طالب (۱۴۰۳). احتجاج، مشهد، نشر مرتضی.
- طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۶). إعلام الوری بأعلام الهدی، قم، موسسه آل البيت لإحياء التراث.
- طوسی، محمد بن حسن (۱۴۱۴). رجال، نجف، مکتبه‌المرتضویه.
- طوسی، محمد بن حسن (۱۴۱۷). الفهرست، تحقیق: جواد قیومی، قم، مؤسسه نشر الفقاهه.
- عابدی، لطفعلی (دی ۱۳۷۹). «اصول تربیت در اسلام با تکیه بر قرآن کریم»، فصلنامه مصباح، ش ۳۶.
- عابدینی، محمدرضا، قاسمی، حسین (۱۳۹۹). شاگردپروری: تربیت شاگردان در سیره تربیتی اهل بیت (ع)، قم، دفتر نشر معارف.
- عباس‌زاده روح‌الله (۱۳۹۹). فن مناظره در فضای سایبر، قم، زمزم هدایت.

- عطاردی، سید عزیزالله (۱۳۸۴). مسند الإمام الصادق أبي عبد الله جعفر بن محمد، تهران، عطارد.
- فیض کاشانی، محمد محسن (۱۴۰۶). الوافی، اصفهان، مکتبه الامام امیرالمؤمنین.
- قزوینی، محمدکاظم (۱۴۱۴). موسوعه الامام الصادق، قم، نویسنده.
- قمی، علی بن ابراهیم (۱۳۶۳). تفسیر القمی، دارالکتاب، قم.
- کشی، محمد بن عمر (۱۳۴۸). رجال، مشهد، انتشارات دانشگاه فردوسی.
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۶۵). الکافی، تهران، دارالکتب الإسلامیه.
- مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳). بحارالانوار الجامعه لدرر اخبار ائمه الاطهار، بیروت، مؤسسه الوفاء.
- مفید، محمد بن محمد (۱۴۱۳). الارشاد فی معرفه حجج الله علی العباد، قم، کنگره شیخ مفید.
- مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۵۴). تفسیر نمونه تهران، دارالکتب الاسلامیه.
- مشایخی، شهاب‌الدین، (۱۳۸۱). «اصول تربیت از دیدگاه اسلام»، مجله حوزه و دانشگاه، ش ۳۲.
- نادری، عاطفه و دیگران (بهار ۱۴۰۰). «بازشناسی مؤلفه‌های شاگردپروری در عرفان اسلامی با تأکید بر منش
- معلمی جنید بغدادی، بایزید بسطامی و نجم‌الدین کبری»، فصلنامه علمی تربیت اسلامی، ش ۳۵.
- نجاشی، احمد بن علی (۱۳۷۴). رجال النجاشی، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
- نوری، حسین بن محمد تقی (۱۴۱۸). مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل، قم، مؤسسه آل البيت (ع).



20.1001.1.26764830.1401.4.14.2.9

تأثیر ایرانیان در انتقال مظاهر فرهنگ و تمدن اسلام و ایران به افریقه در عصر اغلییان

مهدی عزتی^۱ / محمدعلی چلونگر^۲ / اصغر منتظرالقائم^۳

(۳۴-۵۴)

چکیده

نخستین دوره شکوفایی فرهنگ و تمدن اسلامی در افریقه و مغرب در عهد دولت اغلییان به وقوع پیوست. قیروان به مثابه بغداد در شرق اسلام، مرکز فرهنگی و علمی در غرب جهان اسلام شد و عالمان و دانشمندان آنجا را به عنوان سرزمین رحله‌های علمی جهت کسب معارف، تحقیق و ترویج علم می‌پنداشتند. امیران اغلیی خود را تابع خلافت عباسی می‌دانستند و از سنت‌ها و شیوه‌های مرسوم دولت عباسیان، که بر سنت‌های ایرانی تکیه داشت، پیروی می‌کردند. آن‌ها در صدد انتقال علوم و معارف از شرق اسلام به افریقه بودند و برای این منظور کوشیدند، دانشمندان و سرآمدان علوم را به سوی خود فرا خوانند. در عصر اغلیی، بنا به دلایل مختلف ایرانیان بسیاری در افریقه و شهرهای مغرب اقامت داشتند و در پیشرفت و گسترش فرهنگ و تمدن اسلامی مشارکت جستند. اینکه ایرانیان چگونه و در چه زمینه‌هایی باعث انتقال و گسترش مظاهر و عناصر فرهنگ و تمدن اسلامی به افریقه در دوره اغلییان شدند، مسئله اصلی این پژوهش می‌باشد. این مقاله بر اساس رویکرد مطالعات تاریخی و بهره‌گیری از منابع و متون تاریخی اصیل و تحقیقات نوین و به روش توصیفی - تحلیلی سامان یافته است. یافته‌ها نشان می‌دهد که گروهی از ایرانیان در عصر اغلییان به افریقه مهاجرت کردند و در انتقال فرهنگ و تمدن اسلام و ایران از شرق جهان اسلام به مغرب اسلامی نقش بزرگی داشته و در عرصه‌های دیوان‌سالاری، شکل‌گیری و گسترش علوم چون فقه، ادبیات، پزشکی، هنر و معماری و کشاورزی تأثیرگذار شدند.

واژه‌های کلیدی: ایرانیان، خراسانیان، اغلییان، افریقه، فرهنگ و تمدن اسلامی.

۱. دانش‌آموخته دکتری تاریخ اسلام، گروه تاریخ، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران.
ezatimehdi84@yahoo.com

۲. استاد گروه تاریخ، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران. (نویسنده مسئول)
m.chelongar@ltr.ui.ac.ir

۳. استاد گروه تاریخ، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران. Montazer@ltr.ui.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۱۰/۱۶ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۱۲/۱۲ نوع مقاله: پژوهشی

مقدمه

حکومت اغبلیان (۲۹۶-۱۸۴ ق) در افریقه و مغرب تجربه جدیدی در زمینه‌ی اداره‌ی ولایت‌های عباسی بود. این دولت با برقراری امنیت نسبی و ایجاد مراکز علمی و فرهنگی، عصر درخشان فرهنگ و تمدن اسلامی در افریقه را رگم زد. این امر تا حد زیادی ناشی از دنباله‌روی و تبعیت دولت اغبلی از عباسیان بود و باعث شد آنها در راه سازماندهی، سازندگی و ایجاد نهادها و تأسیسات علمی و فرهنگی در افریقه گام بردارند. مظاهر و عناصر تمدن یونانی و رومی موجود در افریقه (در دوره قبل از اسلام) و هم چنین انتقال علوم و دستاوردهای علمی از شرق اسلام به رشد و تعالی فرهنگ و تمدن اسلامی عصر اغبلی کمک کرد.

بر اساس قرائن و اسناد موجود، ایرانیان بسیاری در دوره اغبلی در سرزمین افریقه اقامت داشتند و در انتقال و استقرار فرهنگ و تمدن اسلامی اثرگذار شدند. ایرانیان بعد از فتوحات اسلامی به تدریج و به دلایل گوناگونی چون شرکت در فتوحات، تعقیب امویان فراری، ترویج علم و دانش به شمال آفریقا روی آوردند. اما در اوایل عهد عباسی، به ویژه در دوره حاکمان آل مهلب (حک: ۱۷۸-۱۵۵ ق) در افریقه، ایرانیان بسیاری در قالب سپاهیان اعزامی از شرق به منظور سرکوب شورشیان به افریقه رفتند. برخی دیگر، در همان عصر اغبلی وارد افریقه شدند، که یا بنا به دعوت امراء اغبلی و یا برای فراگیری علم و ... به افریقه مهاجرت کردند. هدف از این تحقیق بازشناسی هویت تاریخی و تمدنی ایران اسلامی در سرزمینی است که بسیار دورتر از مرزهای جغرافیایی آن قرار داشت.

موضوع حضور و تأثیر ایرانیان در افریقه در دوره اغبلیان تا کنون به طور جدی توجه مورخان و محققان را به خود جلب نکرده و جای آن در تحقیقات تاریخ فرهنگ و تمدن ایران و اسلام خالی به نظر می‌رسد. با وجود این، باید از اثر ارزشمند مورخ معاصر تونس‌ی تحت عنوان تاریخ روابط ایران و تونس در گذر زمان (۱۳۸۷) یاد کرد که در بخشی از آن به نقش ایرانیان در علوم و معارف اسلامی عصر اغبلی اشاره شده است. هم چنین، در کتاب تاریخ دولت اغبلیان در افریقه و صقلیه اثر عودی نیز به تأثیر گذاری ایرانیان در مغرب اسلامی اشاره‌ای مختصر شده است. در مقاله‌ی عزتی و چلونگر (۱۴۰۰) تحت عنوان «حضور و جایگاه ایرانیان در تاریخ و تمدن سیسیل در دوره اسلامی» به حضور ایرانیان و خراسانیان در افریقه تا حدودی توجه شده است؛ زیرا حضور ایرانیان در آنجا از طریق افریقه انجام گرفته است.

تعریف مفاهیم

۱. **خراسانیان:** گروهی از ایرانیان که منسوب به خراسان، ایالت بزرگی در شرق ایران، بودند. در واقع اهل خراسان یا ابناء الخراسانی سپاهیان ایرانی بودند که در شکست امویان، عباسیان را یاری کردند و در عصر اول عباسی از عناصر اصلی تشکیل دهنده دولت عباسی به شمار می‌آمدند. (طوقش، ۱۳۸۵: ۲۶-۱۵) سپاهیان خراسانی در تعقیب امویان فراری، سرکوب شورشها و به منظور تثبیت حاکمیت عباسیان و اغلبیان به مصر و مغرب (شمال آفریقا) مهاجرت کردند. بنابر گفته مونس خراسانی‌ها در عصر اغلبی گروه بزرگی بودند که در کنار سپاهیان عرب در خدمت امیران اغلبی قرار گرفتند. خراسانیان مهاجر یا از ایرانیان عرب شده بودند و یا از عرب زادگان خراسان. (مونس، ۱۳۸۴، ج ۱: ۲۳۸)

۲. **اغلبیان:** نام دودمانی در افریقیه که توسط ابراهیم بن اغلب (۱۹۶-۱۸۴ ق) تأسیس شد. اوضاع آشفته مغرب و ظهور امویان اندلس، شورش‌های خوارج در مغرب میانه و ظهور شیعیان ادریسی در مغرب اقصی باعث شد تا خلیفه عباسی دولتی تابع در برابر دشمنان اش مستقر کند. اغلبیان بیش از یک قرن حکومت کردند و افریقیه در این مدت اولین دوره شکوفایی فرهنگ و تمدن اسلامی خودش را شاهد بود. مراکز علمی و آموزشی احداث گردید و مظاهر فرهنگی و تمدنی در شرق خلافت اسلامی به شمال آفریقا انتقال یافت. از طرفی، ساختار و تشکیلات دولت اغلبی برگرفته از نظام دولت عباسی بود. (عودی، ۱۳۸۵).

۳. **افریقیه:** شامل سرزمینی بود که امروزه منطبق با کشورهای لیبی، تونس و بخش شرقی الجزایر است. در دوره اسلامی ایالات پهناوری بود که مغرب ادنی نیز گفته می‌شد و شامل سه بخش مهم طرابلس، تونس و زاب می‌شد. محدوده آن از شرق به برقه در مصر، از غرب به کوههای اطلس، از جنوب به منطقه جرید و از شمال به دریای مدیترانه منتهی می‌شد. (یاقوت، ۱۹۹۵، ج ۱: ۲۲۹)

تأثیر ایرانیان در نظام اداری دوره اغلبی

تشکیلات اداری و نظام دیوان‌سالاری در شمال آفریقا و به ویژه مغرب اسلامی در عصر اغلبیان سازماندهی و نضج گرفت. گرچه تشکیلات اداری و دواوین افریقیه توسط حسان بن نعمان غسانی براساس نظام حکومتی ایران و روم پی ریزی شد. (طالبی، ۱۹۹۵: ۷۸۱) اما در عصر اغلبه دیوان-سالاری پیشرفت عظیمی کرد و با تشکیلات اداری و دولتی دستگاه خلافت عباسی برابری کرد و

حتی در برخی موارد از آن پیشی نیز گرفت. (جنحانی، ۱۹۶۷: ۱۴۱) خلفای عباسی از همان آغاز خلافت‌شان، زمام اداره کشور را به ایرانیان و وزرای ایرانی واگذار کردند و تشکیلات دیوانی و دولتی دستگاه خلافت را بر پایه نهادهای اداری و سیاسی ایران قبل از اسلام بنیان نهادند. بعد از آن، هر گاه حکومتی در خلافت اسلامی به استقلال می‌رسید و خود را تابع خلافت می‌دانست، همین الگوی دیوان‌سالاری را برای اداره حکومت انتخاب می‌کرد و از آن بهره می‌جست. (زیدان، ۱۳۶۹: ۲۹-۳۰) حاکمان بنی‌اعلب نیز سیاست پیروی و اخذ الگوهای موجود در دستگاه خلافت بغداد را در پیش گرفتند و به همین جهت، در پی آن بودند که نظام دیوان‌سالاری عباسیان را که به شدت متأثر از الگوی ایرانی- ساسانی بود برای انتظام بخشیدن به دولت برگزینند.

۱. وزارت: به طور کلی در دولت‌های شمال آفریقا و حتی اندلس، اهمیت مقام وزارت به حد منصب و منزلت آن در شرق اسلامی نرسید. با وجود این، به سبب پیوندهای نزدیک میان اغبلیان و عباسیان، مقام وزارت در عصر اغبلی بسیار بیشتر از دولت‌های دیگر کاربرد و دارای اهمیت بود. امرای اغبلی، از میان شخصیت‌های برجسته، وزرایی انتخاب می‌کردند و چون در زمان غیبت امیران جانشین آنان به شمار می‌آمدند، وی را «بدیل» می‌نامیدند. (عبدالوهاب، ۱۹۷۰: ۴۷) بیشتر وزیران از میان خاندان اغبلی و گاهی از میان درباریان و بزرگان انتخاب می‌شد. (عبدالوهاب، ۱۹۷۰: ۴۷) هر چند اطلاعات در مورد وزارت در عصر اغبلی بسیار اندک است و نمی‌توان گفت که ایرانیان به طور مستقیم در مقام وزارت دولت اغبلی به کار گرفته شده‌اند، ولی از اصطلاحات فارسی بسیار زیاد دیوانی هم چون دستور، دیوان، خراج، قباله (قواله)، سباهی (سپاهی)، برید، فرائق (معرب پروانک، به معنای قاصد و پیک) و سفته، که در دربار اغالبه به کار می‌رفت، می‌توان به وضوح میزان تأثیرپذیری اغبلیان از نظم و نظام دیوان‌های ایران به طور مستقیم و غیر مستقیم پی برد. (کعاک، ۱۳۸۷: ۱۵۲-۱۵۱؛ عودی، ۱۳۸۵: ۲۸۵) مهم‌ترین دواوین دولت اغبلیان، دیوان خراج، دیوان سکه، دیوان برید، دیوان سپاه (جند)، دیوان خاتم، دیوان کشف و دارالطراز بود و همان طور که از عناوین آنها بر می‌آید بیشتر آنها ریشه در میراث و سنت دیوان- سالاری ایرانیان دارد. (طالبی، ۱۹۹۵: ۷۸۳)

۲. سپاهیان خراسانی در عصر اغبلیان: پارسیان یا همان عجم‌ها (شرق جهان اسلام) که یعقوبی به آنها اشاره کرده است از شهرهای مختلف ایران و به ویژه خراسان به همراه سپاهیان عباسی وارد آفریقه شدند. گفته شده در سپاه ابن اشعث سی هزار و یا به روایتی سی و هشت هزار نفر از

خراسانی‌ها حضور داشتند، که وی را در رفتن به افریقیه و مغرب همراهی می‌کردند. (یعقوبی، ۱۹۸۸: ۱۰۹؛ ابن‌ابار، ۱۹۸۵، ج ۱: ۶۹؛ عبدالرزاق، ۱۹۷۲: ۷۶-۷۵) در عصر اغلبی، گرچه آنان در آغاز بر نیروی عربی متشکل از عرب‌های تمیمی تکیه داشتند، اما در کنار اینان، نیروی بزرگی از خراسانیان نیز حضور داشتند، که گروه گروه به سرزمین افریقیه کوچ کرده بودند. (مونس، ۱۳۸۴، ج ۱: ۲۳۹-۲۳۸) برخی از سپاهیان خراسانی از عرب‌زادگان خراسان بودند و برخی نیز اصالتاً ایرانی. ولی همان‌گونه که ابن‌خلدون نیز می‌گوید، همان عرب‌های خراسانی نیز بر اثر اقامت طولانی و تربیت در فضای فرهنگی ایران، خود را ایرانی می‌دانستند. (یعقوبی، ۱۹۸۸: ۱۰۹؛ کعاک، ۱۳۸۷: ۱۰۴) این سپاهیان خراسانی به همراه خانواده‌هایشان احتمالاً به قصد اقامت در افریقیه مهاجرت کرده بودند، زیرا گزارشی مبنی بر بازگشت آنها به ایران و مناطق شرق در دست نیست. این بدان معناست که حدود ۳۰ هزار خانوار خراسانی در مغرب و شهرهای آنجا پراکنده شده بودند. این مسئله به خودی خود، می‌توانست در میزان تأثیرگذاری ایرانیان در زمینه‌های گوناگون اجتماعی، سیاسی و فرهنگی عصر اغلبی نمایان شود. سپاه خراسانی در بیشتر اوقات مسئولیت ایجاد امنیت و سرکوب خوارج (اباضی و صفری) و حفظ و حراست از مرزها و سرکوبی قیام‌های محلی را بر عهده داشت. این سپاه متشکل از دسته‌های پیاده نظام و گروه‌های سواره‌نظام و نامه‌رسان بود. (ابن‌ابار، ۱۹۸۵، ج ۱: ۶۹؛ کعاک، ۱۳۸۷: ۱۰۳)

سپاهیان خراسانی در مناطق حساس و شهرهایی چون قیروان، سوسه و سرزمین الجرید (همان قسطلیه قدیم در کشور تونس) مستقر شده بودند. آن‌ها فقط تا زمانی که جیره و مواجب‌شان به طور مرتب پرداخت می‌شد، به حکومت اغلبی وفادار بودند و حکومت نیز برای تضمین وفاداری آنها، نسبت به پرداخت به موقع مقرری آنها اهتمام زیادی می‌ورزید. (مونس، ۱۳۸۴، ج ۱: ۲۳۹) در سال ۲۱۲ ق/ ۲۰۶ ش فتح بزرگی توسط امرای اغلبی انجام گرفت و آن فتح جزیره مهم و با اهمیت سیسیل در جنوب ایتالیا و در میانه دریای مدیترانه بود. افتخار فتح سیسیل، گرچه نصیب امرای بنی‌اغلب و زیاده‌الله اول (ح- ۲۲۳-۲۰۱ ق) شد، اما سپاه خراسانی و ایرانیان مهمترین نقش را در تصرف آنجا بر عهده داشتند. سردار فاتح، اسد بن فرات نیشابوری، فرمانده مسلمانان

در جنگ سیسیل (صقلیه) بود و بنابر گفته مورخان اکثر لشکریان او از خراسانیان بودند. (یعقوبی، ۱۹۸۸: ۱۰۵؛ عباس، ۱۹۵۹: ۳۴)

۳. قضاوت: دیوات قضاوت از مهمترین دواوین دوره اغلییان محسوب می‌شد و برخی از فقهای ایرانی مقیم افریقه در آن به کار قضاوت گمارده شدند. ریاست دیوان قضا، در دست فقیه بزرگی بود که مقام قاضی القضا را دارا بود و توسط امرای اغلبی از میان فقها مالکی و حنفی تعیین می‌شدند. (ابن دباغ، ۱۹۶۸، ج ۲: ۲۲۸-۲۲۷؛ النفیر، ۱۹۹۶، ج ۱: ۶۴) قاضی القضا در دوره اغلبی دارای اختیارات زیادی همچون صدور احکام شرعی و نظارت بر اجرای آنها و اشراف بر موقوفات و سرپرستی خانواده‌های ایتام و زنان و پیرمردان ناتوان و دیوانگان و نظارت بر کار محتسبان و بازارها و جلوگیری از منکرات بود. (الطالبی، ۱۹۹۵: ۷۸۵؛ عبدالوهاب، ۱۹۷۰: ۴۴) دیوان قضا، تعدادی از مقام‌ها و صاحب منصبانی را در خود جای داده بود تا با کمک آنها امور قضایی افریقه سروسامان بگیرد. مقام‌هایی چون صاحب الصلاة، قاضی الجماعه، صاحب شرطه، قاضی الانکحه، دبیران، محتسبان، صاحب السوق و صاحب مظالم، قضا را در تعیین حکم یاری می‌رسانند. (عبدالوهاب، ۱۹۷۲: ج ۱، ۴۱۳) یکی از مناصب دیوان قضاوت، مقام «سبی قاضی» بود. در واقع این مقام متشکل از دسته‌ای با نام سپاهی قاضی به معنی عامل اجرایی قاضی بود و برای تسهیل کار و مأموریتش در جلب و ابلاغ احکام سوار بر اسب می‌شد و به عنوان بازوی نیروی نظامی دستگاه قضا عمل می‌کرد. واژه «سبی» از واژه فارسی سپاهی اخذ شده و به نظر می‌رسد ایرانیان افریقه صاحب این منصب می‌شدند. (کعاک، ۱۳۸۷: ۱۰۴، ۱۳؛ تلتیسی، ۲۰۰۴: ۲۲۶) در تشکیلات قضایی عصر اغلبی برخی از فقهای برجسته ایرانی در مناصب قضایی به ویژه در مقام قاضی القضا مشغول شدند که در زیر به مهم‌ترین آن‌ها اشاره می‌شود:

عبدالله بن فروخ الفارسی (۱۷۶ - ۱۱۰ ق): وی امام، محدث و فقیه بزرگی بود که جزء سه فقیه بزرگ افریقه و مغرب به شمار می‌آمد. (مونس، ۱۳۸۴: ج ۱، ۲۸۵) بنا به گفته ابن عذاری، ابن فروخ فارسی نامدارترین حقوقدان یا قاضی افریقه بوده است. (ابن عذاری، ۱۹۸۳، ج ۱: ۱۵۹، ۱۲۲) ابن فروخ فارسی، قبل از آغاز به کار دولت اغلییان، از سوی روح بن حاتم مهلبی (ح ۱۷۴-۱۷۱ ق/۱۶۹-۱۶۶ ش) به مقام قاضی القضا افریقه منصوب شد. اما پیشنهاد منصب قضا

۱. برای اطلاع بیشتر درباره تأثیر ایرانیان در فتح سیسیل رجوع شود به: عزتی، مهدی و محمدعلی چلونگر (۱۴۰۰)، «حضور و جایگاه ایرانیان در تاریخ و تمدن سیسیل در دوره اسلامی»، فصلنامه فرهنگ و تمدن اسلامی، دوره ۱۲، ش ۴۵، صص ۱۰۸-۸۳

را نپذیرفت و عبدالله بن غانم را جایگزین خود کرد. ایشان بعد از آن به زیارت خانه خدا رفت و در سال ۱۷۶ ق/ ۱۷۱ ش/ ۷۹۲ م در مصر درگذشت و در قبرستان المقطم به خاک سپرده شد. (زیتون، ۱۹۷۸: ۲۰۱؛ تلتیسی، ۲۰۰۴: ۲۲۶-۲۲۵)

اسد بن فرات نیشابوری (متوفی ۲۱۳ ق): ابو عبدالله اسد بن فرات بن سنان (سفیان) بین سالهای ۱۴۵-۱۴۰ ق در شهر حران به دنیا آمد. پدر اسد اصالتاً ایرانی و از اهالی نیشابور بود و جزء بزرگان سپاه خراسانی بود که به همراه لشکریان محمد بن اشعث خزاعی در سال ۱۴۴ ق به افریقیه اعزام شدند. (ابن ابار، ۱۹۸۵، ج ۱: ۳۸۱؛ عیاض، ج ۳: ۲۹۱) اسد بن فرات نیشابوری، در حجاز و عراق اصول دو مذهب مالکی و حنفی را به خوبی فرا گرفت و صاحب تألیفاتی ارزشمند در زمینه فقه مالکی بود. عبدالله بن غانم قاضی مشهور افریقیه در برخی از مسائل فقهی و اسلامی با اسد بن فرات مشورت می‌کرد. در سال ۲۰۳ یا ۲۰۴ ق/ ۸۱۹ م توسط زیاده الله اول، امیر اغلبی به طور مشترک با ابو معرز کنانی قاضی افریقیه شد. (خنشی، ۱۹۵۳: ۳۰۵؛ ابن اثیر، ۱۹۸۷، ج ۱: ۴۵۱) اسد بن فرات همچنان در منصب قضاوت مشغول بود که زیاده اول در سال ۲۱۲ ق تصمیم به فتح سیسیل گرفت و اسد را به فرمانده سپاه برگزید. اسد که گمان می‌کرد منصب قضا بالاتر از امیری سپاه است به زیاده الله اعتراض کرد. اما، امیر اغلبی به وی اطمینان داد که مقام قضاوتش همچنان باقی خواهد ماند و او را با حفظ سمت به رهبری سپاه انتخاب کرد. (ابوالعرب، ۱۹۶۸: ۱۶۹)

عیسی بن مسکین (۲۹۵-۲۱۴ ق): نام کامل وی ابوموسی عیسی بن مسکین منصور (یا شاید منظور) بن خدیج بود و از ایرانی‌های مقیم افریقیه بود. وی عالمی امین و فاضل و شاگرد امام سحنون بود. به زبان عربی و شعر و ادبیات عرب تسلط داشت. (ابن عذاری، ۱۹۸۳، ج ۱: ۱۴۵؛ عیاض، ۱۹۸۳، ج ۴: ۳۳۲) عیسی در سال ۲۸۰ ق/ ۸۹۳ م با زور و تهدید^۲ و از روی اجبار امیر اغلبی، ابراهیم بن احمد (ح ۲۸۹-۲۶۱ ق/ ۹۰۲-۸۷۵ م)، مقام قاضی القضاة افریقیه را قبول کرد. ایشان به مدت نه سال هم‌چنان در این مقام با اقتدار و صلابت باقی ماند، تا اینکه خود در سال ۲۸۹ ق از شغلش کناره‌گیری کرد. (خنشی، ۱۹۵۳: ۱۹۵-۱۹۳؛ ابن دباغ، ۱۹۶۸، ج ۲: ۲۱۸) ابن مسکین کتاب‌های بسیار مهم و ارزشمندی تألیف کرد که یکی از جالب‌ترین آنها کتاب آداب

۱. منابع در مورد سال تولد وی اختلاف دارند بنگرید به: ابوالعرب، ۱۹۹۲: ۶۶۳ - ۶۶۶؛ المالکی، ۱۹۹۴، ج ۱: ۲۵۴؛ ابن

جوزی، ۱۹۶۸، ج ۱: ۲۵۲

۲. خودش تمایلی برای انتصاب در امور دولتی نداشته است. (ابن دباغ، ۱۹۶۸، ج ۲: ۲۱۸)

الوکیل بود. این کتاب نخستین تصنیف در جهان اسلام و ادبیات جهان بود که اصول و مبانی و مقررات اساسی و جزئیات شغل و منصب وکالت را بیان کرده است. (عبدالوهاب، ۱۹۷۲، ج ۳: ۲۳۰) ابن مسکین، پس از قضاوت به عنوان فقهی عابد و زاهد و پاسدار در رباط معروف به «قصر الطوب» و در کنار دریا در نزدیکی سوسه به پاسداری و مرزبانی پرداخت. (کعاک، ۱۳۸۷: ۱۲۰)

شجرة بن عیسی: او پسر عیسی بن مسکین بود و بسیار عالم و فقیهی برجسته بود که مدتی قاضی شهر تونس شد. (شیرازی، ۱۹۹۷: ۱۷۹؛ عبدالوهاب، ۱۹۷۲، ج ۲: ۱۰۵-۱۰۲)

ابوجعفر احمد بن احمد بن زیاد الفارسی (د. ۳۱۹ ق): وی از نزدیکان و دوستان قاضی القضاات عیسی بن موسی بود و در مدتی که عیسی منصب قضاوت را بر عهده داشت، دبیری (منشی قاضی) او را بر عهده گرفت و نامه‌ها و احکام و اسنادش را در دیوان قضا به رشته تحریر می‌آورد (ابن-عذار، ۱۹۸۳، ج ۱: ۲۰۴؛ خنشی، ۱۹۵۳: ۲۲۱). ابوجعفر الفارسی، فقیهی آگاه و مورد اعتماد بود و کارشناس اسناد بود. وی آثار متعددی تألیف کرد که از جمله کتب الوثائق در ده جلد، احکام القرآن در ده جلد و مواقت الصلاة می‌باشد. (عیاض، ۱۹۸۳، ج ۵: ۱۲)

ابن زریاب: یکی دیگر از ایرانیان دستگاه قضا عصر اغلیی بود. وی به همراه محمد بن فرج البناء بغدادی (وی نیز به احتمال زیاد ایرانی بوده) دبیر دیوان قضاوت بود و به امور دفتری دیوان رسیدگی می‌کرد. (عیاض، ۱۹۸۳، ج ۴: ۳۳۸؛ طالبی، ۱۹۹۵: ۲۳۸)

تأسیس بیت الحکمه و سهم ایرانیان در انتقال فرهنگ و تمدن اسلامی از شرق اسلام به غرب اسلامی

انتقال مظاهر فرهنگ و تمدن اسلامی، بخصوص در حوزه مباحث دینی و علوم اسلامی از همان آغاز فتوحات اسلام توسط عالمان و فقها اسلامی آغاز شده بود. ولی با گسترش و توسعه فرهنگ و تمدن اسلامی در بغداد توسط خلفای عباسی در تمام علوم اسلامی و علوم دیگر و توجه امرای اغلیی به ایجاد نهادها و مراکز علمی و آموزشی مطابق با آنچه که در بغداد صورت گرفته بود، زمینه‌های اصلی انتقال علوم و معارف اسلامی از شرق جهان اسلام به افریقه و مغرب اسلامی فراهم آمد. نهاد مهمی که نقش زیادی در این انتقال داشت، بیت الحکمه قیروان بود و اغلییان به تأسی از بیت الحکمه بغداد آن را ایجاد و تأسیس کردند. همچنان که می‌دانیم، بیت الحکمه بغداد

در اوایل عهد عباسی تأسیس شد^۱. به باور بسیاری از مورخان و محققان، خود بیت الحکمه بغداد تقلیدی از نظام علمی و کشورداری ساسانیان بود و در محیط و فضای سرزمینی ایران^۲ ایجاد شد. (غنیمه، ۱۳۸۸: ۸۶) علاوه بر این، بسیاری از دانشمندان و مترجمان بیت الحکمه بغداد ایرانی بودند. (نصر، ۱۳۵۹: ۱۸۱)

ابراهیم بن احمد اغلی، در سال ۲۶۴ ق به تقلید از بیت الحکمه بغداد اقدام به تأسیس بیت الحکمه در شهر نوینید رقاده کرد. (ابن عذاری، ۱۹۸۳، ج ۱: ۱۱۷؛ ابن ابار، ج ۱: ۱۷۲) او یکی از کاخ‌هایش را به ساختمان بیت الحکمه اختصاص داد و یکی از سالن‌های بزرگ کاخ را به کتابخانه تبدیل کرد که اکثر کتاب‌های آن به علت نایاب بودن کاغذ در آن روزگار بر پوست نازک نوشته شده بود. (جنحاحی، ۱۹۶۷: ۱۶۳؛ سائح، ۱۹۸۶: ۱۲۴) ابراهیم بن احمد به منظور رونق و گسترش این مرکز علمی بهترین عالمان، پزشکان و مهندسان و معماران و هنرمندان علوم مختلف و حتی متخصصان علوم ریاضی و هیت و نجوم را از شهرهای جهان اسلام با ارائه بهترین امکانات به افریقیه دعوت کرد تا در این مرکز علمی به تدریس و آموزش بپردازند. (سائح، ۱۹۸۶: ۱۲۴؛ عودی، ۱۳۸۵: ۲۲۶) ابراهیم و همچنین امیران بعد از وی، هر سال هیئت‌هایی برای تجدید بیعت با خلفای عباسی راهی بغداد می‌کردند و به آنها سفارش می‌کردند تا نفیس‌ترین و بهترین کتاب‌ها و منابع را خریداری کنند و عالمان و دانشمندان علوم و فنون گوناگون در بغداد و مصر را جهت همکاری و تدریس در بیت الحکمه به قیروان دعوت کنند. (ابن ابار، ۱۹۸۵، ج ۱: ۱۸۰؛ ناجی، ۱۹۶۹: ۴۴۴) در واقع، مهاجرت تعداد زیادی از دانشمندان ایرانی به قیروان در تأسیس مرکز علمی بیت الحکمه قیروان تأثیر فراوانی داشت و دانشمندانی چون یوحنا بن ماسویه، اسحاق بن عمران، مونس بغدادی و دیگر عالمانی که در ادامه به تأثیر آنها در ترویج و توسعه فرهنگ و علوم مختلف اشاره خواهد شد، زمینه شکوفایی علمی در زمینه‌های مختلف از جمله طب، کلام، نجوم، داروسازی و ... در مغرب اسلامی فراهم شد. (ابن ابی اصیبعه، بی‌تا: ۲۵۷-۲۴۶؛ شهیدی پاک، ۱۳۸۹: ۱۷۳) اداره بیت الحکمه قیروان نیز به همان شیوه بیت الحکمه بغداد بود و به سرپرست آن «صاحب» می‌گفتند. اولین سرپرست یا «صاحب» بیت الحکمه قیروان نیز دانشمند

۱. اولین و معتبرترین مؤسسه علمی - فرهنگی تمدن اسلامی در بغداد که تاریخ تأسیس آن به درستی معلوم نیست، اما به استناد غالب منابع، این مؤسسه در عهد هارون الرشید (۱۷۰ - ۱۹۳ ق) بنا شد و در زمان مأمون (۱۹۸ - ۲۱۸ ق) به اوج شکوفایی و کمال رسید. ر.ک؛ صفا، ۱۳۴۶، ج ۱: ۴۸.

۲. منظور شهر بغداد است که در نزدیکی پایتخت دولت ساسانیان بنا گردید.

ایرانی به نام ابوالسیرابراهیم شیبانی بغدادی (د. ۲۹۸ ق) بود. این مرکز علمی بعد از مرگ ابراهیم دوم با حمایت جانشینان وی به فعالیت خود ادامه داد و چند تن از امرای اغلبی که خود به زبان لاتینی و یونانی تسلط داشتند در این امر نقش فراوانی داشتند. (مالکی، ۱۹۹۴، ج ۲: ۴۰)

در بیت الحکمه قیروان، علاوه بر تدریس و آموزش علوم جدید آن عصر مانند پزشکی و ریاضیات و داروسازی و نجوم، ترجمه کتب خارجی و مقابله و نسخه برداری از سایر کتابها نیز انجام می‌گرفت. این کار باعث ایجاد نهضت ترجمه در آنجا شد، درست همانند آنچه که در بیت الحکمه بغداد شکل گرفته بود. (مالکی، ۱۹۹۴، ج ۲: ۱۵۹؛ عبدالوهاب، ۱۹۷۲، ج ۳: ۱۹۸)

بنابراین، در پی این تلاش‌های علمی، در بیت الحکمه قیروان مجموعه‌ای بزرگ از نادرترین و نفیس‌ترین کتب تألیفی و ترجمه شده از زبانهای مختلف و از مراکز علمی شرق از قبیل بغداد، شام، مصر و همچنین یونان و صقلیه و ایتالیا در کتابخانه بیت الحکمه گردآوری شد. گفته شده است که، این کتابخانه ارزشمند پس از سقوط اغلییان به دست فاطمیان به مصر منتقل شده و هسته اصلی دارالحکمه الحاکم را تشکیل داده است. (خضیری، بی‌تا: ۲۰۴)

تأثیر گذاری ایرانیان در گسترش دانش پزشکی در عصر اغالبه

در عصر امرای مهلبی و به ویژه امیران اغلبی، که خود را ادامه دهنده راه و شیوه عباسیان می‌دانستند، تلاش شد تا مظاهر فرهنگ و تمدن درخشان اسلامی ایجاد شده در بغداد را به افریقه و مغرب انتقال دهند. به همین جهت، یزید بن حاتم مهلبی در سال ۱۵۵ ق/ ۱۵۱ ش یکی از پزشکان حاذق و درس خوانده مکتب جندی شاپور به نام یوحنا بن ماسویه^۱ را به افریقه فراخواند تا علم پزشکی را در آنجا رواج دهد. (ابوالعرب، ۱۹۶۸: ۹۹؛ ابن ابی‌اصیبه، بی‌تا: ۲۵۷-۲۴۶)

یوحنا با سفر به افریقه، بنیان‌های دانش پزشکی قیروان را پایه‌ریزی کرد. (عبدالوهاب، ۱۹۷۲: ج ۱، ۲۷۱-۲۷۰؛ بن میلاد، ۱۹۹۹: ۹) در عصر اغلبی، امیران اغلبی توجه ویژه‌ای به علم پزشکی و پزشکان داشتند و علاقه آنها موجب شد تا پزشکان حاذق را به همراه کتب پزشکی بسیاری از بغداد و شرق جهان اسلام به افریقه بیاورند. همین امر سبب تأسیس مکتب پزشکی قیروان و پیشرفت علم پزشکی در آنجا شد. (عکاوی، ۱۹۹۵: ۲۴۵؛ تلطیسی، ۲۰۰۴: ۴۸۹) در عهد اغلبی، اسحاق

۱. یوحنا پزشک مسیحی ایرانی دربار عباسیان بود. وی از پزشکان دانشگاه جندی شاپور بود و توسط مأمون به دربار عباسی فرا خوانده شد. (الگود، ۱۳۷۱: ۱۰۸-۱۱۵)

بن عمران بغدادی، پزشک مشهور از بغداد وارد قیروان شد و سنگ بنای اصلی مدرسه پزشکی قیروان را گذاشت که باعث رونق نهضت علمی و پزشکی در تمام افریقه گردید. ابن اسحاق در بغداد نزد بختشیوع بن جبرائیل و حنین بن اسحاق دو پزشک بزرگ بغداد علم طبابت را فرا گرفته بود و در بغداد و اطراف آن به «سم ساعه»^۱ معروف بود. (عکاوی، ۱۹۹۵: ۲۴۷-۲۴۴؛ زغلول، ۱۹۷۹، ج ۲: ۱۳۲)

ابن اسحاق در ترویج علم پزشکی و همچنین فلسفه در افریقه سهم عظیم و بسزایی داشت و در داروسازی نیز استاد بود. وی ۲۵ کتاب مهم به رشته تحریر در آورد که بیش از پانزده کتاب آن اکنون در دسترس است. (صاعد اندلسی، ۱۳۷۶: ۲۳۳-۲۳۲؛ ابن جلیجل، ۱۹۵۵: ۸۵؛ ابن ابی-اصیبعه، بی تا: ۴۷۸) بنابراین، پزشکان جندی شاپور ایران که از بغداد به افریقه رفتند، علاوه بر طبابت به تألیف و ترجمه کتاب‌های پزشکی پرداختند و از طریق همین مرکز علمی بسیاری از کتاب‌های پزشکی اطبای بزرگ ایرانی همچون رازی، ابن سینا و دیگران به مراکز علمی اروپا از جمله مرکز پزشکی سالرنو در ایتالیا منتقل و به زبان لاتین ترجمه شد. (مطوی، ۱۹۸۱: ۵۷)

به عقیده الگود^۲ (۱۹۷۰-۱۸۹۲ م / ۱۳۸۹-۱۳۰۹ ق) همه مارستان (بیمارستان) های اسلامی، چه از نظر معماری و چه از جهت روش سازمانی و عملیات پزشکی عملاً از الگوی طبی ایرانی جندی شاپور تبعیت می کردند. (الگود، ۱۳۷۱: ۹۵) در افریقه، نخستین بیمارستان در محله‌ای موسوم به «دمنه» در حومه قیروان توسط زیاده الله اول اغلی در حوالی سال‌های ۲۱۰ تا ۲۲۰ ق ساخته شد. اگر چه پس از تأسیس این بیمارستان، کلمه «دمنه»^۳ در افریقه به معنای بیمارستان به کار می رفت. (عکاوی، ۱۹۹۵: ۲۶۲؛ تلتیسی، ۲۰۰۴: ۴۹۱) اما لفظ بیمارستان در زبان رایج مردمان آنجا ماندگار شد و به مرور به شکل «مارستان» یا «مرستان» درآمد. (کعاک، ۱۳۸۷: ۱۴۴-۱۴۳)

یکی از شاگردان بزرگ اسحاق بن عمران بغدادی در افریقه احمد بن جَزَّار بود. (بن ابراهیم، ۱۹۸۵: ۵۲) علم داروشناسی یا «صیدلی» با ابن جزار در افریقه و کل جهان اسلام به اوج

۱. این لقب به خاطر شفای سریع بیماران و یا به خاطر تهیه زهرهای کشنده برای کشتن مخالفان به وی داده شده بود بنگرید به: عکاوی، ۱۹۹۵: ۲۴۷.

2. Cyril Lloyd Elgood

۳. نوعی بیمارستان بوده که در شهرهای مختلف افریقه از جمله قیروان، سوسه و سفاقس توسط امیران اغلی ساخته شد. (شهیدی پاک، ۱۳۸۹: ۱۷۴)

پیشرفت خود رسید. کتاب معروف وی در علم داروشناسی زاد المسافرین است که بیشترین منابع اصلی این کتاب ایرانی است و حجم قابل توجهی از واژه‌های آن فارسی است. (عکاو، ۱۹۹۵: ۲۵۵؛ کعاک، ۱۳۸۷: ۱۴۴) علاوه بر این، ابن جلیجل از یک ترکیب داروئی ایرانی نام می‌برد که از کتاب مقامات همدانی استخراج شده و مخلوطی بوده از شراب و برف که اثرات ضد حساسیت داشته است و آن را به زیاده الله سوم برای درمان بیماری تنگی نفس (آسم) ناشی از حساسیت او توصیه کرده‌اند. (ابن جلیجل، ۱۹۵۵: ۳۸، ۸۶)

جایگاه ایرانیان در معماری و صنایع اسلامی در عصر اغلییان

معماران ایرانی در قرون نخستین اسلامی نقشی بنیادین در آفرینش معماری اسلامی بازی کردند. بنا بر نظر ژرژ مرسه^۱، معماری اسلامی مانند هنر کلی اسلامی تا حدی در سوریه بیزانسی، ولی بطور بنیادی در ایران پا به عرصه وجود گذاشت. (Marcais, 1926: 29) در مراحل نخستین گسترش اسلامی در شیوه‌های معماری ممالک غربی و شرقی جهان اسلامی تفاوت‌هایی وجود داشت و همان گونه که سرزمین‌های شرقی از سنت‌های ایرانی الهام می‌گرفتند، بخش‌های غربی متأثر از معماری بیزانس و یونان بود. اما هر چه زمان جلوتر می‌رفت تأثیر معماری ایرانی در تمام جهان اسلام زیادتر می‌شد و از نفوذ بیزانس کاسته می‌شد. به ویژه با استقرار خلافت عباسی، سنت‌های معماری ایرانی همچون دیگر مظاهر فرهنگی و تمدن ایران به شمال آفریقا و مغرب اسلامی گسترش پیدا کرد. (تجویدی، ۱۳۴۵: ۷-۲).

با این توصیف، به احتمال فراوان اغلییان نخستین امیرانی بودند که هنر معماری شرقی را در آفریقه رواج دادند و پایه‌های هنر اسلامی را در بناهای قیروان پی افکندند. آن‌ها در بناها و آثار معماری همچون مساجد، برج و باروها و ساختن شهرها از تجارب ارزشمند ایرانی‌هایی، که همراه سپاهیان فاتح اسلامی وارد قیروان شده بودند، بهره بردند. (جیلالی، ۱۹۸۳: ۲۰۵-۲۰۴) شیوه شهرسازی و بنای کاخ‌ها و باروهای آن در عصر اغلیی تقلیدی از شهر تاریخی سامره در اطراف بغداد بود که آن هم خود تحت تأثیر معماری کاخ‌های ساسانی قرار داشت. به این ترتیب که در اطراف پایتخت و جدا از هیاهوی مردم شهری به عنوان مرکز نظامی و اداری ساخته و بنا می‌گردید.

ابراهیم اول اغلبی در اوایل حکومت اغلبیان، شهر العباسیه را در اطراف قیروان ساخت و دور آن را خندق کند. شهر رقاده و بعداً مهدیه نیز به همین سبک و روش ساخته شد. (گرایار، ۱۳۷۹: ۱۸۳)

امیران اغلبی در بازسازی مساجد افریقیه به شدت متأثر از عناصر معماری شرقی و ایرانی بودند و بسیاری از عناصر هنر ایرانی مانند کاشی‌کاری، معرق‌کاری، منبت‌کاری نقش‌ها و تزئینات اسلیمی و شیشه‌سازی را در مساجد به کار بردند. به عقیده برخی از محققین منبر خاتم‌کاری مشهوری که در مسجد جامع قیروان است به دست صنعتگران هنرمند ایرانی ساکن بغداد ساخته شده است. (زکی، ۱۳۶۳: ۳۰۴؛ رایس، ۱۳۸۶: ۴۶) همچنین، کاشی‌کاری محراب و شیشه‌های رنگی و مسجد جامع قیروان متأثر از هنر ایران می‌باشد. (کونل، ۱۳۸۷: ۴۰؛ شفا، ۱۳۸۵: ۳۲۵) مناره مسجد قیروان گرچه بر خلاف مناره‌های شرقی که استوانه‌ای هستند، مکعبی و چهارگوش است. ولی برخی آن را الهام گرفته از معماری کعبه زردتشت در نقش رستم شیراز توصیف کرده‌اند. (زمانی، ۱۳۵۱: ۶۳-۶۲) به بعضی از بناها و کاخ‌ها در شهرهای قیروان و مهدیه، «ایوان» و «خورنق» گفته می‌شد که این امر نشان دهنده تأثیرپذیری معماری افریقیه از ایران است. (کونل، ۱۳۸۷: ۴۵) صنعت سفال‌گری لعابی و براق یا همان سرامیک و کاشی‌کاری در قیروان رواج داشت و متأثر از ایران بود. بنا به گفته کلمان هوار^۱ سرامیک اسلامی و ملحقات آن مانند لعاب و میناکاری هنری به کلی ایرانی است و در هر مملکتی تولید شده باشد، یا به وسیله صنعت‌کاران ایرانی ساخته شده و یا روش ساخت و پرداخت آن از ایران و هنرمندان ایرانی گرفته شده است. (هوار، ۱۳۶۴: ۲۵۵) بر این اساس، معروف است که اسماعیل بن یوسف مشهور به طلاء صنعت کاشی‌کاری را از هنرمندان ایرانی در بغداد فرا گرفته و آن را به قیروان منتقل کرد و در محراب مسجد قیروان بکار برد. (زبیدی، ۱۹۷۳: ۲۴۱؛ تلطیسی، ۲۰۰۴: ۲۳۵) صنعت فرش و گلیم و جاجیم بافی نیز از ایران به قیروان منتقل شد و آن‌چنان دچار دگرگونی و تحول گردید که با نام «بساط قیروانی» یا زیر انداز قیروانی مشهور شد و با فرش ایرانی به رقابت پرداخت. (عبدالوهاب، ۱۹۷۰: ۳۴؛ عودی، ۱۳۸۵: ۴۴۰)

موسیقی و ادبیات

قبل از روی کار آمدن اغلییان در دوره آل مهلب بر افریقه نخستین آلات موسیقی ایرانی چون تار، کمانچه، تنبور، نای و بربط از شرق اسلام وارد سرزمین افریقه و مغرب شده بود. (عبدالوهاب، ۱۹۷۲، ج ۲: ۱۷۶) عصر اغلییان به سبب حضور یکی از موسیقی‌دان‌های بزرگ ایرانی در دربار امیران اغلی، موسیقی افریقه و مغرب رونق و جلوه دیگری پیدا کرد.

زریاب: ابوالحسن علی بن نافع معروف به «زریاب» شاگرد اسحاق موصلی موسیقیدان ایرانی الاصل^۱ دربار هارون الرشید بود. وی به دلیل استعداد خارق‌العاده‌اش در آواز و موسیقی از شهرت فراوانی برخوردار شد و نزد هارون الرشید صاحب ارج و قرب فراوانی شد. از این رو، مورد حسادت و تهدید استادش، اسحاق موصلی، قرار گرفت و ناگزیر بغداد را ترک کرد. (مقری، ۱۹۹۸، ج ۱: ۳۸۳-۳۸۱) اگر چه برخی از مورخان عرب تلاش کردند تا زریاب را اسمی مشتق از کلمه‌ای عربی موسوم به «ابوزریق» معرفی کرده (الدمیری، ۱۹۶۳: ۸۹) و او را عرب جلوه دهند، اما مؤلفان عرب و نیز محققان غربی بسیاری بدون تردید اصل ایرانی زریاب را تأیید کرده‌اند. ابن خلدون (مقدمه، ۱۹۸۹، ج ۲: ۳۵۷)، دوزی^۲، لوی پروونس^۳، از جمله این مورخان و پژوهشگران هستند. یولیان ریرا^۴ بر ایرانی بودن زریاب تأکید دارد و می‌نویسد: «مهم‌ترین موسیقیدانی که از شرق به اسپانیا [از طریق افریقه] آمد و غنای فراوانی به همراه آورد و به تدریج موسیقی او به تمام اسپانیا و سرتاسر جهان گسترش یافت، زریاب بود که برخلاف آنچه اعراب ادعا کردند از نژاد سامی نبود، بلکه ایرانی بود». (شفا، ۱۳۸۵: ۳۸۵) بنا بر یک توصیف که از زریاب شده او حتی در اسپانیا لهجه ایرانی خود را حفظ کرده بود، اما به زبان فصیح عربی شعر می‌سرود و اگر با ایرانی دیگر روبرو می‌شد ترجیح می‌داد با او فارسی سخن بگوید. (شفا، ۱۳۸۵: ۳۶۳)

به هر حال، زریاب بعد از ترک بغداد، راهی مغرب و شمال آفریقا شد و به دربار زیاده‌الله اول اغلی راه یافت. اکثر منابع مدت اقامت زریاب در قیروان را کوتاه و از یک ماه تا یک سال

۱. اسحاق موصلی، از یک خانواده ایرانی و اصلاً اهل ارجان فارس بودند که بعداً در کوفه و سپس در بغداد ساکن شدند. ابراهیم پدر اسحاق موسیقیدان مشهوری در دربار مهدی عباسی بود و مکتب موسیقی کلاسیک عرب را بنیان گذاشت. اسحاق صاحب آثار و کتب در باب موسیقی و نیز شاگردان های بزرگی تربیت کرد؛ ر. ج کنید به، ثعالبی، ۱۷۲: ۱۳۸۵؛ ابوالفرج اصفهانی، بی‌تا، ج ۵: ۱۵۰: Farmer, 1926: 95.

3. Dozy, 1913: 264

4. Provençal, 1950, vol. 1: 263-265.

5. J. Ribera Y Tarrag

ذکر کرده‌اند. (ابن‌عبدربه، ۱۹۸۳، ج ۷: ۳۷؛ تلتیسی، ۲۰۰۴: ۲۲۶) زریاب به محض ورود به قیروان از سوی زیاده‌الله بسیار مورد احترام و استقبال قرار گرفت و در آنجا با آرامش زیست. آوازه و شهرت زریاب در مدت اقامت نسبتاً کوتاهش در قیروان در سرتاسر افریقه و مغرب پیچید و شیوه‌های بدیعی در موسیقی آن عصر به وجود آورد. (عسلی، ۱۹۸۴: ۱۳۳) به نظر ابن‌خلدون نفوذ زریاب همچون امواج اقیانوس سرتاسر مغرب و افریقه را فرار گرفت و در پهنه آنجا میراث زریاب همیشه زنده ماند. (ابن‌خلدون، ۱۹۸۹، ج ۲: ۳۵۷) در اثر هنرنمایی زریاب شهر سنتی و مذهبی قیروان به دو ناحیه تقسیم شد که قسمتی متعلق به پرهیزکاران و حوزه نفوذ فقهای متعصب مالکی و بخش دیگر که به زریابی مشهور گردید اختصاص به آن دسته از مردم داشت که محل تجمع هنرمندان و دوستداران موسیقی شرقی بود و زریاب را الگو و مرشد و پیشکسوت خود می‌شمردند. (عسلی، ۱۹۸۴: ۳۸؛ عودی، ۱۳۸۵: ۴۰۳) زریاب با آهنگ‌های طرب‌انگیز و دلنوازش، شادی بخش مجالس عیش و نوش زیاده‌الله بود، تا اینکه روزی اشعاری از ساخته‌های خود را خواند که خشم او را برانگیخت و دستور داد زریاب را در سال ۲۰۶ ق/ ۲۰۰ ش از افریقه اخراج کنند. زریاب ناگزیر به سوی اندلس رهسپار گردید و در آنجا مورد استقبال دربار امویان اندلس قرار گرفت. (ابن‌حیان، ۱۹۷۳: ۸۷؛ ابن‌سعید، ۱۹۶۴، ج ۱: ۴۷؛ ابن‌عبدربه، ۱۹۸۳، ج ۷: ۳۷)

تأثیر هنر موسیقی زریاب چه آن زمانی که در قیروان می‌زیست و چه در طی مدتی طولانی که در اندلس اقامت داشت، در شمال آفریقا و مغرب، انکارناپذیر است. برخی معتقدند که نفوذ موسیقی زریاب از اسپانیا به مراکش و بعد به الجزایر و افریقه رسید که در تونس «مألف» نام گرفت. (شفا، ۱۳۸۵: ۳۶۹) بنا بر گزارش ابن‌حیان در زمان وی (۳۷۷-۴۶۹ ق) روش‌های آموزش موسیقی زریاب در سراسر افریقه معمول بود. (ابن‌حیان، ۱۹۷۳: ۹۰) برخی نیز مدعی‌اند که هنر موسیقی افریقه در بسیاری از دستگاه‌های موسیقی همچون دوگاه، سه گاه، چهارگاه، پنجگاه و برخی آلات موسیقی مانند چنگ و نای متأثر از موسیقی ایرانی بوده است. (شفا، ۱۳۸۵: ۳۶۹)

ادبیات: آثار ادبی و واژگان و اصطلاحات فارسی از قرن دوم هجری به بعد از طریق ادبیات و زبان عربی در زبان و ادبیات مغرب و افریقه نفوذ کرد. اولین اثری که در ادبیات عربی تونس و مغربی و حتی اروپایی (اندلس و سیسیل) تأثیر بسزایی گذاشت، ترجمه عربی کتاب کلیله و دمنه اثر دانشمند بزرگ ایرانی عبدالله (روزبه) بن مقفع بود. این اثر که اصل آن به زبان هندی (سانسکریت) بود و در زمان ساسانیان به فارسی برگردانده شد، در نیمه قرن دوم هجری توسط

ابن مقفع ایرانی از زبان فارسی به عربی ترجمه شد. داستان‌های کلیله و دمنه در مغرب در مجالس مختلف توسط عوام و خواص نقل می‌شد. (تلتیسی، ۲۰۰۴: ۲۳۱) کتاب کلیله و دمنه از افریقه و تونس به سراسر سرزمین‌های بربر و حتی ممالک زنگیان که مسلمان شدند مانند سنگال و مالی و غنا رواج و گسترش یافت. این کتاب از همان آغاز پایه و اساس کار قصه‌گویان قرار گرفت که در تونس به «فداویه» معروف بودند و در محافل عمومی و قهوه‌خانه‌ها با زبان عامیانه حکایات کلیله و دمنه را برای مردم بازگو می‌کردند. (کعاک، ۱۳۸۷: ۱۵۸-۱۵۷؛ تلتیسی، ۲۰۰۴: ۲۳۲) علاوه بر این، کتاب آیین نامه که توسط ابن مقفع از فارسی به عربی برگردانده شده بود، به منظور استفاده از نظام‌ها و دیوان‌های دولتی در دستگاه اگلیبان به مغرب آورده شده بود. (کعاک، ۱۳۸۷: ۱۵۹)

اثر فاخر دیگر ادبیات کهن فارسی کتاب هزار و یک شب است که تأثیر شگرفی در ادبیات عربی مغرب داشت و احتمالاً در عهد حاکمیت فاطمیان وارد این سرزمین شد. (تلتیسی، ۲۰۰۴: ۲۳۲)

در اثر نشر و نفوذ آثار ادبی پارسی در مغرب، بسیاری از واژگان و اصطلاحات فارسی وارد زبان و ادبیات مردمان این سرزمین شد. مورخ معاصر تونس بسیاری از این واژگان را بر شمرده است که به برخی از آنها اشاره می‌شود: بیمارستان، ایوان، بازار، آخور، جندار، جولو، خندق، خواجه، دستور، دهقان، سمسار و ... (کعاک، ۱۳۸۷: ۱۵۳-۱۷۰، ۱۵۰-۱۶۹)

کشاورزی و تجارت

کشاورزی در عصر دولت اگلیبان به سبب اقدامات امرای اگلیبی در امر حفر قنات‌ها و چاه‌ها و همچنین امنیت و ثبات نسبی در افریقه، از رونق فراوانی برخوردار گردید (الجنحانی، ۱۹۶۸: ۱۳۱). اگلیبان شیوه‌های آبیاری ایرانی به ویژه استفاده از قنات را در قیروان رواج دادند و به وسیله حفر قنات و کانال‌های سنگی (مواجل) که برخی از آنها تا ۳۵ کیلومتر امتداد داشت، آب را به باغ‌ها و مزارع انتقال می‌دادند. (عبدالوهاب، ۱۹۷۰: ۳۳)

امیران اگلیبی در دوره فرمانروایی خویش برخی از محصولات کشاورزی را از شرق جهان اسلام و به ویژه ایران به افریقه منتقل کردند و کشت آنها را در مغرب اسلامی رواج دادند. البته کشت برخی از محصولات ایرانی سابقه طولانی در افریقه داشت و برای مثال کاشت درخت انار، گلابی، هلو، زالزالک، تاک و خرما توسط فینقی‌ها به افریقه انتقال داده شد. کشت برنج در عصر مهلبیان و توسط سپاهیان خراسانی در افریقه آغاز شد و غذای اصلی ایرانیان مقیم آنجا به شمار می‌رفت.

کشت نیشکر در افریقه نیز مرسوم بود و شکر که نامی ایرانی بود در آنجا به صورت سگر درآمد. کشت نیشکر از طریق تونس و افریقه در سیسیل و اندلس و سراسر مغرب رواج پیدا کرد. (شفا، ۱۳۸۵: ۵۴۵؛ کعاک، ۱۳۸۷: ۲۳۱-۲۳۲) زعفران محصول دیگر ایرانی بود که در عصر اغبلیان سمبل و نماد رونق اقتصاد آنها تلقی می‌شد و در شهرهای مختلف افریقه مانند اربس، ابه و مجانه تولید می‌شد. (ابن حوقل، ۱۹۹۲: ۸۶؛ بکری، ۱۹۸۳، ج ۲: ۷۰۶) همچنین در عصر اغبلیان بسیاری از میوه‌ها و مرکبات از ایران وارد افریقه شد. از جمله این میوه‌ها نارنج بود که دقیقاً در شهر رقاده عصر اغبلی با همین عنوان تلفظ می‌شد. از دیگر میوه‌های ایرانی که در افریقه کاشت می‌شد، لیمو، آلوچه، پسته و شاه بلوط بود. (کعاک، ۱۳۸۷: ۲۳۶-۲۳۳)

دوره اغبلیان تجارت میان شرق و غرب جهان اسلام از اهمیت بسیاری برخوردار بود. امیران و بزرگان دربار اغبلی علاقه فراوانی به کالاهای شرقی و به ویژه ایرانی داشتند. مُشک ایرانی از جمله کالاهایی بود که تنها بزرگان اغبلی توان خرید آن را داشتند. (ابوالعرب، ۱۹۶۸: ۱۵۹) از برخی از آثار و مدارک تاریخی چنین بر می‌آید که تجار ایرانی مسیر عراق، شام و مصر را طی می‌کردند و کالاهای خود را به قیروان و حتی از طریق شمال آفریقا به مغرب اقصی و اندلس حمل می‌کردند. (شفا، ۱۳۸۵: ۶۲۲) کالاهای مهم دیگری که در عصر اغبلی از ایران به افریقه وارد می‌شد، برنج ایرانی، گل اصفهان، ابریشم و درخت توت بود. برنج ایرانی در کنار دریاچه کلبیه و گل اصفهان در شهر جلولا کاشته می‌شد و از آنجا به اروپا صادر می‌گردید. همین‌طور ابریشم و درخت توت که در شهر قابس کاشت می‌شد و از آن پارچه‌های فاخر ابریشمی درست می‌شد. (کعاک، ۱۳۸۷: ۴۱)

نتیجه‌گیری

زمانی که امرای اغبلی کوشیدند مظاهر و عناصر فرهنگ و تمدن اسلامی را از شرق به افریقه منتقل کنند، دانشمندان ایرانی از طروق مختلف و سفر به آنجا، اغبلیان را در این کار یاری رساندند. برخی از عالمان و بزرگان ایرانی در این عصر در انتقال فرهنگ و تمدن اسلامی از شرق جهان اسلام به غرب اسلام نقش بزرگی داشته و در عرصه‌های فرهنگی و تمدنی هم چون؛ دیوان‌سالاری، شکل‌گیری و گسترش دانش‌هایی چون، ادبیات، پزشکی، موسیقی، هنر و معماری و کشاورزی تاثیرگذار شدند؛ سنت‌های دیوان‌سالاری به وسیله سپاهیان خراسانی و فقهای ایرانی وارد افریقه

شد. در عرصه پزشکی میراث پزشکی جندی شاپور از طریق یوحنا بن ماسویه و انتقال آثار و تالیفات اطباء ایرانی به مغرب منتقل شد. در معماری و صنایع و هنرهای دستی نمونه‌های بسیاری از تأثیر معماری و هنر ایرانی در آثار و بناهای دوره اغلیی دیده می‌شود. موسیقی ایرانی با حضور موسیقیدان بزرگ ایرانی، زریاب، در قیروان و دربار اغلییان تأثیر فراوانی از خود به جای گذاشت و بسیاری از سازها و مقام‌های ایرانی در موسیقی افریقه ماندگار شد. در عرصه ادبیات، آثار ادبی و واژگان فارسی از طریق زبان و ادبیات عرب به زبان و ادبیات رایج مردمان افریقه نفوذ پیدا کرد. کشاورزی و زراعت افریقه در عصر اغلییان با انتقال تجارب و دانش کاشت محصولات ایرانی از رونق بسیاری برخوردار گردید.

کتابنامه

ابن ابی اصیبعه، موفق الدین احمد بن قاسم (بی‌تا). عیون الانباء فی طبقات الاطباء، تحقیق نزار رضا، بیروت، دارالمکتبه الحیاه.

ابن اثیر، عزالدین (۱۹۸۷). الکامل فی تاریخ، بیروت، دارالکتب العلمیه، ج ۵.

ابن أبار، محمد بن عبدالله (۱۹۸۵). الحله السیراء، تحقیق حسین مونس، قاهره، دارالمعارف، ج ۱.

ابن جلجل، ابوداود (۱۹۵۵). طبقات الاطباء الحکماء، تحقیق فؤاد سید، قاهره، المعهد العلمی الفرنسی للآثار الشرقیه.

ابن جوزی، ابوالفرج (۱۹۹۲). المنتظم فی تاریخ الامم والملوک، تحقیق محمد ومصطفی عبدالقادر عطا، بیروت، دارالکتب، ج ۱۰.

ابن حوقل، ابوالقاسم (۱۹۹۲). صوره الارض، بیروت، دار المکتبه الحیاه.

ابن حیان (۱۹۷۳). المقتبس من انباء اهل الاندلس، تحقیق محمود علی مکی، بیروت، دارالکتب العلمیه.

ابن خلدون (۱۹۸۹). مقدمه ابن خلدون، تونس، دارالتونسیه للنشر، ج ۲.

ابن دباغ، عبدالرحمان و ابن ناجی تنوخی (۱۹۶۸). معالم الأیمان فی معرفه اهل قیروان، تحقیق ابراهیم شوبح، قاهره، مکتبه الخانجی، ج ۲.

ابن سعید و دیگران (۱۹۶۴). المغرب فی حلی المغرب، تحقیق شوقی ضیف، قاهره، دارالمعارف، ج ۱.

ابن عبدربه، محمد (۱۹۸۳). العقد الفرید، بیروت، دارالکتب، ج ۷.

ابن عذاری (۱۹۸۳). البیان المغرب فی اخبار الأندلس، تحقیق کولان لیفی بروفنسال، بیروت، ج ۱.

ابوالعرب تمیم، محمد بن احمد (۱۹۶۸). طبقات علماء افريقية وتونس، تحقیق علی شابی ونعیم الیافی، تونس، دارالتونسیه.

الگود، سیریل (۱۳۷۱). تاریخ پزشکی ایران و سرزمین های خلافت شرقی، ترجمه باهر فرقانی، تهران، امیرکبیر.
بکری اندلسی، ابو عبید (۱۹۸۳). معجم مآستعجم من اسماء البلاد، تحقیق مصطفی سقا، بیروت، عالم الکتب، ج ۲.

بن میلاد، الحکیم احمد (۱۹۹۹). الطب العربی التونسی فی عشره قرون، بیروت، دارالغرب الاسلامی.
بن ابراهیم، احمد (۱۹۸۵). المصطلح الاعجمی فی کتب الطب والصيدلیه العربیه، بیروت، دارالغرب.
ثعالبی، ابومنصور (۱۳۸۵). تحسین وتقیح، ترجمه محمد بن علی ساوی، تحقیق عارف احمد زغول، تهران، مرکز نشر میراث مکتوب.

تجویدی، اکبر (۱۳۴۵). «سهم معماری ایرانی در پیدایش معماری اسلامی در قرون اولیه هجری»، هنر و مردم، شماره ۴۷، ص ۸-۱.

تلتیسی، بشیر رمضان (۲۰۰۴). الاتجاهات الثقافیه فی بلاد الغرب الاسلامی، بنگازی، دارالمدار الاسلامی.
الجنحانی، حبیب (۱۹۶۸). القيروان عبر عصور ازدهار الحضاره الاسلامیه فی المغرب العربی، تونس، دارالتونسیه.

جولیان، شارل اندره (۱۹۸۵). تاریخ افریقا الشمالی، تعریب محمد المزالی و بشیر سلامه، تونس، دارالتونسیه.
الجبیلالی، عبدالرحمن محمد (۱۹۸۳). تاریخ الجزائر العام، بیروت، دارالثقافه.
حاج منوچهری، فرامرز (۱۳۸۳). «اسد بن فرات»، دایره المعارف بزرگ اسلامی، زیر نظر موسوی بجنوردی، تهران، ج ۸.

خضیری، احمد حسن (بی تا). علاقات الفاطمیین فی مصر بدول المغرب، قاهره، مکتبه مدبولی.
خنشی القيروانی، محمد بن حارث (۱۹۵۳). قضاه قرطبه و علماء افريقية، رتحقیق عزت العطار الحسینی، قاهره.
الدمیری، کمال الدین (۱۹۶۳). حياه الحيوان الکبری، قاهره، مطبعه الاستقامه.

رایس، دیوید تالبوت (۱۳۸۶). هنر اسلامی، ترجمه ماه ملک بهار، تهران، انتشارات علمی فرهنگی.
الزبیدی، محمد بن الحسن (۱۹۷۳). طبقات النحویین واللغویین، تحقیق ابوالفضل ابراهیم، قاهره، دارالمعارف.
زغلول، سعد (۱۹۷۹). تاریخ المغرب العربی، اسکندریه، منشأ المعارف.

زکی، محمد حسن (۱۳۶۳). تاریخ صنایع ایران (بعد از اسلام)، ترجمه محمد علی خلیلی، تهران اقبال.
زمانی، عباس (۱۳۵۱). «مناره و منارتزینی در آثار تاریخی ایران اسلامی»، هنر و مردم، ش ۱۲۱، ص ۱۱-۱.
زیتون، محمد محمد (۱۹۷۸). القيروان ودورها فی الحضاره الاسلامیه، قاهره، دارالمنار.
زیدان، جرجی (۱۳۶۹). تاریخ تمدن اسلام، ترجمه علی جواهرکلام، تهران.

- السائح، حسن (۱۹۸۶). الحضاره الاسلامیه فی المغرب، مغرب، دارالبیضاء.
- شیرازی، ابواسحاق (۱۹۹۷). طبقات الفقهاء، علی محمد عمر، قاهره، مکتبه الثقافیه الدینیّه.
- شفا، شجاع الدین (۱۳۸۵). ایران در اسپانیا، ترجمه مهدی سمسار، تهران، نشر گستره.
- شهیدی پاک، محمدرضا (۱۳۸۹). تاریخ تحلیلی مغرب، قم، مرکز بین‌المللی ترجمه و نشر المصطفی.
- صفا، ذبیح الله (۱۳۴۶). تاریخ علوم عقلی در تمدن اسلامی، تهران، امیرکبیر.
- صاعداندلسی (۱۳۷۶). التعریف بطقاات الامم، ترجمه و تحقیق غلامرضا جمشیدنژاداول، تهران، هجرت.
- طقوش، محمدسهیل (۱۳۸۳). دولت عباسیان، ترجمه حجت الله جودکی، تهران، حوزه و دانشگاه، ویراست دوم.
- الطالبی، محمد (۱۹۹۵). الدوله الاغلبیه، تعریب المنجی الصیادی، بیروت دارالغرب الاسلامی.
- عباس، احسان (۱۹۵۹). العرب فی صقلیه، قاهره، دارالمعارف.
- عبدالرزاق، محمود اسماعیل (۱۹۷۲). الأغالبه، قاهره، مکتبه سعید رأفت.
- عبدالوهاب، حسن حسنی (۱۹۷۰). بساط العقیق، تونس، مکتبه المنار.
- عبدالوهاب، حسن حسنی (۱۹۶۶-۱۹۷۲). ورقاات عن الحضاره العربیه بافریقیه وتونس، تونس، مکتبه المنار، ج ۱، ۲، ۳.
- العسلی العاملی، علی (۱۹۸۴). الغناء فی الاسلام، بیروت، موسسه الاعلمیه.
- عزتی، مهدی و چلونگر، محمدعلی (۱۴۰۰). «حضور و جایگاه ایرانیان در تاریخ و تمدن سیسیل در دوره اسلامی»، فصلنامه فرهنگ و تمدن اسلامی، دوره ۱۲، شماره ۴۵، ص ۸۳-۱۰۸.
- عکاوی، رحاب خضر (۱۹۹۵). الموجز فی تاریخ الطب عند العرب، بیروت دارالمناهل.
- عیاض، موسی بن عیاض (۱۹۸۳-۱۹۸۱). ترتیب المدارک و تقریب المسالک بمعرفته اعلام مذهب مالک، تحقیق سعید احمد اعراب و دیگران، رباط، مطبعه المحمديه، ج ۴.
- عودی، ستار (۱۳۸۵). تاریخ دولت اغلبیان در آفریقیه و صقلیه، تهران، امیرکبیر.
- غنیمه، عبدالرحیم (۱۳۸۸). تاریخ دانشگاه‌های بزرگ اسلامی، ترجمه نورالله کسائی، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
- الکعاک، عثمان (۱۳۸۷). روابط ایران و تونس در گذر زمان، ترجمه ستار عودی، تهران مرکز اسناد و تاریخ دیپلماسی.
- کونل، ارنست (۱۳۸۷). هنر اسلامی، ترجمه هوشنگ طاهری، تهران، توس.
- گربار، اولگ (۱۳۷۹). شکل‌گیری هنر اسلامی، ترجمه مهرداد وحدتی دانشمند، تهران، پژوهشگاه علون انسانی و مطالعات فرهنگی.

- المالکی، ابوعبدالله (۱۹۹۴). ریاض النفوس، تحقیق بشیر البکوش، بیروت دارالغرب الاسلامی، ج ۲.
- المطوی، محمد العروسی (۱۹۸۱). سیره القیروان، تونس، دارالغریبه للکتاب.
- مقری، احمد بن محمد (۱۹۹۸). نفخ الطیب من غصن الاندلس الرطیب، تحقیق احسان عباس، بیروت، دارالصادر، ج ۱.
- مونس، حسین (۱۳۸۴). تاریخ و تمدن مغرب، ترجمه حمیدرضا شیخی، تهران، سمت، ج ۱.
- ناجی، معروف (۱۹۶۹). اصاله الحضاره العربیه، بغداد، مطبعه التضامن.
- نصر، حسین (۱۳۵۹). علم و تمدن در اسلام، تهران، انتشارت خوارزمی.
- النفیر، محمد و علی (۱۹۹۶). عنوان الاریب عما نشا ببلاد التونسیه من عالم ادیب، بیروت، دارالغرب الاسلامی.
- هوار، کلمان (۱۳۶۴). ایران و تمدن ایرانی، ترجمه حسن انوشه، تهران، امیرکبیر.
- یاقوت حموی (۱۹۹۵). معجم البلدان، بیروت، دارصادر، ج ۱.
- یعقوبی، احمد بن واضح (۱۹۸۸). البلدان، بیروت، دارالاحیاء التراث.
- Reinhart, Dozy (1913). Spanish Islam: A history of the Moslems in Spain, London.
- Marcais, G (1926). manuel d'art musulman, Paris.
- Farmer, H. G. A (1926). History of Arabian music, London.
- Provençal, E. L (1950). Histoire de L'Espagne Musulman, Paris.



نشریه علمی علم و تمدن در اسلام

سال چهارم/ شماره چهاردهم/ زمستان ۱۴۰۱



20.1001.1.26764830.1401.4.14.3.0

جریان‌ها و گرایش‌های فکری یزد در عهد آل مظفر (۷۱۸-۷۹۵ ق)

طیبه رحیمدل میبدی^۱/ احمد بادکوبه هزاوه‌ای^۲/ محمدرضا ابویی مهریزی^۳

(۷۳-۵۵)

چکیده

ولایت یزد در سده هشتم هجری تحت تسلط حاکمان مظفری قرار داشت. آنان در خلأ قدرت سیاسی پس از فروپاشی ایلخانان توانستند در یزد و مناطق همجوار با به دست گرفتن قدرت، منشأ تحولات سیاسی گردند. در کنار رویدادهای سیاسی هر حکومتی، توجه به جریان‌ها و گرایش‌های فکری نیز به عنوان یکی از عناصر مهم در تبیین رویکردهای تمدن‌ساز ضروری می‌نماید. از این رو مقاله حاضر در صدد است به روش توصیفی-تحلیلی و بر مبنای مطالعات کتابخانه‌ای به این سؤال پاسخ دهد که: موقعیت و جایگاه اجتماعی گرایش‌های مختلف فکری در یزد دوره حاکمیت آل مظفر (۷۱۸-۷۹۵ ق) چگونه بوده است؟ بدین منظور تلاش کرده‌ایم تا با تحلیل رابطه میان گرایش‌های مختلف فکری با امرای مظفری، تصویری مناسب از فضای فکری این دوره در یزد ترسیم نماییم. یافته‌های این پژوهش، نشان می‌دهد در این دوره، گروه‌ها و جریان‌های مختلف فکری اعم از علما، شیوخ و عرفا و سادات هر یک به لحاظ جایگاه خود و حمایت آل مظفر از آنان و اهتمام امرای مظفری در تأسیس مدارس و اختصاص موقوفات بسیار بر آن‌ها و حضور علما، حکما و عرفا از ولایات همجوار به یزد در توسعه علوم و معارف و رونق حیات فکری و اجتماعی عصر خویش، تأثیر بسزایی داشته‌اند.

واژه‌های کلیدی: یزد، آل مظفر، تسنن شافعی، تسنن دوازده‌امامی، حکمت اشراقی، تصوف.

۱. عضو هیئت علمی گروه معارف اسلامی، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد میبد، میبد، ایران. rahimerfani@yhoo.com

۲. دانشیار گروه تاریخ و تمدن ملل اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه تهران، تهران، ایران. (نویسنده مسئول)

hazaveh@ut.ac.ir

۳. استادیار گروه تاریخ اسلام، دانشکده مطالعات اسلامی، دانشگاه بین‌المللی اهل بیت (ع)، تهران، ایران. mehrizi@abu.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۱۰/۱۲ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۱۲/۰۲ نوع مقاله: پژوهشی

مقدمه

از جمله وجوه برجسته ایام حکومت ایلخانان بر ایران، توجه به جریان‌ها و گروه‌های مختلف فکری است. برچیده شدن خلافت عباسی به عنوان قدرتمندترین نهاد مدافع اهل تسنن، موجب شد تا در این دوره، ضمن توجه به گرایش تسنن شافعی، توجه به ترویج افکار و عقاید سایر گرایش‌ها نیز تقویت گردید. این امر در ادامه با فروپاشی حکومت ایلخانان و ایجاد چندین حکومت محلی در مناطق مختلف ایران از جمله حکومت آل مظفر بر مناطق مرکزی و جنوبی، نشان می‌دهد که علی‌رغم تعصب آل مظفر به تسنن شافعی، سایر جریان‌ها و گرایش‌ها نیز زمینه و بستر نقش‌آفرینی و فعالیت را داشتند. به عبارتی دیگر، دور از ذهن نیست که برخی جریان‌ها و گرایش‌های فکری در این دوره در سایه حمایت‌های آل مظفر و متناسب با علایق و اهتمام ایشان رونق بیشتری یافته باشند. بر اساس چنین ایده‌ای این پرسش مطرح می‌شود که در دوره حکومت امرای مظفری بر یزد کدام جریان‌های فکری توانستند بیش از دیگر مذاهب و فرق، خود را در صحنه اجتماعی آن روزگار عرضه کنند و منشأ آثاری شوند و چه نشانه‌های تاریخی می‌توان برای اثبات این مسئله مطرح نمود. بدیهی است که پژوهش‌هایی از این دست که در حوزه جغرافیای ایران فرهنگی انجام می‌شود، می‌تواند به سیر تاریخ و تحول اندیشه و جریان‌ها و گرایش‌های فکری در ایران دوره اسلامی کمک شایانی نماید و این مقاله نیز چنین هدفی را دنبال می‌نماید. بر این اساس بررسی جریان‌های فکری یزد در این دوره و چگونگی تعامل امرای مظفری با این جریان‌ها، از اهداف اصلی این مقاله است. فرض بر آن است که با توجه به اوضاع فکری حاکم بر ایران طی قرون هفتم و هشتم هجری، ولایت یزد نیز تحت حاکمیت آل مظفر در جهت همسویی و در استمرار گسترش و افزایش فعالیت‌های گرایش‌های مختلف فکری به جا مانده از دوره ایلخانی، شاهد حضور و حیات گرایش‌های مختلف فکری بوده است.

مفاهیم

تبیین برخی کلمات کلیدی مقاله حاضر می‌تواند درک بهتری از مباحث پیش‌رو در اختیار بگذارد:

۱- **آل مظفر:** از جمله حکومت‌های محلی که توانستند پس از مرگ ابوسعید، آخرین ایلخان مغول بر بخش‌هایی از مناطق مرکزی و جنوبی ایران همچون یزد، کرمان و فارس تسلط یابند، آل مظفر بودند. آنان هنگام هجوم مغولان به خراسان، از آن‌جا به یزد آمدند و ابتدا به خدمت اتابکان یزد درآمدند و سپس با شایستگی‌هایی که از خود نشان دادند، توانستند حکومتی را بر مناطق وسیعی تشکیل دهند.

۲- **تسنن دوازده امامی:** یکی از تحولات مهم فکری و مذهبی ایران پس از سده هفتم این بود که به تدریج اختلافات مذهبی، تا حدودی از بین رفت و نوعی مسالمت مذهبی میان اقوام ایرانی پدید آمد. این نوع نگرش که نشان از توجه توأمان به خلفای راشدین همراه با اعتقاد به ائمه اثنی عشر در دایره باورهای مذهبی است از حدود دوران سلجوقی، ایلخانی، تیموری و صفوی قابل مشاهده است. شاه نعمت الله ولی در دیوان خود آن را مذهب جامع می خواند و نشانه های آن را در آثار طیف وسیعی از علما و عرفا همچون شیخ صدرالدین ابراهیم حموی، شیخ علاءالدوله سمنانی، حمدالله مستوفی قزوینی، خواجه محمد پارسا، قاضی میرحسین میبدی، فضل الله بن روزبهان خنجی و کربلایی حسین تبریزی دیده می شود. ظاهراً گفتمان مزبور از دوره صفوی به تسنن دوازده امامی موسوم گردید در عین حال باید توجه داشت که یکی از اصلی ترین دلایل گسترش تسنن دوازده امامی در سده هشتم هجری، رشد حرکت های صوفیانه و پیوندی است که تصوف میان شیعه و سنی ایجاد نمود.

۳- **همگرایی تسنن شافعی و کلام اشعری و تصوف:** از آغاز سده ششم هجری به بعد جریان فکری- مذهبی تصوف به عنوان چتری فراگیر، همه مذاهب تسنن را گرد یکدیگر جمع آورد. در واقع، با رشد جریان فکری تصوف زمینه های نوعی همگرایی میان پیروان مذاهب تسنن شکل گرفت و متشرعان صوفی مسلک را در میان اندیشمندان مذاهب مختلف تسنن پدید آورد. چنان که می دانیم اندیشه های اشعری یکی از عوامل مهم معارضه با خردورزی در جهان اسلام به حساب می آید و چون جریان تصوف هم تأکید فراوانی بر جبرگرایی و تقدیر دارد، از میان اهل سنت و جماعت سریر آورد. به عبارتی دیگر، جریان شافعی- اشعری، به عنوان رهبر احیای تسنن که در عصر سلجوقی و با اقدامات خواجه نظام الملک مجال قدرت نمایی یافته بود، طی قرون پنجم و ششم هجری خود دچار شک و تردید شد و اندیشمندان شافعی مذهب به طرف تصوف گرایش پیدا کردند. (مؤمنی، ۱۳۹۱: شماره ۱۷۵، ۶۹-۷۲)

۴- **حکمت اشراقی:** با ظهور نظام فلسفی اشراق که توسط شیخ شهاب الدین سهروردی در سده ششم هجری بنیان نهاده شد، غالب فیلسوفانی که پس از وی در حوزه اندیشه اسلامی کار کرده اند، چه در بعد محتوا و چه در بعد روش و ادبیات از وی تأسی پذیرفته و تحت تأثیر این تفکر قرار داشتند. از این رو استمرار این جریان را در سده هشتم هجری نیز شاهدیم.

پیشینه پژوهش

آثار تحقیقی انجام شده مرتبط با موضوع غالباً به بررسی نقش و جایگاه یک طبقه اجتماعی در مجموع مناطق تحت قلمرو آل مظفر پرداخته‌اند. اما گرایش‌های مختلف فکری در یزد این دوره مورد تبیین واقع نشده است. از جمله این آثار، مقاله «نقش آل مظفر در تمدن اسلامی» (رئیس‌السادات و دیگران، ۱۳۹۰) است که ضمن اشاره به نام چند دانشمند، به ذکر مطالبی درباره سبک معماری اماکن عام‌المنفعه می‌پردازد. مقاله «اوضاع فرهنگی یزد در قرن هشتم هجری» (یوسف جمالی و دیگران، ۱۳۹۳)، ضمن توجه به علوم رایج در این دوره به جریان تصوف و مشایخ صوفیه پرداخته است. در مقاله «بررسی بنیان‌های مشروعیت حکومت آل مظفر» (خسروبیگی و صادقی فرد، ۱۳۹۷)، نویسندگان به شناسایی مبانی مشروعیت‌زا و کارکرد آن در مقبولیت حاکمیت آل مظفر پرداخته‌اند. در مقاله «چگونگی تعامل و تقابل سادات با آل مظفر و نقش‌آفرینی آنان» (نوروزی و صادقی فرد، ۱۴۰۰)، نویسندگان به نقش‌آفرینی چند تن از اندیشمندان دینی سادات که در تعامل و یا تقابل با آل مظفر در مناصب سیاسی و دیوانی بوده‌اند، پرداخته‌اند. همین نویسندگان (۱۴۰۰)، در مقاله «جایگاه علمای دین در حکومت آل مظفر و چگونگی نقش‌آفرینی آنان»، به بررسی جایگاه علمای دینی در حکومت آل مظفر و چرایی اقبال حکام این سلسله به این گروه توجه نموده‌اند. نوروزی و صادقی فرد در مقاله دیگری تحت عنوان «چگونگی تعاملات دوسویه آل مظفر و اهل تصوف»، به نقش‌های مختلف صوفیان و چگونگی تعامل سیاسی آنان با امرای مظفری پرداخته‌اند. در مقاله «تصوف مشایخ صوفی یزد در قرن هشتم هجری» (محمد حسن میرحسینی، ۱۳۸۲) پیرامون تصوف در یزد و شرح حال برخی از مشایخ صوفیه توجه شده است و مقاله «تصوف خانقاهی در یزد به روزگار ایلخانان و آل مظفر» (علی اکبر تشکری بافقی، ۱۳۹۱)، نویسنده به بررسی عوامل رشد تصوف در یزد این دوره و رفتار صوفیان با صاحبان قدرت پرداخته است. بر این اساس انجام پژوهشی مستقل که علاوه بر معرفی جریان‌های فکری یزد در عصر آل مظفر، میزان توجه و اقبال جامعه عصر مظفری را به این جریان‌ها مورد بررسی و مطالعه قرار دهد، لازم می‌نمود.

۱- ادامه همگرایی فقه شافعی و کلام اشعری

همانطور که از اوضاع مذهبی اکثر مناطق غربی، مرکزی و جنوبی ایران طی سده‌های هفتم و هشتم هجری برمی‌آید، گرایش به تسنن شافعی در این مناطق رواج داشته است. (رجوع کنید به: مستوفی قزوینی، ۱۳۳۶: ۱۹۸-۵۳) با چنین رویکردی مناطق تحت قلمرو آل مظفر یعنی یزد و فارس و کرمان و

اصفهان نیز پیرو مذهب شافعی بودند. چنان‌که حمدالله مستوفی جغرافی‌دان سده هشتم هجری درباره ولایت یزد می‌نویسد: «مردم آنجا که اکثر به مذهب شافعی اند.» (مستوفی قزوینی، ۱۳۳۶: ۸۴) در تأیید این مطلب ابن بطوطه دیگر جغرافی‌دان سده هشتم نیز می‌نویسد: «مردم آن غالباً بازرگان و شافعی مذهب‌اند.» (ابن بطوطه، ۱۳۷۰، ج ۱: ۲۵۷) در واقع امرای مظفری با توجه به آگاهی‌شان مبنی بر توجیه عقلانی و مقبولیت زمامداری‌شان بر مردم از سه راهکار مناسب ایجاد امنیت، برقراری عدالت و توجه و احترام به فرق مختلف مذهبی، در پی کسب مشروعیت و مقبولیت بودند. در وهله نخست آنان هم پیرو مذهب تسنن بودند و هم به عنوان امرای بازمانده از حکومت ایلخانی برای کسب مشروعیت دینی توجه ویژه‌ای به ترویج اندیشه‌های مشروعیت‌زا از طرق مختلف داشتند. چنان‌که امیر مبارزالدین محمد (۷۵۹-۷۱۸ ق) در اجرای احکام دینی و با توسل به اعتقادات مذهبی مردم توانست در سرکوبی طوایف جرمانی و اوغانی ساکن کرمان، اتهام حکم تکفیر آنان را از علما و فقهای کرمان بگیرد و جنگ با آنان را جهاد جلوه دهد. (کتابی، ۱۳۶۴: ۵۳) همچنین زیارت بزرگان دین، مصاحبت با بزرگانی همچون شهاب‌الدین علی باعمران، مجدالدین حسن از قاضیان مشهور یزد (خواندمیر، ۱۳۶۲، ج ۳: ۲۸۷) و شیخ الاسلام صدرالدین عبدالعزیز^۱، احترام به علما و متشرعین، توبه نمودن در چهل سالگی، مبالغه در امر به معروف و نهی از منکر، تردّد پیاده از خانه تا مسجد جامع یزد برای اقامه نماز جمعه (کتابی، ۱۳۶۴: ۴۲)، بخشی از سیاست‌های مذهبی امیر مبارزالدین محمد در این راستا بود. (نوروزی و صادقی فرد، ۱۴۰۰: ۱۶۹-۱۴۱) این سیاست مذهبی پس از وی به جانشینانش انتقال یافت و آنان نیز از احترام و ارادت به علما دریغ نورزیدند. چنان‌که شاه شجاع (۷۵۹-۷۸۶ ق) تحت تأثیر عالمان دینی و شیوخ کرمان که علت مصائبش را بی‌توجهی به دین مطرح می‌نمودند (جنید شیرازی، ۱۳۲۸: ۴۵۶)، شیوه حکومت‌داری خود را تغییر داد. وی در مجلس درس مولانا قوام‌الدین عبدالله از فقهای معروف عصر حضور می‌یافت و مسند قضا را به مولانا بهاء‌الدین عثمان کوه‌گیلویی واگذار نمود. (کتابی، ۱۳۶۴: ۹۵) در همین راستا هنگام نزاع بین سلطان زین‌العابدین و شاه یحیی بر سر حاکمیت اصفهان، خواجه امام‌الدین واعظ پیشوای دینی اصفهان (مهدوی، ۱۳۸۲: ۱۷۹)، در این امر مداخله نمود و حکومت را حق زین‌العابدین دانست. (حافظ ابرو، ۱۳۸۰، ج ۲: ۶۴۳)

با عنایت به بررسی فضای علمی و آموزشی آن روزگار می‌توان گفت که اغلب مدارس و مراکز آموزشی توسط عالمان و مدرّسان شافعی مذهب و اشعری مسلک داشتند اداره می‌شد. چنان‌که سید شمس‌الدین

۱. از خانواده محدث و فقیه شافعی مذهب سده هفتم، شهاب‌الملّه و الدّین توران پشته (کتابی، ۱۳۶۴: ۸۳).

محمد فرزند سید رکن‌الدین محمد - بانی مدرسه رکنیه - در ضمن شرایط مدرّس مدرسه پدرش، اتّصاف وی را به مذهب الامام الاعظم شافعی مطلبی رضی‌الله عنه را بیان می‌دارد. (حسینی یزدی، ۱۳۶۵: ۱۱۹) همچنین دستور می‌دهد تا چهار تن از افراد متدین و متوّرع که از جمله آنان قاضی شافعی مذهب باشد به عنوان هیئت امنای مدرسه جهت رسیدگی به امر تولیت مدرسه تعیین گردند. (حسینی یزدی، ۱۳۶۵: ۶۳-۶۴) نکته دیگر در تأیید این مطلب آن است که وی در کتاب العراضه فی الحکایه السلجوقیه ضمن بیان وقایع سال ۴۵۱ ق در باب فتنه بساسیری توسط سلطان طغرل سلجوقی و بازگشت خلیفه القائم عباسی به بغداد، از خلیفه عباسی با عنوان امیرالمؤمنین و از بغداد با عناوین مسند و مقرّر خلافت و سده و مرکز امامت یاد می‌کند. (ابن نظام‌الحسینی یزدی، ۱۳۸۸: ۳۵-۳۴) پیداست که به کار بردن چنین تعبیری برای خلیفه عباسی و دستگاه خلافت آن هم در روزگاری که زمان خلافت عباسی سپری شده است، می‌تواند بیانگر گرایش به مذهب شافعی در این دوره باشد. در استمرار این جریان و انتقال خلافت عباسی به مصر، امیرمبارزالدین محمد در اقدامی دیگر جهت استحکام امور سلطنت خود، قاصدی به مصر فرستاد تا با خلیفه عباسی مصر ابوبکر المعتضد بالله المستعصمی (متوفی ۷۶۳ ق) بیعت نماید. از این رو بنا به تصریح مؤلف تاریخ آل مظفر:

از سال ۷۵۵ ق شعار نیابت خلافت را زینت لباس سلطنت ساخته، سکه و خطبه به

نام آن خلیفه تزیین داد و اسم خود را به عنوان نیابت خلیفه در خطبه و سکه وارد کرد

و علمای فارس و کرمان و یزد همه این بیعت را تصدیق کردند. (کتبی، ۱۳۶۴: ۶۷)

قدر مسلم آن که متون درسی از جمله فقه و اصول فقه، تفسیر، حدیث و کلام بر مبنای مذهب شافعی تعلیم داده می‌شد. چنان‌که ارادت آل مظفر موجب شد تا تمام کتب مدرسه مظفریه میبد که توسط شرف‌الدین مظفر احداث گردیده بود اختصاص به تعلیم فقه شافعی داشته باشد. (همایونفرّخ، ۱۳۴: ۹۶؛ مسرت، ۱۳۹۵، ج ۱: ۲۶۸) از جمله کتب فقهی که در مراکز علمی قلمرو آل مظفر تدریس می‌شد، کتاب الانوار للعمل الابرار جمال‌الدین یوسف اردبیلی شافعی از فقهای بزرگ شافعی مذهب بود. (صفا، بی‌تا، ج ۳: ۲۱۸) همچنین کتاب الحاوی فی فقه الشافعی (شرح مختصر مزنی) از ابی‌الحسن نیاوردی و کتاب العزیز از امام رافعی قزوینی (متوفی ۶۲۳ ق) از متون فقهی مهم مدارس بوده است. معین‌الدین معلّم یزدی در ذکر استادان خود، اظهار می‌دارد که شرح اصول ابن حاجب را نزد قوام‌الدین عبداللّه، فقیه بزرگ شافعی مذهب (متوفی ۷۷۱ ق) فرا گرفته است. (معلّم یزدی، ۱۳۲۶، ج ۱: ۲۴۳) به لحاظ کلامی باید توجه داشت که پس از حمله مغول دو جریان فکری کلامی عمده در پهنه

کشور قابل شناسایی بوده است: یکی مکتب مراغه خواجه نصیرالدین طوسی و دیگری جریان کلام اشعری در شیراز. ولایت یزد نیز متأثر از این جریان و متکلم برجسته آن یعنی قاضی عضدالدین ایجی قرار داشته است. وی هم بر مذهب تسنن تعصب می ورزید و هم با تألیف کتاب المواقف السلطانیة در تقویت کلام اشعری نقش بزرگی ایفا نمود. در واقع کلام و الهیات اشعری در این دوره با ظهور وی به اوج خود رسید. وی تمامی آموزه های این مذهب را به شیوه ای نقّادانه، آن هم به شکلی جدید در کتاب خود گرد آورد. این کتاب که همچون دایرةالمعارفی کلامی با صبغه فلسفی محسوب می شود در همان عصر خویش چنان مقبولیتی یافت که مهمترین کتاب درسی علم کلام شد و شروح و حواشی زیادی بر آن نگاشته شد. نکته دیگری که در باب گرایش به مکتب کلام اشعری به عنوان ملازم اعتقادی مذهب شافعی (به تأسی از مکتب فقهی و کلامی سده های پیشین خاصه از عهد سلجوقیان) قابل توجه است، نقش شیخ عمر استادان از مشایخ صوفیه اوایل سده هفتم هجری است در رویگردان نمودن اهالی یزد از مکتب قدری، کرامی و مشبّهی و گردانیدن ایشان به مذهب سنّت و جماعت. (جعفری، ۱۳۴۳: ۱۴۱) قدر مسلم منظور از مذهب سنّت همان مذهب شافعی و کلام اشعری است که استمرار آن را در دوره آل مظفر می توان دنبال نمود. در واقع تقویت کلام اشعری که از روزگار سلاجقه در نیمه دوم سده پنجم هجری شروع شده بود و تا اواسط سده هفتم استمرار داشت، موجب تقویت کلام در مقابل فلسفه و ظهور چند تن از متکلمین برجسته همچون شهرستانی، امام الحرمین جوینی و غزالی شد. (دهقان نژاد، ۱۴۰۰: ۲۹-۱۰)

در تداوم این جریان، با اندکی تأمل می توان دریافت که غالب آثار و تألیفاتی هم که در یزد تألیف و یا کتابت شد بر مبنای گرایش مذهبی حاکم بر جامعه عصر مظفری بوده است. از جمله رساله ای است به نام وردالجنتّه و بدرالدجنه اثر حسین بن علی بن ابی بکرالمعلّم الخباز که به سال ۷۱۹ ق در مدرسه دارالنظامیه یزد نگاشته است. نویسنده در این اثر چهل حدیث را به روایت از چهل شیخ، تفسیر عرفانی نموده است که حدیث اول و شیخ نخستین آن خلیفه الناصرالدین الله عباسی است. (معلّم خباز، خطّی، جزء پنجم، برگ ۳۷) همچنین است استنساخ ربع اوّل غرائب القرآن و رغائب الفرقان تصنیف نظام الدین حسن بن محمد قمی نیشابوری معروف به نظام نیشابوری و نظام اعرج از مفسران سده هشتم هجری (زنده در ۷۲۸ ق) توسط ابومحمد عمر بن محمد بن اسماعیل ماشاده عباسی اصفهانی به سال ۷۴۰ ق در خانقاه مدرسه حسینیه (قمی نیشابوری، خطّی، برگ انجامه کاتب ۲۴۸) و شرح شیخ جنید توران پستی بر مصابیح السنه بغوی. (جعفری، ۱۳۴۳: ۱۵۹) در کنار این جریان، باید توجه داشت که به سایر

فرق مذهبی اهل سنت نیز به دیده احترام نگریسته می‌شد. چنان‌که در احوالات مولانا حاج علی رویدشتی از پیشگامان علم تفسیر که امرای مظفری از وی کسب فیض می‌کردند، آمده است که بر مبنای فقه حنفی به قضاوت می‌پرداخته است. (مستوفی بافقی، ۱۳۸۵، ج ۳: ۶۴۰)

سکه‌ها علاوه بر آنکه سندی بر اثبات حاکمیت آل مظفر است، بیانگر شعائر دینی و باورهای فرهنگی منطقه تحت قلمرو آنان نیز هست و از این رو در بازشناسی اوضاع دینی یزد عصر مظفری می‌تواند مرجع قابل اعتمادی باشد. نمونه‌هایی از مسکوکات سلاطین مظفری که در موزه بریتانیا در لندن موجود است، مسکوکاتی است به ضرب شیراز سنه ۷۲۶ و ۷۷۱ ق، ضرب کاشان سنه ۷۳۶ و ۷۶۸ ق، ضرب یزد سنه ۷۷۲ ق و ضرب کازرون بدون تاریخ. در تمامی سکه‌ها بلا استثناء اسامی خلفای اربعه منقوش است. (ستوده، ۱۳۷۴، ج ۲: ۲۴۵-۲۴۴) فقط یک سکه از شاه منصور در موزه یاد شده موجود است که بر روی آن عبارت «لا اله الا الله، محمد رسول الله» بدون نام خلفا منقوش است. (غنی، ۱۳۶۹، ج ۱: ۱۷۹-۱۷۸)

۲- تستن دوازده امامی

سده‌های هفتم و هشتم هجری تحت تأثیر عواملی چون برچیده شدن خلافت عباسی به عنوان قدرتمندترین نهاد دینی اهل تسنن، فراگیر شدن نهضت‌های صوفی، تلاش‌های سایر گروه‌های مذهبی از جمله عالمان شیعی در گسترش مذهب تشیع، پیوند تصوف و تشیع و گرایش توده مردم به سمت اهل بیت علیهم‌السلام موجب شکل‌گیری نوعی خاص از تفکر شد که می‌توان میان چهار خلیفه و دوازده امام شیعیان جمع کرد و به همه آنها اعتقاد داشت. از این نوع گرایش حسب رویکرد برخی محققان و صاحب‌نظران قرون اخیر تحت عنوان «تستن دوازده امامی» یاد می‌شود. البته باید در نظر داشت که هر چند این نوع گرایش تا پیش از دوره صفوی تحت عنوان خاصی مشهود نیست، لکن محتوا و مصادیق وجودی آن به روشنی در محیط فکری دوران پیش از عهد صفویان از جمله در یزد روزگار آل مظفر به چشم می‌خورد. (جعفریان، ۱۳۸۸: ۸۵۰-۸۴۰) این گفتمان فکری موسوم به سنی دوازده امامی گو این‌که ذکری از نام آن در متون ملل و نحل، دیده نمی‌شود و تا پایان عصر صفویان تنها از اواخر سده یازدهم هجری به تصریح صاحب ناشناخته رساله فتوح‌المجاهدین از مصطلح بودن آن آگاه هستیم (فتوح‌المجاهدین فی رد المتدلسین، نسخه خطی، کتابخانه مجلس شورای اسلامی، شماره ۱۰۷۲۰، برگ ۱۱)، درحیات فکری اهل سنت و جماعت، یکی از اشکال شایع گرایش‌های مذهبی است که

نشانه های آن را دست کم از سده ششم هجری در قالب متون گوناگون اعم از تصانیف تاریخی، کتب سیره و مقاتل، می توان یافت. چنان که مصادیق این نوع اندیشه را در یزد دوره آل مظفر در کتیبه هایی از سنگ های قبور می توان مشاهده نمود. از جمله سنگ قبر فخرالدین اسفنجردی معروف به شیخ احمد فهادان (متوفی ۷۲۷ ق) که در حاشیه دوم آن صلوات کبیر شامل نام دوازده امام و تعبیر حجة القائم المهدی آمده است. (دانش یزدی، ۱۳۸۷: ۱۴۶) کتیبه ای دیگر در محله فهادان متعلق به سنگ قبر شیخ ابوشلوز نامی است که در قسمت بالای حاشیه اول عبارت «حسن الله حسین» دیده می شود و در حاشیه دوم عبارت «الله اکبر، الله اکبر، لا اله الا الله، الله اکبر، محمد، ابوبکر، عمر، عثمان و علی» و داخل سنگ قبر «لا اله الا الله، محمد رسول الله، علی ولی الله قبر شیخ ابوشلوز بن ابی ابتقاق بن محمد بن ابی جعفر بن شریقی فی آخر شهر المحرم سنة خمس عشر و سبعمائه» آمده است. (دانش یزدی، ۱۳۸۷: ۱۴۷) همچنین در مسجد جامع کبیر، کتیبه ای متعلق به سنه ۷۷۷ ق مشاهده می شود که در داخل کتیبه، صلوات کبیر و نام ائمه اثنی عشر در داخل دوایری نقر گردیده است و در قسمت پایین دوایر، نام متوفی^۱ ذکر شده است. (دانش یزدی، ۱۳۸۷: ۱۵۰) در همین مکان، قطعه سنگی متعلق به همین سده داخل یک قاب زیبا وجود دارد که اسم «محمد» در درون آن نقر شده و در پیرامون آن اسم های «الله اکبر، محمد، علی» کتیبه شده است. (دانش یزدی، ۱۳۸۷: ۱۵۱) سنگ قبر سلطان شیخداد (متوفی ۷۰۰ ق) نیز دارای کتیبه ای است که در حاشیه اول آیه الکرسی و در حاشیه دوم صلوات کبیر حک شده است. (دانش یزدی، ۱۳۸۷: ۱۴۲-۱۴۱) از این شواهد می توان دریافت که در قلمرو آل مظفر نوعی روحیه سازش گرایانه بین آموزه های تشیع و اهل سنت با محوریت محبت به خاندان پیامبر (ص) و با اذعان به امام بودن آنان بوده است. نکته حائز اهمیت در رابطه با کتیبه متعلق به مسجد جامع یزد یعنی جایی که امرای مظفری در بنای آن و در مجالس عبادی و آموزشی آن مشارکت و حضور داشتند، قرار داشتن آن در دهلیز ورودی مسجد است که می تواند بیانگر انعطاف بسیار امرای مظفری به تشیعی اعتدالی باشد. همچنین در صقه عمر واقع در مسجد جامع اصفهان کتیبه ای از دوره آل مظفر بر جای مانده است که اسامی زیر در آن دیده می شود: الله، محمد، ابوبکر، عمر، عثمان، علی، حسن و حسین. (هنرفر، ۱۳۵۰: ۱۳۹) در بخشی از محراب مدرسه امامی (مدرسه بابا قاسم اصفهان احداث سال ۷۲۵ ق) از بناهای عصر شاه محمود مظفری ترکیبی از اسامی خلفا و اسامی دوازده امام آمده

۱. با توجه به آنکه اجزایی از نام صاحب کتیبه تراشیده شده، بر جای مانده است، با نگاهی دقیق به آن به نظر می رسد که عبارت دقیق نام صاحب کتیبه از این قرار بوده است: «بنده خاندان نبی، عثمان بن حاجی علی بن عمر الیزدی فی تاریخ صفر لسنة سبع و سبعین و سبعمائه».

است. آندره گدار در این باره می‌نویسد: «این امر خاص بناهای عهد شاه محمود نیست، چرا که در نمای مساجد بزرگ آل مظفر در یزد و کرمان نیز مشاهده می‌شود و این خود نشانه حسن تفاهم مذهبی (بین شیعه و سنی) از قدرت شخصی سلاطین آل مظفر سرچشمه می‌گیرد.» (گدار، ۱۳۷۱، ج ۲: ۲۴۸-۲۴۷)

وجود چنین گرایشی موجب شد تا سیدرکن‌الدین محمد نیز توجه ویژه‌ای به برگزاری مراسم و اعیاد علوی داشته باشد. چنان‌که سهامی از موقوفات مدرسه خود را به برگزاری مناسبت‌های علوی همچون جشن شب نیمه شعبان و عاشورای حسینی اختصاص دهد. (حسینی یزدی، ۱۳۶۵: ۱۲۸ و ۴۸) پیداست که حضور سادات در یزد می‌توانست عاملی در جهت تحکیم نفوذ ایشان و اقبال مردم به آنان باشد. هرچند که نمی‌توان تاریخ تشیع را با تاریخ سادات یکی دانست؛ اما به هر روی سادات نقش مهمی در بسترسازی گرایش‌های علوی داشته‌اند، به ویژه که صاحب مناصب مهم قضایی و فرهنگی بودند و از طرفی آل مظفر هم ارادت خاصی به آنان ابراز می‌نمودند. از جمله رابطه حسنه شرف‌الدین مظفر با سید جلال کاشی (معلم یزدی، ۱۳۲۶، ج ۱: ۲۹)، احداث دارالسیادهایی در دو شهر یزد و کرمان و وضع صدقات و موقوفات بسیار برای اداره آن‌ها توسط امیر مبارزالدین محمد (کتبی، ۱۳۶۴: ۷۱)، اعطای مقام وزارت و قضاوت به سادات همچون اعطای قاضی‌القضاات و نقیب‌الممالک فارس و عراق به امیر معین‌الدین اشرف از سادات عریضی یزد (جعفری، ۱۳۴۳: ۱۷۳-۱۷۲)، اعطای سمت قضاوت یزد به سید جمال‌الدین حسن بخاری (جعفری، ۱۳۴۳: ۱۵۹) و اعطای وزارت شاه شجاع به سید رکن‌الدین حسن فرزند امیر معین‌الدین اشرف (کاتب، ۱۳۴۵: ۱۰۷)، زیارت آرامگاه‌های اهل بیت (ع) و اختصاص موقوفات بسیار به آن‌ها (معلم یزدی، ۱۳۲۶، ج ۱: ۱۸۸)، ازدواج شاه شجاع با دختر یکی از سادات حسنی به نام خانزاده کاشی (ابن‌عنه، ۱۴۲۵ ق: ۲۲۶)، پذیرش شفاعت سادات در برخی رویدادهای سیاسی (کتبی، ۱۳۶۴: ۴۹؛ معلم یزدی، ۱۳۲۶، ج ۱: ۱۵۵)، اعطای القاب سید، شریف، مرتضی اعظم و امیر به سادات (معلم یزدی، ۱۳۲۶، ج ۱: ۱۵۵؛ کتبی، ۱۳۶۴: ۴۹)، عنایت و توجه دیگر امرای مظفری چون سلطان زین العابدین و شاه منصور به سادات (سمرقندی، ۱۳۷۲، ج ۲: ۵۶۹؛ حافظ ابرو، ۱۳۸۰، ج ۲: ۶۸۶)، بخشی از تعاملات امرای مظفری با سادات بوده است.

از نمودهای دیگر توجه به این نوع نگرش در آثار استنساخ شده این دوره می‌توان جستجو کرد. از جمله: در انجنامه شرح منهاج الوصول الی علم اصول برهان‌الدین عبدالله بن محمد فرغانی عبری که توسط ابوتراب عبدالحی بن حیدر در سال ۷۹۳ ق در یزد کتابت شده است، کار استنساخ آن با عبارت صلوات

بر محمد و آل طاهرینش خاتمه یافته است. (فهرست نسخه های خطی ایران، ۱۳۹۱، ج ۲: ۸۱۶) در عین حال باید توجه داشت که طی سده های هشتم و نهم هجری گسترش جریانات صوفی گرایانه در یزد همانند سایر مناطق موجبات تحکیم و انتقال رویکرد فکری ایرانیان از تسنن به تشیع را فراهم می نمود. در این میان حضور سید نورالدین نعمت الله معروف به «شاه نعمت الله» و «شاه ولی» (۸۳۴-۷۳۱ ق) به عنوان سرسلسله طریقت نعمت اللهی برای مدتی در یزد و تعیین تفت از آبادی های ممتاز آن ولایت در سیورغال وی و احداث خانقاهی در آن برای طریقت وی (کاتب، ۱۳۴۵: ۲۱۷-۲۱۶)

گرایش وی به تسنن دوازده امامی که خود از آن به عنوان مذهب جامع به معنی جمع میان دوستداری صحابه، خلفا و ائمه اثنی عشر یاد می کند، در نوع خود بیانگر تقویت این جریان فکری است. وی در دیوان خود اشعاری سروده است که نشان از ارادت خاص وی به علی (ع) و فرزندان او دارد. از جمله در ابیات ذیل:

دم به دم از ولای مرتضی باید زدن دست در دامن آل عبا باید زدن
لافتی الا علی لا سیف الا ذوالفقار این سخن را از سر صدق و صفا باید زدن
در دو عالم چارده معصوم را باید گزید پنج نوبت بر در دولت سرا باید زدن
(شاه نعمت الله ولی، ۱۳۷۴: ۶۶۲)

تصریح وی در اعتقاد به ولایت علی بن ابی طالب و چهارده معصوم در حالی است که غزل ذیل کاملاً گویای پیروی وی از جریانی شایع در مذهب اهل سنت و جماعت دارد که حب آل علی و صحابه و خلفای راشدین در کنار یکدیگر جمع شده است:

ای که هستی محب آل علی مؤمن کاملی و بی بدلی
ره سنی گزین که مذهب ماست ورنه گم گشته ای و در خللی
رافضی کیست دشمن بوبکر خارجی کیست دشمنان علی
هر که او هر چهار دارد دوست امت پاک مذهب است و ولی
دوست دار صحابه ام به تمام یار سنی و خصم معتزلی
مذهب جامع از خدا دارم این هدایت بود مرا ازلی
نعمت اللهم و ز آل رسول چاکر خواهام خفی و جلی
(شاه نعمت الله ولی، ۱۳۷۴: ۵۹۴)

همچنین کتبه دوازده امام اطراف درب چوبی مسجد شاه ولی در تفت مؤید تسنن دوازده امامی وی می‌باشد. (الشیبی، ۱۳۷۴: ۲۳۴-۲۳۶) در استمرار جریان فکری نعمت‌اللهیه، حضور اعقاب شاه‌ولی و روابط آنان با دولت صفویه، با رویکرد تصوّف تشیع موجب شد این جریان نقش بارزی در انتقال رویکرد فکری ایران از تسنن به تشیع در سده نهم هجری را فراهم نماید.

افزون بر این در میان شعرای یزدی این دوره، می‌توان از سیّد عضد یزدی (زاده ۷۱۶ ق) نام برد که ضمن اشتغال به کارهای دیوانی در دستگاه آل مظفر، صاحب دیوانی است که در سروده‌هایش، اعتقادات و ارادت قلبی وی نسبت به امامان شیعه آشکار است. چنان‌که سروده ذیل به این موضوع اشاره دارد:

از این درگذذر، اهل بیت نبی جگرگوشگان بتول و علی

نه این خون جگر شربت زهر خورد؟ نه آن تشنه‌لب مرد با داغ و درد؟

(عضد یزدی، ۱۳۸۱: ۱۰۱)

۳. بارقه‌های حکمت اشراق

تفکر فلسفی در پایان سده سوم هجری به تدریج در جهان اسلام رشد و گسترش یافت. در آغاز مکتب فلسفی مشاء به وسیله فارابی و ابن‌سینا نظامی استوار یافت و به مرحله پختگی رسید. اما با فراز و فرودهایی زمینه ظهور نظام فلسفی اشراق توسط شیخ اشراق در سده ششم هجری فراهم آمد. فلسفه اشراق چون شهابی فروزان در حوزه اندیشه اسلامی درخشید و حکمت اسلامی را به سوی اشراق و شهود جهت داد. شیوه نوینی که وی بنیان نهاد، همچنان در ادوار بعد استوار ماند و در بُعد محتوا و روش و ادبیات بر حوزه‌های فلسفی و عرفانی و حتی سیاسی تأثیر عظیمی گذاشت، به گونه‌ای که پس از سهروردی کمتر فیلسوفی آمد که اشراقی نباشد یا تمایل به فلسفه اشراق نداشته باشد. (بهشتی، ۱۳۸۹: ۳۰-۱۱) چنان‌که خواجه نصیرالدین طوسی توانست اندیشه‌های فلسفی-کلامی و صوفیانه را با حکمت اشراق- که حاصل ادغام این دو تلقی در برداشت از دین است- همراه نماید. (مؤمنی، ۱۳۹۱: ۷۳-۶۶) از این حیث در یزد دوره آل مظفر و علی‌رغم فضای سنت فکری فلسفه‌ستیزی حاکم بر جامعه عصر مظفری، رگه‌هایی از حیات فلسفه و حکمت اشراقی را می‌توان جستجو نمود. چنان‌که مولانا عزالدین ابراهیم فیروزی از مقرّبان دستگاه آل مظفر، شرح حکمة الاشراق قطب‌الدین شیرازی را که در بیان آراء و اندیشه‌های اشراقیون است به خط نسخ کتابت نمود. (قطب‌الدین شیرازی، خطی، برگ ۱۳۸ ب) ابوعبدالله حسین بن عضد بن غیاث حسینی نیز کتابت کتاب المحاکمات بین شرحی الاشارات قطب

الدین رازی را به سال ۷۸۴ ق به اتمام رسانید. (فهرست نسخه‌های خطی کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران: ۱۳۵۷، ج ۱۶: ۳۸۵) همچنین در این دوره شرحی فارسی بر رساله هیاکل النور اثر شیخ شهاب‌الدین یحیی سهروردی توسط نویسنده‌ای ناشناس برای امیرمبارزالدین محمد نوشته شد. (شرح فارسی هیاکل النور سهروردی، ۱۳۷۹: ۱۷۲-۱۷۱) که در واقع شرحی مثابی بر اشراقی‌ترین رساله سهروردی است و از نقطه نظر بررسی تاریخ حکمت و فلسفه و وجود یک سنت اشراقی مهم در عهد آل مظفر حکایت دارد. (کریمی زنجانی، توضیحات مصحح بر رساله هیاکل النور، ۱۳۷۹: ۴۸) همچنین ابوالقاسم حسن ابرقویی فرزند داوود بن حسن (زنده در ۷۵۴ ق) نسخه‌ای از شرح اشارات و تنبیهات خواجه نصیرالدین طوسی را به خط نستعلیق کتابت نمود. (فهرست نسخه‌های خطی ایران، ۱۳۹۲، ج ۴: ۴۷۵-۴۷۴) شایان ذکر است که شرح موافق به عنوان کتاب مهم علمی در این عهد به همان اندازه که به کلام ارتباط دارد به علوم دیگر مانند فلسفه، نجوم، هندسه و حساب نیز مرتبط است. افزون بر این توجه به تدریس علم تفسیر که مبتنی بر استنباط عقلانی در فهم و توضیح معانی و مفاهیم آیات قرآن است چون تفسیر کشاف زمخشری که تفسیری از نگاه معتزلی است، می‌تواند بیانگر علاقه به علوم عقلی و تأثیر آن در رویکردهای عقلانی به قرآن باشد. همچنین عمادالدین عربشاه یزدی از عرفا و سخنوران بزرگ سده هشتم، به امر شاه یحیی مونس العشاق شیخ اشراق را که در مراحل عشق به طریق رمز و اشاره نوشته شده است، در سال ۷۷۱ ق به نظم متین و زیبا و منسجم کشید. (عربشاه یزدی، ۱۳۷۰: ۴۵-۴۴) نکته درخور توجه دیگر آن که با توجه به گرایشات اشراقی در برخی اندیشمندان این دوره که همراه با ویژگی تأمل در آیات و روایات و احادیث معصومین (ع) و آگاهی از مضامین بلند آنها در جهت تعمق در اندیشه‌های فلسفی و یافته‌های عرفانی است، می‌توانست تأثیر عمیقی در شناخت حکمت معنوی تشیع داشته باشد.

۴- تصوّف و رونق آن در یزد

اگر چه شکل‌گیری جریان تصوّف و توسعه طریق آن در ایران، به پیش از حمله مغول باز می‌گردد، لیکن وجود امنیت و آرامش و دور بودن یزد از بحران‌هایی چون تاخت و تازهای مغول، موجب شد یزد در سده هشتم هجری به یکی از کانون‌های تصوّف ایران و اقبال گروه‌های مختلف مردم از جمله مشایخ صوفیه تبدیل شود. افزون بر این تعلّق خاطر خواجه رشیدالدین فضل‌الله همدانی به یزد موجب شد تا وی در مدّت حضور خود در یزد به ساخت مدرسه و خانقاه و دیگر ابنیه بپردازد و موقوفات بسیاری از مزارع و

املاک را بر آنها اختصاص دهد. (کاتب، ۱۳۴۵: ۱۳۵) از مدرسه و خانقاه وی در جامع الخیرات به نام «خانقاه المخدومیة الرشیدیة» یاد شده است. (حسینی یزدی، ۱۳۶۵: ۷۶)

در کنار این، یکی دیگر از معتبرترین پشتوانه‌های تصوّف، خاندان رکنیه و حمایت آنان در ساخت خوانق بود. از جمله نظام‌الدین قوام‌الدین شرف‌شاه نیای سید رکن‌الدین محمّد اولین خانقاه را در یزد بنا نمود. (جعفری، ۱۳۴۳: ۱۴۴) اما سید رکن‌الدین محمد و فرزندش سید شمس‌الدین محمّد برترین جایگاه را در حمایت از تصوّف داشتند. چنان‌که وی نه خانقاه و فرزندش پنج خانقاه را در نقاط مختلف بنا نهادند. در واقع خاندان رکنیه با داشتن پشتوانه‌هایی چون درآمد‌های دیوانی، حمایت ایلخانان و پیوند خویشی با خواجه رشیدالدین فضل‌الله و علاقه‌ای که خود به رشد و توسعه فرهنگ اسلامی داشتند، اقدام به احداث مؤسسات مذهبی و عام‌المنفعه متعددی در یزد و مناطق همجوار نمودند.

افزون بر این عوامل، امرای مظفری خود نیز برای مشایخ صوفیه احترام ویژه‌ای قائل بودند؛ ارادت امیر مبارزالدین محمّد به شیخ احمد و برادرش شیخ محمّد فهّادانی (متوفی ۷۳۵ ق) و ساخت عمارتی بر مقابر آنان (جعفری، ۱۳۴۳: ۱۴۳)، رابطه دوستانه وی با حاجی محمود شاه بُندرآبادی، بشارت جانشینی شاه شجاع پس از پدر توسط حاجی محمود شاه (کاتب، ۱۳۴۵: ۱۶۴)، ارادت شاه شجاع به شیخ علی بنیمان (جعفری، ۱۳۴۳: ۱۶۷-۱۶۶)، نامه شاه یحیی به مولانا سعدالدین آنسی و دعوت از وی به حضور در شهر یزد (منشی یزدی، ۲۵۳۶، ۱۴۹)، ساخت خانقاهی در نزدیکی دروازه سعادت توسط امیر مبارزالدین محمّد (کاتب، ۱۳۴۵: ۱۳۹) و ساخت خانقاهی بر مزار شیخ احمد فهّادان (کاتب، ۱۳۴۵: ۱۹۳)، بخشی از اقدامات آنان در این زمینه است. جریان تصوّف در یزد برخلاف جنبش‌های صوفیانه در خراسان که در تقابل با مغولان انجامید، پیوندی فعال و دوسویه با حاکمان مظفری برقرار کرد. مشایخ صوفیه که از موقوفات و صدقات و نذورات خانقاه‌ها برخوردار بودند در عمل از حمایت و مساعدت مالی و معنوی آل مظفر بهره‌مند بودند. هر چند که گروهی از ایشان همچون شیخ احمد فهّادان و سید روح‌الله حیدر مشهور به دیگبندان و شیخ خلیل آسوده مشهور به گوردارین در پی مقام و عنوان نبودند و ساده‌می‌زیستند. به نظر می‌رسد یکی از دلایل انتخاب یزد از سوی مشایخ صوفیه، رونق تصوّف و کثرت احداث خانقاه‌ها باشد. این امر موجب شد تا با مهاجرت و حضور شاه نعمت‌الله ولی در یزد (در اواخر سده هشتم هجری) و ساخت خانقاهی در تفت، اعتبار یزد به عنوان مکانی امن جهت اقبال مشایخ صوفیه فزونی یابد. (کاتب، ۱۳۴۵: ۲۱۶) افزون بر این در ادامه با حضور و اسکان فرزندان و اعقاب شاه نعمت‌الله در این خطّه و روابط و مناسبات این خاندان با سلسله صفویه، یزد به

جایگاه معتبری در ایران عصر صفوی دست یافت. (اوحدی حسینی دقاقی بلیانی اصفهانی، ۱۳۸۹، ج ۶: ۴۲۲۴).

گفتنی است که نفوذ مذهب شافعی در قلمرو آل مظفر با رونق تصوّف سازگاری تامّ داشته است و شیوخ صوفیه و مریدان آنها در احکام شرعی و فقهی پیرو فقه شافعی بودند. از سوی دیگر تفکر اشعری خود را با مبانی تصوف همسو کرده بود و این همه به جهت کوشش های سده های پیشین عالمانی همچون امام الحرمین جوینی و ابومحمد غزالی بود که در پیوند دادن سه ساحت فقه و کلام و تصوف توفیق یافته بودند. از این منظر ولایت یزد نیز در استمرار این جریان، با همگرایی میان تصوّف مذهب شافعی و کلام اشعری همسو بود. از میان طریقت های رایج صوفیه طریقت های کبرویه، سهروردیه و نعمت اللّٰهیه در یزد پیروانی داشتند. طریقت کبرویه از طریق مهاجرت و حضور شاخه ای از خاندان سعدالدین حمّویه در جریان حملات مغول به یزد رواج یافت. (طباطبایی بهبهانی، مقدّمه مصحّح بر المشیخه، ۱۳۹۵: ۱۹-۱۷) گرایش به طریقت سهروردیه را از طریق ترجمه و شروحي که بر آثار ابوحفص عمر سهروردی -پیشوای طریقت سهروردیه- نوشته شده، می توان جستجو کرد. از جمله ترجمه عوارف المعارف و ترجمه رشف النّصائح الایمانیه و کشف الفضائح الیونانیه توسط معین الدین معلّم یزدی. (معلّم یزدی، ۱۳۶۵: ۵۷-۵۴) اهمیت عوارف المعارف به گونه ای بود که همواره در خانقاه ها محل تدریس و تعلیم بود. افزون بر این طریقت نعمت اللّٰهیه نیز با حضور شاه نعمت اللّٰه ولی در تفت و احداث خانقاهی رفیع توسّط وی در این قریه، موجب شد تا علما و بزرگانی همچون مولانا حاجی اختیار تفتی از محضر وی کسب فیض نمایند. (شیروانی، ۱۳۷۸: ۵۳۶) استمرار حیات سادات نعمت اللّٰهیه با حضور اعقاب شاه نعمت اللّٰه ولی در جامعه یزد و مناسبات و تعاملات گسترده آنان با صفویان طی سده های دهم و یازدهم هجری، در توسعه و رونق خانقاه ها و فعّالیت گسترده آنان تأثیر بسزایی داشته است. (قزوینی، ۱۳۶۳: ۴۱۱) بدین لحاظ حضور خاندان های حمّوئیه، دادانیه و نعمت اللّٰهیه در یزد طی سده های هشتم تا یازدهم هجری نشان از اهمیت، اعتبار و جایگاه طریقت های صوفیه دارد. چنان که در عهد آل مظفر تصوّف به اوج اهمیت و اعتبار خود رسید و تا سه قرن پس از آن، ولایت یزد یکی از مهمترین مراکز آیین طریقت بود.

نتیجه‌گیری

واکاوی جریان‌ها و گرایش‌های فکری و مذهبی یزد در دوره آل مظفر نشان می‌دهد که یکی از عناصر مهم در شکل‌گیری تمدن اسلامی تأثیرپذیری آن از جریان‌های حاکم بر حیات اجتماعی و فکری حاکمان هر دوره و نیز ساکنان منطقه دارد. این امر به لحاظ عینی با تغییراتی که به لحاظ بافت شهری در این دوره صورت گرفت کاملاً قابل مشهود است. احداث اماکن مذهبی و آموزشی متعدد در یزد این دوره همچون مساجد، مدارس، آرامگاه‌ها و خانقاه‌ها بر اساس مناسبات اجتماعی متأثر از بالندگی جریان‌ها و گرایش‌های فکری بوده است که این خود ریشه در جهان‌بینی توحیدی ایران اسلامی دارد. عوامل دیگری که در شکل‌گیری و بالندگی جریان‌های حاکم بر منطقه‌ای تأثیر دارند و در یزد این دوره هم نمود داشته است عبارتند از: آمد و شد و مهاجرت اندیشمندان فرق مختلف مذهبی از منطقه‌ای به منطقه‌ای دیگر، تبادل و تعامل افکار و اندیشه‌ها و موقعیت جغرافیایی و تجاری منطقه. سده هشتم هجری از این حیث، یکی از دوره‌های مهم تاریخ ایران است. به عبارتی دیگر پس از فرو نشستن آتش تهاجمات خانمانسوز مغولان و استقرار حاکمیت آنان بر ایران، به دلیل نهادینه نشدن ساختارهای تحمیلی مغولان بر جامعه ایرانی، در ادامه فضای مناسبی برای رشد گرایش‌های فکری مختلف فراهم گردید. استمرار این جریان در حکومت‌های پسایلخانی از جمله آل مظفر بر یزد نشان می‌دهد که در دوره آل مظفر، محیطی کم و بیش مساعد برای نقش‌آفرینی طیف‌های مختلف جامعه فراهم آمد. این امر با توجه به این که آل مظفر خود نمایندگان و حامیان سرسخت تسنن شافعی بودند در ترویج آن از طریق توجه ویژه به متون درسی فقه شافعی و احداث اماکن مذهبی و عام‌المنفعه بسیار و اختصاص درآمدهای کلان به آن نقش مؤثرتری داشته است و حائز اهمیت است. لیکن این امر مانع از آن نشد تا فعالیت سایر گروه‌های فکری در رویکردهای مختلف آن ظهور نکند. بلکه در کنار حضور و تکاپوی برتر شافعیان با گرایش اشعری، وجود کتیبه‌های برجای مانده از این دوره بیانگر انعطاف جامعه به تشیعی اعتدالی موسوم به تسنن دوازده امامی است. افزون بر این، توجه به مکتب حکمت اشراقی با گرایش عقلی و شهودی در ترجمه و کتابت برخی آثار شیخ اشراق کاملاً مشهود است. گذشته از این، در این دوره جریان حمایت از تصوف و صوفی‌گری استمرار یافت و در عین همگرایی میان تصوف و مذهب شافعی و کلام اشعری با مهاجرت و حضور صوفیان برجسته‌ای چون شاه‌نعمت‌الله ولی و خاندان حموئیه نقش پررنگ‌تری نیز ایفا نمود.

کتابنامه

- ابن بطوطه، شرف الدین ابو عبدالله محمد لواتی طنجی (۱۳۷۰). سفرنامه ابن بطوطه، ترجمه محمد علی موحد، تهران، نشر آگاه، ج ۱.
- ابن عنبه، جمال الدین احمد (۱۳۸۳). عمدة الطالب فی انساب آل ابی طالب، قم، انتشارات آیت الله العظمی مرعشی نجفی.
- ابن نظام الحسینی یزدی، محمد بن محمد (۱۳۸۸). العراضه فی الحکایه السلجوقیه، به کوشش مریم میرشمسی، تهران، بنیاد موقوفات دکتر محمود افشار.
- الشیبی، کامل مصطفی (۱۳۷۴). تشیع و تصوف؛ تا آغاز سده دوازدهم هجری، تهران، امیرکبیر.
- اوحدی حسینی دقاقی بلیانی اصفهانی، تقی الدین محمد (۱۳۸۹). عرفات العاشقین و عرصات العارفین، تصحیح ذبیح الله صاحبکاری و آمنه فخر احمد با نظارت محمد قهرمان، تهران، مرکز پژوهشی میراث مکتوب با همکاری کتابخانه مجلس شورای اسلامی.
- بهشتی، محمد (زمستان ۱۳۸۹). «تأثیر اندیشه سهروردی بر آراء فیلسوفان مسلمان»، مجله تاریخ فلسفه، س ۱، ش ۳، صص ۳۰-۱۱.
- جعفری، جعفر بن محمد (۱۳۴۳). تاریخ یزد، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- جعفریان، رسول (۱۳۸۸). تاریخ تشیع در ایران از آغاز تا طلوع دولت صفوی، تهران، نشر علم.
- جنید شیرازی، معین الدین قاسم (۱۳۲۸). شد الازار فی حط الاوزار عن زوارالمزار، به تصحیح و تحشیه محمد قزوینی و عباس اقبال، تهران، چاپخانه مجلس.
- حافظ ابرو، عبدالله بن لطف الله (۱۳۸۰). زبده التواریخ، محقق و مصحح سید کمال حاج سید جوادی، تهران، سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- حسینی یزدی، رکن الدین محمد (۱۳۶۵). جامع الخیرات، به اهتمام جعفر غضبان، یزد، انتشارات اداره کل حج و اوقاف و امور خیریه استان یزد.
- خواندمیر، غیاث الدین بن همام الدین حسینی (۱۳۶۲). حبیب السیر فی اخبار افراد بشر، زیر نظر محمد دبیر سیاقی، تهران، کتابفروشی خیام، ج ۳.
- دانش یزدی، فاطمه (۱۳۸۷). کتبه های اسلامی شهر یزد، زیر نظر محمد حسن خادم زاده، یزد، نشر سبحان نور و پایگاه میراث فرهنگی، صنایع دستی و گردشگری شهر تاریخی یزد.
- دهقان نژاد، امیر؛ فولادی، فضل الله (زمستان ۱۴۰۰): «بازسازی و تطور علوم حکمی * منطق و فلسفه» در ایران عصر ایلخانان»، نشریه علم و تمدن در اسلام، ش ۱۰ (ب)، صص ۲۹-۱۰.

رهدار، احمد (بهار و تابستان ۱۳۸۹). «تبیین تطورات سیاسی تصوف و نسبت آن با تشیع»، جستارهای سیاسی معاصر، س ۱، ش ۱، صص ۱۲۶-۷۹.

ستوده، حسینعلی (۱۳۴۷). تاریخ آل مظفر، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ج ۲.

سمرقندی، کمال الدین عبدالرزاق (۱۳۷۲). مطلع سعدین و مجمع بحرین، به اهتمام عبدالحسین نوائی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

سهروردی، شهابالدین یحیی (۱۳۷۹). رساله هیاکل النور (شرح فارسی از عهد آل مظفر از مترجم و شارح ناشناخته)، به تصحیح و مقدمه محمد کریمی زنجانی اصل، تهران، نشر نقطه.

شاه نعمت الله ولی، سید نورالدین (۱۳۷۴). کلیات اشعار شاه نعمت الله ولی، به سعی جواد نوربخش، تهران، انتشارات مهرآیین.

شیروانی، حاجی زین العابدین (۱۳۷۸ ق). بستان السیاحه، تصحیح میرزا سید عبدالله مستوفی، تهران، انتشارات سنایی.

صفا، ذبیح الله (بی تا). تاریخ ادبیات در ایران؛ از اوایل قرن هفتم تا اواخر قرن هشتم هجری، تهران، انتشارات ابن سینا، ج ۳.

عربشاه یزدی، عمادالدین (۱۳۷۰). منظومه (مثنوی) مونس العشاق اثر شیخ شهابالدین یحیی سهروردی، به کوشش سیده محمود هاشمی، اسلام آباد - پاکستان، مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان.

عضد یزدی، سندبادنامه منظوم (۱۳۸۱). به تصحیح محمد جعفر محبوب، تهران، نشر توس.

غنی، قاسم (۱۳۶۹). تاریخ عصر حافظ (بحث در آثار و افکار و احوال حافظ)، با مقدمه محمد قزوینی، تهران، انتشارات زوار، ج ۱.

فتوح المجاهدین فی رد المتدلسین، نسخه خطی کتابخانه مجلس شورای اسلامی، شماره ۱۰۷۲۰، تهران، کتابخانه مجلس شورای اسلامی.

فهرست نسخه‌های خطی ایران (فنخا) (۱۳۹۱). به کوشش مصطفی درایتی، تهران، سازمان اسناد و کتابخانه‌های ملی جمهوری اسلامی ایران، ج ۱۹.

فهرست نسخه‌های خطی کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران (۱۳۵۷). تألیف محمد تقی دانش پژوه، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.

قزوینی، یحیی بن عبداللطیف (۱۳۶۳). لب التواریخ، تهران، بنیاد گویا.

قطب الدین شیرازی. شرح حکمه الاشراف شیخ اشراق، نسخه خطی سازمان اسناد و کتابخانه ملی ایران، شماره ۱۳۷۲، تهران، سازمان اسناد و کتابخانه ملی ایران.

قمی نیشابوری. نظام الدین حسن بن محمد، غرائب القرآن و رغائب الفرقان، نسخه خطی کتابخانه مجلس شورای اسلامی، شماره ۴۳۴، تهران، کتابخانه مجلس شورای اسلامی.

کاتب، احمد بن حسین بن علی (۱۳۴۵). تاریخ جدید یزد، به کوشش ایرج افشار، تهران، انتشارات امیرکبیر. کتبی، محمود (۱۳۶۴). تاریخ آل مظفر، به اهتمام عبدالحسین نوایی، تهران، انتشارات امیرکبیر. گذار، آندره؛ یدا گذار و دیگران (۱۳۷۱). آثار ایران، ترجمه ابوالحسن سرو مقدم، مشهد، بنیاد پژوهش های اسلامی.

مسرت، حسین (۱۳۹۵). یزد؛ یادگار تاریخ، یزد، انجمن کتابخانه های عمومی اداره کل فرهنگ و ارشاد اسلامی استان یزد و انتشارات یزد.

مستوفی بافقی، محمد مفید (۱۳۸۵). جامع مفیدی، به کوشش ایرج افشار، تهران، نشر اساطیر. مستوفی قزوینی، حمدالله (۱۳۳۶). نزه القلوب، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، کتابخانه طهوری. معلّم خبّاز، ابوبکر حسین بن قاضی علی بن نقی. مجموعه خطی کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران، شماره ۸۷۱۳، تهران، کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران.

معلّم یزدی، معین الدین بن جلال الدین محمد (۱۳۲۶). مواهب الهی (در تاریخ آل مظفر)، با تصحیح و مقدمه سعید نفیسی، تهران، نشر اقبال، ج ۱.

منشی یزدی، شهاب الدین محمد بن علی بن جمال الاسلام ملقب به منشی (۲۵۳۶). همایون نامه، به اهتمام رکن الدین همایونفرخ، تهران، دانشگاه ملی ایران.

مؤمنی، محسن (آذر ۱۳۹۱)، «منازعات فرقه ای و تحول مذهبی در ایران»، نشریه کتاب ماه تاریخ و جغرافیا، ش ۱۷۵، صص ۷۳-۶۶.

نظام الدین اسحاق و دیگران از خاندان حمّونی یزدی (۱۳۹۵). المشیخه (کنز السالکین)، مقدمه سید محمد طباطبایی بهبانی، تهران، مرکز پژوهشی میراث مکتوب با همکاری کتابخانه مرکزی و مرکز اسناد دانشگاه تهران. نوروزی، جمشید؛ صادقی فرد، مؤگان (تابستان ۱۴۰۰). «جایگاه علماء دینی در حکومت آل مظفر و چگونگی نقش آفرینی آنان»، نشریه مطالعات تاریخ فرهنگی، سال دوازدهم، ش ۴۸، صص ۱۶۹-۱۴۱.

همایونفرخ، رکن الدین (۱۳۴۷). کتاب و کتابخانه های شاهنشاهی ایران از صدر اسلام تا عصر کنونی، تهران: وزارت فرهنگ و هنر و وزارت کل آموزش و پرورش.

هنر فر، لطف الله (۱۳۵۰). گنجینه آثار تاریخی اصفهان، اصفهان: انتشارات ثقفی.



20.1001.1.26764830.1401.4.14.4.1

بررسی عملکرد اقتصادی دولت سامانی در حوزه علم و دانش

سید عیسی موسوی^۱ / علی غفرانی^۲

(۷۴-۹۴)

چکیده

یکی از دوره‌های شکوهمند تمدن اسلامی، دوره امارت سامانیان بود. سامانیان نسبت به ترویج دانش اهتمام داشتند و با حمایت مالی از دانش و دانشوران، سبب گسترش حوزه‌های دانش می‌شدند. هدف این تحقیق، پاسخ به این پرسش است که دولت سامانی چگونه با سیاست‌های اقتصادی خود در حوزه دانش تأثیر می‌گذاشت؟ پژوهشگران با انتخاب چارچوب نظری؛ «دولت یکی از مؤلفه‌های تأثیرگذار در حوزه دانش است و می‌تواند بنا به نیاز و اقتضانات خود، دانش را تولید یا گسترش و رشد آن را متوقف کند» و بر اساس منابع موجود کتابخانه‌ای با روش توصیفی-تحلیلی در پی پاسخ به پرسش فوق است. دستاورد پژوهش حاضر این است که: سامانیان با حمایت مالی از عالمان - در قالب معافیت دانشمندان از خراج، اعطای صله و قرار دادن موقوفات برای طلاب- در پیشرفت دانش‌های نقلی، گام‌های اساسی برداشته بودند. دیوان حسیبه سامانی در گسترش فقه سیاسی و فقه معاملات مؤثر بود. دولت سامانی با ایجاد یا توسعه جوامع، رباط‌ها و کتابخانه‌ها، به‌صورت عمده به گسترش دانش‌های نقلی و سپس دانش‌های عقلی کمک مؤثر می‌کرد. دانش‌های حساب و ریاضیات، نجوم و هیئت و جغرافیا، به سبب کارکرد اقتصادی که داشتند، توسط دولت سامانی حمایت شده و توسعه یافته‌بودند. مدارس حنفی و شافعی با حمایت مالی دولت سامانی اداره می‌شد و در نتیجه، فقه حنفی و شافعی پیروان زیادی در قلمرو سامانیان داشتند. دانش‌های نقلی و دینی به جهت مشروعیت بخشی به دولت، بیشتر مورد توجه بوده و به این سبب، توسعه و گسترش یافته‌بودند.

واژه‌های کلیدی: دولت سامانی، اقتصاد، دانش، قدرت، عالمان.

۱. دانش آموخته دکتری تاریخ تمدن اسلامی، گروه تاریخ تمدن اسلامی، مجتمع آموزش عالی تاریخ، سیره و تمدن اسلامی، جامعه المصطفی العالمیه، قم، ایران.
Syedeysa_mosavi@miu.ac.ir

۲. دانشیار گروه ایران شناسی، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه بوعلی سینا، همدان، ایران. (نویسنده مسئول)

a.ghofrani@basu.ac.ir

مقدمه

سامانیان (۳۹۵-۲۰۴ق/ ۱۰۰۴-۸۱۹ م) خاندانی ایرانی بودند که بر ماوراءالنهر و خراسان حکومت کردند و تمدن باشکوهی را به وجود آوردند. آنان دانشمندان را ارج می‌نهادند. بدین سبب، از هر سوی بلاد اسلامی، دانشمندان به این سرزمین روی آوردند و بخارا به یکی از مراکز علمی جهان اسلام تبدیل شد و انواع رشته‌های دانش، توسعه و گسترش یافت. در باره تاریخ سامانیان، پژوهش‌های متعددی انجام گرفته؛ اما اثری که به طور مستقل به بررسی نقش اقتصادی دولت در دانش دوره سامانی پرداخته باشد، تألیف نشده است. کتاب «فرهنگ و تمدن اسلامی در قلمرو سامانیان»، (۱۳۷۸) محمدرضا ناجی، در فصل هشتم؛ آموزش و پرورش و نهادهای آموزشی را مورد بررسی قرار داده و در فصل نهم؛ علوم رایج این دوره را در دو محور علوم شرعی و علوم عقلی بررسی کرده است. این دو فصل بر توصیف وضعیت علم و عالمان تمرکز دارد و در باره عملکرد دولت سامانی در حوزه دانش توضیحی نداده است.

کتاب «علم در عصر سامانی» ترجمه کتاب؛ *أَلْحِیَاةُ الْعِلْمِیَّةِ زَمَنَ السَّامَانِیِّینَ* (۱۳۹۳)، تألیف الثَّامِرِی، با وجود محاسن فراوان، بیشتر به بررسی ادبیات فارسی و عربی و علم لغت پرداخته و تلاش کرده تا علوم ادبی و جایگاه آن در دوره سامانی را برجسته کند، اما تأثیر دولت سامانی در حوزه دانش را به صورت واضح بیان نکرده است. اثر دیگر «شکوفایی علم و دانش در دوره سامانی»، (۱۳۹۳) نوشته یوسف ملکی، در فصل چهارم از صفحه ۷۸ تا ۱۲۳ مطالبی درباره تأثیر پیشینه آموزش و تربیت امیرزادگان سامانی و چگونگی رویارویی ایشان با مقوله علم و فرهنگ و تأثیر آن در روند علوم، همچنین تأثیر وزرای دانشمند و دولت‌های وابسته سامانیان در توسعه یا رکود علم و فرهنگ آورده است. مشکل کلی این کتاب، ترکیب فرهنگ و علم است. تأثیر دولت در حوزه دانش هم بسیار جزئی، مورد بحث قرار گرفته است.

مقاله «بررسی نقش نهادهای آموزشی در گسترش علم و دانش در دولت امیران سامانی» در مجله مطالعات فرهنگی - اجتماعی خراسان (۱۳۹۳)، نوشته فرحناز کهن، به تاریخ آموزش، مراکز آموزشی و شیوه‌های آن پرداخته، اما به چگونگی تأثیر دولت سامانی در حوزه دانش اشاره‌ای نکرده است. آنچه در پژوهش حاضر به دنبال آن هستیم، عبارت است از این‌که: چگونه عملکرد اقتصادی دولت سامانی در حوزه علم و دانش تأثیر گذارده و آن را متحول کرده است.

چهارچوب نظری

نسبت دانش به دولت، بی ارتباط نیست؛ بلکه دانش مبنای دولت و مشروعیت تلقی شده است. حکومت اسلامی در ساحت نظر و اندیشه، حکومت دانش و دانشمندان به منظور استنباط و اجرای درست احکام دین، در جامعه است. ابونصر فارابی (۳۳۹-۲۵۹ ق/ ۹۵۰-۸۷۲ م) دانش و حکمت را از خصائص رئیس اول یا حاکم مدینه فاضله و نیز جانشینان او می داند که دانا و نگهبان شرایع و سنت‌هایی هستند که توسط رؤسای اول و گذشته مدینه وضع شده‌اند. (فارابی، ۱۳۶۱: ۲۷۵-۳۶۲) خواجه نصیر طوسی (وفات ۶۵۳ ق/ ۱۲۷۴ م) علامت حاکم و امام را داشتن علم مورد نیاز در رهبری جامعه، اعم از علوم دینی و دنیوی می داند؛ مانند علوم شرعی، سیاست، آداب و رسوم، دفع خصم و ... زیرا امام بدون این دانش‌ها، قادر به قیام به امور و وظایف خود نیست. (طوسی، ۱۳۳۵: ۲۱-۱۵)

شیخ جعفر کاشف الغطاء (وفات ۱۲۲۷ ق/ ۱۸۱۲ م) علم را به عنوان یکی از عوامل موجد «ولایت» و حکومت مشروع تلقی کرده و آن را هم‌ردیف عناصری نظیر «نبوت» و «امامت» قرار می دهد. دانش از نظر او، از جمله مواردی است که بنیاد حکومت و ولایت است. (کاشف الغطاء، بی تا: ۱۳۷) البته این سخن را بسیاری از اندیشمندان شیعه تکرار کرده‌اند. علاوه بر نظریه‌های ولایت فقیهان در اندیشه شیعی، عالمانی از اهل سنت مثل ابوحامد غزالی (وفات ۵۰۵ ق/ ۱۱۵۵ م) با عنایت به رابطه میان دولت و دانش، به تعریف سیاست و انواع آن پرداخته است. اساس نظریه سیاسی غزالی، بر این اصل استوار است که؛ حیات و مقاصد خلق، مجموع در دین و دنیا است و نظام دین از طریق نظام دنیا سامان می یابد؛ اما غزالی بلافاصله اضافه می کند که انتظام امر دنیا جز به اعمال آدمیان صورت نمی گیرد و درستی اعمال آدمیان هم جز به عیار علم یا تقلید از عالمان تضمین نشود. (غزالی، ۱۳۷۳: ۱۱۶) بعد از سیاست انبیاء، سیاست علماء اشرف سیاسات است؛ زیرا ناهمواری‌های جامعه جز به شمشیر قهر حاکم راست نمی گردد و ورثه انبیاء را در دوره‌ای که غزالی ناظر آگاه آن است، توان تصرف در ظاهر مردم با الزام و منع نیست؛ اما سیاست خلفا و سلاطین در صورتی می تواند به تنظیم واقعی امور پردازد که بر معیار دانش دانشمندان که علم فقه بدین منظور است، استوار گردد. (غزالی، ۱۳۷۳: ۵۳)

ابن خلدون در «مقدمه» که بخش پایانی آن را به «دانش» اختصاص داده، «عصبیت» را عامل ایجاد «قدرت» و این قدرت هست که «عمران-اجتماع» را می سازد و در نتیجه دانش به وجود آمده و رونق می گیرد. ابن خلدون توضیح می دهد که با فرو خشکیدن عمران که خود نتیجه ضعف قدرت و افول عصبیت است، فعالیت علمی و رواج دانش نیز به خمودی می گراید. (ابن خلدون، ۱۳۷۵، ج ۱: ۸۸۱-۸۸۲)

(۸۷۷) رابطه درونی میان دانش و قدرت را می‌توان در تأملات فوکو^۱ (ولادت ۱۹۵۲م/ ۱۳۳۰ ش) دید، او نوشته: «باید بپذیریم... که قدرت و دانش مستقیماً متضمن یکدیگرند؛ هیچ رابطه قدرتی بدون تشکیل حوزه‌ای از دانش مربوط بدان وجود ندارد و هیچ‌دانشی هم نیست که درعین حال متضمن و موجد روابط قدرت نباشد.» (دریفوس، ۱۳۷۹: ۲۱۸-۲۱۷)

چارچوب نظری پژوهش، اندکی با نظریه فوکو متفاوت است. وی «قدرت» را اعم از نهاد سیاسی، دانسته و گفته: قدرت چیزی است که در مالکیت دولت، طبقه حاکمه و یا شخص حاکم نیست، بلکه قدرت یک استراتژی است، نه یک نهاد و نه یک ساختار... (دریفوس، ۱۳۷۹: ۲۸-۲۵) اما چارچوب نظری این پژوهش «دولت» را مدنظر قرار داده که با توان اقتصادی خود، می‌تواند بنا به نیاز و اقتضائات، دانش را ایجاد یا گسترش دهد یا رشد آن را متوقف نماید.

نگرش دانشمندان عصر سامانی به تقسیم‌بندی دانش

عالمان مسلمان در ابتدا به تبع آثار ترجمه شده از یونان و با تکیه بر تقسیمات ارسطویی، دانش‌ها را به سه دسته ۱: علوم نظری شامل (الهیات، ریاضیات و طبیعیات)، ۲: علوم عملی (اخلاق، اقتصاد منزل و سیاست)، ۳: علوم شعری یا فنی شامل (شعر، خطابه و جدل) تقسیم می‌کردند. (سجادی، ۱۳۷۵: ۴۷) اما در عصر سامانی طبقه‌بندی دیگری بر اساس تقسیمات دیوانی شکل گرفت. مفاتیح العلوم اثر ابو عبدالله محمد بن احمد بن یوسف خوارزمی، دارای چنین ویژگی است که به امر ابوالحسن عبیدالله بن احمد عتبی (وفات ۳۷۲ ق/ ۹۸۲ م) وزیر، نوح بن منصور تألیف شد. (خوارزمی، ۱۳۶۲: ۳-۲) روزگار خوارزمی دوران رواج و پیشرفت علوم و ادبیات بود و در زمینه شناخت و تفکیک دانش‌ها، کتاب‌هایی تألیف شده بود. فارابی (۳۳۹-۲۶۰ ق/ ۹۵۰-۸۷۳ م) کتاب إحصاء العلوم خود را چند سال پیش از مفاتیح العلوم تألیف کرد و در آن به شمارش علوم پرداخت ولی از جزئیات و چگونگی آن‌ها سخن نگفت. (منزوی، ۱۳۸۲، ج ۴: ۱۳) هم‌چنین گروه إخوان الصفا، اندکی پیش از خوارزمی پنجاه و دو رساله در رشته‌های مختلف علوم تألیف کردند.

کتاب دیگری که با مفاتیح العلوم خوارزمی شباهت دارد، جوامع العلوم شعیا بن فریغون است. گرچه مطالب این کتاب به سبک مفاتیح العلوم تدوین شده، ولی تعداد علوم که در آن مورد بحث قرار گرفته، از مفاتیح العلوم محدودتر است. خوارزمی کتاب خود را در دو مقاله، شامل پانزده باب تنظیم کرده و

مجموعاً دارای یازده فصل است. مقاله نخست را به علوم دینی و علوم عربی وابسته به آن (علوم نقلی) اختصاص داده است و آن را به دو بخش علوم دینی که شامل: فقه، کلام و علوم ادبی که شامل: نحو، کتابت و نویسندگی، شعر و عروض و تاریخ تقسیم کرده است. مقاله دوم نیز به علوم مردمان غیر عرب، علمی که از یونان و سایر ملت‌ها وارد تمدن اسلامی شد (علوم عقلی)، مانند فلسفه که خوارزمی آن را به دو بخش نظری و عملی تقسیم کرده و فلسفه نظری را به شش شاخه تقسیم کرده؛ الهیات، منطق، طب، ریاضیات، علم الحیل، کیمیا و فلسفه عملی را به شاخه؛ علم اخلاق، تدبیر منزل، علم سیاست مُدُن تقسیم کرده است. (منتظرالقائم، ۱۳۹۵: ۲۹۲) مبنای تقسیم‌بندی دانش‌ها در این پژوهش، بر اساس تقسیم‌بندی خوارزمی به دو بخش؛ دانش‌های دینی (نقلی) و دانش‌های غیر عرب (عقلی) خواهد بود. (فرهی، ۱۴۰۰: ۸۲-۸۰)

عملکرد موقوفات و دیوان حِسبه در حوزه دانش

موقوفات

ایجاد دیوان اوقاف توسط امیراسماعیل بن احمد سامانی (۲۹۵-۲۷۶ق/ ۹۰۷-۸۸۹ م) نقطه عطفی در جریان دانش تلقی می‌شود. (نرشخی، ۱۳۵۱: ۳۶۰) چون با ابتکار و همت او جریانی به راه افتاد که بسیاری از مردم، به وقف روی آوردند و در این کار بر ملوک خود اقتدا کردند، همچنین امیر اسماعیل رباط‌های^۱ بسیاری ساخت و اوقاف زیادی به آن‌ها اختصاص داد. بعضی از این رباط‌ها چنان بزرگ بود که گنجایش بیش از هزار نفر را داشت. (اصطخری، ۱۹۲۷: ۲۹۰) نوشته‌های سماعی در «الأنساب» و نسفی در «القند» بر آموزشی بودن این رباط‌ها اشاره دارد. (سماعی، ۱۹۸۲، ج ۲: ۳۳۴؛ نسفی، ۱۳۷۸: ۱۱۶-۱۱۴-۵۷-۵۰)

از کارکردهای عام‌المنفعه اوقاف، تأمین مالی مدارس بود. درآمد وقف به حفظ استقلال مالی مدارس، کمک می‌کرد. خیرین با اختصاص برخی موارد مصرف وقف به دانشجویان و اساتید، باعث مدیریت بهتر مدارس و تأمین مواجب برای دانشجویان می‌شدند. (غنیمه، ۱۳۷۲: ۱۲۲-۱۲۱) به همین سبب بود که دولت سامانیان برای تأمین معیشت اهل علم، املاک بزرگی را وقف کرده بود. (نرشخی، ۱۳۵۱: ۲۲)

۱. رباط که جمع آن رباطات یا رُبط است در اصطلاح پادگان‌ها و ایستگاه‌هایی مرزی است که غازیان و مجاهدان در پناه آن‌ها در برابر تهاجم دشمنان اسلام ایستادگی می‌کردند. (ابن منظور، ۱۴۰۸، ج ۷: ۳۲) برای اطلاع بیشتر به مقاله «رباط‌های ماوراءالنهر» نوشته حبیب زمانی محبوب مراجعه شود.

از اقدامات دانش‌دوستی امیر اسماعیل بن احمد بود که اوقافی به ده مدرسه اختصاص داده بود. (سمرقندی، ۱۹۸۵: ۴۲) این گزارش بیانگر رشد علمی در دوره امیر اسماعیل و پیوستگی آن، با اوقاف می‌باشد. همچنین امیر اسماعیل، اراضی «صحرای دشتک» واقع در حاشیه شهر بخارا را به ده هزار درهم خریداری و وقف مسجد جامع کرد تا صحن آن و رواق‌ها که مکان حلقه‌های دانشجویان بود، توسعه یابد. (نرشخی، ۱۳۵۱: ۳۹) امیرزادگان سامانی هم نسبت به ایجاد موقوفات اهتمام داشتند، چنان‌که امیرابوالمظفر سامانی (وفات ۳۲۰ ق/ ۹۴۱ م) برای طلاب رشته حدیث موقوفاتی را در سمرقند اختصاص داد. (ابن نقطه، ۱۴۱۰، ج ۳: ۱۲۲) بدیهی است این‌گونه موقوفات در تأمین نیازهای طلاب حدیث و جذب آنان به این رشته مؤثر بوده است. از آنجا که در این دوران شاهد کثرت وقف هستیم، لاجرم موضوعات فقهی جدیدی تولید می‌شد که نیازمند حضور شخصی فقیه، در مسند دیوان وقف بود. در ابتدای ایجاد «دیوان وقف» این دیوان توسط وزیر سامانی اداره می‌شد، اما با کثرت موضوعات و مسائل جدید که به وجود آمد، مسئولیت به یک فقیه قاضی سپرده شد. (نیآوردی، ۱۴۰۹: ۹۰)

بعضی علویان شیعی، به سبب خفقان حاکم در قلمرو عباسی، به ماوراءالنهر که مأمنی مناسب برای ایشان محسوب می‌شد، مهاجرت کردند. (ابن طباطبای، ۱۳۷۲: ۱۷۳-۱۶۸) در گزارشی آمده؛ که امیر اسماعیل، دهی به نام «برگد» را خرید و قسمتی از آن را وقف علویان و فقها کرد. (نرشخی، ۱۳۵۱: ۲۲)

تعامل محبت‌آمیز امیران سامانی با علویان در نشر عقاید و میراث شیعی مؤثر بود. (بیهقی، ۱۳۷۴: ۶۱۳) ابراهیم بن علی الکوفی از اصحاب امام حسن عسکری (ع) بود که به ماوراءالنهر مهاجرت و ساکن سمرقند شد. نصرین احمد سامانی (۲۷۹- ۲۵۰ ق/ ۸۷۱-۹۰۰ م) او را اکرام کرد و امیران بعدی سامانی هم با وی تعامل نیکو داشتند. فعالیت گسترده او در قالب تألیف کُتُب و کارهای فرهنگی برای گسترش شیعه حائز اهمیت است. (طوسی، ۱۴۲۰: ۴۰۷) در مجموع، تعامل نیکوی سامانیان با علمای شیعه و قرار دادن موقوفات برای علویان در پیشرفت دانش نقلی شیعه مؤثر بود، کما اینکه در این دوران سمرقند به‌عنوان یکی از کانون‌های مهم شیعی شمرده می‌شد.

دیوان حِسبه

حِسبه در عرصه فقه، از باب مسائل و فرع‌های امر به معروف و نهی از منکر و همچنین در قواعد و حقوق معاملات و بازار تأثیر گذاشته است. از این سبب می‌توانیم نقش حِسبه را در جهت گسترش مسائل و فروع دانش فقه و جوابگویی به مسائل جدید مهم ارزیابی نماییم. این تشکیلات با گسترده شدن

دولت سامانی و استقلال آن از خلافت عباسی، با نام دیوان حسبه، توسط نصر بن احمد سامانی ایجاد شد. ایجاد چنین تشکیلاتی، به گسترده شدن ابواب فقه تجارت کمک می‌کرد. این نهاد نیازمند فقهی بود که «فقه التجاره» را خوب می‌دانست و در عمل، به کار می‌بست. مُحْتَسِب را به نوعی می‌توان مسئول تدوین قوانین فقهی برای نظارت بر کار بازار دانست. موضوعات فقهی مورد توجه محتسبان، عبارت بود از: آگاهی مردم به احکام و قواعد تجارت، رعایت انصاف در معاملات، خودداری از تدلیس یا تزئین نکردن اجناس و کالا، قسم نخوردن در معامله، مسامحه و تساهل در معاملات و فعالیت در بازار، پرهیز از احتکار و ترك ربا در اجناس معدود، وارد نشدن در معامله دیگری (راوندی، ۱۴۰۵، ج ۲: ۴۳-۴۲) در منابع از برخی مُحْتَسِبَان سامانی، نام برده شده که از آن جمله؛ می‌توان به محمد بن عبدالرحمان انصاری نیشابوری در قرن سوم و ابوحفص احمد بن اَحْمَد بن حمدان اَبَرخینی، اهل بخارا اشاره کرد. (حاکم نیشابوری، ۱۳۷۵: ۹۸) شخص دیگر ابوعبدالله محمد بن حسن بن یحیی بن اشعث وردانی و راوی حدیث بود. عالم دیگر که در کسوت حسبه بود، ابوالحسن علی بن احمد جُرْجانی ساکن نیشابور و محتسب این شهر بود و در همان جا ۳۶۶ ق درگذشت. ابوالحسن جُرْجانی صحیح بخاری را از فربری روایت کرده و از مشایخ حدیث ابوعبدالله حاکم نیشابوری (۴۰۵-۳۲۱ ق / ۱۰۱۴-۹۳۳ م) به شمار می‌رود. (حاکم نیشابوری، ۱۳۷۵: ۱۷۰) سهمی حدیثی از وی در سال ۳۶۴ ق شنیده و آن را نیز نقل کرده است. (سمعانی، ۱۹۸۲، ج ۱۳: ۳۱۸-۳۱۲) از دیگر متصدیان حِسْبَت بخارا، ابونصر منصور بن محمد حَرَبی بُخاری (وفات ۳۸۱ ق / ۱۰۰۲ م) بود. به گفته ابوالعباس مُسْتَعْفِرِی، وی محدثی پرمایه بود و به تشیع گرایش داشت. حَرَبی در خراسان و ماوراءالنهر و عراق و شام حدیث نوشت و سپس به تألیف پرداخت. مورّخانی همچون ابوسعید ادریسی و ابوعبدالله غُنْجَار (وفات ۴۱۲ ق / ۱۰۳۳ م)، از او روایت کرده‌اند. حَرَبی در نیشابور و فرغانه متصدی شغل قضاوت شد و در اواخر عمر، به بخارا بازگشت. وی پس از وفات ابوالحسن خطیب، عهده‌دار حِسْبَت بخارا شد و مدت طولانی در حِسْبَت بخارا باقی ماند. (شهید ثانی، ۱۴۱۰، ج ۱: ۲۲۸)

معافیت عالمان از پرداخت خراج

دولت سامانی خراج را سالی یک یا دو بار می‌گرفت. تأمین و پرداخت حق خراج، باعث دغدغه ذهنی مردم شده بود. چون موظف بودند بخشی از درآمد محصول خود را به عنوان مالیات، به دولت بپردازند؛ اما الزام به خراج، از دوش عالمان و فرهیختگان برداشته می‌شد و دولت علما را از پرداخت خراج معاف

می‌کرد. بعضی اوقات به واسطه طغیان رودخانه‌ها یا جاری شدن سیل، زراعت و کشاورزی، دچار آسیب می‌شد. امیر سامانی در چنین مواردی مردم را نیز از خراج، معاف می‌کرد. البته معافیت عالمان از خراج همیشگی بود و امیر، خراج مزارع و باغات علویان و فقها را می‌بخشید. (نرشخی، ۱۳۵۱: ۴۶) معافیت از خراج، گاهی توسط مأموران هم برای بعضی فرهیختگان، اعمال می‌شد و در مواردی دست مأموران در اخذ یا بخشودن خراج باز بود. چنان‌که نوشته‌اند؛ مأمور اخذ خراج در ابیورد، ابوعبدالله محمد بن احمد جرجانی ملقب به مطراق، خراجی را که بر ابونصر هُزیمی شاعر بخشیده شده بود، از نو مقرر داشت. ابونصر هُزیمی ادیب و شاعر نیمه قرن چهارم، اهل ابیورد بود که مدتی در بخارا سکونت گزید و اثر خود «کتاب مَحَاسِن الشَّعْرِ وَأَحَاسِن المَحَاسِن» را در ابیورد و بخارا نگاشت. (ثعالبی، ۱۳۶۶، ج ۴: ۱۳۳-۱۳۲؛ سزگین، ۱۴۱۲، ج ۲: ۲۴۶)

معافیت از خراج باعث می‌شد تا مخارج علما کفاف زندگی ایشان را بدهد و آنها بتوانند با فراغت به کارهای علمی بپردازند. چنان‌که میهنی به این مطلب اذعان دارد؛ «خادم دعا، روزگار خویش همه در برزیدن علم و صلاح گذاشته است، اندکی ضیاع دارد موروث ... محقري که از خراج بر آن موظف بوده‌است، از قدیم باز تسویغ فرموده‌اند، تا دخل آن به کفایت دعاگویان وفا کند.» (میهنی، ۱۹۶۲: ۱۰۶) در مجموع معافیت‌های خراج که برای فرهیختگان و عالمان در نظر گرفته می‌شد، ایشان را به لحاظ مالی تقویت و انگیزه ایشان را در دانش‌پژوهی برمی‌انگیخت تا با فراغت خاطر به تدریس یا تحقیق بپردازند، این عمل دولت سامانی در ترویج و گسترش دانش و ایجاد انگیزه در مردم، جهت کسب دانش مؤثر بود.

صله و هدایا در حوزه دانش

امیران سامانی، دانشوران را با اعطای صِلِه تقدیر می‌کردند، آمده که امیر نوح بن نصر مبلغ هنگفتی به احمد بن عباس بغدادی (وفات ۳۵۵ق/ ۹۶۶ م) که متخصص در ادبیات و قرائات بود، بخشید. رودکی (وفات ۳۲۹ق/ ۹۴۱ م) به فرمان امیرنصر بن احمد سامانی کلیله و دمنه را به نظم درآورد که نخستین اثر در شعر داستانی است و از صله ارزشمند امیران سامانی برخوردار شد. (بدوی، ۱۹۶۴: ۳۹۷) وی همچنین برای خواندن شعر (بوی جوی مولیان) که نصر بن احمد را از تفرج‌گاهش در هرات به سوی بخارا کشانید، پنج هزار دینار از امیر سامانی دریافت کرد. (نظامی عروضی، ۱۳۳۳: ۵۵) امیرنوح بن منصور سامانی (۳۸۷-۳۶۵ق/ ۹۹۷-۹۷۵ م) از ابومنصور محمد بن احمد دقیقی در عوض صله،

خواست تا گشتاسب نامه را به نظم درآورد، اما با فوت دقیقی (۳۶۷ق/ ۹۷۷م) این کار ناتمام ماند، اگر چه قبل وی ابوالموید بلخی (فوت ۳۵۲ق/ ۹۶۳م) و ابومنصور طوسی (فوت ۳۴۶ق/ ۹۵۷م) کتاب‌هایی با عنوان «شاهنامه» به نثر نوشته بودند، (سمعانی، ۱۹۸۲، ج ۴: ۴۵۶-۴۵۵) اما ابیات ابومنصور دقیقی شگفتی مردم را برانگیخت، تا آنجا که فردوسی (فوت ۴۱۱ق/ ۱۰۲۰م) تصمیم گرفت با الهام از وی، شاهنامه را کامل نماید. از این سبب فردوسی ابیات دقیقی را در میان شاهنامه خود قرار داد. (سمرقندی، ۱۳۳۸: ۶۲؛ محتشم، ۱۳۷۸: ۷۲۳)

رودکی در باب شعر داستانی، نوآوری خود را نشان داد. همچنین ابومنصور دقیقی، آغازگر شاهنامه منظوم بود. رودکی و دقیقی از ادیبانی بودند که نقش نوآورانه در ادبیات فارسی ایفا نمودند. ادیبان و شاعران برای رسیدن به صله با یکدیگر رقابت می‌کردند و از این رهگذر استعدادها آشکار و شکوفا می‌شد. (ثعالبی، ۱۹۸۸، ج ۱: ۲۳)

توجه به دانش‌های مرتبط با اقتصاد

۱. دانش حساب و ریاضیات

سیاست سامانیان در عرصه اقتصاد، محاسبات دیوانی و برنامه‌ریزی، استفاده از عالمان و فرهیختگان بوده، دیوان خراج به لحاظ اهمیت و منبع عواید اقتصادی سامانی، محل اشتغال عالمان ریاضی‌دان بود. پیچیدگی مسائل درآمد و عواید دولت، نیازمند دانشمندان حساب و ریاضی بود. مقدسی به‌صورت مبسوط مقادیر خراجی که دولت سامانی دریافت می‌کرد را گزارش کرده است. (مقدسی، ۱۴۱۱: ۳۳۹-۳۴۱) به عالمان شاغل در این دیوان، لقب «حاسب» یا «حُساب» می‌دادند، از جمله عبدالله بن علی حاسب، (بیرونی، ۱۹۲۳: ۲۵۵) دانشمندانی مثل ابوعلی حسن بن محمد حاسب (وفات ۲۷۹ق/ ۸۹۲م) محدث اهل سمرقند از حاسبان دیوان امیر نصر بن احمد بود. (سمعانی، ۱۹۸۲، ج ۴: ۱۵)

ابوسعید محمد بن عبدالله بن حمّشاد حاسب نیشابوری (وفات ۳۸۶ق/ ۹۹۶م) که برای کسب دانش به عراق و حجاز سفر کرد و به خدمت امیران سامانی در دیوان خراج درآمد، همچنین ابوالحسن محمد بن عبدالله حُساب قُهستانی (وفات ۳۵۷ق/ ۹۶۷م)، (سمعانی، ۱۹۸۲، ج ۴: ۵۶۴-۱۶) و محمد بن ابراهیم بن حمدویه فرائضی حُساب (وفات ۳۳۹ق/ ۹۵۰م) و احمد بن محمد بن عبدوس حاتمی (وفات ۳۸۵ق/ ۹۹۵م)، (ابن اثیر، بی‌تا، ج ۱: ۳۲۵؛ ذهبی، ۱۴۰۶، ج ۱۳: ۱۷۸) و ابوبکر احمد همدانی فلکی حاسب، (ابن مُلّقن، ۱۹۹۷: ۶۷) و بعضی از فقها نیز دستی در دانش حساب داشتند.

محمد بن احمد شاهویه (وفات ۳۶۱ ق/ ۹۷۱ م) که دانش فقه و حساب را گرد آورد و کتاب «الریاضه» را نگاشت، در مدرسه ابوحفص بخاری، در بخارا تدریس می‌کرد و علاوه بر فقهات در دانش حساب نیز دستی داشت. (قرشی، ۱۴۱۳، ج ۳: ۱۹۴؛ سبکی، ۱۳۹۶، ج ۱: ۴۶)

ابوالجود، محمد بن احمد بن لیث، ریاضی‌دان برجسته ایرانی (وفات ۴۰۵ ق/ ۱۰۱۴ م) به خدمت سامانیان در دیوان خراج اشتغال یافت. او با کسانی مثل ابوجعفر خازن (وفات ۳۶۰ ق/ ۹۷۰ م) و ابوریحان بیرونی مکاتبه علمی داشت. همچنین بیرونی و خیام در آثار خویش از او نام برده‌اند. (انبویا، ۱۹۹۷: ۹۸) چنان‌که گفته‌اند، راه‌حلی که ابوالجود برای مسائل ریاضی می‌یافت، در خزانه امیران سامانی نگهداری می‌شد. (مصاحب، ۱۳۱۷: ۳۴) ابن سینا دانشمند ذی‌فنون دربار سامانی نیز استاد در حساب و ریاضیات بود. وی این دانش‌ها را از عالمی به نام محمود مساح که در دانش حساب و هندسه و جبر و مقابله شهرت داشت، فراگرفته بود. (بیهقی، ۱۳۶۵: ۶۶)

محاسبان دیوان خراج سامانی گاهی در شیوه‌های محاسباتی خود دچار اشتباه می‌شدند. این اشتباهات، ابوالوفاء بوزجانی (وفات ۳۸۶ ق/ ۹۹۶ م) را که عالمی متبحر در دانش ریاضیات و حساب بود را بر آن داشت تا کتاب «منازل السبع» را در زمینه دانش حساب بنویسد. وی در کتاب خویش می‌خواست اشتباهات کارمندان دولت سامانی را که در روش‌های سنتی محاسبات، مرتکب می‌شدند، اصلاح کند و آن را به شکل جدول‌هایی که در عملیاتش صورت حساب به دست می‌آمد و زحمت بسیاری را از دوش آنان برمی‌داشت، ارائه کند. (سعیدان، ۱۹۷۱: ۶۰-۵۴)

۲. **دانش نجوم و هیئت:** نجوم و هیئت از دانش‌هایی هستند که در اقتصاد هم کاربرد داشته و عالمان نجوم جایگاه مهمی در زمان سامانیان داشتند. امیران سامانی منجمین را به دربار دعوت می‌کردند و از ایشان در برنامه‌ریزی اقتصادی یا مسائل دیگر با توجه به حرکات کواکب رأی می‌جستند. (طه‌ندا، ۱۹۶۵: ۷۱) نجوم در برنامه‌های اقتصادی اهمیت ویژه‌ای داشت، برنامه‌ریزی برای کشاورزی و ایام و ساعات تجارت، پیدا کردن راه‌ها بر اساس ستارگان و کواکب، از این جهت دانشمندان عصر سامانی، کتاب‌هایی در این زمینه نگاشته‌اند: مثل ابومعشر بلخی که کتاب‌های «طَبَائِعُ الْبَلَد»، «الْإِمطار و الرِّیاح»، «الْمَوَالِد»، (سرنوشت انسان‌ها بر اساس برج تولدشان) را نوشت. (ذهبی، ۱۴۰۶، ج ۱۰: ۵۳۷؛ شامی، ۱۹۹۷: ۱۴۲) همچنین ابوجعفر عبدالرحمن خازن که مدتی سفیر سامانیان بود، در نجوم و هیئت تبحر داشت و «زِیج الصَّفائح» را ابداع کرد. اگر چه بعداً ابونصر عراق از امیران خوارزم و استاد ابوریحان بیرونی زیج الصَّفائح او را نقد کرده و اشتباهات آن را نوشت ولی زیج او مورد توجه سامانیان

بود. (ابن اثیر، ۱۳۸۵، ج ۷: ۲۴۶؛ شامی، ۱۹۹۷: ۱۴۳) از جمله کسانی که در دانش نجوم بر دیگران برتری یافتند، ابوحاتم بُستی فقیه (وفات ۳۵۴ ق/ ۹۶۵ م) دانشمند نجوم بود که از طرف سامانیان به قضاوت سمرقند و نسا منصوب شد. (یاقوت، ۱۹۹۵، ج ۱: ۴۱۸) همچنین احمد بن جعفر بن موسی شاعریلیخی (وفات ۳۲۴ ق/ ۹۳۵ م) و ابوالحسن محمد بن احمد افریقی مُتِم نیز در بخارا به نجوم اشتغال داشته و با سامانیان مرتبط بودند. (ثعالبی، ۱۳۶۶، ج ۴: ۱۷۸)

۳. **دانش جغرافیا:** دانش جغرافیا مورد نیاز دیوان خراج بود، چون گرفتن خراج، جزیه و جمع‌آوری مالیات و کارهایی از این دست، نیاز به شناخت شهرها و راه‌ها و مساحت و ویژگی‌های آن‌ها داشت. (حلبی، ۱۳۷۲: ۳۶۰) تجارت بدون شناخت سرزمین‌های دیگر، میسر نبود، از این جهت جغرافی دانان خدمت مهمی به تجارت که از مهم‌ترین عوامل رونق اقتصادی بود، انجام دادند. دولت سامانی نسبت به تجارت با دُول دیگر، اهمیت قائل بود. چنان‌که ابودلف خزرچی (وفات ۳۵۰ ق/ ۹۶۱ م) از جغرافی دانان دربار سامانی، به‌عنوان سفیر به چین اعزام شد. وی اطلاعات و مشاهدات سفر و جهانگردی خویش را در دو رساله گردآوری کرد. رساله نخست «سفرنامه چین» و رساله دوم «سفرنامه ماوراءالنهر» بود. او بسیاری از اطلاعات پزشکی، زمین‌شناسی، شیمیایی و آثار تاریخی را در کنار جغرافیا یاد کرده است. گروه زیادی از جغرافی دانان مسلمان پس از او از اطلاعاتش سود جستند. از جمله یاقوت در توصیف تِفلیس، جِبَال، جُرْجان، دامغان، دُورَق (شادگان کنونی)، از اطلاعات او استفاده کرده‌اند. (یاقوت، ۱۹۹۵، ج ۲: ۴۸۳-۴۳۳-۱۲۰-۹۹-۳۵) آدم متز^۱ (وفات ۱۹۱۷ م/ ۱۲۹۵ ش) دور از انتظار نمی‌داند که ادیسی از او در توصیف راهی که از فرغانه به‌سوی دریاچه تاریم می‌رود، بهره برده باشد. وی نوشته اطلاعات ابودلف درباره چین یکی از منابع امروز چینی‌ها، در باره تاریخ کشورشان است. (متز، ۱۹۶۷، ج ۲: ۴۱۶)

مقدسی که از ماوراءالنهر در دوره سامانی دیدار کرده، یک نسخه از کتاب أَحْسَن التَّقَاسِیم خود را به امیر سامانی تقدیم کرده و فرصتی برای او مهیا شده که برخی از کُتُب جغرافیایی را در کتابخانه امیر سامانی ببیند. (مقدسی، ۱۴۱۱: ۱۰-۶) تألیف کتاب مهم «عَجَائِبُ الْبُلْدَان» ابوالمؤید بلخی به دستور نوح بن منصور سامانی در راستای شناخت سرزمین‌های دیگر بود. (الثامری، ۲۰۰۱: ۱۶۴) کتاب جغرافیایی «مَسَالِک و مَمَالِک» ابوعبدالله جیهانی، وزیر نصرین احمد بن اسماعیل (۳۰۱-۳۳۱ ق/ ۹۴۲-۹۱۳ م) هم اطلاعات مفیدی را در اختیار بازرگانان و تاجران قرار می‌داد. (نرشخی، ۱۳۵۱: ۲۶؛ گردیزی،

۱۳۶۳: ۲۸) تحقیقات جغرافی دانان، در انعکاس ویژگی های دیگر بلاد، در رونق اقتصاد دولت سامانی تأثیر به سزائی داشت. دولت سامانی با جذب جغرافی دانان در دولت، در سمت های مهمی چون وزارت و سفارت، آنان را در جهت گسترش دانش جغرافیا و پدید آوردن تألیفات مهمی که چراغ راه آیندگان باشد، سوق داده است.

۴. **دانش فقه اقتصادی:** دانش مستقلى که در دوره سامانی، مسائل اقتصادی را بررسی کند، وجود نداشت؛ اما از جهتی که خراج، مبنای نظام مالی سامانیان بوده (مسعودی، ۱۴۰۹، ج ۴: ۲۸۲) و این نظام مالی، در کتاب مهم «الخراج» قاضی ابویوسف (وفات ۱۸۲ ق/ ۷۹۸ م) تبیین شده است، احکام خراج در منابع فقه اسلامی آمده، به خصوص مباحثی که مستقیم یا غیرمستقیم به روابط مالی مسلمان با غیرمسلمان پرداخته است، مانند جهاد، احکام اهل ذمه و احکام اراضی، همچنین ذیل مباحث برخی معاملات مانند: مزارعه و مساقات و مباحثی چون زکات و خمس مطرح شده است. (مدرس طباطبائی، ۱۳۶۲، ج ۲: ۲۸۸-۲۷۳)

قاضی ابویوسف اراضی «مفتوح عنوه» را ملک عام مسلمانان و موضوع خراج دانسته و توضیح داده؛ هر زمینی از اراضی عرب و عجم که اهلش در آن زمین بدون جنگ اسلام آورده اند، زمین عُشراست و هر سرزمین از سرزمین های عجم که امام (خلیفه یا حاکم) بر آن ها غلبه یافته باشد و آن اراضی را در دست اهل آن باقی گذارده باشد، زمین خراج است. شاگردان ابوحنیفه چون قاضی ابویوسف و محمد بن حسن شیبانی، مانند استاد خود، به عدم جمع عُشر و خراج در یک زمین باور داشتند. (ابویوسف، بی تا: ۶۹) این باورها و آموزه های فقهی پیرامون خراج، به ابوحفص کبیر که شاگرد ماوراءالنهری محمد بن حسن شیبانی و حامل دانش او بود، منتقل شد. (ذهبی، ۱۴۰۶، ج ۱۰: ۱۵۷)

کتاب الخراج مرجع مسائل فقهی خراج، در دوره سامانی بوده و کار جدیدی در این دوره دیده نمی شود. فقهای قرن سوم به بعد درباره مسائل مربوط به خراج، اختلاف های محدودی دارند و بیشتر آنچه در کتب فقهی، به عنوان اختلاف مطرح شده، به تعیین میزان خراج و مصرف خراج باز می گردد. (نیآوردی، ۱۴۱۹، ج ۱۴: ۲۶۳) آموزه های کتاب الخراج، چراغ راه دولت سامانی، در عملکرد اقتصادی بوده است. البته فقهای شیعه ماوراءالنهر نظر فقهی خودشان را در تعریف خراج و جزیه، طبق مذهب امامیه داشته اند. نجاشی (وفات ۴۵۰ ق/ ۱۰۵۸ م)، از اثر محمد بن مسعود عیاشی (وفات ۳۲۰ ق/ ۹۳۲ م) با عنوان «الجزية والخراج» نام برده که الآن متأسفانه این کتاب ها در دسترس نیست. (نجاشی، ۱۴۰۸:

حمایت مالی دولت سامانی از مراکز علمی و تأثیر آن در حوزه دانش

۱. رباط: دولت سامانی با داشتن پشتوانه محکم اقتصادی، به ساخت رباط‌های بسیاری اقدام کرد، (ابن حوقل، ۱۹۳۸: ۲۱۱-۲۳۱-۲۳۴) از این جهت بیشتر رباط‌ها در دوره سامانی دولتی بودند. با تغییر کاربری رباط‌های دولتی و برطرف شدن تهدیدات امنیتی و نظامی، رباط‌ها به محل‌هایی برای تحصیل دانش، تجارت و استراحت مسافران تبدیل شد. (جیهانی، ۱۳۶۸: ۱۸۸-۱۸۴) نرشخی نوشته، امیر اسماعیل سامانی در ده «سَرخ» رباطی بنا کرد و ضیاعاتی از این ده را وقف رباط کرد. (نرشخی، ۱۳۵۱: ۲۱) همچنین امیر اسماعیل سامانی، ده «اَسْکَجَکَت» که یک منطقه با ارزش به لحاظ تجاری به شمار می‌آمد و در آن جمعه‌بازار قرار داشت، همراه با زمین‌ها و املاک آنجا خریداری کرد و برای رباطی که در شهر بخارا، در دروازه سمرقند ساخته بود، وقف کرد. (نرشخی، ۱۳۵۱: ۲۲) همین‌طور مقدسی از رباطی سخن گفته که به دست نصر بن احمد بن اسماعیل در فَرَبَر از توابع چغانیان، بنا شده بود. (مقدسی، ۱۴۱۱: ۴۲۲)

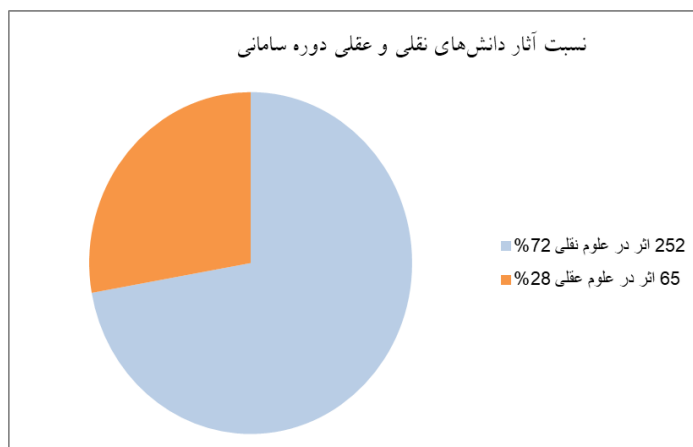
با توجه به سفرهای علمی عالمان برای کسب دانش رباط‌ها بهترین مکان برای سکناى ایشان بوده، بطور مثال؛ ابومنصور ماتریدی (وفات ۳۳۳ ق/ ۹۴۴ م) با شاگردش حکیم ابوالقاسم سمرقندی (وفات ۳۴۲ ق/ ۹۵۳ م) در رباط غازیان سمرقند سکنی گزیده و با کرامیه و معتزله جلسات مناظره داشتند. (نسفی، ۱۳۷۸: ۸۸) برخی رباط‌های سمرقند و اطراف آن، کاربری آموزشی داشتند. نسفی از علمایی نام می‌برد که در این رباط‌ها اقامت داشتند و به املا و نقل حدیث می‌پرداختند. (زمانی محبوب، ۱۳۹۲: ۹۳) نقش دولت سامانی در ساختن رباط‌ها و نگهداری از آن‌ها که نیازمند هزینه مستمر بود، پررنگ بود چون اشخاصی مانند متولّی، کارگران و مؤدّن در رباط، حضور داشتند و دارای مواجب دولتی بودند، ایشان برای رسیدگی به امور رباط‌ها و نگه‌داری و تعمیرات آن، توسط دولت سامانی منصوب می‌شدند. (قاضی‌خان، ۱۳۹۳، ج ۳: ۳۱۳) به طبع وقتی امیران سامانی رباط می‌ساختند، موقوفاتی هم برایش در نظر می‌گرفتند که منافع آن در جهت همان کاربرد رباط‌ها باشد؛ مانند موقوفاتی که امیر اسماعیل سامانی و نصر بن احمد سامانی از خود به یادگار گذاشتند و تمهیداتی در جهت خودکفایی مالی رباط‌ها اندیشیدند. (جیهانی، ۱۳۶۸: ۱۸۸-۱۸۴)

خودکفایی مالی رباط‌ها، در تأمین نیازهای مالی عالمان ساکن در رباط، مؤثر بود و فراغت خاطری را برای عالمان فراهم می‌کرد که به کار علمی خود بپردازند. در مجموع عملکرد رباط‌ها با توجه به پشتوانه وقف، در گسترش دانش‌های دینی نظیر دانش فقه، حدیث، تفسیر و اخلاق و تصوف تأثیرگذار بود.

۲. جامع: مسجد جامع بخارا را می‌توانیم اولین نهاد آموزشی بدانیم که دولت سامانی نسبت به بازسازی و توسعه آن قدم برداشته و هزینه‌هایی را صرف کرده بود. ساختمان مسجد جامع بخارا در سال ۲۹۰ ق/ ۹۰۲ م توسعه یافته و امیر اسماعیل بن احمد سامانی، بسیاری از خانه‌های مجاور را خرید و به مقدار ثلث، مساحت مسجد جامع بخارا را اضافه کرد. (نرشخی، ۱۳۵۱؛ ۴۰-۳۹)

با توجه به سود حاصل از کشاورزی در طول یکسال به نظر می‌رسد این زمین موقوفه سامانیان، محلی برای به دست آوردن مخارج مسجد جامع و استقلال این مکان عبادی و آموزشی باشد. در آغاز امارت نصر بن احمد مسجد به هنگام نماز ویران شد که جمعیت بسیاری کشته شدند و با ایستادگی مردم و با یاری دولت، مسجد بازسازی شد و مناره آن را در سال ۳۰۶ ق/ ۹۱۸ م ابوعبیدالله جیهانی وزیر، از مال خویش ساخت. امیرنوح بن منصور در ۳۴۰ ق/ ۹۵۱ م صحن دیگری میان مسجد و کاخ خویش ساخت. (نرشخی، ۱۳۵۱: ۷۱-۶۷) این مسجد دارای صحن‌های پاکیزه و بزرگی بود. (مقدسی، ۱۴۱۱: ۲۸۰) که محل مناسبی برای املاء حدیث نیز به شمار می‌رفت و ابونصر احمد بن عبدالله بن فضل خیزاخری امام جامع بخارا و برخی محدثان دیگر، در آنجا مجلس حدیث دایر می‌کردند. (سمعانی، ۱۹۸۲، ج ۵: ۲۵۵-۲۵۴)

کارکرد علمی جوامع، آنجا را به مرکز دانش، تبدیل کرده بود. کثرت مجالس وعظ و آموزش عمومی اخلاق در جوامع، از پرجاذبه‌ترین گردهمایی‌ها در قلمرو سامانیان بود. حکیم ابوالقاسم سمرقندی «تنبيه الغافلین» را برای همین مجالس وعظ نوشت و شماری از فقها و دانشمندان در این جهت تألیفاتی داشته‌اند. (سمعانی، ۱۹۸۲، ج ۴: ۲۰۸-۲۰۷) جامع بخارا به لحاظ جایگاه مذهبی که در نزد دولت سامانی داشت، لذا امیران نسبت به توسعه صحن‌ها و نوسازی بنای آن اهتمام داشتند که در نتیجه منجر به رونق و گسترش حدیث و دانش‌های دینی، با توجه به مهیا شدن زیرساخت‌های آن شده بود.



(نمودار کثرت آثار در دانش‌های نقلی و دینی نسبت به دانش‌های عقلی است و بیانگر رشد آنها در سایه حمایت دولت سامانی می‌باشد)

۳. کتابخانه: اولین کتابخانه دولتی که مقارن با تأسیس دولت سامانی در بخارا ایجاد شد، کتابخانه مدرسه امیر اسماعیل سامانی بود که برای تحصیل طالبان دانش آماده شده بود. (حسینی، ۱۳۷۹: ۴۲۶) امیران سامانی، در محل سکونت یا در کنار آن، کتابخانه‌ای تأسیس می‌کردند. استفاده‌کنندگان از این کتابخانه‌ها، خاندان آن‌ها، وزیران، درباریان و عالمان بودند. کتابداران نیز از میان عالمان انتخاب می‌شدند. (سوند دال، ۱۳۷۹: ۴۷) وزیران دانشمند سامانی هم علاوه بر پرداختن به امور دیوانی و کشوری، کتابخانه‌های باشکوهی می‌ساختند که از میان آن‌ها می‌توان به کتابخانه خاندان بلعمی اشاره کرد. (همایون فرخ، ۱۳۴۷: ۱۸-۲۱-۵۰) کتابخانه سامانی، دارای ساختمانی منظم بوده، به‌طوری‌که جایگاه نگاه‌داری کُتب در هر رشته علمی از رشته دیگر، تفکیک می‌شد و برای نگاه‌داری از کُتب؛ صندوق‌ها و اتاق‌های مخصوصی فراهم گردیده بود، فهرستی هم برای مجموعه کتاب‌ها، نوشته بودند. (یاقوت، ۱۹۹۰، ج ۳: ۱۰۷۲؛ ابن ابی‌اصیبیه، ۲۰۰۱، ج ۲: ۴)

در نتیجه‌ی نیاز کتابخانه سامانی به کُتب نفیس، بازار وِزاقان و کتاب‌فروشان، گسترش پیدا می‌کرد. (سمعانی، ۱۹۸۲، ج ۱۳: ۳۰۰) ابن‌سینا که به دستور امیر نوح بن منصور به مخازن این کتابخانه راه یافته بود، کتاب‌هایش را بی‌شمار دانسته که در همه دانش‌های رایج و فنون موجود، حتی کُتب منحصر به فرد و ناشناخته، کتاب داشت. (یاقوت، ۱۹۹۰، ج ۳: ۱۰۷۲) از تعداد کُتب کتابخانه نوح بن نصر سامانی، اطلاعی در دست نیست؛ اما با توجه به کتابخانه‌های هم‌عصر سامانی، مثل کتابخانه صاحب بن عباد در ری، می‌توان حدس زد کُتب موجود در کتابخانه سامانی به لحاظ تنوع و شمارگان بیشتر بوده، همان‌طور که ابن‌سینا به این مطلب اشاره کرده است، تعداد کُتب صاحب را بیش از صد هزار جلد نوشته و گفته‌اند: چهارصد شتر، کُتب او را حمل می‌کردند، (ابن اثیر، ۱۳۸۵، ج ۸: ۲۲۵) صاحب در جواب درخواست امیر نوح بن منصور سامانی برای رفتن به دربار سامانی و قبول وزارت وی، از جمله عذرهایی که آورد، آن بود که انتقال اموالش، بسیار دشوار است و از جمله‌ی این اموال، کتابخانه‌اش بود که بیش از چهارصد، بار شتر بود و فهرست این کتابخانه، ده مجلد بود. (ثعالبی، ۱۳۶۶، ج ۲: ۱۴۵) توصیفات ابن‌سینا و مقدسی (مقدسی، ۱۴۱۱: ۱۰) از کیفیت و جامعیت کتابخانه سامانی، نشان می‌دهد که این مجموعه مستلزم حمایت مالی بوده، اگر چه در منابع از صورت خرید کتاب برای این

کتابخانه، گزارشی نرسیده اما از بیان ابن‌سینا و دیگران، صرف هزینه‌های گران را برای این مجموعه می‌توان محتمل دانست.

مدارس

ماوراءالنهر، از اواخر قرن سوم هجری شاهد فعالیت اولین مدارس در جهان اسلام بود، چنان‌که ابونصر سمرقندی نوشته؛ امیر اسماعیل بن احمد (وفات ۲۹۵ ق/ ۹۰۷ م) اوقافی را به ده مدرسه اختصاص داده بود. (سمرقندی، ۱۹۸۵: ۴۲) نیشابور که محل استقرار سپه‌سالار سامانی بوده، بیشترین مدارس را داشت. (عتبی، ۱۲۸۶، ج ۱: ۸۰-۷۸) از مدرسی که برای ترویج فقه حنفی ایجاد شد می‌توان به مدرسه یوسف بن جعفر نیشابوری اشاره کرد که توسط امیر سپاه سامانی، قراتکین اصفه‌بندی در ۳۰۸ ق/ ۹۲۰ م ساخته شده و در اختیار یوسف بن جعفر قرار داده شد، (ابن اثیر، ۱۳۸۵، ج ۸: ۱۲۴) همچنین مدرسه ابوعلی سمرقندی (وفات ۳۹۵ ق/ ۱۰۰۴ م) در نیشابور برای تدریس فقه حنفی توسط ابوعلی سمرقندی بنا شد. (قرشی، ۱۴۱۳، ج ۲: ۱۰۲-۱۰۱)

از مدارس مهم شافعی که پیوندی وثیق با دولت داشت، مدرسه بیهقی بود که توسط ابوالحسن محمد بن شعیب بن ابراهیم عجل‌ی بیهقی (وفات ۳۲۴ ق/ ۹۳۵ م) بنیان نهاده شد، (بیهقی، ۱۳۷۴: ۲۷۴) همچنین مدرسه ابوبکر صبغی (۲۵۸-۳۴۲ ق/ ۹۵۳-۸۷۱ م) که مؤلف آثاری چون؛ «الفضائل والاحکام» بود. (سمعانی، ۱۹۸۲، ج ۸: ۲۲۷-۲۲۶) و مدرسه ابوولید حسان بن محمد قرشی نیشابوری (وفات ۳۳۴ ق/ ۹۴۵ م) که طلاب از سراسر خراسان برای تحصیل به این مدرسه می‌آمدند. (سبکی، ۱۳۹۶، ج ۳: ۲۲۸) مدرسه ابن فُورک (وفات ۴۰۶ ق/ ۱۰۱۵ م)، توسط ابوالحسن سیمجور سپه‌سالار سامانی برای محمد بن حسن ابن فُورک، ساخته شد و او به تدریس فقه شافعی و کلام اشعری پرداخت. (سبکی، ۱۳۹۶، ج ۴: ۱۲۹) در مصادر از مدرسی در نیشابور با عنوان مدارس اصحاب حدیث، یاد شده که به تعبیر سُبکی؛ گاه از مذهب شافعی به «مذهب اصحاب حدیث» یاد می‌شد. (سمعانی، ۱۹۸۲، ج ۲: ۱۲۲)

از کثرت مدارس شافعی برمی‌آید که فقه شافعی و کلام اشعری در نیشابور غالب بوده، حاصل کثرت مراکز شافعی در نیشابور، تألیف «معرفه علوم الحدیث» حاکم نیشابوری بود که تحول مهمی در عرصه دانش حدیث ایجاد کرد، تألیف مهم دیگر وی «المستدرک علی الصحیحین» است. (ذهبی، ۱۴۰۶، ج ۱۷: ۱۷۴-۱۶۵) امیران سامانی حتی به وضع مالی استادان و طلاب مدارس شافعی رسیدگی

می‌کردند؛ چنان‌که ابوالحسن علی بیهقی، مُدرس مدرسه بیهقی نیشابور، از وزیر سامانی خواست که اسباب معاش اساتید بزرگ شافعی، ابواسحاق اسفرائی (وفات ۴۱۸ ق/ ۱۰۲۷ م) و ابومنصور عبدالقاهر بغدادی (وفات ۴۲۹ ق/ ۱۰۳۷ م) را که وی در آن مدرسه جای داده بود، فراهم سازد. (بیهقی، ۱۳۷۴: ۲۹۷)

حمایت مالی سامانیان از استاد بزرگ شافعی، ابومنصور عبدالقاهر بغدادی زمینه را برای تألیف کتاب «الْفَرَقُ بَيْنَ الْفِرَقِ» مهیا کرد. (بغدادی، بی‌تا، ج ۱: ۱۱) مدرسه قَطّان نیشابوری (وفات ۲۹۹ ق/ ۹۱۱ م) نیز توسط فقیهی مالکی مذهب، ساخته شد اما به علت عدم حمایت مالی سامانیان، بعد از قَطّان نیشابوری، فقیه مالکی از این مدرسه برنخاست. (حاکم نیشابوری، ۱۳۷۵: ۱۰۷)

دولت سامانی به اوضاع معیشتی طلاب و اساتید توجه داشت. مقدسی در سخن از قلمرو سامانی، به وجود مدارس، بزرگان و استادان و نیز رسیدگی و جیره (أجراء) مداوم آنان اشارت دارد. همچنین وی در توصیف شهر مرو گفته که در آنجا مدارس برپاست و هر دانشجو (دَارس) مقرری دارد. (مقدسی، ۱۴۱۱: ص ۳۱۰-۲۶۱) دانشمندان نیز دارای مواجب بودند، همچون؛ ابوعبدالله محمد بن ابراهیم بوشنجی (وفات ۲۹۱ ق/ ۹۰۳ م) محدث بزرگ نیشابوری بعد از انقراض صفاریان، به نزد امیر اسماعیل سامانی رفت و از او خواست تا دستور پرداخت مواجب (أرزاق) او را در نیشابور بدهد. (سبکی، ۱۳۹۶، ج ۲: ۱۹۲-۱۸۹) مدارس این دوره، به‌گونه‌ای نسبی استقلال خود را به لحاظ انتخاب اساتید و مواد درسی، حفظ کرده بودند. استقلال مدارس از دولت، باعث رشد دانش (نقلی و عقلی) و سبقت گرفتن دانش نقلی از عقلی شد، نیاز سامانیان برای مشروعیت بخشی به دولت، آنان را مصمم می‌داشت تا دانش‌های نقلی را مقدم دارند.

نتیجه‌گیری

سامانیان به عنوان یک دولت موقّعی، با شیوه‌های مختلف از روند دانش و توسعه آن حمایت همه‌جانبه می‌کردند. یکی از عوامل مؤثر در شکوفایی تمدن اسلامی در قرن چهارم هجری را باید حمایت و توجه سامانیان به حوزه دانش و دانشمندان دانست. سنگ بنای شکوه علمی بخارا به عنوان قبه‌الاسلام و یکی از مراکز مهم علمی مسلمانان تا پیش از حمله مغول، از روزگار سامانیان نهاده شد و بیش از سه قرن ادامه یافت. در نگاه اول تصور می‌شود که بیشترین دانش‌های مورد حمایت سامانیان، دانش‌های نقلی و

دینی بود، اما دانش‌های غیر دینی به ویژه دانش‌های کاربردی مانند ریاضیات و جغرافیا و نجوم نیز مورد توجه و حمایت سامانیان قرار داشت.

مطالعات تاریخی نشان داد که نظام اقتصادی حاکم بر جامعه و عملکرد دولتمردان در حوزه اقتصاد، تأثیر مهمی در حوزه دانش و دست‌آوردهای دانشمندان بر جا می‌گذارد و موجب رشد، توسعه و گسترش دانش می‌شود و عدم حمایت اقتصادی، رکود یا انزوای دانش را در پی خواهد داشت. با توجه به اینکه دوره شکوه امارت سامانیان در اواخر قرن سوم تا میانه قرن چهارم هجری بود، قطعاً سامانیان این توفیق را داشتند که از تجربیات خلفایی چون مأمون و آثار ترجمه شده از میراث یونانی و ایرانی استفاده ببرند. مطالعات تاریخی نشان می‌دهد که حمایت از علم و دانش در دولت سامانی، به یک فرهنگ حداکثری تبدیل شده و همه دولتمردان در هر مرتبه از قدرت اجرایی و حتی توده مردم در زمینه گسترش دانش تلاش می‌کردند.

کتابنامه

ابن ابی‌أصیبیه، احمد بن قاسم (۲۰۰۱). عیون الانباء فی طبقات الاطباء، قاهره، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ج ۲.

ابن اثیر، علی بن محمد (۱۳۸۵). الکامل فی التاریخ، بیروت، دارصادر، ج ۸ و ۷.

ابن اثیر، علی بن محمد (بی‌تا). اللباب فی تهذیب الأنساب، بیروت، دارصادر، ج ۱.

ابن حوقل، محمد بن حوقل (۱۹۳۸). صورة الأرض، بیروت، دارصادر.

ابن خلدون، عبدالرحمان بن محمد (۱۳۷۵). مقدمه ابن خلدون، ترجمه محمد پروین گنابادی، تهران، علمی و فرهنگی، ج ۱.

ابن طباطبای علوی اصفهانی، ابراهیم بن ناصر (۱۳۷۲). مهاجران آل ابوطالب، ترجمه محمدرضا عطایی، مشهد، آستان قدس رضوی بنیاد پژوهش‌های اسلامی.

ابن مُلقَن، سراج الدین ابوحفص عمر بن علی بن احمد المصری (۱۹۹۷). العَقد المذَهَّب فی طبقات حملة المذهب، به کوشش ایمن نصر الازهری و سید مهنی، بیروت، دارالکتب العلمیه.

ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۰۸). لسان العرب، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ج ۷.

ابن نقطه، محمد بن عبدالغنی (۱۴۱۰). تکمله الاکمال، به کوشش عبدالقیوم عبدرب النبی، مکه، بی‌نا، ج ۳.

ابویوسف، یعقوب بن ابراهیم قاضی (بی‌تا). الخراج، بیروت، دارالمعرفه للطباعة والنشر.

اصطخری، ابراهیم بن محمد (۱۹۲۷). مسالك الممالك (لیدن)، بیروت، دارصادر.

- انبویا، عادل (۱۹۷۷). «تسبیح الدائرة»، مجلة تاریخ العلوم العربیة، حلب، ص ۹۸.
- بدوی، امین عبدالمجید (۱۹۶۴). القصه فی الادب الفارسی، مصر، دارالمعارف.
- بغدادی، عبدالقاهر (بی تا). الفرق بین الفرق، به تحقیق محمد محیی الدین عبدالحمید، بیروت، دارالمعرفة، ج ۱.
- بیرونی، ابوریحان (۱۹۲۳). الآثارالباقیه، تصحیح ادوارد زاخاو، لایپزیگ، بی نا.
- بیهقی، ابوالفضل محمد بن حسین (۱۳۷۴). تاریخ بیهقی، تصحیح علی اکبر فیاض، تهران، نشر علم.
- بیهقی، علی بن زید (۱۳۶۵). تاریخ حکماء الاسلام، تصحیح محمد کرد علی، دمشق، مطبعة الترقی.
- الثامری، احسان دُنون (۲۰۰۱). الحیة العلمیة زمن السامانیین (التاریخ الثقافی لخراسان و بلاد ماوراءالنهر فی القرنین الثالث والرابع للهجرة)، بیروت، دار الطلیعة.
- ثعالبی، عبدالملک بن محمد (۱۳۶۶). یتیمه الدهر، به کوشش محمد محی الدین عبدالحمید، قاهره، بی نا، ج ۴ و ۲.
- ثعالبی، عبدالملک بن محمد (۱۹۸۸). لباب الالباب، تحقیق قحطان رشید صالح، بغداد، دارالشئون الثقافیة العامه، ج ۱.
- جیهانی، ابوالقاسم (۱۳۶۸). اشکال العالم، ترجمه قدیم فارسی از علی عبدالسلام، تصحیح فیروز منصوری، مشهد، آستان قدس رضوی.
- حاکم نیشابوری، محمد بن عبدالله (۱۳۷۵). تاریخ نیشابور، محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران، نشر آگاه.
- حسینی، سید محسن (۱۳۷۹). «کتابخانه های خراسان و ماوراءالنهر قبل از هجوم مغول»، مجموعه مقالات کنگره کتاب و کتابخانه در تمدن اسلامی، قم، آستان قدس رضوی.
- حلبی، علی اصغر (۱۳۷۲). تاریخ تمدن در اسلام، تهران، انتشارات اساطیر.
- خوارزمی، احمد بن یوسف (۱۳۶۲). مفاتیح العلوم، ترجمه حسین خدیوچم، تهران، علمی و فرهنگی.
- دریغوس، هیوبرت و رابینو، پل (۱۳۷۹). (میشل فوکو، فراساختارگرایی و هرمنوتیک)، ترجمه حسین بشیریه، تهران، نشر نی.
- ذهبی، محمد بن احمد (۱۴۰۶). سیر اعلام النبلاء، به کوشش گروهی از محققان، بیروت، بی نا، ج ۱۷ و ۱۳ و ۱۰.
- راوندی، قطب الدین (۱۴۰۵). سعید بن عبدالله، فقه القرآن، قم، انتشارات کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی، ج ۲.
- زمانی محجوب، حبیب (زمستان ۱۳۹۲). «رباط های ماوراءالنهر»، مجله تاریخ اسلام، سال چهاردهم، شماره چهارم، شماره مسلسل ۵.
- سُبکی، عبدالوهاب بن علی (۱۳۹۶). طبقات الشافعیة الکبری، قاهره، بی نا، ج ۴ و ۳ و ۲ و ۱.
- سجادی، سید جعفر (۱۳۷۵). فرهنگ علوم فلسفی و کلامی، تهران، امیرکبیر.

- سزگین، فؤاد (۱۴۱۲). تاریخ التراث العربی، قم، کتابخانه آیت الله العظمی مرعشی نجفی، ج ۲.
- سعیدان، احمد سلیم (۱۹۷۱). علم الحساب العربی، عمان، بی نا.
- سمرقندی، ابونصر احمد بن احمد (۱۹۸۵). رسوم القضاة، تصحیح محمد جاسم الحدیثی، بغداد، وزارت الثقافه والاعلام.
- سمرقندی، دولت شاه (۱۳۳۸). تذکره الشعراء، تهران، کلاله خاور.
- سمعانی، عبدالکریم بن محمد (۱۹۸۲). الانساب، تصحیح عبدالرحمن معلمی یمانی، حیدرآباد دکن، بی نا، ج ۱۳ و ۸ و ۵ و ۴ و ۲.
- سوند دال (۱۳۷۹). تاریخ کتاب از کهن ترین دوران تا عصر حاضر، مترجم محمدعلی خاکساری، آستان قدس رضوی، مشهد، بنیاد پژوهش های اسلامی.
- شامی، علم الفلك (۱۹۹۷). الطبعة الاولى، بیروت، دارالفکر العربی.
- شهیدثانی، زین الدین بن علی (۱۴۱۰). الروضة البهیة فی شرح اللمعة الدمشقیة (المحشی - کلانتر)، قم، داوری، ج ۱.
- طه ندا (۱۹۶۵). «بخارا»، مجله کلیه الآداب، شماره ۱۹، اسکندریه، جامعه الاسکندریه، ص ۷۱.
- طوسی، ابوجعفر محمد بن حسن (۱۴۲۰). رجال الطوسی، تحقیق، جواد قیومی اصفهانی، قم، موسسه النشر الاسلامی.
- طوسی، خواجه نصیر (۱۳۳۵). رساله امامت، تهران، ناشر دانشگاه تهران.
- عُتبی، محمد بن عبد الجبار (۱۲۸۶). التاريخ الیمینی، مصر، بی نا، ج ۱.
- غزالی، امام محمد (۱۳۷۳). میزان العمل، تصحیح سلیمان دنیا، ترجمه علی اکبرکسمایی، تهران، سروش.
- غنیمه، عبدالرحمن (۱۳۷۲). تاریخ دانشگاه های بزرگ اسلام، ترجمه نورالله کسای، تهران، نشر یزدان.
- فارابی، محمد بن محمد (۱۳۶۱). اندیشه های اهل مدینه فاضله، ترجمه سید جعفر سجادی، تهران، طهوری.
- فرهی، عبدالله (زمستان ۱۴۰۰). «مفاتیح العلوم؛ فرهنگ تخصصی اصطلاحات علوم به عربی»، مجله علم و تمدن در اسلام، سال سوم (دوره جدید)، شماره دهم، ص ۷۰-۹۷.
- قاضی خان، حسن بن منصور اوزجندی فرغانی (۱۳۹۳). الفتاوی الهندی، بیروت، دارالمعرفه، ج ۳.
- قرشی، عبدالقادر (۱۴۱۳). الجواهر المضمینة فی طبقات الحنیفه، مصحح عبدالفتاح محمدحلو، مصر، بی نا، کاشف الغطاء، شیخ جعفر (بی تا). کشف الغطاء عن مبهمات شریعه الغراء، اصفهان، انتشارات مهدوی.
- گردیزی، عبدالحی بن ضحاک (۱۳۶۳). تاریخ گردیزی، تهران، دنیای کتاب.
- مآوردی، علی بن محمد (۱۴۰۹). الاحکام السلطانیة، به کوشش احمد مبارک البغدادی، کویت، بی نا.

مآوردی، علی بن محمد (۱۴۱۹). الحاوی الکبیر، به کوشش علی محمد معوض وعادل احمد، بیروت، بی نا، ج ۱۴.

متر، آدام (۱۹۶۷). الحضارة الاسلامیه فی القرن الرابع الهجری، ترجمه عبدالهادی ابوریده، قاهره، مکتب الخانجی/ بیروت، دارالکتب العربی، ج ۲.

محتشم، حسن (۱۳۷۸). «نقش سامانیان در احیای زبان فارسی»، مجموعه مقالات نامه آل سامان، تهران، مجمع علمی تمدن، تاریخ و فرهنگ سامانیان، ص ۷۳۸-۷۲۰.

مدرسی طباطبائی، حسین (۱۳۶۲). زمین در فقه اسلامی، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.

مسعودی، أبو الحسن علی بن الحسن (۱۴۰۹). مروج الذهب ومعادن الجوهر، تحقیق اسعد داغر، قم، دارالهجرة، ج ۱۴.

مصاحب، غلامحسین (۱۳۱۷). جبر و مقابله خیام به انضمام تاریخ علوم ریاضی از سه هزار سال قبل از میلاد تا زمان خیام، تهران، بی نا.

مقدسی، محمد بن أحمد (۱۴۱۱). أحسن التقاسیم فی معرفة الأقالیم، القاهرة، مکتبة مدبولی.

منتظرالقائم، اصغر، خزائلی نجف آبادی، محمدباقر (۱۳۹۵). نقد و بررسی طبقه بندی علوم در تمدن اسلامی با تأکید بر نقش ایرانیان (قرن های سوم تا یازدهم هجری)، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

منزوی، احمد (۱۳۸۲). فهرستواره کتاب های فارسی، تهران، مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ج ۴.

میهنی، محمد بن عبد الخالق (۱۹۶۲). دستور دبیری، تصحیح عدنان صادق ارزی، آنکارا، نشر آنقره.

نجاشی، احمد (۱۴۰۸). رجال، به کوشش محمد جواد نایینی، بیروت، بی نا.

نرخشی، محمد بن جعفر (۱۳۵۱). تاریخ بخارا، به کوشش محمد تقی رضوی، تهران، بی نا.

نسفی، نجم الدین (۱۳۷۸). القندفی ذکر علماء سمرقند، تحقیق یوسف الهادی، تهران، میراث مکتوب.

نظامی عروضی، احمد بن عمر (۱۳۳۳). چهارمقاله، تصحیح محمد قزوینی و محمد معین، تهران، بی نا.

همایون فرخ، رکن الدین (۱۳۴۷). مقاله «تاریخچه کتاب و کتابخانه در ایران»، نشریه هنر و مردم، شماره ۷۱.

یاقوت حموی، یاقوت بن عبدالله (۱۹۹۵). معجم البلدان، بیروت، دار صادر، ج ۲ و ۱.

یاقوت حموی، یاقوت بن عبدالله (۱۹۹۰). معجم الادباء، تحقیق احسان عباس، بیروت، دارالکتب العلمیه،



نشریه علمی علم و تمدن در اسلام

سال چهارم / شماره چهاردهم / زمستان ۱۴۰۱

20.1001.1.26764830.1401.4.14.5.2

موقعیت علمی ایران در عصر صفویه از نگاه سیاحان اروپایی

جهانبخش ثواقب^۱

(۹۵-۱۱۴)

چکیده

سیاحان اروپایی دیدار کننده از ایران در عصر صفوی به لحاظ مأموریت و نیز اشتیاقی که به شناخت ایران و بازتاب آن در غرب داشتند، به بررسی اوضاع گوناگون سرزمینی، جغرافیایی، اجتماعی، اقتصادی، مذهبی، فرهنگی، علمی و دیگر وجوه حیات زیستی و تمدنی ایران آن عصر پرداخته و آگاهی‌های ارزشمندی را ارائه داده‌اند. یکی از موضوع‌های مورد توجه آن‌ها وضعیت علمی جامعه ایران بوده که با رویکردی مقایسه‌ای با وضعیت علمی اروپا، به بررسی و نقد آن پرداخته‌اند. نگاه این سیاحان به عنوان ناظران جستجوگر بیرونی در ارزیابی این موضوع می‌تواند در شناخت برخی از وجوه تمدنی ایران اسلامی سودمند باشد. در این مقاله، هدف بررسی موقعیت علمی ایران در عصر صفویه از خلال گزارش‌های سیاحان اروپایی است که بر اساس مطالعات کتابخانه‌ای و به روش توصیفی-تحلیلی، انجام شده است. پرسشی که در این پژوهش طرح شده این است که سیاحان اروپایی، وضعیت علمی جامعه ایران عصر صفویه را چگونه بازتاب داده‌اند؟ یافته‌های پژوهش نشان داده است که گزارش‌های سیاحان ترسیمی از وضعیت علمی ایران عصر صفوی و نگرش ایرانیان به علم و دانش را به دست می‌دهد که افزون بر بیان مزیت‌ها و برتری‌های حوزه دانشی، ضعف‌ها و نقایص و عقب‌ماندگی‌های علمی آن را نیز مطرح کرده و در واقع با دیدی مقایسه‌ای و انتقادی به این موضوع پرداخته‌اند.

واژه‌های کلیدی: ایران، عصر صفویه، سیاحان اروپایی، ایرانیان، موقعیت علمی.

jahan_savagheb@lu.ac.ir

۱. استاد گروه تاریخ، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه لرستان، خرم‌آباد، ایران.

نوع مقاله: ترویجی

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۹/۰۵

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۱/۱۷

مقدمه

ایران در طول تاریخ جایگاه رفیعی در علم و دانش داشته و در تکامل و ارتقاء معرفت و دانش بشری نقش مهمی داشته است. به لحاظ پیشینه تمدنی، یکی از سرچشمه‌های دانش در حوزه‌های مختلف، از ایران بوده که به تمدن‌های هم‌جوار انتقال یافته است. در دوره اسلامی، اندیشمندان ایرانی که تعداد آن‌ها در رشته‌های مختلف علمی بسیار بود در جنبش علمی مسلمانان و گسترش فرهنگ و تمدن اسلامی نقش مهمی داشتند و آوازه بسیاری از این متفکران در مراکز علمی جهان هنوز بر سر زبان‌ها است. در عصر صفویه در تداوم پویش علمی مسلمانان، تکاپوهای علمی همچنان در انبوه مدارس و مساجد این دوره جریان داشت، هرچند مغرب زمین روند علمی پس از رنسانس را آغاز کرده بود و مسیر متفاوتی را در رشد علمی و تکنولوژیکی می‌پیمود که خبر از پیشی گرفتن از تمدن اسلامی داشت. ارتباطات گسترده سیاسی و تجاری ایران و اروپا در عصر صفویه موجب شد که هیئت‌های گوناگون سیاسی، تجاری، مذهبی و سیاحان کنجکاو و ماجراجو از ملیت‌های مختلف غربی به ایران سفر کنند و از نزدیک مشاهدات خویش را از اوضاع گوناگون این سرزمین، به‌ویژه وضعیت علمی آن را در سفرنامه‌های خود برای مغرب زمینیان بازتاب دهند. در این گزارش‌ها ضمن شرح پیشینه ایرانیان در علوم مختلف، وضعیت علمی عصر صفویه نیز نمایانده شده است. بنا بر این، در این پژوهش، هدف بررسی وضعیت علمی ایران عصر صفویه از منظر سیاحان غربی است با این فرضیه که نگاه سیاحان اروپایی به این مقوله نگاهی مقایسه‌ای با وضعیت علم در غرب بوده و با توجه به تحولاتی که در غرب در جریان بود به ارزیابی جامعه ایران پرداخته‌اند. از این رو، در بررسی و نقد آن، هم به جنبه‌های قوت و برتری وضعیت علمی ایران نسبت به اروپا پرداخته‌اند و هم جنبه‌های همسانی و یا ضعف و عقب‌ماندگی آن را بیان کرده‌اند.

پیشینه پژوهش

در باره اوضاع مختلف جامعه ایرانی عصر صفویه از منظر سیاحان اروپایی، مقالات و پایان‌نامه‌های متعددی نوشته شده است که برشمردن همه آن‌ها به درازا می‌کشد. به رغم انبوه نوشته‌ها در موضوعات پراکنده؛ اما در بررسی وضعیت علمی ایران عصر صفویه از دید سیاحان اروپایی مقاله‌ای بایسته ارائه نشده است. با این وجود، پژوهش‌هایی را می‌توان ذکر کرد که تا حدودی در حوزه روابط علمی ایران و اروپا قرار می‌گیرند. از نظر رویکردی، مقاله کوتاه رحیم‌لو و صادقی (۱۳۸۲) «رویکردهای ایرانیان عصر صفوی به اختراعات اروپایی» را مطرح کرده و تلاش کرده میزان آگاهی و بهره‌برداری و نوع برخورد

ایرانیان روزگار صفوی با فنون و اختراعات جدید اروپا را مشخص سازد. خزائیلی (۱۳۹۹) نیز در مقاله- ای، علل عدم شکل‌گیری گفتمان علمی ایران با اروپا در دوره صفویه را تحلیل کرده است. بدین ترتیب، نبود پژوهشی درخور درباره موضوع این مقاله، ضرورت پرداختن به آن را ایجاب کرد که تلاش شده به - طور مبسوط بررسی شود.

علاقه‌مندی ایرانیان به علوم

گزارش سیاحان اروپایی از وضعیت علمی ایران در عصر صفویه پکسان نیست. کسانی که مدت اقامت- شان کوتاه بوده و بررسی همه جانبه نداشته‌اند به‌صورتی کلی و گذرا اشاره‌ای کوتاه کرده‌اند؛ اما کسانی که مدت زمان بیشتری در ایران بوده و شناخت بیشتری به دست آورده‌اند اطلاعات جامع‌تری ارائه کرده- اند. نگاه آن‌ها هم به علوم مذهبی و نقلی بوده، هم به علوم نظری و تجربی، به‌ویژه علوم کاربردی در حیات روزمره مانند پزشکی و اخترشناسی بوده است. از نگاه سیاح ایتالیایی، ایرانی‌ها بسیار کنجکاو بودند و عده زیادی از آن‌ها به فلسفه و علوم دیگر آشنایی داشتند. (دل‌واله، ۱۳۷۰: ۳۲۴) به عقیده او در ایران تعداد اشخاص تحصیل کرده و فهمیده خیلی بیشتر از عثمانی بود. (دل‌واله، ۱۳۷۰: ۸۱) و تعداد اهل علم و آگاهان رشته‌های مختلف علوم نسبتاً زیاد بود و این عده از افراد غیرنظامی بودند و احیاناً بعضی از نجبا و اصیل‌زادگان و وابسته به خاندان سلطنتی نیز در بین آنان وجود داشتند. به نظر دل‌واله بعضی از این افراد به ادبیات آشنایی کامل داشتند و با وجودی که با ادبای اروپایی قابل مقایسه نبودند؛ اما در مقایسه با سایر شرقی‌ها مردمان عالمی به شمار می‌آمدند. (دل‌واله، ۱۳۷۰: ۶۱) ایرانی‌ها کتاب- های مسیحیان را نیز می‌خواندند. آن‌ها برخلاف ترک‌های عثمانی که از بحث و مجادله در باب مسائل مذهبی منع شده بودند، در باره مسائل دینی بحث می‌کردند و بسیار به بحث و احتجاج با مسیحیان شوق داشتند و مایل بودند از مسیحیت اطلاعاتی به دست آورند. (دل‌واله، ۱۳۷۰: ۳۲۴؛ کمپفر، ۱۳۶۳: ۱۷۴)

اشاره سیاحانی دیگر حاکی است که ایرانی‌ها به تمام علوم علاقه‌مند بودند و برای فرا گرفتن علم و هنر اشتیاق زیادی نشان می‌دادند (اشترویس، ۱۳۹۶: ۲۱۵؛ جملی‌کارری، ۱۳۸۳: ۱۷۲) و به‌ویژه در فلسفه و ریاضیات کنجکاو بودند و برای این دو علم مدارس داشتند. (دلند، ۲۵۳۵: ۵) به نقل آدام اولناریوس^۱ (۱۶۷۱-۱۵۹۹ م. / ۱۰۵۰-۹۷۸ ش.)، گرچه در ایران افراد زیادی وجود نداشتند که علوم را

1. Adam Olearius.

از پایه و اساس فرا گیرند؛ اما همه ایرانی‌ها اهمیت زیادی برای علوم و کسانی که این علوم را می‌دانستند و آن‌ها را فیلسوف می‌نامیدند، قائل بودند. (اولناریوس، ۱۳۶۹، ج ۲: ۶۷۹) به عقیده او، ایرانی‌ها طبیعتاً مردمانی باهوش و چیزفهم هستند که استعداد زیادی برای فرا گرفتن دارند و برای هنر اهمیت و ارزش بسیاری قائل‌اند. (اولناریوس، ۱۳۶۹، ج ۲: ۶۴۵)

ژان شاردن^۱ (۱۷۱۳-۱۶۴۳ م. / ۱۰۹۲-۱۰۲۲ ش.) فرانسوی بحث مفصلی درباره ارزش و جایگاه علم، فرهنگ و هنر در میان ایرانیان دارد و موقعیت علمی ایرانیان را ستوده است. به گفته او، ایرانیان استعداد و نیروی فکری خویش را صرف آموختن دانش و فرهنگ می‌کنند و دستیابی به علم و هنر را برترین آرمان‌های خود می‌دانند. در این زمینه به ترقیات علمی مهمی نائل آمده‌اند و پس از مسیحیان اروپا، سرآمد دانشمندان جهانند و از چینی‌ها بسی پیشی گرفته‌اند. از نگاه وی، ایرانیان دانشمندان را گرامی می‌دارند و هر کس را به تحصیل دانش بکوشد، شایسته تحسین می‌شمارند و چندان به تکریم و تعظیم دانش و هنر می‌کوشند که گویی گوهر جان آنان سرشته به دوستداری علم و هنر است. به سخن دیگر، این ملت دانش طلب چنان شیفته و دلباخته فرهنگ است که در راه تحصیل آن نه به زن و فرزند می‌اندیشد و نه بنیوایی و سختی و مصائب زندگی، او را از پویایی باز می‌دارد. حتی روستانشینان ایران کسب معرفت و هنر را سرلوحه وظایف اصلی خویش می‌شمارند و از خواندن کتاب حتی کتاب‌های فلسفی لذت می‌برند. (شاردن، ۱۳۷۴، ج ۳: ۹۱۷-۹۱۶) به تعبیر این سیاح، شوق فرا گرفتن دانش در دل ایرانیان هرگز خاموش نمی‌شود، حتی در سنین بالا در طلب دانش برمی‌آیند و با کتاب و قلمدان در محضر استاد حاضر می‌شوند، دانش‌آموزی می‌کنند و از این کار شرمگین نمی‌شوند. (شاردن، ۱۳۷۴، ج ۳: ۹۱۷)

شاردن معتقد است در سراسر اروپا هیچ کشوری نیست که مردمان آن به قدر ایرانیان شیفته و دلباخته علم و هنر باشند و به تحصیل آن بکوشند. در هر شرایط و احوال به فرا گرفتن معلومات تازه و کسب هنرهای جدید اهتمام می‌ورزند. حتی پیشه‌وران و کشاورزان از مطالعه کتاب‌های خوب غفلت نمی‌کنند. (شاردن، ۱۳۷۴، ج ۴: ۱۵۹۴) طالب علمان ایران به آموختن انواع علوم علاقه دارند. آثار و مصنوعات دانشمندان یونان باستان در رشته‌های مختلف فلسفه، اخترگری، پزشکی و ریاضی در دسترس‌شان است و از آن‌ها بهره می‌گیرند. همچنین از تألیفات علمای عرب و بعضی از دانشمندان نامی ایران که آنان را هم طراز دانشوران یونان می‌دانند، بهره می‌گیرند. (شاردن، ۱۳۷۴، ج ۴: ۱۵۹۵، ج ۳: ۹۲۲) همو می-

1. Jean Chardin.

گوید دانشمندان ایران در ستاره‌شناسی اطلاعات وسیع و عمیقی دارند، به‌ویژه در الهیات چنان پیش رفته‌اند که نظرات روشن و قابل توجه‌شان برای اروپائیان نیز درخور توجه است. (شاردن، ۱۳۷۴، ج ۴:

۱۵۹۵)

از دید شاردن، ایرانیان در مطالعات و تحقیقات علمی، آنچه را با مبانی عقلی و منطقی و استدلال منطبق نباشد طرد و نفی می‌کنند و آن را نوعی حماقت و سفاهت می‌شمارند. آنان معتقدند که شک، مقدمه و راه‌گشای وصول به جهان دانش است. آن‌کس که برای راه‌یافتن و پیوستن به حقایق درصدد آزمایش برنیاید، هرگز به کشف چیزی توفیق نمی‌یابد. کسی که رازی و نکته‌ای کشف نکند کور است و کور می‌ماند. (شاردن، ۱۳۷۴، ج ۳: ۹۲۱) از نگاه شاردن، بسیاری از استادان و مصنفان ایران و عرب، از نظر کثرت دانش، شایسته تحسین هستند. یکی از خصوصیات علمی ایشان این است که به تحقیق و تدریس در یک رشته خرسند نمی‌شوند و هر یک در زمینه‌های مختلف به تألیف پرداخته است. (شاردن،

۱۳۷۴، ج ۳: ۹۲۵)

شاردن، در مقایسه ایران و اروپا در زمینه علم و دانش معتقد است ایرانی‌ها اگر چه با کشفیات جدید علمی اروپائیان آشنا نشده‌اند؛ اما در بسیاری از علوم همانند اروپا به مرحله کمال رسیده‌اند. از نگاه او، مسأله عدم آشنایی ایرانیان با کشفیات جدید اروپا چندان که در نظر اروپائیان نقص می‌نماید، مسأله مهمی نیست، زیرا بسیاری از آراء و نظریه‌های علمی که در نظر اروپائیان تازه و نوپدید بود، پیش از آن در نوشته‌های مسلمانان به تفصیل یا به اجمال مطرح شده بود و ایرانیان با آنها آشنایی داشتند. (شاردن،

۱۳۷۴، ج ۳: ۹۲۱)

ضعف‌های علمی ایرانیان

در گزارش‌های سیاحان اروپایی عصر صفویه، با همه تمجید و تعریفی که از برخی جنبه‌های علمی ایرانیان نموده‌اند و روحیه علم‌دوستی ایرانیان را ستوده‌اند؛ اما ضعف‌های علمی آنها را نیز نمایانده‌اند و نقدهایی را بر آن وارد کرده‌اند. طبیعی است بیان این ضعف‌ها از مقایسه تمدنی ایران آن عصر با پیشرفت‌های علمی غرب پس از رنسانس نشأت گرفته است. لیونل پلامتری^۱ (سده ۱۶ م. / ۱۰ ش.) از بازرگانان انگلیسی که در سده دهم هجری در سلطنت شاه طهماسب صفوی (۹۵۵-۹۰۳ ش. / ۱۵۷۶-۱۵۲۴ م.)، دیدار کوتاهی از ایران داشته می‌نویسد: ایرانی‌ها کتاب و علوم اندکی دارند. از بیشتر

1. Lionel Plumtree.

علوم مفید بی اطلاع اند. فقط در بعضی از فنون تولید اجناس ابریشمی و زین و یراق اسب مهارت زیادی دارند. (پلامتری، ۱۳۹۶: ۲۰۲) سفیر آلمان در دوره شاه عباس اول (۱۰۰۸-۹۶۶ ش. / ۱۶۲۹-۱۵۸۷ م.) نیز همانند او گفته مطالعه و تحصیل به اندازه گذشته‌ها در میان ایرانیان رواج ندارد. با این همه، از تاریخ اطلاع بسیار دارند. (دریابل، ۱۳۵۱: ۵۹)

شاردن تأکید کرده ایرانیان در رشته‌های گوناگون دانشمندان بسیاری داشته‌اند که هر یک به نوبه خود، چندین اثر پر مایه به جا نهاده است. از این رو، ایرانیان به آثار علمی و دانش بزرگان خود می‌بالند. اما شاردن این دیدگاه ایرانیان را نقد کرده و بر این باور است که در مقام مقایسه، مجموع نویسندگان و تألیفات دانشمندان ایرانی و کتاب‌خانه‌هایشان در برابر دانشمندان اروپایی و آثار آن‌ها و کتابخانه‌های آکنده از کتاب اروپا، بسیار ناچیز است. هر چند به این نکته اعتراف کرده که تألیفات و تصنیفات دانشمندان ایران به‌رغم اندک بودن، همه پر مایه و غنی هستند و برای آموختن هر علمی به حد کفایت می‌توان از آن‌ها بهره‌برداری کرد، حال آن‌که کتاب‌های علمی و مهم اروپا بسیار نیست. (شاردن، ۱۳۷۴، ج ۳: ۹۳۱) شاردن با این‌که به کوشش ایرانیان در راه فرا گرفتن علم تأکید کرده، اما می‌گوید با وجود این مجاهدت‌ها باید سالیان بسیار بگذرد تا در میان جوامع علمی ایرانیان دانشورانی بلند آوازه در طراز علمای اروپا ظهور کند. (شاردن، ۱۳۷۴، ج ۴: ۱۵۹۵)

نکته دیگری که شاردن به آن پرداخته این است که دانشوران ایران در زمانه او به تصنیف و تألیف کتب علمی چنان‌که باید و شاید نمی‌پردازند و به آن‌چه عالمان دوران گذشته نوشته‌اند خرسندند و بر این باورند که بر آن‌چه آنان نوشته‌اند نمی‌توان چیزی افزود. وی این دیدگاه غیرمنطقی را یکی از دلایل احتمالی توقف ایرانیان در راه‌یابی به کشف علوم جدید و بهره‌یابی از آن‌ها می‌داند. (شاردن، ۱۳۷۴، ج ۳: ۹۳۱) وی این تفکر ایرانیان را که حکیم و دانشمند کسی است که بر همه علوم احاطه تمام داشته باشد و بر جمله معارف مسلط باشد، نادرست می‌داند و همین نظر را یکی از عواملی می‌داند که مانع می‌شود ایرانیان همانند اروپائیان در یکی از رشته‌های علمی به کمال دانش برسند. (شاردن، ۱۳۷۴، ج ۳: ۹۲۱)

پیترو دلاواله^۱ (۱۶۵۲-۱۵۸۶ م. / ۱۰۳۱-۹۶۵ ش.) ایتالیایی نیز به کم بودن کتاب‌های علمی در ایران اشاره کرده و می‌گوید بیشتر کتاب‌ها یا قصص و حکایات و اشعار و یا قوانین و تعالیم مذهبی است. (دلاواله، ۱۳۷۰: ۹۸) او در کاشان از کتابخانه شخصی ملا مسیح طبیب بازدید می‌کند که جزء کتاب-

1. Pietro de lla valle.

هایش تعدادی انجیل به زبان‌های عبری و لاتینی بوده و کتابی از ابوعلی سینا (۴۱۶-۳۶۰ ش./۱۰۳۷-۹۸۱ م.) به زبان عربی که حاضر به فروش آن به دلاواله نشده است. (دلاواله، ۱۳۷۰: ۱۳۸) مراد سیاحان از ضعف علمی ایران، ضعف در حوزه علوم و دانش‌های تجربی است که در تقسیم‌بندی علوم پسا‌رسانسی در اروپا اعتبار بیشتری یافت؛ اما در ایران عصر صفویه، علوم مذهبی و فقه و حدیث سیطره بیشتری داشت و حتی با برخی از دانش‌های نظری مانند فلسفه مخالفت هم می‌شد.

دانش ستاره‌شناسی

گزارش سیاحان حاکی است که دانش ستاره‌شناسی و هیأت در نظر ایرانیان بسیار مهم و بزرگ شمرده می‌شد و بدین سبب تکامل زیادی پیدا کرد و دانشمندان ایرانی در این زمینه با محققان اروپایی برابری می‌کردند. مهم‌ترین عامل دل‌بستگی ایرانیان به نجوم این بود که ستاره‌شناسی را کلید کلیه امور آینده خود می‌دانستند و آموختن این علم را بزرگ‌ترین آرزوهای خود می‌شمردند. (شاردن، ۱۳۷۴، ج ۳: ۹۸۶) در دوره صفویه علم نجوم در ایران اهمیت و ارزش زیاد داشت و منجمین در دربار سلطنتی و نزد خان‌ها و رجال ایران مقام و منزلت مهمی داشتند. این اهمیت نه برای اکتشافات علمی؛ بلکه از لحاظ پیش‌گویی و تشخیص حرکت کواکب در کارهای روزانه بود که برای کوچک‌ترین کاری که می‌خواستند انجام دهند باید منجم درباره ساعت خوب یا بد آن اظهار نظر می‌کرد. (اولناریوس، ۱۳۶۹، ج ۲: ۶۸۹) ستاره‌شناسی آن‌قدر در ایران رایج بود که حتی سربازان عامی و بی‌اطلاع نیز در صحنه‌های نبرد تقویم را از حفظ داشتند و بدون مراجعه به کتاب، از نزدیکی و دوری کواکب و امثال آن آگاه بودند. شاه شخصاً همیشه یک نفر منجم همراه داشت و بدون مشورت او گام بر نمی‌داشت. (دلاواله، ۱۳۷۰: ۶۱)

در دربار صفویه همواره چند تن از اخترگران حضور داشتند و برجسته‌ترین آن‌ها، منجم‌باشی، پیوسته در حضور شاه بود تا ساعات سعد و نحس را معین کند. شاه در تمام امور کلی یا جزئی مانند سوار بر اسب شدن، شکار رفتن و تفریح کردن یا رفتن به جنگ و دیگر امور، با اخترشناسان رأی می‌زد. (شاردن، ۱۳۷۴، ج ۳: ۹۸۹؛ سانسون، ۱۳۴۶: ۵۲-۵۱؛ کمپفر، ۱۳۶۳: ۱۰۲) پیش‌بینی‌های منجم‌باشی مورد احترام بود و فوراً اجرا می‌شد. همچنین منجم‌باشی با نگاه به جداول نجومی، عواقب امور را پیش‌گویی می‌کرد، به همین مناسبت همیشه یک ریاضی‌دان بزرگ و ماهر به مقام منجم‌باشی برگزیده می‌شد.

(سانسون، ۱۳۴۶: ۵۲)

شاردن به رشد ایرانیان در علوم نجوم و زیچ و جداول نجومی و پدید آوردن آثار ارزشمند و معتبر در این زمینه، اشاره کرده (شاردن، ۱۳۷۴، ج ۳: ۹۲۵، ۹۳۰) و در برتری دانش نجومی ایرانیان می‌گوید جدول‌های نجومی اروپا دارای صدها علائم زائد و گیج کننده است که مایه اتلاف وقت طالبان علم و موجب پراکندگی فکر و زحمت بسیار ایشان می‌شود؛ اما دانشمندان و طلاب ایرانی محاسبات خود را با سهولت انجام می‌دهند و اغلب نتیجه محاسبات آن‌ها با محاسبات اروپائیان همانند است. (شاردن، ۱۳۷۴، ج ۳: ۹۹۱) اخترشناسان ایرانی در تحقیقات مربوط به نجوم از اصطراب و قطب‌نما و بعضی ابزارهای دیگر استفاده می‌کردند، (شاردن، ۱۳۷۴، ج ۳: ۹۹۶) در ساختن دقیق‌ترین و بهترین اصطراب‌ها مهارت کامل داشتند و در این فن در سراسر گیتی یگانه بودند. آنان در ساختن اصطراب و اصول فن آن به مراتب از اروپائیان استادتر، داناتر و باریک‌بین‌تر بودند و صنعتگران هیچ کشوری نمی‌توانستند اصطراب‌هایی به صحت، ظرافت و زیبایی ساخته‌های آنان بسازند. (شاردن، ۱۳۷۴، ج ۳: ۹۴۵، ۹۹۹) اصطراب‌های ایرانی از آهن و پولاد ساخته می‌شد و در عین استحکام، بسیار ظریف، زیبا و دقیق بود. (شاردن، ۱۳۷۴، ج ۳: ۱۰۰۱) در ایران اگر منجمی نمی‌توانست تمام ابزار و آلات مورد نیاز کار خود را به کمال دقت و صحت انجام دهد، در شمار منجمان نامی در نمی‌آمد. (شاردن، ۱۳۷۴، ج ۳: ۹۹۹) ایرانیان به طور دقیق و درست انقلاب جوی و وضع خسوف و کسوف را رصد و وقت وقوع آن را پیش‌بینی می‌کردند. (شاردن، ۱۳۷۴، ج ۳: ۹۹۳) ایرانیان در علوم اندازه‌گیری ارتفاع خورشید، مثلثات و رصدبندی و هندسه، اطلاعات پرمایه‌ای داشتند. همچنین به ابزار علمی و عملی زمان قدیم، آنچه مربوط به علم ریاضی و اخترگری مانند کُره، نقشه‌های مربوط به آسمان و افلاک، اصطراب و دیگر آلات علمی بود، آشنایی کلی داشتند. (شاردن، ۱۳۷۴، ج ۳: ۹۸۵)

ضعف‌های دانش ستاره‌شناسی و جغرافیا

در بیان ضعف‌های دانش ستاره‌شناسی به عقیده شاردن، همه اخترشناسان دستگاه سلطنت دانش بسیار نداشتند و معلومات برخی از آن‌ها ناقص و سطحی بود؛ اما به واسطه بستگان صاحب نفوذ در دربار در شمار منجمان درآمده بودند. (شاردن، ۱۳۷۴، ج ۳: ۹۸۸) آن‌ها در کار خود دچار اشتباهاتی می‌شدند و پیش‌بینی‌های نادرستی می‌کردند که در دوره شاه سلیمان (۱۰۷۳-۱۰۴۵ ش. / ۱۶۹۴-۱۶۶۶ م.) سبب کم‌توجهی به ستاره‌شناسی شده بود. (کمپفر، ۱۳۶۳: ۱۰۲) به رغم مهارت اخترگران در اصطراب، ایرانیان کُره جغرافیایی و نقشه‌ای که صورت‌های اجرام فلکی در آن ترسیم شده باشد،

نداشتند و برای رصد ستارگان و مطالعه کیفیات آسمانی فاقد تلسکوپ بودند. (شاردن، ۱۳۷۴، ج ۳: ۹۹۴) ایرانی‌ها به علم المناظر (اُپتیک^۱) که بخشی از علم ریاضی به شمار می‌رود، زیاد نمی‌پرداختند. (شاردن، ۱۳۷۴، ج ۳: ۹۸۵) آن‌ها با ستاره‌های دنباله‌دار آشنایی زیاد نداشتند. براین باور بودند که ظهور این ستاره‌ها همیشه همراه بلاها و آفات زیانبارند و آن‌ها می‌توانند خطرات ناشی از این ستاره‌ها را به آسانی از سرزمین خود دور و به جاهای دیگر منتقل کنند. (شاردن، ۱۳۷۴، ج ۳: ۹۹۳)

در عصر صفویه، اطلاعات ایرانیان در مورد جغرافیا زیاد نبود، به ویژه آشنایی آن‌ها به فن نقشه‌کشی جغرافیایی بسیار اندک بود (شاردن، ۱۳۷۴، ج ۳: ۱۰۹۹) و نقشه‌های جغرافیایی مربوط به روی زمین نداشتند. (شاردن، ۱۳۷۴، ج ۳: ۹۹۴) به دلیل نبود نقشه و قطب‌نما در ایران، قایق‌رانان از روی تجربه نقاط مختلف را می‌شناختند و عمق آب را می‌دانستند. (دلاواله، ۱۳۷۰: ۱۸۰) یکی از عوامل ضعف ایرانیان در دانش جغرافیا به طبع آرام و خانه‌نشینی ایرانیان، موقع و مقتضیات محل زیستی ایشان (شاردن، ۱۳۷۴، ج ۳: ۱۰۹۹) و عدم توجه آنها به مسافرت و جهانگردی و شناخت اقلیم‌های مختلف مربوط شده است.

آن گونه که سیاحان بیان کرده‌اند، ایرانیان گردش و مسافرت را دوست نداشتند و آن را از بیهوده‌کاری‌های اروپائیان و نشانه کمبود شعور می‌دانستند. سیاحان این طرز اندیشه و تفکر را مولود محیط زیست ایرانیان می‌دانند که معتدل‌تر و مساعدتر از سرزمین اروپائیان است. (شاردن، ۱۳۷۴، ج ۲: ۷۷۴-۷۷۳؛ تاورنیه، ۱۳۶۹: ۶۲۰-۶۱۹) جهانگردی در نظر ایرانیان بسی ناشناخته‌تر از مسافرت بود. اروپائیان به دیدن اقوام مختلف و شناختن رسوم و اخلاق و آداب و طرز زندگی مردمی که در سرزمین‌های دور از خود زندگی می‌کردند و شنیدن زبان و حرف زدن‌شان اشتیاق داشتند؛ اما ایرانیان به جهانگردی و فواید آن هیچ آگاهی نداشتند. (شاردن، ۱۳۷۴، ج ۲: ۷۷۴) ایرانیان از وضع زندگی اقوام دیگر بی‌خبر بودند. آنان جغرافیا نمی‌دانستند و هیچ گونه نقشه جغرافیایی نداشتند و نیازی به دانستن فاصله میان کشور خود و ممالک دیگر نداشتند. بی‌خبری آنان نیز مولود بی‌علاقگی ایشان به مسافرت و شناختن ملل دیگر بود. میان ایرانیان با کشورهای خارجی هیچ گونه وسیله شناسایی و آشنایی نبود. ایرانیان سفرنامه، روزنامه، مجله و دفاتری که در آن نشانی مؤسسات بزرگ و دانشمندان و بزرگان درج شده باشد، نداشتند. (شاردن، ۱۳۷۴، ج ۲: ۷۷۵)

1. Optique.

ایرانیان با این که درباره آسمان و سیارات فلکی و دیگر چیزهای مربوط به آن اطلاعات زیادی داشتند و گروه‌های فلکی خوبی ساخته بودند؛ اما هرگز به ساختن نقشه کره زمین نپرداختند. این عدم توجه و بی-اعتنایی ناشی از این تصور نادرست بود که می‌پنداشتند از مجموع سطح زمین فقط قسمتی از آن قابل سکونت است و بقیه قسمت‌های زمین را آب فرا گرفته است. از این رو، اطلاعاتشان درباره زمین و دریاها بسیار محدود و مبهم بود. (شاردن، ۱۳۷۴، ج ۳: ۱۱۰۰)

پزشکی

در ایران پزشکان را حکیم می‌نامیدند. پزشکان همواره مورد احترام جامعه بوده‌اند و هنر طبابت پیوسته کاری ارجمند بوده است. به عقیده شاردن، در عصر صفویه در سراسر مشرق زمین هیچ کشوری نبود که در هنر و فن پزشکی مانند ایران پیش رفته باشد و پزشکانش بسیار باشند. شاه صفوی همواره در دربار خود چندین پزشک نامور داشت و هر ساله افزون بر حقوق، صله‌ها و جوایز و هزینه مأموریت هم به آنان پرداخت می‌کرد. (شاردن، ۱۳۷۴، ج ۳: ۱۱۱۹) پزشک دربار حکیم‌باشی گفته می‌شد که مسئول سلامت شاه بود. دربار شاه سلیمان صفوی دوازده یا سیزده پزشک داشت که سه نفر از آنان از احترام و دارایی بیشتر برخوردار بودند. برترین آن‌ها حکیم‌باشی بود. اینان در حضور شاه حق نشستن داشتند. وقتی شاه به غذا خوردن می‌نشست، حکیم‌باشی در کنارش جای می‌گرفت، دستورات غذایی را به شاه می‌گفت و به سؤال‌های او درباره رژیم غذایی‌اش پاسخ می‌داد. (سانسون، ۱۳۴۶: ۵۳)^۱

سیاحان اروپایی و پزشکان همراه آن‌ها گاه با پزشکان ایرانی دیدار داشته و گفتگوهای بین آن‌ها رخ داده است. مانند دیدار دلاواله با ملأ مسیح طیب (سده ۱۱ ش.) در کاشان (دلاواله، ۱۳۷۰: ۱۳۸) و دیدار جان بل آترمونی^۲ (سده ۱۸ م. / ۱۲ ش.) پزشک همراه هیأت روسی اعزامی به ایران، با حکیم‌باشی شاه سلطان حسین (۱۱۰۲-۱۰۷۳ ش. / ۱۷۲۳-۱۶۹۴ م.) و گفتگوی آن دو درباره استفاده پزشکان ایرانی از گیاهان دارویی و برخورداری از این مزیت که به ندرت مواد معدنی و داروهای شیمیایی تجویز می‌کنند. همچنین پرسش حکیم‌باشی در باره کاربرد تریاک در اروپا از سوی پزشکان اروپایی و پرسش از جای و فواید آن و پاسخ‌های جان بل. (آترمونی، ۱۳۹۷: ۹۱) به نقل کروسینسکی، شاه سلطان حسین متأثر از اخبار مسافران اروپایی درباره بیمارستان‌های اروپا و مراقبت از بیماران فقیر، در اقدامی خیرخواهانه

۱. نیز در: شاردن، ۱۳۷۴، ج ۳: ۱۲۲۶؛ کمپفر، ۱۳۶۳: ۱۰۱.

2. John Bell of Antermony

دستور داد بیمارستان باشکوهی در اصفهان ساخته شود و تمام داروهای گران قیمت داروخانه سلطنتی برای بیماران تهیه شود. (کروسینسکی، ۱۳۹۶: ۸۶) مورخی ایرانی تأیید کرده است که شاه سلطان حسین داروخانه‌ای داشت که از جمیع داروها و درمان‌هایی که به ندرت یافت می‌شد و فراهم کردن آن بسیار مشکل بود، به حد زیاد در آن داروخانه فراهم آمده بود. سپس فهرستی از این داروهای نادر را معرفی کرده است. (آصف، ۱۳۵۲: ۸۸-۸۷) به نوشته او، نوشداروهایی را بر کاغذهای لطیف کشمیری مالیده و خشکانیده بودند که بر هر زخم کاری می‌چسباندند، پس از چهار روز آن زخم التیام پیدا می‌کرد. (آصف، ۱۳۵۲: ۸۸)

پزشکان ایرانی بیماران را از طریق امتحان نبض و شمردن ضربان قلب و دیدن ادراک آنان تشخیص می‌دادند و نسخه‌ای از دواها برایشان می‌نوشتند؛ اما معاینه بیماران زن از سوی طبیب مرد جایز نبود و در صورت ضرورت از پشت پرده و با پوشاندن دست با پارچه، نبض او امتحان می‌شد. (شاردن، ۱۳۷۴: ج ۳: ۱۱۲۱-۱۱۲۵) پزشکانی که شاگرد کارآموز داشتند، نسخه را پیش از این که برای آماده کردن دارو به مسئول مربوط بسپارند، به کارآموز می‌دادند تا او بخواند و طرز نوشتن نسخه و دستور پرهیز را فرا گیرد. (شاردن، ۱۳۷۴: ج ۳: ۱۱۲۵)

برخی از پزشکان ایرانی به چگونگی گردش خون در بدن آگاه بودند. پزشکان طبابت و دوافروشی را با هم انجام می‌دادند. هر پزشک برخی از ساعات روز را در دکان کوچک خویش نزدیک خانه‌اش، به بیماران دوا می‌فروخت. (شاردن، ۱۳۷۴: ج ۳: ۱۱۲۴) با این که در ایران طبیب زیاد بود؛ اما بیماری فراوان نبود که علت آن وجود هوای گرم و خشک و سالم (جز در نواحی ساحلی)، عدم زیاده‌روی در مصرف غذا و وجود آرامش روحی بود. (شاردن، ۱۳۷۴: ج ۳: ۱۱۲۸، ۱۱۳۰) شاردن با توصیف بیماری‌های رایج در ایران، سپس شیوه‌های درمان بیماری‌های کچلی، تب، سیفلیس، طاعون از سوی پزشکان ایرانی را شرح داده است. (شاردن، ۱۳۷۴: ج ۳: ۱۱۲۹-۱۱۳۰)

طبابت در ایران به روش جالینوس^۱ (۲۰۰-۱۲۹ م.) و به اقتضای موقع طبیعی در هر قسمت کشور به-روش خاص خود عمل می‌شد. (شاردن، ۱۳۷۴: ج ۳: ۱۱۲۲) پزشکان ایرانی در مورد معالجه بیماران، مانند دیگر ملل بیگانه، از تجویز گیاهان و دستور پرهیز غذایی استفاده می‌کردند. (بیات، ۱۳۳۸: ۷۵) آن‌ها برحسب نوع بیماری بیماران و بنا به اقتضای وضع و حالت مریضان خود دواهای متفاوت تجویز می‌کردند. مثلاً برای افزایش اخلاط یا تصفیه آن‌ها از جوشانده تخم ریز یا درشت گیاهانی که خاصیت

1. Galenus.

تبُّر داشتند و قلب و سینه را نیز تقویت می‌کردند، سود می‌جستند. (شاردن، ۱۳۷۴، ج ۳: ۱۱۳۲) پزشکان ایرانی چنان حاذق بودند که تب بیمار را در مدتی کوتاه با جوشانده تخم بعضی از گیاهان طبی مداوا می‌کردند. (شاردن، ۱۳۷۴، ج ۳: ۱۱۲۱، ۱۱۳۲) عصاره تخم بعضی گیاهان طبی را به هم می‌آمیختند و همراه غذا به بیماران می‌خوراندند. برای پاک کردن معده بیمار معجون‌ها و گردهایی به او می‌دادند. در درمان بعضی از بیماری‌ها مانند قولنج از روش بادکش کردن و داغ کردن استفاده می‌کردند. گوشت اسب برای درمان قولنج و پیچش شکم، کته مخلوط با ماست برای درمان اسهال استفاده می‌شد. مشت و مال کردن نیز از تدابیر درمانی برای رفع احساس خستگی و ملال در بدن بود. (شاردن، ۱۳۷۴، ج ۳: ۱۱۳۴-۱۱۳۳) بیشتر داروهایی که برای مداوا از آن استفاده می‌شد و در معالجه نیز تأثیر فراوانی داشت شیره یا تخم گیاهانی بودند که خواص طبی داشتند، مومیایی (برای درمان شکستگی‌ها و ضرب-خوردگی‌ها و دررفتگی‌ها و مداوای خنازیر)، بعضی ادویه‌ها برای درمان بیماری‌های قلبی. (شاردن، ۱۳۷۴، ج ۳: ۱۱۳۱-۱۱۳۰) در مورد بیماری‌های دشوار مانند گلودرد و سرماخوردگی شدید و مانند آن، فصد^۱ می‌کردند. (بیات، ۱۳۳۸: ۷۵) در دوره صفویه، کسانی به کار زخم‌بندی می‌پرداختند که به احتمال به صورت تجربی آموخته بودند و از آنان تعبیر به جراح شده که زخم‌بند بوده‌اند نه جراح به معنای تخصصی آن. در اصفهان دکه‌های صنف این جراحان در شمال میدان نقش جهان قرار داشت که جراحات و زخم‌ها را با داروهای قدیمی و سنتی درمان می‌کردند. (اولشاریوس، ۱۳۶۹، ج ۲: ۶۱۰) زنانی نیز بودند که پیشه جراحی و زخم‌بندی داشتند، چنانچه در اردبیل زنی از طایفه ذوالقدر به نام «اُوبه جَرّاحَه» به زخم‌بندی مجروحان می‌پرداخت. (روملو، ۱۳۸۴، ج ۲: ۹۰۴، ۹۰۵؛ جهانگشای خاقان، ۱۳۶۴: ۶۰، ۶۱)

ضعف‌های دانش پزشکی

به گزارش شاردن، با این‌که دانش پزشکی در ایران اعتبار بسیار داشت و پزشکان بسیار محترم بودند؛ آموختن علم طب آسان نبود. چون پزشکان و علمای علم حقوق نه تنها تدریس عمومی نداشتند، بلکه اصولاً معلومات خود را به آسانی به دیگران نمی‌آموختند. (شاردن، ۱۳۷۴، ج ۳: ۱۱۲۰) پزشکان ایرانی برخلاف پزشکان اروپایی، فصد انجام نمی‌دادند؛ اما همانند آن‌ها هرگاه لازم بود جلسه مشورت تشکیل

۱. فصد Fasd: رگ‌زدن، رگ‌زدگی، گشودگی رگ. فصد کردن: رگ زدن، خون گرفتن. فصد Fassād: آن‌که رگ کسان را

فصد کند، رگ‌زن. (معین، ۱۳۷۱، ج ۲: ۲۵۵۰)

می‌دادند. با این‌که از فواید تنقیه در مداوای برخی بیماری‌ها آگاه بودند، هرگز بیماران را به انجام دادن تنقیه توصیه نمی‌کردند. طبیبان به بیماران حتی آنان‌که در حال مرگ بودند امید به بهبودی و شفا یافتن می‌دادند. (شاردن، ۱۳۷۴، ج ۳: ۱۱۲۱) برعکس دواهای اروپایی که ساخته و آماده مصرف بود، دواهایی را که پزشکان ایرانی تجویز می‌کردند باید درست می‌کردند. (شاردن، ۱۳۷۴، ج ۳: ۱۱۲۵) به نوشته شاردن، در ایران هیچ نوع جراحی معمول نبود و پزشکان ایرانی به جراحی آشنایی نداشتند. او با اظهار شگفتی از نبودن جراح، می‌گوید در سراسر مشرق زمین هیچ پزشکی نبود که نحوه عمل جراحی را بداند. جراحی دانش و کاری شناخته شده و اختصاصی نبود و اعمال جراحی مورد توجه و اعتنا نبود. جراحی محدود به عمل فصد بود که به وسیله استادان سلمانی یا دلاکان معمولی انجام می‌شد. (شاردن، ۱۳۷۴، ج ۳: ۱۱۲۳، ج ۴: ۱۴۵۸)

در تحلیل شاردن یکی از علل عدم آشنایی پزشکان ایرانی به جراحی این بوده که برخلاف کشورهای اروپایی، در ایران جنگ و ستیز کم‌تر اتفاق می‌افتاد و اگر هم جنگی روی می‌داد بیشتر سلاح سرد به کار می‌بردند، بنا بر این، احتیاج مبرم به عمل جراحی نداشتند. دلیل دیگر این‌که چون هوای ایران برخلاف هوای اروپا گرم و خشک است به ندرت مردم دچار تورم ناشی از فساد اخلاط و ترشح نسوج و بیماری‌هایی از این گونه می‌شوند. اگر چنین موردی هم رخ می‌داد، با داغ کردن معالجه می‌کردند. (شاردن، ۱۳۷۴، ج ۳: ۱۱۲۳) ایرانیان اذعان می‌کردند که علم طب در کشورشان کامل نیست و فرنگی‌ها در این علم بصیرت بیشتری دارند. (تاورنیه، ۱۳۶۹: ۶۳۲) طبیب معمولاً برای بیمار داروهای گیاهی تجویز می‌کرد که از عطاری‌ها تهیه می‌شد. اساس معالجه اطباء ایرانی در هر بیماری، پرهیز و امساک بود که بیشتر از روی عادت، نه از روی علم و شناسایی خواص اشیاء، حکم می‌دادند. در ایران مریض‌خانه خوب برای بیماران مانند آنچه در اروپا بود وجود نداشت. (تاورنیه، ۱۳۶۹: ۶۳۳-۶۳۲؛ شاردن، ۱۳۷۴، ج ۳: ۱۱۲۵-۱۱۲۴)

ایرانیان برخلاف اروپایی‌ها هرگز از دواهای شیمیایی به کار نمی‌بردند. (شاردن، ۱۳۷۴، ج ۳: ۱۱۳۲؛ آنترمونی، ۱۳۹۷: ۹۱) آن‌ها با دواهای شیمیایی کم‌ترین آشنایی نداشتند و داروهای بومی و محلی خود را هرگز به صورت گرد و حب مصرف نمی‌کردند؛ اما در علم شیمی معلومات و اطلاعات ایرانیان کم‌تر از اروپائیان نبود و در کسب دانش بیشتر در این زمینه علاقه‌مندی بسیار نشان می‌دادند. (شاردن، ۱۳۷۴، ج ۳: ۱۱۳۸) پزشک سفارت هلستاین به علت داروهای شیمیایی که با خود داشت بیماران زیادی را

معالجه کرد و به همین جهت مورد توجه مردم و شاه قرار گرفت. در شماخی مردم حتی بیماران کور و افلیج خود را هم برای درمان نزد او می‌آوردند. (اولثاریوس، ۱۳۶۹، ج ۲: ۶۸۸)

دلاواله از ملاً مسیح طبیب یاد می‌کند که در کاشان به عنوان عالم علوم نیز به بسیاری از دانش‌ها شهرت فراوان داشت. او در خانه خود، بیماران را به طور دسته جمعی می‌پذیرفت و بدون دیدن ادرار بیمار یا لمس کردن نبض او نسخه می‌نوشت. دلاواله می‌گوید طی چند دیدار دانستم که در طب سر رشته‌ای ندارد و از علم تاریخ هم بی‌اطلاع است. (دلاواله، ۱۳۷۰: ۱۳۸) با همین دیدگاه منفی در باره طبیب‌های ایرانی، دلاواله وقتی در قزوین بیمار می‌شود، خود را به دست اطباء محل که همه آن‌ها را از حکمت و طبابت بی‌بهره می‌داند نمی‌سپارد و به معالجات مختصری که خود صلاح می‌دانسته اکتفا می‌کند. او البته اشاره کرده که از جهت معالجه، اصفهان بهتر بود، زیرا در آن‌جا حداقل کسانی بودند که به طب غربی مختصر آشنایی داشته باشند؛ به‌ویژه روحانیون مسیحی در این زمینه صاحب تجربیاتی بودند. (دلاواله، ۱۳۷۰: ۴۳۲)

با این‌که در ایران چشمه‌های آب گرم معدنی فراوان بود؛ اما آن گونه که باید از این چشمه‌ها استفاده نمی‌شد. طبیبان ایرانی که در طبابت از جالینوس و ابن سینا پیروی می‌کردند، نه دربند کشف داروها و چیزهای تازه بودند و نه می‌اندیشیدند که در دنیای دیگران چه می‌گذشت و هرگز در بند شناختن فواید آب‌های معدنی بر نمی‌آمدند و به آن‌ها نمی‌پرداختند. شاید هم خشکی و پاکیزگی هوا آنان را از توجه به چشمه‌های آب گرم و فواید بی‌شمار آن بی‌نیاز می‌کرد. (شاردن، ۱۳۷۴، ج ۳: ۱۱۳۲-۱۱۳۱)

لورنس چاپمن^۱ انگلیسی (سده ۱۶ م. ۱۰ ش.) در سفر خود به ایران، داروهای زیادی در تبریز و قزوین دیده؛ اما می‌گوید از لحاظ کیفیت به‌خوبی داروهایی نبودند که از جاهای دیگر وارد انگلستان می‌شد و قیمت آن‌ها نیز بسیار بالا بود. (چاپمن، ۱۳۹۶: ۱۸۲)

ضعف آگاهی ایرانیان از وضعیت علمی غرب

با این‌که در آن روزگار در اروپا هر روز اختراعی بزرگ عرضه می‌شد (فیگوئروا، ۱۳۶۳: ۵۵) و فرنگیان «صاحب اعمال عجیب و تصاویر غریب و صناعات دقیق و علم هندسه و ریاضی بودند و به آن اعمال و علوم شهره بودند و نظیر نداشتند» (قزوینی، ۱۳۷۱: ۳۷) و همه اوقات خود را «صرف یاد گرفتن صناعات دقیقه از قبیل دورانداز [توپ] سازی و وقت ساعت و غیره و کارهایی که با آتش‌بازی» مناسب

1. Laurence Chapman.

داشت می‌کردند (جدیدالاسلام، ۱۳۷۵: ۳۷۶)، همچنین گفته می‌شد «سلطان دریاها با فرنگیان است و خشکی‌ها با مسلمانان، دین دین محمدی و کشتی، کشتی فرنگی»، (قزوینی، ۱۳۷۱: ۴۲۰) به‌رغم این تحولات، گفتمان علمی بین ایران و اروپا شکل نگرفت. دوری فاصله ایران از اروپا و کندی ارتباطات، تصورات نادرست از سرزمین فرنگ که دیار کفر تلقی می‌شد و دستاوردهای تمدنی آنان نیز که ابزار کفار تلقی می‌شد، رغبت عمومی را در جامعه ایرانی به این پیشرفت‌ها برانگیخته نداشت. می‌توان عواملی را برای عدم شکل‌گیری این گفتمان علمی برشمرد از جمله؛ عدم وجود وحدت تمدنی و سرزمینی جهان اسلام در عصر صفوی، غلبه نگرش دینی در نگاه ایرانیان به اروپا در عصر صفوی، خودبزرگ‌بینی علمی ایرانیان در عصر صفوی و عدم نیاز به بررسی علوم جدید، فراگیر نشدن تحولات علمی اروپا، عدم توجه دولت‌مردان صفوی به پیشرفت علمی اروپا، عدم ارتباط تحولات علمی در اروپا با علوم مدرسی در ایران صفوی، تقابل تفکر اخباری با تفکر صدرایی در اواخر عصر صفوی، عدم تخصص مسافران اروپایی در ایران در زمینه علوم جدید و عدم آشنایی دانشمندان ایرانی با زبان علمی و تخصصی اروپائیان. (خزائیلی، ۱۳۹۹: ۲۱۷-۲۰۹)

بنابراین، نه ایرانیان علاقه‌مند به پی‌گیری تحولات علمی اروپا بوده‌اند و نه دغدغه و اراده‌ای برای انتقال دستاوردهای علمی اروپا در عصر جدید به ایران داشتند. اروپائیان نیز تمایلی به ارائه اطلاعات درباره تحولات علمی اروپا به ایران نداشتند. (خزائیلی، ۱۳۹۹: ۲۰۴-۲۰۳) در سده ۱۷ م. (۱۱ ش.) هنوز برخی از نظریه‌های جدید علمی در اروپا مورد قبول همگان نبود و اروپائینی که به ایران سفر می‌کردند نیز الزاماً از جزئیات فنی و دستاوردهای جدید علمی غرب اطلاعی نداشتند. همچنین از لحاظ دانش فنی، زبان و دغدغه‌های علمی، سطح یکسانی میان ایرانیان و اروپائیان وجود نداشت و این مسئله سبب شد که گفتمان علمی میان ایران عصر صفوی و اروپا برقرار نگردد. (خزائیلی، ۱۳۹۹: ۱۹۷) رویکردهای ایرانیان عصر صفوی به اختراعات اروپایی و میزان آگاهی و بهره‌برداری و نوع برخورد آنان با فنون و اختراعات جدید اروپا یکسان نبود. برخی نسبت به آن‌ها بی‌میل بودند و کسانی به آن‌ها اشتیاق داشتند. به‌ویژه پس از جنگ چالدران (۸۹۳ ش./ ۱۵۱۴ م.) بر کاربرد توپ و تفنگ (تجهیزات نظامی اروپایی) در جنگ‌ها و تمایل برخی شاهان به ایجاد صنعت چاپ، نشانه‌ای از این رویکرد است. (رحیم‌لو و صادقی، ۱۳۸۲: ۱۰۰-۹۱)

نه تنها مردم عادی، صنعتگران، هنرمندان و اندیشمندان از تحولات فکری و علمی اروپا آگاهی درستی نداشتند، حتی آن‌گونه که شاردن قضاوت کرده، آگاهی‌های وزیران و صاحبان مناصب مهم ایران از

اوضاع کلی اروپا کاملاً ناچیز و در حد ابهامات و تخیلات بوده است. (شاردن، ۱۳۷۴، ج ۲: ۷۷۶، ج ۳: ۱۱۰۱، ۱۱۰۲) دلاواله حکایاتی را از ایرانیان (کارمندان دولتی) در پرسش از اروپا نقل کرده که نشان از میزان آگاهی آنان از اروپا دارد. (دلاواله، ۱۳۷۰: ۲۲۵-۲۲۴) البته کسانی هم بوده‌اند که از جزئیاتی از زندگی مردم فرنگ آگاهی کسب کرده بودند. برای نمونه گزارشی که در کتاب *نودر* درباره نوعی سگ «خُرد و موزون و صاحب شعور» در فرنگ و بعضی از نواحی عثمانی آمده است که خدماتی را برای صاحب خود انجام می‌داده مانند کباب گردانیدن یا خرید نیازمندی‌ها از بازار. این سگ را عزیز می‌داشتند، او را با خود به حمام می‌بردند و پاک می‌شستند و با خود بیرون می‌آوردند. (قزوینی، ۱۳۷۱: ۴۰۸) شاردن از میرزا طاهر خان پسر میرزا ابراهیم خان (سده ۱۱ ش. ۱۷/م). ناظر ایالت آذربایجان به عنوان یکی از دانشمندان و مردان بلند مقام ایرانی یاد کرده که با او آشنا شده و اخباری در باره ایران در اختیار شاردن قرار می‌دهد. (شاردن، ۱۳۷۴، ج ۲: ۴۸۴-۴۸۳) در یکی از دیدارها، میرزا طاهر مدت دو ساعت در باره اخبار و اوضاع اروپا خاصه پیشرفت علم و صنعت در آن قاره مطالبی از شاردن می‌پرسد. او طی چند سال از یک مُبلغ مسیحی، فلسفه غربی و علوم اروپایی را فرا گرفته بود. شاردن در مجموع میرزا طاهر خان را مردی متبحر، هوشمند، روشن بین و عارف توصیف کرده است. (شاردن، ۱۳۷۴، ج ۲: ۴۸۸-۴۸۷)

هرچند سیاحان متعدد و هیئت‌های گوناگونی در دوره صفویه به ایران آمدند، اما گفتگوها بیشتر در مسائل مذهبی با کشیشانی که با شاه و بزرگان دیداری داشتند و یا در باره وضعیت کشوری که از آن‌جا آمده بودند خلاصه می‌شد. گاه مباحثاتی علمی نیز از سوی افرادی که کنجکاو مسائل علمی بودند صورت می‌گرفت؛ اما در مجموع موجب انتقال دانش و اختراعات علمی جدید اروپا به شکل گسترده در ایران نشد. هم ایرانیان چندان به فراگیری دانش اروپایی خوش‌بین نبودند و هم شاهان صفوی طلا را بیش از هر چیز دیگر ترجیح می‌دادند. نمونه‌ای از بی‌توجهی برخی از شاهان صفوی به پیشرفت‌های علمی اروپا و مهم بودن طلا برای آنان، برخورد شاه سلیمان با هدیه‌ای است که فرانسوا پیکه (درگذشت ۱۶۸۵ م. / ۱۰۶۴ ش.) سفیر فرانسه به او داد. این وسیله وضع و حرکت ستاره‌ها را طبق نظریه هیأت کپرنیکی، که در آن زمان در مشرق از آن اطلاعی نداشتند، نشان می‌داد. شاه به اهمیت وسیله و جنبه‌های فنی آن توجه نکرد و چون دید از طلا نیست، دستور داد این شاهکار هنری را به یکی از اتاق‌های قلعه‌ای در اصفهان که اشیاء بی‌فایده و کهنه را انبار می‌کردند، منتقل کنند. (کمپفر، ۱۳۶۳: ۶۰)

شاردن در مقایسه تمدنی، آگاهی ایرانیان در زمینه علوم زمان‌های باستان را از آگاهی‌های اروپائیان در این باره بسی بیشتر می‌داند، اما ایرانیان را از اکتشافات علمی اروپائیان که از دید او به‌صورت چشمگیری توسعه یافته، کاملاً بی‌خبر می‌داند و می‌گوید درصدد درک کسب آنها نیز نیستند. (شاردن، ۱۳۷۴، ج ۳: ۹۲۱، ۹۲۲) او در ترسیم غرور و خویشتن‌نگری استادان ایرانی، به حسدورزی و بخل و بدبینی آن‌ها نسبت به اروپائیان معتقد است و می‌گوید با این‌که این عالمان در ضمیر خود نسبت به ترقیات دامنه‌دار اروپا در زمینه علوم معترفند و برتری اروپا را می‌پذیرند؛ اما همواره علوم خویش را از اروپائیان پنهان می‌دارند تا خویش را دل‌خوش دارند چیزهایی بیشتر از اروپائیان دارند و می‌دانند. (شاردن، ۱۳۷۴، ج ۳: ۹۴۲)

شاردن می‌گوید مردم مشرق زمین اصولاً به اکتشافات نو و اختراعات جدید کاملاً بی‌اعتنا هستند و شوق و رغبتی به این امور ندارند. تصور می‌کنند آنچه لازمه یک زندگی راحت و پرآسایش است در دسترس دارند و اگر به چیز دیگری لازم باشد می‌توان آن را از کشورهای بیگانه خرید. (شاردن، ۱۳۷۴، ج ۲: ۸۵۶-۸۵۵) وی در ذکر بی‌توجهی ایرانیان و مردمان مشرق زمین به کارخانه‌ها و تأسیسات متنوع جدید، با این‌که فواید آن را به چشم می‌بینند، تأثیر چند عامل را برشمرده است، از جمله؛ هراس داشتن از اختراعات نوظهور، پای‌بندی به عادات و نحوه زندگی دیرین خود، خرسندی به بهره‌یابی‌های روزانه سنتی خود، عدم آینده‌نگری. در نتیجه تنها هنگامی به کاری می‌کوشند که به حصول موفقیت و کامیابی اطمینان کامل داشته باشند. (شاردن، ۱۳۷۴، ج ۲: ۸۵۵، ج ۳: ۹۶۵) البته شاردن اذعان دارد که ایرانیان از هوش و استعداد فکری خوبی برخوردارند. نیروی تخیل‌شان وسیع و قوی است. قوه ابداع و تفکرشان دامنه‌دار است. در فراگرفتن امور فنی و هنری و هر گونه علوم استعداد و قابلیت فراوان دارند. به سخن دیگر ایرانیان نیز همانند دیگر ملت‌های مستعد و هوشمند دنیا دارای فکر بلند و قوه ابتکار و اختراع هستند؛ اما بیش از همه اقوام سراسر دنیا استعدادها و ذخایر فکری خود را بی‌فایده و معطل نهاده‌اند. (شاردن، ۱۳۷۴، ج ۲: ۷۶۱) او با اشاره به تأثیر محیط جغرافیایی بر حالات انسان و مؤثر دانستن آب و هوای نقاط گرمسیر هم در رخوت و سستی جسم و هم در بازداشتن فکر از فعالیت و مانع شدن از جهش شوق ابتکار و اختراع، می‌گوید مردمان این مناطق تحمل رنج و زحمت زیاد را ندارند و از آموختن معلومات و اطلاعاتی که برای فراگرفتن هرگونه هنر و حرفه و فن به کار می‌آید محروم می‌مانند. زیرا ذهن و فکرشان جز پذیرفتن و تکرار کردن آنچه متقدمان در آثار خود آورده‌اند آمادگی ندارد، ناچار حدود معلومات‌شان از آنچه بوده در نمی‌گذرد. (شاردن، ۱۳۷۴، ج ۲: ۸۵۷-۸۵۶)

در ارزیابی شاردن، ایرانیان مردمانی ظریف طبع، نازک خیال، نکته‌یاب، هوشمند، روشن‌نگر و باادبند. اگر به این محاسن، جدیت، بی‌نیازی، خرسندی، خویشنداری و شوق مداومت در دانش آموختن و فداکاری در کسب علم نیز افزوده شود، قابلیت آنان در نیل به مقامات علمی محرز می‌گردد. لذا با توجه به نقایصی که در وضعیت علمی ایران پیشتر مطرح کرد، چند راه‌کار را برای نائل شدن ایرانیان به ترقیات علمی بیشتر پیشنهاد می‌دهد: ۱. اگر به تقلید اروپائیان در طریق کسب دانش، همت خویش را تنها مصروف یک رشته از علوم کنند، به تعبیری در علوم به صورت تخصصی کار کنند؛ ۲. اگر همانند اروپائیان کتاب‌های چاپی متنوع و ارزان قیمت در دسترس داشته باشند؛ ۳. اگر مدرسان و استادان‌شان در تعلیم علوم به شاگردان‌شان صداقت و صمیمیت و جدیت کامل مبذول بدارند. (شاردن، ۱۳۷۴، ج ۳: ۹۴۲)

گفتنی است که در آن روزگار اروپائیان نیز از ایران شناخت چندان درستی نداشتند و یکی از اهداف این سیاحان در گردآوری اطلاعات از مردم و نوشتن کتاب یا سفرنامه آن بود تا اروپائیان که از عادات و اخلاق و آداب و رسوم ایرانیان بی‌خبر بودند بخوانند و بدان‌ها آگاهی یابند (شاردن، ۱۳۷۴، ج ۴: ۱۳۱۸) و با انتقال این اطلاعات به اروپا، مردم شناخت درستی از ایران پیدا کرده و از زندگی و اخلاق و آداب خوب دیگر ملت‌ها عبرت گرفته و راه درست را بیاموزند.^۱

نتیجه‌گیری

گزارش‌هایی که سیاحان اروپایی از وضعیت علمی ایران عصر صفوی به دست داده‌اند حاوی چندین نکته مهم است. نخست این که ایرانیان علاقه شدیدی به علوم و معارف داشته‌اند. این علاقه‌مندی هم در حوزه علوم عقلی و هم علوم نقلی یا دینی نظیر فقه، حدیث، قرآن و معارف شیعی بوده است. برای آموزش و فراگیری این دانش‌ها مدارس داشته‌اند و دانشمندان بسیاری در حوزه‌های مختلف علمی و معرفتی در ایران وجود داشته که به نشر این دانش‌ها در جامعه می‌کوشیده‌اند و آثار و تألیفات از خود به یادگار گذاشته‌اند. نکته دوم این که با وجود وقوع رنسانس علمی در اروپا و تحولات جدید در عرصه علوم و فنون، به دلیل کندی ارتباطات و بی‌اعتنایی برخی شاهان صفوی و شخصیت‌های علمی و عدم قطعیت نظریه‌های علمی جدید، تأثیرگذاری این تحولات بر جامعه ایرانی اندک بود و یک گفتمان علمی

۱. در این باره بنگرید به: شاردن، ۱۳۷۴، ج ۲: ۱۷، ج ۴: ۱۵۹۶؛ اولناریوس، ۱۳۶۹، ج ۱: ۲۹-۲۷؛ دلدن، ۲۰۳۵: ۴-۲؛ تاورنیه، ۱۳۶۹: ۲؛ سانسون، ۱۳۴۶: ۲۱؛ دلاواله، ۱۳۷۰: ۶۵، ۶۶.

میان ایران و غرب شکل نگرفت که پیامد آن به جنبش علمی جدیدی در جامعه ایرانی بینجامد. نکته سوم این که وضعیت علمی ایران در برخی زمینه ها از غرب پیشی داشته و در برخی جنبه ها یا مشابه و یا در ضعف و عقب ماندگی بوده که سیاحان این موارد را در گزارش های خود بازتاب داده اند. هدف آنان مشاهده و بررسی وضعیت جامعه ایران آن عصر و ارائه تصویری از آن در غرب بوده تا نسبت به ملل دیگر آگاهی درستی پیدا کنند. البته همه مطالبی که سیاحان نقل کرده اند قابل استناد نیست و گاه از حقیقت به دور است، زیرا از دید یک مسافر خارجی بوده که با جوانب گوناگون جامعه ایرانی آشنایی کامل نداشته و گاه با قضاوت های نادرست و تعصبات دینی نیز همراه شده است. در مجموع روایت سیاحان از اوضاع ایران عصر صفوی به ویژه موقعیت علمی آن، اطلاعات گسترده ای از فرهنگ و تمدن ایران اسلامی را به غرب انتقال داد که افزون بر آگاهی مردم جوامع غربی آن روزگار از ایران، در مباحث اسلام شناسی و ایران شناسی بعدی غربیان مورد استفاده قرار گرفت و امروزه نیز در مقوله شناخت پیشینه تمدنی جامعه ایرانی می تواند از سوی پژوهش گران و مشتاقان این حوزه مورد اعتنا و توجه قرار گیرد.

کتابنامه

- آصف (رستم الحکما)، محمد هاشم (۱۳۵۲). رستم التواریخ، تصحیح محمد مشیری، تهران، چاپخانه سپهر.
- آترمونی، جان بل (۱۳۹۷). سفرنامه جان بل آترمونی، ترجمه ساسان طهماسبی، قم، مجمع ذخائر اسلامی.
- اشترویس، یوهان (۱۳۹۶). سفرنامه یوهان اشترویس، ترجمه ساسان طهماسبی، قم، مجمع ذخائر اسلامی با همکاری کتابخانه و موزه ملی ملک تهران.
- اولناریوس، آدام (۱۳۶۹). سفرنامه، ترجمه حسین کردبچه، تهران، کتاب برای همه، ج ۱ و ۲.
- بیات، اروج بیگ (۱۳۳۸). دون ژوان ایرانی، با یادداشت های لسترنج، ترجمه مسعود رجب نیا، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- پلامتری، لیونل (۱۳۹۶). سفرنامه، در: سفرنامه های انگلیسی ها در ایران، ترجمه ساسان طهماسبی، قم، مجمع ذخائر اسلامی، ص ۱۸۶-۱۷۵.
- تاورنیه، ژان باتیست (۱۳۶۹). سفرنامه، ترجمه ابوتراب نوری، تصحیح حمید ارباب شیرانی، بی جا، سنایی - تأیید.

جدیدالاسلام، علی‌قلی (۱۳۷۵). سیف‌المؤمنین فی قتال المشرکین، به کوشش رسول جعفریان، قم، انصاریان.

جملی کارری، جووانی فرانچسکو (۱۳۸۳). سفرنامه، ترجمه عباس نخجوانی و عبدالعلی کارنگ، تهران، علمی و فرهنگی.

جهانگشای خاقان: تاریخ شاه اسماعیل (۱۳۶۴). مقدمه الله‌دتا مضطر، اسلام‌آباد، مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان.

چاپمن، لورنس (۱۳۹۶). سفرنامه، در: سفرنامه‌های انگلیسی‌ها در ایران، ترجمه ساسان طهماسبی، قم، مجمع ذخائر اسلامی، ص ۱۸۶-۱۷۵.

خزائیلی نجف‌آبادی، محمدباقر (پاییز و زمستان ۱۳۹۹). «تحلیل علل عدم شکل‌گیری گفتمان علمی ایران با اروپا در دوره صفویه»، مطالعات تاریخی جهان اسلام، ش ۱۶، ص ۲۲۱-۱۹۷.

دریابل، ژرژ تکتاندر فن (۱۳۵۱). ایت‌پرسیکوم، ترجمه محمود تفضلی، تهران، بنیاد فرهنگ ایران.

دلاواله، پی‌ترو (۱۳۷۰). سفرنامه، ترجمه شجاع‌الدین شفا، تهران، علمی و فرهنگی.

دلند، آندره دولیه (۲۵۳۵). زیبایی‌های ایران، ترجمه محسن صبا، تهران، انجمن دوستداران کتاب.

رحیم‌لو، یوسف و مقصودعلی صادقی (تابستان ۱۳۸۲). «رویکرد ایرانیان عصر صفویه به اختراعات اروپایی»، نشریه علوم انسانی و اجتماعی تبریز، ش ۱۲، ص ۹۸-۹۱.

روملو، حسن بیگ (۱۳۸۴). احسن‌التواریخ، تصحیح عبدالحسین نوایی، تهران، اساطیر، ج ۲.

سانسون (۱۳۴۶). سفرنامه سانسون، ترجمه تقی تفضلی، تهران، ابن‌سینا.

شاردن، ژان (۱۳۷۴). سفرنامه شاردن، ترجمه اقبال یغمایی، تهران، توس، ج ۲، ۳ و ۴.

فیگوئروا، دن گارسیا دسیلوا (۱۳۶۳). سفرنامه، ترجمه غلامرضا سمیعی، تهران، نو.

قزوینی، محمدصالح بن محمدباقر (۱۳۷۱). نوادر، ترجمه مُحاضرات الادباء و مُحاورات الشعراء والبلغاء، تألیف ابوالقاسم حسین بن محمد راغب اصفهانی، به اهتمام احمد مجاهد، تهران، سروش.

کروسینسکی، تادوز یودا (۱۳۹۶). سفرنامه کروسینسکی، ترجمه ساسان طهماسبی، قم، مجمع ذخائر اسلامی: کتابخانه و موزه ملی ملک.

کمپفر، انگلبرت (۱۳۶۳). سفرنامه، ترجمه کیکاووس جهاننداری، تهران، خوارزمی.

معین، محمد (۱۳۷۱). فرهنگ فارسی، تهران، امیرکبیر، ج ۲.



نشریه علمی علم و تمدن در اسلام
سال چهارم/ شماره چهاردهم/ زمستان ۱۴۰۱



20.1001.1.26764830.1401.4.14.6.3

بررسی جایگاه علم نجوم در آثار محمد بن جریر طبری

با تأکید بر دو کتاب تاریخ الرسل والملوک و تفسیر جامع البیان عن تأویل القرآن

سیده لیلا تقوی سنگدهی^۱

(۱۳۴-۱۱۵)

چکیده

محمد بن جریر طبری مؤرخ، مفسر و فقیه بزرگی بود که در دانش‌های گوناگون دوره‌اش سرآمد بود. او در دوره‌ای می‌زیست که علم نجوم جایگاه ویژه‌ای میان علوم داشت، با توجه به اینکه برخی از دانشمندان مسلمان نگرش مثبتی نسبت به علم نجوم نداشتند، بررسی دیدگاه طبری به عنوان یک مفسر و مؤرخ در ارتباط با علم نجوم در پاسخ به این پرسش که او تا چه اندازه از علم احکام نجوم و علم هیئت نجوم در کتاب تاریخی و تفسیری خود بهره برده است، ضروری به نظر می‌رسد. مساله اصلی پژوهش تبیین جایگاه علم نجوم نزد طبری است، یافته‌های پژوهش که به روش توصیفی-تحلیلی صورت گرفته، بیانگر آن است که طبری در هر دو اثر از نجوم و منجمان فراوان سخن گفته‌است. طبری در مقام یک مفسر ضمن توجه به علم هیئت نجوم تلاش نمود علیرغم سبطره هیئت بظلمیوسی بر محافل علمی دوره‌اش، آیات را طبق آن تفسیر ننماید و در مقام یک مؤرخ ضمن توجه به علم هیئت نجوم در مقدمه کتابش بدون توجه به چالش‌های دینی در مورد احکام نجوم با همان روش محدثان به نقل روایات منجمان در این حوزه می‌پردازد، اگرچه تلویحاً این علم را ضمن بیان روایاتی زیر سؤال می‌برد.

واژه‌های کلیدی: طبری، علم هیئت نجوم، علم احکام نجوم، تاریخ الرسل والملوک، تفسیر جامع البیان عن تأویل القرآن.

۱. استادیار گروه تاریخ و تمدن ملل اسلامی، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه زنجان، زنجان، ایران. sangdehi@znu.ac.ir

مقدمه

علم نجوم و یا بنابر قول برخی از قدما صناعت تنجیم از دیرباز مورد توجه ملل مختلف بویژه ایرانیان بوده است، چنانچه وجود انواع زیج‌ها و رصدخانه‌های دوره ساسانی بیانگر اهمیت این علم در نزد پارسیان می‌باشد، نجوم ضمناً تقریباً در همه کتاب‌های آسمانی چون قرآن کریم، انجیل، تورات و اوستا نیز وارد شده است. علم نجوم به دو بخش «علم هیئت نجوم» و «علم احکام نجوم» تقسیم می‌شود. علم احکام نجوم به تأثیرات فلک و حرکات ستارگان بر سرنوشت انسان و اتفاقات روی زمین می‌پردازد. علم هیئت نجوم برپایه مشاهدات و محاسبات به ستارگان و حرکات آنان و... می‌پردازد. ضمناً علم هیئت نجوم به ساختار و شکل عالم می‌پرداخت. در واقع علم نجوم با کیهانشناسی (عالم و ساختار عالم) ارتباط داشت. تأثیر این علم بر باورها و اعتقادات مردم تا اندازه‌ای بود که می‌توان گفت بخش عمده‌ای از پرستش خدایان در نمادهای گوناگون برخاسته از نجوم می‌باشد.

عرب‌ها در پیش از اسلام اگرچه ستاره‌شناسی داشتند اما در علم هیئت نجوم بسیار ضعیف بودند و در عین حال به علم احکام نجوم معتقد بودند، حتی به‌خاطر جایگاه ستارگان و سیارات در فرهنگ جزیره العرب پیش از اسلام گروهی از مردم آن را می‌پرستیدند. در دوره اسلامی نیز نجوم مورد توجه خلفای مسلمان بویژه عباسیان و صاحبان خرد قرار گرفت. البته مسلمانان این علم را از دیگر ملل گرفتند. علم نجوم جزو علوم تأثیرگذار در این دوره بود، در دنیای اسلام و در علوم اسلامی و انسانی نیز کمتر علمی مشاهده می‌شود که تحت تأثیر نجوم قرار نگرفته باشد، زبانشناسی، ادبیات، فقه و... تحت تأثیر نجوم قرار گرفتند و از سویی منجمان جایگاه خاصی بویژه در دربار خلفا و امرا داشتند. طبری هم در کتاب تفسیری خود و هم در کتاب تاریخی خود در دو بخش پیش و پس از اسلام به علم نجوم توجه کرده است، و این پژوهش در نظر دارد میزان بهره‌مندی طبری از علم نجوم را در تاریخ‌نگاری و کتاب تفسیری‌اش مشخص نماید.

در مورد پیشینه تحقیق باید گفت؛ اگرچه در مورد محمد بن جریر طبری، کتب، پایان نامه و مقالات بسیاری کار شده است، اما در مورد موضوع مقاله کاری صورت نگرفته است. آثار نگاشته شده در مورد طبری بخشی در مورد شرح حال و معرفی آثار او می‌باشد، برخی به مقایسه تطبیقی آثار طبری و دیگران پرداختند و برخی نیز یک موضوع تاریخی خاص یا تفسیر یک یا چند سوره را در کتاب تفسیری طبری مورد بررسی قرار دادند. از مهمترین آثار نگاشته شده در مورد شرح حال، کتاب تاریخی و تفسیری طبری می‌توان اشاره نمود به کتابهایی مانند؛ کتاب زندگینامه محمد بن جریر طبری از نظام الدین نوری، کتاب

احوال و آثار محمد بن جریر طبری تألیف علی اکبر شهابی، کتاب طبری تاریخ‌نگار مسلمان و شاهکار از هیوان‌کندی، کتاب جریر طبری از وحید طلوعی، کتاب طبری پژوهی: اندیشه‌گزاری طبری از محمد حسین ساکت، کتاب کتاب‌شناسی طبری از ابوالقاسم رادفر، کتاب مشاهیر آمل؛ ابن جریر طبری از رمضانعلی اولیانی، کتاب الطبری از احمد محمد الحوفی، کتاب الطبری و الجُهود النَحْوِیة فی تفسیره از امان‌الدین محمد حَتّاح، کتاب پدر علم تفسیر و تاریخ، مروری بر زندگی و آثار محمد بن جریر طبری از پروانه عروج‌نیا و... همچنین پایان‌نامه‌هایی نیز در مورد طبری به نگارش درآمده است که عموماً یا به مقایسه آثار طبری با دیگران پرداختند یا کتب تاریخی و تفسیری‌اش را معرفی کردند، از جمله می‌توان اشاره نمود به؛ پایان‌نامه تأثیر باورهای کلامی محمد بن جریر طبری در تألیف کتاب تاریخ الأُمم و الرُّسل و المُلُوک از علی اصغر دهدشت، پایان‌نامه مقایسه ساختار زبانی ترجمه تفسیر طبری و تفسیر شَنَقَسی بر اساس سوره بقره از میناسادات حسینی، پایان‌نامه بررسی تأثیر دانش‌های قرآنی در تفسیر طبری از نریم بتول، پایان‌نامه نقد و بررسی تاریخ طبری از غلامحسین تمدنی، پایان‌نامه پژوهشی در قراتهای تفسیر طبری از محمد جواد حیطاوی و....

بحث و بررسی

۱. زندگینامه ابوجعفر محمد بن جریر طبری

ابوجعفر محمد بن جریر بن یزید در پایان سال ۲۲۴ یا آغاز سال ۲۲۵ قمری در آمل زاده شد و به همین خاطر به طبری معروف شد. او پس از فراگیری مقدمات علوم به ری، بصره، بغداد، مصر و شام سفر کرد و از محضر بزرگان علم آن زمان بهره جست و در نهایت در ۲۸ شوال ۳۱۰ قمری در بغداد درگذشت. (بلعمی، ۱۳۷۸: ۲۲-۱۷) او ازدواج نکرد و صاحب زن و فرزندی نبود و حیات خود را وقف علم نمود. (جوینی، ۱۳۸۷: ۳۸۵)

در باب اعتقادات مذهبی او باید گفت؛ از لحاظ مذهب کلامی او اهل تسنن و از اشاعره بود و طبری از لحاظ مذهب فقهی زمانی پیرو مذهب شافعی بود اما پس از چندی خود مذهب فقهی جدیدی به نام جریری پایه‌گذاری نمود و اصول آن را در کتاب فقهی به نام لطیف القول در ۸۳ باب بیان نمود. اگرچه در آن زمان بزرگانی پیرو مذهب او شدند مانند المعافی النهروانی، علی بن محمد الدولابی، ابومسلم الکنجی، احمد بن کامل قاضی کوفه و (حموی، ۱۳۸۱، ج ۱: ۱۸۰) اما با این حال مذهبش پایدار نماند چراکه دیگر مذاهب فقهی اهل سنت بخصوص حنبلیان که در آن زمان بر امور مسلط بودند و با

طبری نیز چندین بار تنش داشتند از هیچ کوششی در جهت ایجاد شبهه در مذهب طبری و بدنام نمودن وی دریغ نکردند.

طبری صاحب آثار متعددی در شاخه‌های مختلف علوم بود از آثار او می‌توان اشاره نمود به؛ القراءات و تنزیل القرآن، آداب المناسک، آداب النفوس، البصیر فی معالم الدین، تهذیب الآثار، جامع البیان عن تأویل القرآن، الخفیف فی الفقه، صریح السنه، الفضائل، الوقف، اللطیف فی الفقه، الوصایا، المحاضر و السجلات و... در تاریخ نیز کتبی مانند ذیل المذیل در تاریخ انبیا و تاریخ الامم و الملوک داشت که در عین حال آخرین اثر او نیز بود. (ابن ندیم، ۱۹۷۳: ۲۹۰) بررسی آثار طبری نشان می‌دهد که او در انواع علوم از جمله فقه، قرائت، حدیث، لغت، تاریخ، فلسفه، شعر، حساب، هندسه، جبر و مقابله، منطق و... متبحر بود (جوینی، ۳۸۳: ۱۳۸۷-۳۷۱) البته در فقه، تفسیر و علم قرائت قرآن بیشتر شهره بود. گرچه بسیاری از محققان علوم اسلامی او را از بزرگان علم حدیث و فقه به شمار می‌آورند اما بررسی دو اثر بزرگ تفسیر الجامع و تاریخ الرسل و الملوک طبری بیانگر آن است که او در بسیاری از علوم زبانی و غیر زبانی دانشمندی بزرگ بود. یاقوت حموی، ابن ندیم و... به این گوناگونی علوم در نزد طبری اشاراتی دارند. (ابن ندیم، ۱۹۷۳: ۲۹۰)

۲. علم نجوم در نزد طبری

محمد بن جریر طبری در عصری زندگی می‌کرد که علوم عقلی و نقلی به رشد و افروزی رسیده بود و در کنار آن دانش‌های فراوانی از یونان، هند و پارس به زبان عربی برگردانده شده و انتقال یافته بودند. او تحت تأثیر بسیاری از علوم اسلامی و علوم منقوله بود، وی بسیاری از این علوم را مطالعه کرده و این امر در آثارش به خوبی مشهود است. از جمله این علوم، علم نجوم است. علمی که به یونانی اصطرونومیا نامیده می‌شد و در دوره اسلامی به نامهای علم هیئت، علم النجوم، صناعة النجوم، علم التنجیم و صناعة التنجیم نیز خوانده می‌شد و در واقع شامل هم علم هیئت و هم شامل علم احکام نجوم بود. این تقسیم‌بندی از علم نجوم در نزد بسیاری از اندیشمندان مسلمان تحت تأثیر بطلمیوس می‌باشد که علم نجوم را به دو بخش تقسیم نمود؛ بخشی که در آن از اشکال اجرام آسمانی و حرکات و اندازه آنها نسبت به یکدیگر و زمین بحث می‌شد و بخشی که در آن از تغییرات و افعالی بحث می‌شد که به علت خاصیت‌های طبیعی این اشکال در زمین حادث می‌شد. (نلینو، بی‌تا: ۲۴، ۳۸-۲۳)

ضمناً او ایرانی بود، ملتی که به نجوم اهمیت بسیاری می‌دادند و حتی به گفته مسعودی پارسیان مولد خود را از اقلیم چهارم (خورشید یا خورشاد) که از اقلیم هفتگانه متأثر از ستارگان هفتگانه است، می‌دانستند و به همین علت خود را قومی شریف و نجیب می‌دانستند. (مسعودی، ۱۳۸۹: ۳۵-۳۴) ایرانیان در عصر باستان ستاره را «اختر» می‌گفتند، اختر به معنای ستاره و صورت فلکی نیز بود و به ستاره‌شناس «اخترآمار» یا «اخترمار» می‌گفتند و به دانش ستاره‌شناسی «اخترآماریه» یا «اخترماریه» می‌گفتند. (فرهنگستان زبان پارسی، ۱۳۹۱: ۱۸) در دوره اسلامی میراث علمی ملل مختلف از جمله ایرانیان وارد جهان اسلام شد. چراکه اعراب مسلمان چندان در این عرصه توانمند نبودند. (سالم، ۱۳۹۱: ۳۸۶-۳۸۳) عرب‌ها در پیش از اسلام اگرچه ستاره‌شناسی داشتند اما به‌قول بیرونی ستاره‌شناسی عرب مبتنی بر رویت بود و هیچ قاعده و مبنایی نداشت (بیرونی، ۱۳۶۲: ۶۷) لذا در دوره اسلامی اعراب نیازمند دانش دیگر ملل در زمینه نجوم بودند.

در دوره اسلامی به‌ویژه در دوره عباسی به علم نجوم توجه شده است، چنانچه در دربار منصور (۱۳۶-۱۵۸ قمری) خلیفه دوم عباسی منجمانی چون نوبخت مجوسی، ابراهیم فزاری، علی بن عیسی و... حضور داشتند، اقدامات آنان از جمله ترجمه کتاب المَجِسطی بطلمیوس، ترجمه کتاب هندی السند هند، وضع جدولهای ستاره‌شناسی، بکارگیری اسطرلاب به عنوان ابزار جهت رصد ستارگان بیانگر انتقال علم نجوم از پارسیان، هندیان و یونانیان به جهان اسلام در عصر عباسی است. (ضیف، ۱۹۶۶: ۱۱۰) علم نجوم در دوره طبری بسیار تحت تأثیر کتاب المَجِسطی بطلمیوس بود، درواقع اساس نجوم در عصر طبری همین کتاب بود، بطلمیوس یونانی حدود یک قرن و نیم پیش از میلاد، اصول و قواعد علم نجوم را در این کتاب به نگارش درآورد. (زمانی، ۱۳۸۱: ۲۳) کتاب مقالات چهارگانه بطلمیوس که در علم احکام نجوم بود نیز ترجمه و بسیار مورد توجه قرار گرفت. (نلینو، بی تا: ۱۸۵) خلاصه نظرات بطلمیوس در المَجِسطی عبارتند از اینکه: آسمان و زمین کروی است، زمین کره‌ای است ساکن که در مرکز عالم جای دارد، و سه‌ربع از سطحش را آب فرا گرفته، و کره هوا بر آن احاطه دارد، سپس کره آتش، و سپس فلک قمر که محیط بر کره آتش است و ستاره‌ای بجز قمر در آن وجود ندارد، سپس فلک عطارد، و بترتیب فلک زهره، خورشید، مریخ، مشتری و زحل، که هر یک بر فلک پیشین خود محیط است و در هر یک آنها بجز ستاره مربوطه ستاره دیگر وجود ندارد. سپس فلک هشتم جایگاه ستارگان ثابت قرار دارد و بعد فلک اطلس که خالی از هرگونه ستاره است. بطلمیوس کره زمین را مرکز جهان هستی می‌پنداشت، از منظر او ستارگان اعم از ثوابت و سیارات از جنس فلک بوده، و هرگز چیزی از سنخ زمین ما و

سرشنیان آن در آنها وجود ندارد. دانشمندان مسلمان تحت تأثیر بطلمیوس نه فلک را پذیرفتند و البته هفت آسمان و عرش و کرسی. (صادقی، ۲۳۳: ۱۳۸۵، ۱۷۲)

۳. علم نجوم و احکام نجوم در کتاب جامع البیان عن تأویل القرآن

کتاب جامع البیان عن تأویل القرآن یا همان جامع البیان فی تفسیر القرآن معروف به تفسیر طبری یکی از مهم ترین تفسیرهای جهان اسلام در اواخر قرن سوم و اوایل قرن چهارم قمری است. طبری این کتاب را در سی جزء تنظیم نموده است. (حموی، ۱۳۸۱، ج ۲: ۱۰۵۹) کتاب طبری به گفته اکثر محققین اولین تفسیر جامع می باشد که شامل همه آیات و بررسی آنان از جهات مختلف فقهی، لغوی و ... می باشد. (حیدری، ۱۳۷۲: ۲۵۸) روش طبری در تفسیر آیات به این گونه است که در آغاز آیه ای را ذکر می کند و به شرح مباحث لغوی و نحوی و شأن نزول آیه و ... می پردازد و سپس به ایراد احادیثی از صحابه، تابعین و مفسران می پردازد و نظر برتر را از نگاه خویش برمیگزیند و گاهی نیز خود به بیان نظر خویش می پردازد. او گاهی در بیان مباحث تفسیرش از استشهدات شعری عرب در دوره جاهلی و اسلامی استفاده می کند و در مواردی که استدلال قرآنی یا روایی نباشد، بر عقل و قیاس تکیه می کند. او با بهره گیری از معیارهای گوناگون مانند سیاق آیات و پیوستگی آنها، اجماع علما و اهل تأویل در تفسیر آیات، توجه به شیوه معمول بیان عرب و استعمال معروف کلام، پرهیز از تخصیص بدون حجت، وجود خبر صحیح از حضرت رسول، بهره گیری از روایات مشهورترین مفسران صحابه و تابعین و ... به تفسیر آیات می پردازد. (یادنامه طبری، ۱۳۶۹: ۲۳۶، ۲۷۳-۲۳۰)

در مورد شیوه تفسیری طبری در کل باید گفت تفسیر او جزو تفسیر روایی می باشد که در آن متن روایات تفسیری و راویان را در عین حال نقد می کند، او از روایات فراتر نمی رود و به ظاهر لفظ در تفسیر اهمیت می دهد و از تفسیر و تأویل باطنی می پرهیزد. (جوینی، ۱۳۸۷: ۴۶۲-۴۵۲، ۴۲۶، ۴۱۵)

تفسیر قرآن مانند تفسیر هر متن دیگری ارتباط وثیق با دستگاه فکری مفسر متن دارد. از مهم ترین حوزه های مؤثر در شکل گیری دستگاه فکری مفسرین، الهیات یا همان کلام و نیز کیهان شناسی است. (طباطبایی، ۱۴۰۱: ۵۲) در زمان طبری کیهان شناسی بطلمیوسی رواج داشته است، از سویی علم هیئت در گذشته علاوه بر بحث ستارگان و اجرام آسمانی ملازم با کیهان شناسی بود. همانطور که می دانیم در قرآن کریم خداوند متعال از آسمان و اجرام آسمانی از جمله ستارگان، سیارات و زمین و در کل مباحث

کیهان‌شناسی نیز به فراوانی سخن گفته‌است، لذا ضمن بررسی آیات قرآنی در این زمینه نیاز هست که میزان تأثیرپذیری طبری از کیهان‌شناسی بطلمیوسی در تفسیر مورد واکاوی قرار گیرد.

آیات متعددی از قرآن به اجرام سماوی، زمین، آسمان و... پرداخته‌اند از جمله؛ ذاریات: ۷، بروج: ۱، طارق: ۳-۱، تکویر: ۱۶، ۱۵، ۱، واقعه: ۷۵، مرسلات: ۸، انفطار: ۲، طلاق: ۱۲، بقره: ۲۹، فصلت: ۱۲، اعراف: ۵۲، حدید: ۵۹، سجده: ۴، رعد: ۲، لقمان: ۱۰، هود: ۷، فرقان: ۳۹، نمل: ۵۰، شوری ۲۹، ملک: ۵، نوح: ۱۶، مومنون: ۸۷، اسراء: ۴۴، صافات: ۱۰ و... که بیانگر اهمیت داشتن این مباحث از منظر قرآن می‌باشد. (صادقی، ۱۳۸۵: ۲۴۱، ۱۲۷، ۸۷، ۶۲-۵۳)

در قرآن آیات بسیاری در مورد آفرینش زمین و آسمان و تعداد و حرکت آنها وجود دارد، بررسی این آیات نشان می‌دهد که مضامین آیات بخش قابل توجهی از آرای بطلمیوس را رد می‌کند که به مواردی از آن اشاره می‌شود از جمله اینکه؛

برخلاف هیئت بطلمیوسی در قرآن سخن از هفت کره خاکی آمده‌است؛ قال تعالی: اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَمِنَ الْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ يَتَنَزَّلُ الْأَمْرُ بَيْنَهُنَّ لِتَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ وَأَنَّ اللَّهَ قَدْ أَحَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْمًا. (طلاق: ۱۲) طبری اگرچه در تفسیر این آیه به صراحت نظر خاص خودش را بیان نمی‌کند اما مابین تفسیرها، تفسیرهایی را می‌آورد که همگی بر تعداد هفت زمین به مانند هفت آسمان تأکید دارند یعنی تحت تأثیر دیدگاه نجومی بطلمیوس نیست. (طبری، ۱۴۱۲، ج ۲۸: ۹۹-۹۸)

در سراسر قرآن آیاتی مانند فصلت: ۱۲، نوح: ۱۵، مومنون: ۸۶، اسراء: ۴۴، طلاق: ۱۲، بقره: ۲۹، ملک: ۵ به صراحت یا به صورت تلویحی از هفت آسمان یاد کرده‌است. (سلیمی، ۱۳۸۱: ۲۳۹) مانند «هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ فَسَوَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ» (بقره: ۲۹) در تفسیر این آیه طبری ضمن بیان نظرات مفسرین مختلف و نیز بیان بحثهای لغوی در نهایت وجود هفت آسمان را برخلاف هیئت بطلمیوسی و نظرات رایج آن زمان در عرصه نجوم مورد تأیید قرار می‌دهد، چراکه بطلمیوس وجود نه فلک را می‌پذیرد. (طبری، ۱۴۱۲، ج ۱: ۱۵۳-۱۵۱)

برخلاف نظر بطلمیوس آیات فصلت: ۱۲، ملک: ۵، صافات: ۶ بیانگر آن هستند که کواکب و ستارگان زینت سماء الدنيا هستند. در واقع سماء الدنيا، نزدیک‌ترین جو محیط بر زمین ما از هفت جو آسمانی است. (صادقی، ۱۳۸۵: ۲۴۲) طبری نیز در تفسیر این آیات ضمن بیان اختلاف نظر قراء مناطق مختلف، همین نکته را مورد تأیید قرار می‌دهد که ستارگان زینت سماء الدنيا هستند. (طبری، ۱۴۱۲، ج ۱: ۱۵۲)

در مورد زمین نیز برخلاف نظر بطلمیوس قرآن آن را در حال حرکت می‌داند (صادقی، ۱۳۸۵: ۱۶۳) چنانچه در آیات نبا: ۶، ۷ آمده است «أَلَمْ نَجْعَلِ الْأَرْضَ مِهَادًا وَ الْجِبَالَ أَوْتَادًا» «آیا زمین را گهواره و کوهها را میخهای (این گهواره) قرار ندادیم» گهواره به‌طور طبیعی ویژگی‌اش حرکت می‌باشد و نه سکون. البته طبری در مورد این آیه اظهار نظر خاصی نمی‌کند جز آنکه این آیه را مصداق نعمات الهی می‌داند. (طبری، ۱۴۱۲، ج ۳: ۳۰)

در هیئت بطلمیوسی اشاره‌ای به دوران تشکیل زمین و آسمان نمی‌شود اما در قرآن آمده است زمین و آسمان در شش روز (دوران) خلق شدند، آیات حدید: ۴، هود: ۷، فرقان: ۵۹، اعراف: ۵۴، سجده: ۴ به این موضوع اشاره دارند. در کتب مقدسه یهود و مسیحیان شش روز را به معنای شش شبانه‌روز گرفتند. (صادقی، ۱۳۸۷: ۸۶) اما طبری در تفسیر این دسته از آیات از جمله آیه هود: ۷ یا اعراف: ۵۴ به بیان چند دیدگاه در این زمینه می‌پردازد از جمله اینکه خلقت در طی شش روز بود و دوم اینکه هر یوم را مصداق هزار سال می‌داند. (طبری، ۱۴۱۲، ج ۱۲: ۱۴۶، ۴) در مجموع به نظر می‌رسد طبری روز را دوران می‌داند.

برخلاف هیئت بطلمیوس که چون آسمان را کروی می‌داند، نیاز به ستون ندارد، در قرآن آسمان دارای طاق و استوانه هست مانند آیه رعد: ۲ «اللَّهُ الَّذِي رَفَعَ السَّمَاوَاتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا...» «خدا طاق آسمانها را بدون استوانه‌ای دیدنی بلند کرد...» در تفسیر این آیه طبری به بیان دو دیدگاه می‌پردازد؛ اول دیدگاهی که آسمان را سقف زمین می‌داند و ذیل آن به بیان دیدگاه ابن عباس می‌پردازد که آسمان دارای ستون‌هایی هست که دیده نمی‌شود. (طبری، ۱۴۱۲، ج ۱۳: ۶۲) و دوم دیدگاه امثال قتاده که آسمان را مانند قبه می‌دانند که دیگر نیاز به ستون ندارد. به نظر طبری بهتر است که «همانگونه که خدا در این آیه فرموده بیان کنیم، آسمان‌ها برافراشته شدند بدون ستون‌هایی که ببینیم و چون دلیلی برای پذیرش یکی از این دو دیدگاه نداریم، سخن دیگری نگوئیم». (طبری، ۱۴۱۲، ج ۱۳: ۶۲) طبری نتوانست بین این دو تفسیر یکی را انتخاب کند از طرفی قول به ستون‌های نامرئی کهن‌ترین دیدگاه تفسیری در این زمینه و منسوب به صحابه هست و از طرفی اعتقاد به آسمان گنبدی در حال تبدیل شدن به دیدگاه رایج زمانه او و متناسب با کیهان‌شناسی آن روزگار بود، ضمن اینکه در زمینه بی‌ستون دانستن آسمان و اعتقاد به آسمان گنبدی، کیهان‌شناسی بطلمیوسی به کمک کیهان‌شناسی بابلی آمده بود. کیهان‌شناسی بطلمیوسی در قرن چهارم قمری به صورت تقریبی بر محافل علمی سیطره می‌یابد و تا قرن شانزدهم میلادی و ظهور کپرنیک ادامه داشت. کیهان‌شناسی که معتقد به زمینی کروی ساکن در مرکز افلاک نه‌گانه و آسمان کروی شکل بود.

البته کلام مسیحیت نیز معتقد به آسمان بدون ستون هست چراکه اعتقاد به ستون برای آسمان نوعی نفی قدرت مطلق خداوند است که بدون نیاز به ستون، آسمان‌ها را برافراشت. (طباطبایی، ۱۴۰۱: ۷۴-۶۳، ۵۹-۵۱)

برخلاف هیئت بطلمیوسی در برخی آیات به نظر می‌رسد که از موجودات عاقل و مکلف (غیر فرشتگان و مانند آنان) در آسمان‌ها و زمین‌ها سخن گفته‌اند به عباتی از تمدنهای آسمانی سخن گفتند. (صادقی، ۱۷۸: ۱۳۸۵-۱۷۵) مانند «وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا مِنْ دَابَّةٍ وَهُوَ عَلَى جَمْعِهِمْ إِذَا يَشَاءُ قَدِيرٌ» (شوری: ۲۹) طبری خودش وجود موجودات در کرات دیگر را می‌پذیرد و آن را طبق بیان نظرات مختلف انسان و فرشته می‌داند. (طبری، ۱۴۱۲، ج ۲۰: ۲۵)

در کل با بررسی تفسیر طبری در بحث کیهان‌شناسی مبرهن هست اگرچه او آگاهی به کیهان‌شناسی آن زمان ازجمله کیهان‌شناسی بطلمیوسی هست اما ترجیح می‌دهد در تفسیر آیات دیدگاه مفسرینی که تحت تأثیر این کیهان‌شناسی قرار نگرفتند، را مورد تأیید قرار دهد.

به غیر از مباحث مربوط به زمین و آسمان، آیات بسیاری در مورد اجرام سماوی و ستارگان وجود دارد با بررسی آیات قرآنی مشخص می‌شود که ستارگان در قرآن با نامهایی مانند کوکب، نجم، بُرُوج و مصباح آمده‌است، بررسی معنای این واژه‌ها نشان می‌دهد که بروج در دو جای قرآن یعنی آیه ۱ سوره بروج و آیه ۱۶ سوره حجر به معنای ستارگان آمده‌است. در مورد معنای واژه بروج باید گفت بروج جمع برج است، برج به معنای بنای عظیم است. برخی گویند منظور از بروج همه ستارگان هست که بر بلندای سقف آسمان قرار دارند، اما برخی گویند منظور قصرهای باشکوهی است که دستاورد تمدنهای دیگر در کرات دیگر است، برخی گویند به تجمع ۱۲ ستاره بروج گفته می‌شود. (عدنان، ۲۰۰۱: ۴۵)

طبری در تفسیر آیه ۱ سوره بروج «وَالسَّمَاءِ ذَاتِ الْبُرُوجِ» ضمن بیان هر سه معنای گفته شده در مورد بُرُوج، معنای سوم را پذیرفته است. (طبری، ۱۴۱۲، ج ۳۰: ۸۱) اما طبری در تفسیر آیه ۱۶ سوره حج «وَلَقَدْ جَعَلْنَا فِي السَّمَاءِ بُرُوجًا وَزَيَّنَّاهَا لِلنَّاظِرِينَ» دیدگاه راویان مختلفی را آورده است که بروج را به معنای ستارگان بیان نمودند اما نظر خودش را بیان نکرد. (طبری، ۱۴۱۲، ج ۱۴: ۱۰)

ناگفته نماند کوکب و نجم نیز هر دو به معنای ستارگان بکار رفته‌اند اما فرقهایی میان واژه کوکب و نجم نیز هست. کوکب به معنی ستاره و شامل همه ستارگان می‌شود. کوکب به دو دسته طالع و غیر طالع تقسیم می‌شود. نجم همان کوکب طالع و درخشان هست. البته برخی گویند ستارگانی که به خاطر قوت نور یا نزدیکی از زمین قابل رویت هستند، نجم و آنهایی که از جهت بعد مسافت یا کمی نور چندان

نمایان نیستند، کواکب غیر نجمی یا ستارگان تاریک گویند، برخی نیز گویند ستارگان قابل زندگی نجم و ستارگانی که هرگز قابلیت زندگی ندارند، کواکب غیر نجمی هستند. (صادقی، ۱۳۸۵: ۲۷۹-۲۷۸) در نجوم برخی از کواکب را سیاره و برخی را ثابت گویند. (بیرونی، ۱۴۲۲، ج ۳: ۵)

طبری در تفسیر آیه صافات: ۶ «إِنَّا زَيْنَّا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِزَيْنَةِ الْكَوَاكِبِ» که در آن واژه کواکب آمده، بدون ذکر معنای خاصی برای کواکب به بیان اختلافات قاریان بصره، کوفه و مصر پیرامون تلفظ واژه زینة پرداخته است و تأکید می‌کند کواکب زینت آسمان هستند. (طبری، ۱۴۱۲، ج ۲۳: ۲۴) یعنی طبری طبعاً طبق این تأکید که کواکب زینت آسمان هستند، این تعریف از کواکب که آنها ستارگانی هستند که بعد مسافت دارند و به خاطر کمی نور قابل رویت نیستند را رد می‌نماید چرا که اگر کواکب زینت آسمان باشند حتماً باید قابل رویت و دارای نور باشند.

از دیگر الفاظی که در قرآن به جای ستارگان استفاده شد، واژه مصباح می‌باشد. مصباح بر وزن مفتاح از لغت صبح و اصباح گرفته شده و به معنی ستاره درخشانده و چراغ‌های آسمان تفسیر شده است مانند ستارگان ثابت و ثواب که از خودشان تولید نور و حرارت می‌کنند. در قرآن آیه مصباح به معنای ستاره آمده است. (سلیمی، ۱۳۸۱: ۲۴۲-۲۴۰) طبری در تفسیر این آیات از جمله تفسیر آیه ملک: ۵ «وَلَقَدْ زَيْنَّا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِمَصَابِيحٍ ... عَذَابِ السَّعِيرِ» دقیقاً همین تعریف از مصباح را دارد و آن را ستارگانی معنا می‌کند که دارای نور هستند و زینت بخش آسمان اول یعنی سماء الدنيا هستند. (طبری، ۱۴۱۲، ج ۲۹: ۳)

اما نجم و نجوم که به معنای ستارگان هست در قرآن کریم بارها به کار رفته است. واژه نجوم در آیات اعراف: ۹۷، ۵۴، نحل: ۱۲، حج: ۱۸، صافات: ۸۸، طور: ۴۹، واقعه ۷۵، مرسلات: ۸، تکویر: ۲ و واژه نجم در آیات؛ نجم: ۲، رحمن: ۶، طارق: ۳ وارد شده است.

طبری در تفسیر آیات مربوط به نجم و نجوم به جز یک مورد به معنای حقیقی و ظاهری این واژه‌ها توجه دارد، یعنی روشی که می‌شود گفت در بیشتر بخشهای تفسیرش به آن وفادار بود و به ظاهر لفظ اهمیت می‌دهد و از تفسیر و تأویل باطنی و روش تفسیر به رأی خودداری می‌کند. طبری در تفسیر آیه ۶ سوره رحمن «وَالنَّجْمُ وَالشَّجَرُ يَسْجُدَانِ» در بیان واژه نجم دو معنا را از زبان راویان مختلف بیان می‌کند یکی نجم به معنای ستارگان در آسمان و دیگری نجم به معنای چیزی که از زمین مانند گیاه بروید، اما برخلاف درخت که بر روی ساق و بدنه هست، نجم بر روی ساق نیست. طبری خودش معنای دوم را پذیرفته است. (طبری، ۱۴۱۲، ج ۲۷: ۶۸) البته طبری در تفسیر آیات ۱-۳ سوره طارق و آیه ۴۹ سوره

طور و آیه ۱۲ سوره نحل به معنای حقیقی نجوم یعنی ستارگان توجه نمود. (طبری، ۱۴۱۲، ج ۳۰: ۹۱؛ ج ۲۷: ۲۴؛ ج ۱۴: ۶۰)

نکته قابل تأمل دیگر در بررسی آیات مربوط به نجوم در تفسیر طبری آن است که طبری به علم احکام نجوم به جز یک مورد چندان توجهی ندارد، در آیه ۸۸ سوره صافات «فَنَظَرُ نَظْرَةً فِي النُّجُومِ» طبری برخلاف دیگر آیات قرآنی ضمن اشاره به اهل تنجیم بودن قوم حضرت ابراهیم بیان می‌کند که آنان با طلوع ستاره‌ای پیش‌بینی بیماری طاعون را نمودند. (طبری، ۱۴۱۲، ج ۲۳: ۴۵) البته ناگفته نماند برخلاف مباحث مربوط به زمین و آسمان و نحوه آفرینش و حرکات آنها که بیانگر آگاهی طبری از علم هیئت نجوم و کیهان‌شناسی آن زمان از جمله کیهان‌شناسی بطلمیوسی می‌باشد، در تفسیر آیات مربوط به نجوم بجز تعریف واژگان، از طبری مباحثی که دلالت بر آن داشته باشد که او از مباحث علمی متداول نجوم در عصرش در این کتاب استفاده کرده باشد، خیلی به چشم نمی‌خورد.

با بررسی روش طبری در تفسیر آیات که در آن واژه نجم یا نجوم به کار رفته است، مشخص شد که او همانند سایر آیات قرآنی به روش محدثین عمل می‌کند، وی در آغاز با نقل روایت‌های اهل حدیث به بیان نظرات آنها در تفسیر نجم و نجوم می‌پردازد و گاهی یک نظر از نظرات آنها را درست دانسته و آن نظر را ترجیح می‌دهد، گاهی فقط به بیان نظر خود می‌پردازد و گاهی هیچ نظری ارائه نمی‌دهد.

چنانچه طبری در تفسیر آیه ۱۲ سوره فصلت «فَقَصَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ وَأَوْحَىٰ فِي كُلِّ سَمَاءٍ أَمْرَهَا وَزَيْنًا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِمَصَابِيحَ وَحِفْظًا ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ»، ضمن بیان نظرات افراد مختلف مصابیح را همان کواکب معنا می‌کند که البته برخلاف هیئت بطلمیوسی آنها را زینت بخش آسمان اول یعنی سماء الدنيا می‌داند. (طبری، ۱۴۱۲، ج ۲۴: ۶۵)

همچنین طبری در بیان تفسیر آیه کریمه «وَالنَّجْمِ إِذَا هَوَىٰ» می‌گوید: عده‌ای آن را سقوط ثریا دانسته و برخی مقصود از آن را «معنی القرآن» می‌دانند. او می‌گوید علمای بصره نجم را به معنای نجوم با لفظ مفرد اما در معنای جمع گرفته‌اند و در نهایت طبری می‌گوید نظر من این است که در اینجا مقصود از «نجم»، «ثریا» است. (طبری، ۱۴۱۲، ج ۲۷: ۲۴)

در آیه ۱۸ سوره حج «أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَسْجُدُ لَهُ مَن فِي السَّمَوَاتِ وَمَن فِي الْأَرْضِ وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ وَالنُّجُومُ وَالْجِبَالُ وَالشَّجَرُ وَالدَّوَابُّ وَكَثِيرٌ مِّنَ النَّاسِ وَكَثِيرٌ حَقَّ عَلَيْهِ الْعَذَابُ وَمَن يُهِنِ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِن مُّكْرِمٍ إِنَّ اللَّهَ يَفْعَلُ مَا يَشَاءُ» طبری به نقل از یکی از راویان بیان می‌کند زمانی که ستارگان در آسمان نیستند در واقع سجده به خداوند نمودند. (طبری، ۱۴۱۲، ج ۱۷: ۹۸)

طبری در تفسیر آیه ۷۵ سوره واقعه «فَلَا أُقْسِمُ بِمَوَاقِعِ النُّجُومِ» «سوگند به مواقع نزول ستارگان» نیز گوید در تفسیر «بِمَوَاقِعِ النُّجُومِ» اختلاف نظر وجود دارد، برخی گویند منظور از آن «منازل القرآن» «جایگاه‌های قرآن» است و برخی آن را همان «مَسَاقِطُ النُّجُومِ» «محل سقوط ستارگان» می‌دانند که در نهایت طبری گوید مقصود همان مَسَاقِطُ النُّجُومِ «محل سقوط ستارگان» و مغانی النجوم «منازل نجوم» در آسمان می‌باشد. (طبری، ۱۴۱۲، ج ۲۷: ۱۱۷)

گاهی طبری در تفسیر واژه نجوم تنها به ذکر نظر خود بسنده کرده و از ذکر آراء دیگران اجتناب نمود، به عنوان مثال او در تفسیر کلمه «نجوم» در آیه ۸ سوره مُرْسَلَات «فَإِذَا النُّجُومُ طُمِسَتْ» می‌گوید مقصود هنگامی است که ستارگان نورشان بروند. (طبری، ۱۴۱۲، ج ۲۹: ۱۴۳) طبری گاهی در تفسیر واژه نجوم فقط به بیان نظرات دیگران می‌پردازد و از بیان نظر خود امتناع می‌کند مانند آیه ۲ سوره نکویر «وَإِذَا النُّجُومُ انْكَدَرَتْ» که منظور از انْكَدَرَتْ را «تَنَازَرَتْ» (از بین رفتن، پراکنده شدن)، «تَسَاقَطَتْ» (سقوط کردن، افتادن)، «تَهَافَّتْ» (پیاپی افتادن)، «تَغَيَّرَتْ» (دگرگون شدن، متحول شدن) و... می‌داند که دیگران معنا کردند و در نهایت نیز نظر خود را بیان نمی‌کند. (طبری، ۱۴۱۲، ج ۳۰: ۴۲) بررسی کتاب تفسیری طبری همچنین نشان داد واژگانی که او در نقل روایات مربوط به نجوم بکار می‌گیرد غالباً واژه «حُدَّثَ»، «حَدَّثَنِي»، «حَدَّثَنَا»، و گاهی نیز «قال» و «يقول» می‌باشد که به خاطر ماهیت تفسیرش یعنی تفسیر روایی می‌باشد.

۴. علم نجوم و احکام نجوم در کتاب تاریخ الرسل و الملوك

کتاب تاریخ طبری از جامع‌ترین کتب در مورد حوادث دوره ظهور اسلام و پس از آن تا قرن چهارم قمری هست. طبری نگارش کتاب تاریخی خود را بعد از اتمام تفسیرش شروع کرده است (فوزی، ۲۰۱۰: ۱۳) و معروف است که هدف طبری از نگارش کتاب تاریخش متمم و تکمله‌ای بر تفسیرش بوده است. وی در یک رخداد تاریخی روایت‌های مختلف را ذکر می‌کند و تحقیق، نقد و ارزیابی روایات را به خواننده خود محول می‌نماید (محمودی، ۱۳۹۳: ۳۷) طبری در مورد کتاب خود گوید: استناد ما در این کتاب به روایاتی است که از دیگران به ما دست به دست رسیده، و من آن را دیده یا سندش را آوردم و در آوردن مطالب استنباط فکری و استخراج عقلی معیار نبود. (بلعمی، ۱۳۷۸: ۳۰) روش طبری روش تاریخ‌نگاری روایی یا توصیفی هست. (محمودی، ۱۳۸۹: ۱۱۵) روش طبری در اسناد روایات در این

کتاب با روشش در تفسیر جامع البیان متفاوت هست، او در این کتاب برخلاف کتاب تفسیری اش، نظر خود را بیان نمی‌کند.

تاریخ طبری بارها از سوی افرادی مانند ابوعبدالله محمد فرغانی، ابوالحسن محمد همدانی، عَرِیب بن سعید قُرطُبی با ذیل، حاشیه و تکمله بازنویسی شد. (زرین کوب، ۱۳۸۷: ۲۷) این کتاب نخستین بار توسط ابوعلی محمد بلعمی وزیر منصور بن نوح سامانی حدود نیم قرن بعد از وفات طبری در سال ۳۵۲ قمری به فارسی ترجمه و تلخیص شده است. (شهابی، ۱۳۸۳: ۴۸)

طبری در کتاب تاریخ الرسل و الملوک خود به نجوم می‌پردازد. او در آغاز کتابش در تعریفش از زمان و ارتباط آن با نجوم اشارات مختصری دارد. او در تعریف زمان می‌گوید: زمان نامی است برای ساعات شب و روز. و ساعات شب و روز همان مقادیر جریان و حرکت خورشید و ماه در فلک هست. به عبارتی ساعات شب و روز پیمودن خورشید و ماه در درجات فلک هست. او تعاریفی از تاریخ دنیا در نزد زرتشتیان، یهودیان، مسیحیان و نیز روایاتی از پیامبر اسلام در ارتباط با تاریخ دنیا ارائه می‌دهد. (طبری، بی تا: ۱۴). طبری تلاش دارد میان تاریخ، نجوم و تعاریف دینی ادیان گوناگون از تاریخ، اجماعی صورت دهد. گرایش او در ارتباط با تعریف تاریخ عمدتاً بر روایات اسلامی با تکیه بر آیات قرآن است. طبری حدوث تاریخ (مقصود گاهشماری و تقویم هست) را ناشی از حدوث نجوم و ستارگان می‌داند. (طبری، بی تا: ۵)

طبری با آوردن آیاتی از قرآن مانند ق: ۳۹-۳۸ به آغاز آفرینش اشاره دارد و با استناد به آیه شریفه «اذا الشمس کُورت» به اتمام تاریخ اشاره دارد و بر این باور است که زمان و تاریخ با تاریک شدن خورشید پایان خواهند یافت همانگونه که زرتشتیان، یهودیان و مسیحیان نیز به فنا و نابودی شب و روز (زمان) باور داشتند. (طبری، بی تا: ۱۶) بنابراین پیدایش تاریخ و پایان آن از نظر طبری بی‌ارتباط با حرکات ستارگان و خورشید نیست. طبری بحث خلقت ابلیس و جنیان و وجود آنها در فلک را نیز با بیان روایاتی از پیامبر (ص) و استناداتی از آیات قرآن به نجوم ربط می‌دهد. (طبری، بی تا: ۳۴) طبری ضمناً در مقدمه کتابش آیاتی از قرآن در مورد هفت زمین و آسمان یا خلقت آسمان و زمین در شش روز و ... می‌آورد و ذیل آن مباحث هیئت نجوم را مطرح می‌نماید که به مانند کتاب تفسیری اش به دور از تأثیر گرفتن مستقیم از هیئت بطلمیوسی می‌باشد. (طبری، ۱۳۷۵: ۳۵-۳۱، ۱۰)

همچنین به غیر از مقدمه کتاب، آنچه از علم نجوم در کتاب تاریخ طبری بیشتر به چشم می‌خورد، روایات مربوط به احکام نجوم است. این روایتها همانند سایر روایت‌های طبری آمیزه‌ای از اسطوره و

افسانه بوده و موضوعات متعددی را شامل می‌گردد، به نظر می‌رسد علم احکام نجوم تحت تأثیر ترجمه آثار یونانی در این زمینه مانند کتاب چهار مقاله بطلمیوس و کتاب مفتاح النجوم هِرمِس و نیز تحت تأثیر منجمان ایرانی در دربار عباسیان بود. (نلینو، بی‌تا: ۱۸۷-۱۸۰) اهمیت احکام نجوم در دوره طبری و پس از آن آنقدر بود که در بسیاری از کتب در حوزه نجوم از جمله کتاب *الْتَفْهِيمُ لِأَوَائِلِ صَنَاعَةِ التَّنْجِيمِ* دانشمند بزرگ مسلمان قرن پنجم یعنی ابوریحان بیرونی بخش بزرگی به علم احکام نجوم اختصاص یافته بود، البته بیرونی این علم را به پنج قسم یا پنج فصل از جمله *تَوَانِي النُّجُومِ*، احکام مَوَالِدِ و... تقسیم می‌کند (بیرونی، ۱۳۶۲: ۵۱۲) که بیانگر پذیرش عمومی این علم در آن دوره است. اگرچه طبری موضوعات مختلفی را ذیل احکام نجوم می‌آورد اما بجز احکام موالید، ساعات سعد و نحس دیگر اصطلاحات مربوط به این علم را در کتاب خود نیاورده است و به نظر می‌رسد چندان با اصطلاحات تخصصی احکام نجوم آشنا نبوده است. از جمله مهمترین موضوعات شامل احکام نجوم در تاریخ طبری می‌توان به موارد ذیل اشاره کرد:

۴/۱. میلاد شاهان و امیران

«کتاب مولد» ترکیبی است که طبری در بیان تولد پیامبران، شاهان و امیران فراوان از آن ذکر می‌کند. در ذیل این مبحث او به پیش‌بینی‌های منجمان اشارات فراوانی دارد. طبری می‌گوید هنگامی که اصحاب نجوم نزد نمرود آمدند و به او گفتند ما در دانش خود می‌یابیم پسر بچه‌ای در این قریه به نام ابراهیم به دنیا می‌آید که دینتان را از شما می‌گیرد و بت‌هایتان را در ماه فلان و سال فلان می‌شکند، نمرود تحت تأثیر منجمان هنگامی که آن سال فرا رسید، دستور داد زنان آبستن در قریه‌اش را زندانی کنند. (طبری، ۱۹۶۷،

ج ۱: ۲۳۴)

طبری در بیان مولد بهرام (۴۳۹-۴۲۱ میلادی) پسر یزدگرد با ذکر جزئیات می‌گوید: یزدگرد (۴۲۱-۳۹۹ میلادی) از گروه منجمان دربارش می‌خواهد که کتاب مولد بهرام را ببینند و تمام امور آینده‌اش را پیش‌بینی نمایند و منجمان نیز به «قیاس خورشید» پرداختند و به مکان و زمان طلوع ستارگان به دقت نظر افکندند و خبر دادند او وارث پادشاهی پدر خواهد بود و رشد و شیرخوارگی وی در سرزمین پارسیان نخواهد بود و سزاوار است او در جایی دیگر پرورش یابد. (طبری، بی‌تا: ۲۳) در اینجا طبری فقط به بیان یک داستان کلی بدون آوردن ابهام و ابهام می‌پردازد یعنی در واقع پذیرفته که منجمین چنین پیش‌بینی نمودند.

با بررسی مطالب کتاب طبری مشخص می‌شود که گاهی منجمان تولد فردی را برابر با مرگ پادشاهی پیش‌بینی کردند. روایت شده است که منجمان به منوچهر خبر دادند که دخترش فرزندی خواهد آورد که او را خواهد کشت که او نیز دخترش را در کاخش زندانی کرد. (طبری، بی تا: ۱۵۲) این روایت‌ها گویای این امر است که منجمان در دربار پادشاهان از جایگاه ویژه‌ای برخوردار بودند. اهتمام دربار و توجه به پیش‌بینی منجمان از مولد شاهزادگان دلالت بر باور به مقدرات از پیش مشخص شده خداوند نسبت به سرنوشت افراد به‌ویژه بزرگان سیاسی و دینی کشور داشت. جایگاه منجمان در دربار و اهتمام به نظرات آنها در کتاب مولد نشان می‌دهد که این طبقه از مردم تا چه اندازه در شکل‌گیری، تثبیت و تداوم قدرت سیاسی نقش بسزایی داشتند.

در دوره باستان نجوم اهمیت بسیاری داشت چنانچه برخی از صاحب منصبان ایرانی خود منجم بودند مانند رستم فرخزاد سردار معروف ساسانی در جنگ با مسلمانان خود منجم بود و ضمناً منجمینی نیز در جنگها از جمله قادسیه همراه خود داشت. (طبری، ۱۳۷۵، ج ۴: ۱۶۸۷، ۱۵۹۳) ابن ندیم شرح حال مختصری از حدود شصت منجم می‌دهد که عمدتاً این افراد در دوره عباسی می‌زیستند و بسیاری از آنها در دربار خلافت عباسی بودند. او از منجمانی سخن می‌گوید که کتاب‌هایی در ارتباط با موالید تألیف کرده‌اند. (ابن ندیم، ۱۹۷۳: ۳۴۳-۳۳۳) بسیاری از آثاری را که ابن ندیم از منجمان در علم احکام نجوم نام می‌برد با عناوین «الموالید» می‌باشد و این دلالت بر گستردگی این نوع از علم در عصر طبری و پیش از آن دارد. طبری اگرچه در مقدمه کتاب بیان می‌کند ببینده کتاب من می‌داند بنای من در آنچه آورده‌ام و گفته‌ام بر راویان بوده است و نه حجت عقول. اما در عین حال بیان می‌کند که من روایتی را که پسندیدم، آوردم و آنچه پسندیدم، نیاورده‌ام (طبری، ۱۳۷۵، ج ۱: ۶) لذا چون طبری در رد این گونه پیش‌بینی‌ها روایت متناقضی نیاورده است به نظر می‌رسد با اصل پیشگویی منجمان یا حداقل وجود چنین پیشگویی‌هایی مشکلی نداشت.

۴/۲. مرگ پادشاه، مدت حکومت و زوال پادشاهی

روایت‌های طبری از منجمان گاهی مربوط به پیش‌بینی مرگ پادشاهان و یا زوال پادشاهی و یا مدت پادشاهی او می‌باشد. طبری در مورد مدت پادشاهی خسرو پرویز (۶۲۸-۵۹۱ میلادی) می‌گوید: منجمان به این اجماع رسیدند که خسرو پرویز چهل و هشت سال پادشاهی خواهد نمود (طبری، بی تا: ۲۷۰) حتی طبق این پیش‌بینی منجمان، بهرام چوبین که با خسرو پرویز درگیر بود، فهمید که توان

رویاری و پایان دادن به حیات خسروپرویز را ندارد و سوی خراسان و سپس نزد ترکان رفت. (طبری، ۱۳۷۵، ج ۲: ۷۳۳) این مورخ آورده که در طاق کسری ۳۶۰ منجم، کاهن و ساحر وجود داشت و خسروپرویز در آنجا با آنها ملاقات می‌کرد، در میان این افراد شخص به نام سائب از اعراب وجود داشت. سائب به همراه سایر منجمان، کاهنان، ساحران درباره شکستن طاق کسری به بررسی پرداختند، آن‌ها نتیجه این بررسی را به گمان ترس از جانشان پنهان کردند. خسرو متوجه این نیرنگ آنها شد و صد نفر از آنها را کشت. آن‌ها بناچار حقیقت را گفتند و پیش‌بینی کردند که پیامبری از سرزمین عرب ظهور خواهد کرد و به پادشاهی این خاندان پایان خواهد داد. (طبری، بی تا: ۲۷۳)

اشاره طبری به سائب به عنوان منجم یا کاهنی از عرب گویای رونق علم احکام نجوم و یا رونق کاهنی در جزیره العرب پیش از اسلام است، ابن هشام در کتاب سیره خود نیز از کاهنان و سجع کاهنان و ارتباط آنها با جنیان و ارتباط جنیان با نجوم سخن می‌گوید و اطلاعاتی از آنها در مکه و مدینه ارائه می‌دهد. (ابن هشام، ۱۳۶۳، ج ۱: ۲۲۴-۲۱۷)

ابن نوع پیش‌بینی‌ها در دوره اسلامی از جمله دوره عباسی نیز در مورد مرگ خلفا وجود داشت، که گاهی پیش‌بینی‌ها درست و گاهی نادرست بود. طبری روایتی را ذکر کرده است که می‌گوید: هنگامی که «واثق» (۲۳۲-۲۲۷ قمری) نهمین خلیفه عباسی بیمار شد، دستور داد منجمان حاضر گردند، منجمان حاضر شدند و بیماری و مولد این خلیفه را مورد بررسی قرار دادند و گفتند او روزگار طولانی خواهد زیست و پنجاه سال دیگر عمر خواهد کرد، اما این پیش‌بینی نادرست بود و وثاق پس از ده روز وفات یافت. (طبری، ۱۹۶۷، ج ۹: ۱۵۱) درباره منتصر (۲۴۸-۲۴۷ قمری) یازدهمین خلیفه عباسی نیز روایتی مبنی بر پیش‌بینی مرگ او توسط محمد بن موسی و علی بن عیسی منجم آورده شده است و بنابر قول طبری این پیش‌بینی خیلی زود محقق گشت. (طبری، ۱۹۶۷، ج ۹: ۲۵۳) بیان پیش‌بینی‌های منجمان در دوره عباسی و نزدیک به عصر طبری بیانگر آن است که جامعه عباسی اعم از دستگاه خلافت و عامه مردم این مسأله را به راحتی پذیرفتند و چه بسا که شخص طبری نیز مشکلی با این مسأله نداشت. طبق داده‌های طبری در این دوره منجمان جزو طبقه پر درآمد بودند (طبری، ۱۳۷۵، ج ۱۴: ۶۰۶۶) همچنین منجمین جزو طبقه مورد اعتماد خلفا بودند. (طبری، ۱۳۷۵، ج ۱۴: ۶۲۲۴)

۴/۳. حوادث طبیعی و غیر طبیعی

روایت‌های طبری از فعالیت‌های منجمان تنها منحصر به پادشاهان و خلفا نیست، او روایت‌هایی از تلاش منجمان در ارتباط با حوادث طبیعی را نیز ذکر می‌کند. یعنی دایره نفوذ منجمان در زندگی عامه مردم نیز بوده است، او در بیان حوادث سال ۲۸۴ قمری می‌گوید: منجمان به مردم گفتند که به علت بارندگی فراوان اکثر اقلیم‌ها از جمله اقلیم بابل به زیر آب خواهد رفت و جز اندکی از آن غرق خواهند شد. اما مردم این پیش‌بینی را درست نیافتند. (طبری، ۱۹۶۷، ج ۱: ۶۶) از جمله روایت‌های دیگری که طبری از فعالیت منجمان در کتاب خود بیان می‌دارد پیش‌بینی بروز فتنه و اختلاف در خراس، ظهور ابراهیم بن محمد و کشته شدنش در اهواز، پیش‌بینی مبارزه ابومسلم خراسانی در نواحی روم و... بود. (طبری، ۱۹۶۷، ج ۷: ۶۴۵، ۴۸۳، ۲۸۵)

۴/۴. عمارت‌ها و بناهای مشهور

به نظر می‌رسد فرهنگ انتخاب زمان مناسب بر اساس نظر منجمان جهت ساختن عمارت‌ها و ساختمان‌ها از دیرباز وجود داشته است. طبری در بیان حوادث دوره وزارت عبدالرحمن بن عیسی آورده است: روایت شده است هنگامی که ابن مقله به ساختن عمارتش در «زاهر» اقدام نمود، منجمان را جهت این کار گردآورد تا وقتی مناسب را برای آغاز ساختن بنا و قرار دادن پایه و اساس خانه برگزینند، این امر سبب گردید تا شاعری در این ارتباط شعری بسراید، شعری که بیانگر جزئیات بیشتری از احکام نجوم در این دوره است. این شاعر که نامش ذکر نشده می‌گوید:

«به ابن مقله بگو آهسته، شتاب نکن

شکیبا باش چراکه تو در افکار و احلام شبه‌انگیزی هستی که تأویل و تفسیر درستی ندارد.

تلاش می‌کنی که عمارت را بر روی ویرانه‌های خانه‌های مردم بنا کنی

خانه‌ای که بزودی پس از گذشت ایّامی ویران خواهد شد.

تو خوش یُمی ستاره مشتری را برای بنای خانه‌ات برگزیدی،

اما این خانه‌ات به سبب نحسی بهرام حفظ نخواهد شد.

قرآن و کتاب مجسطی بطلمیوس

در ویرانی یا پایداری خانه‌ات جمع نمی‌شوند». (طبری، ۱۹۶۷، ج ۱۱: ۹۹)

این ابیات روایت شده در تاریخ طبری نشان می‌دهد که بخشی از مسلمانان افکار و اندیشه‌های منجمان را خرافه و شبه‌ناک می‌پنداشتند و بر این باور بودند قرآن کریم به نفی احکام نجوم که در دوره اسلامی عمدتاً برپایه مجسطی بطلمیوس قرار داشت، می‌پردازد.

نهی احکام نجوم در نهج البلاغه نیز وارد شده است. (واقف زاده، ۱۳۸۹: ۱۵۹) امام علی (ع) در این باره در خطبه هفتاد و نهم این کتاب می‌فرماید: «ای مردم از فراگرفتن علم نجوم پرهیزید، جز به آن اندازه که در خشکی یا دریا به وسیله آن هدایت حاصل شوید، زیرا نجوم به کهنات دعوت می‌کند و منجم همانند کاهن و کاهن همانند ساحر و ساحر همانند کافر است و کافر در آتش دوزخ است، حال که چنین است، به نام خدا به سوی مقصد حرکت کنید» (نهج البلاغه: خطبه ۷۹) همچنین طبری از بی‌اعتنایی امام علی در جنگ نهروان به پیش‌گویی‌های یک منجم سخن می‌گوید. (طبری، ۱۳۷۵، ج ۶: ۲۶۰۷)

طبری به این دسته از چالش‌ها در دوره اسلامی که میان برخی از مسلمانان و منجمان بروز می‌کرد به صورت پراکنده اشاراتی دارد و شاید یکی از دلایل بروز این نوع چالش دینی نهی کهنات توسط پیامبر (ص) در صدر اسلام بود چراکه کاهنان آن گونه که ابن هشام نیز به آن اشاره دارد اطلاعاتشان را از نجوم می‌گرفتند. (ابن هشام، ۱۳۶۳ ق، ج ۱: ۲۲۰)

این موارد از اخبار منجمان مهم‌ترین موضوعاتی بودند که در دوره پیش و پس از اسلام در کتاب تاریخ طبری وارد شده است. اخبار منجمان در پیش از اسلام عمدتاً بر محور پادشاه و شاهزادگان می‌باشد، که ضمناً بیانگر جایگاه بالای علم نجوم و منجمان در دوره باستانی بین خواص و عوام می‌باشد، اخبار مربوط به نقش منجمین در دوره اسلامی موارد گسترده‌تری را شامل می‌گردد. اگرچه طبری به صورت مستقیم در مورد اخبار احکام نجوم اظهار نظر نمی‌کند اما به صورت غیر مستقیم می‌توان به آرای او آگاهی یافت. وی اگرچه در سطح کلان حضور منجمان را می‌پذیرد اما در مواردی مانند پیش‌گویی‌های این صنف در مورد حوادث مختلف با بیان روایاتی آنها را زیر سؤال می‌برد.

نتیجه‌گیری

محمد بن جریر طبری از مشاهیر علمی قرن سوم و اوایل قرن چهارم قمری جهان اسلام می‌باشد که به علم نجوم اعم از علم هیئت نجوم و علم احکام نجوم توجه خاصی نموده است. در دوره‌ای که طبری می‌زیست علوم عقلی و نقلی در کنار ترجمه آثار علمی ملل دیگر رشد فراوانی نموده بود، یکی از این علوم، علم نجوم بود که آگاهی طبری به این علم در آثارش مشهود است. طبری هم در کتاب تفسیری

خود جامع البیان عن تأویل القرآن و بویژه کتاب تاریخی خود تاریخ الرسل و الملوک بسیاری از روایت‌های منجمان را ذکر نموده است. او در کتاب تفسیری خود بیشتر به علم هیئت نجوم توجه دارد، ضمناً در نقل روایات مربوط به نجوم از همان روش کلی تفسیری‌اش استفاده نمود و در بین مفاهیم نجوم تمایل دارد به ذکر معانی حقیقی این واژه پردازد. تکیه او در تفسیر این واژگان بر پایه ظاهر لغت بود و از علوم لغوی نیز در این راستا کمک می‌گیرد و گاهی از عقل و قیاس نیز بهره می‌گیرد، ضمن اینکه در کتاب تفسیری خود به بیان نظرات خود نیز می‌پردازد که در عین حال نشان می‌دهد او به هیئت بطلمیوسی نیز آگاهی کافی داشته است اما سعی نمود تحت تأثیر آن آیات را تفسیر نکند. طبری در کتاب تاریخی اگرچه به علم هیئت نجوم در بحثهای مقدماتی توجه دارد اما او در این کتاب به علم احکام نجوم بیشتر توجه نموده است. ضمناً او از تصادم و چالش‌های فقهی و کلامی علم نجوم به‌ویژه علم احکام نجوم نیز بنحوی سخن گفته است.

کتابنامه

نهج البلاغه.

- ابن هشام (۱۳۶۳). السیره النبویه، شرح‌ها مصطفی السقا، ابراهیم الایاری قم، انتشارات ایران.
- ابن منظور، محمد بن مکرّم (۱۴۱۴). لسان العرب، بیروت، دار صادر.
- ابن ندیم، محمد (۱۹۷۳). الفهرست، تهران، انتشارات مروی.
- بلعمی، محمد (۱۳۷۸). تاریخ‌نامه طبری، تحقیق محمد روشن، تهران، البرز.
- بیرونی، ابوریحان (۱۳۶۲). التفهیم لاوائل صناعه التنجیم، تهران، نشر بابک.
- بیرونی، ابوریحان (۱۴۲۲). قانون مسعودی، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- جوینی، مصطفی صاوی (۱۳۸۷). شیوه‌های تفسیر قرآن کریم، مترجم موسی دانش و حبیب روحانی، مشهد انتشارات آستان قدس رضوی، بنیاد پژوهشهای اسلامی.
- حموی، یاقوت (۱۳۸۱). معجم الادباء، مترجم عبدالمحمد آیتی، تهران، انتشارات سروش.
- حیدری، محمد و یوسف فضایی (۱۳۷۲). سیر تکاملی تاریخ قرآن و تفسیر، تهران، نشر مولفین.
- رادمنش، محمد (۱۳۷۴). آشنایی با علوم قرآنی، تهران، نشر جامی.
- زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۸۷). تاریخ ایران بعد از اسلام، تهران، انتشارات امیرکبیر.
- زمانی قمشه‌ای، علی (۱۳۸۷). اخترشناسان و نوآوران مسلمان، قم، موسسه امام صادق.
- سالم، عبدالعزیز (۱۳۹۱). تاریخ عرب قبل از اسلام، ترجمه باقر صدری نیا، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.

- سلیمی، لطفعلی (۱۳۸۱). کهکشان‌ها در قرآن، قم، انتشارات انصاری.
- شهابی، علی اکبر (۱۳۸۳). احوال و آثار محمد بن جریر طبری، تهران، انتشارات و چاپ دانشگاه تهران.
- صادقی تهرانی، محمد (۱۳۸۵). ستارگان از دیدگاه قرآنی، تهران، نشر امید فردا.
- ضیف، شوقی (۱۹۷۳). تاریخ الادب العربی، العصر العباسی الثانی، قاهره، دارالمعارف.
- طباطبایی، محمد علی (۱۴۰۱). «تفسیر در کشاکش کلام و کیهان‌شناسی، مطالعه موردی «ستون‌های آسمان»»، مجله مطالعات قرآنی و فرهنگ اسلامی، سال ششم، شماره ۱، صص ۵۱-۸۶.
- طبری، محمد بن جریر (بی تا). تاریخ الطبری، ریاض، بیت الافکار الدولیه.
- طبری، محمد بن جریر (۱۹۶۷). تاریخ الامم و الملوک، تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم، بیروت، دار التراث.
- طبری، محمد بن جریر (۱۴۱۲). جامع البیان فی تفسیر القرآن (تفسیر الطبری)، بیروت، دارالمعرفه.
- طبری، محمد بن جریر (۱۳۷۵). تاریخ طبری، ترجمه ابوالقاسم پاینده، تهران، اساطیر.
- عدنان، شریف (۲۰۰۱). من علم الفلک القرآن، بیروت، دار العلم للملایین.
- فرهنگستان زبان پارسی (۱۳۹۱). واژه‌نامه کوچک پارسی میانه، تهران، انتشارات فرهنگستان زبان پارسی.
- محمدی، ابراهیم (۱۳۸۹). «مقایسه‌ی روش تاریخ‌نگاری طبری و ابن اثیر برپایه‌ی گزارش بیعت امام علی (ع) با ابوبکر»، فصلنامه مسکویه، س ۵، ش ۱۵، صص ۱۱۳-۱۲۹.
- محمودی، جلال (۱۳۹۳). «روش تاریخ‌نگاری محمد بن جریر طبری»، فصلنامه تقریب مذاهب اسلامی، سال دهم، شماره ۳۸، صص ۳۲-۴۲.
- مسعودی، ابوالحسن علی (۱۳۸۹). التنبیه و الاشراف، مترجم ابوالقاسم پاینده، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
- معرفت، محمد هادی (۱۳۸۲). تاریخ قرآن، تهران، سمت.
- نلینو، کرلو الفونسو (بی تا). تاریخ نجوم اسلامی، ترجمه احمد آرام، تهران، کانون نشر و پژوهش‌های اسلامی.
- واقف زاده، شمسی (۱۳۸۹). «بررسی احکام و احوال نجوم در برخی از آیات و روایات»، مجله فدک، سال اول، شماره ۲، صص ۱۵۵-۱۶۹.
- یادنامه طبری (۱۳۶۹). تهران، انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.



Scientific Journal

Science and Civilization in Islam

Vol. 4 (new period) / No.14 Winter 2023



The requirements, principles, and ethical and educational methods of discipleship from the perspective of Imam Sadiq (A.S)

Mohammadreza Hedayat Panah¹/ Mohammadreza Peyvandidi Baladi²

Abstract

One of the most fundamental indicators of scientific authority, which historically proves the belief in the authority of the authority and its superiority over the claimants, is discipleship. produces efficient and expert and prepares them to play appropriate scientific roles in human societies. The discipleship process is carried out based on the principles and methods of characteristics. This research is the intelligent and systematic application of this process in the educational system of Imam Sadiq (AS). The question is, "how have the requirements, principles, and methods of discipleship been realized in the scientific school of Imam Sadiq (a.s.) in the field of education and ethics". The research method is content analysis with a qualitative approach and theme analysis, and the data collection method is document review. The unit of investigation is historical reports and narrations based on the narration known as "man of Shami".

Several narrators have reported the number of Imam's students from one to 200 people to a house full of people. Cultivating elite disciples was on the Imam's agenda, and the Imam reserved the point that the students debate in the same fields they specialize in. Examining a selected sample of The scientific debates of Imam Sadiq (a.s.) showed that the planned training of expert and elite students in various fields was based on the eight educational principles and the five ethical principles and by using the seven educational methods and the three ethical methods.

Keywords: "Imam Sadiq"-"Discipleship"-"Educational principles"-" ethical principles"-"moral methods " " man of Shami's "

1. Associate Professor, Department of History, Research Institute of Islamic Sciences, Howza Research Institute and University, Qom, Iran. (Corresponding author).
hedayatp@rihu.ac.ir

2. Phd student of Ahl al-Bayt (A.S.) history, Jamiat al-Mustafa al-Alamiya, Qom, Iran.
payvandy@gmail.com

Received date: 1401/08/02

Accepted date: 1401/12/05

Article type: Research



Scientific Journal

Science and Civilization in Islam

Vol. 4 (new period) / No.14 / Winter 2023

The influence of Iranian in transferring the manifestations and elements of the culture and civilization of Islam and Iran to Ifrīqya in the age of Aghlabids

Mehdi Ezati¹, Mohammad Ali Chalongar², Asghar Montazer al-Qaim³

Abstract

The first flourishing era of Islamic culture and civilization in the Maghreb and Ifrīqya occurred under the government of Aghlabids. Qayrawān is Islamic East Baghdad, the scientific and cultural center of the Muslim world in the West, And Scholars and scientists thought of it as the land of scientific trips to gain knowledge, research, and promote science. Rulers of Aghlabids knew subject to the Abbasid caliphate and followed of traditions and customary practices of the Abbasids, who depended on Persian traditions. They were intend to transfer sciences and knowledge of the Islamic East to Ifrīqya to try, scientists and excel in science learned to read. In the era of Aghlabids, for various reasons, many Iranian were staying Ifrīqya and in the Maghreb, and participated in the advancement and spread of Islamic culture and civilization. The main issue of this research is how and in what contexts the Iranians caused the transfer and spread of the manifestations and elements of Islamic culture and civilization to Africa during the Aghlabids period. This article is based on the approach of historical studies and the use of original historical sources and texts and modern research and is organized in a descriptive-analytical way. The findings show that some Iranian scholars and nobles migrated to Africa during the age of Aghlabids and played a great role in the transfer of Islamic and Iran culture and civilization from the East of the Islamic world to the West of Islam and the fields of bureaucracy, the formation, and expansion of sciences such as jurisprudence, Literature, medicine, art and architecture, and agriculture were influenced.

Keywords: Iranian, Khorāsānian, Aghlabids, Ifrīqya, Islamic culture and civilization.

1. Ph. D History of Islam, Department of History, Faculty of Literature and Humanities, Isfahan University, Isfahan, Iran ezatimehdi84@yahoo.com

2 . Professor of History Department, Faculty of Literature and Humanities, Univesity Of Isfahan, Isfahan, Iran. m.chelongar@ltr.ui.ac.ir (Corresponding author).

3 . Professor of History Department, Faculty of Literature and Humanities, Univesity Of Isfahan, Isfahan, Iran . Montazer@ltr.ui.ac.ir

Received date: 1401/10/16

Accepted date: 1401/12/12

Article type: Research



Scientific Journal

Science and Civilization in Islam

Vol. 4 (new period) / No.14 / Winter 2023



The intellectual tendencies of Yazd during the reign of Al Muzaffar (1318-1394 AD)

Tayyebah Rahimdel Meybodi^{1/} Ahmad Badkubeh Hazavahei^{2/} Mohammad Reza Abuei Mehrizi³

Abstract

Yazd province was under the control of Muzaffari rulers in the 8th century of Hijri. In the vacuum of political power after the collapse of the Ilkhanate, they seized political power in Yazd and the neighboring regions and became the source of political development. Along with the political events of any government, it is necessary to pay attention to the currents and intellectual trends as one important element in explaining religious thought. Therefore, the present article aims to answer this question through a descriptive-analytical method based on library studies: What were the position and social status of different intellectual trends in Yazd during the era and period of Al-Muzaffar's rule (1318-1394 AD) For this purpose, we have tried to draw a suitable picture of the intellectual atmosphere of this period in Yazd by analyzing the relationship between different intellectual tendencies with Muzaffari rulers. The findings of this research show that in this period, different groups and currents of thought, including scholars, mystics, and Sadat, each in terms of their position and Al-Muzaffar's support for them, and the efforts of the Muzaffari rulers in establishing schools and allocating endowments to them, and the presence of scholars, sages And the mystics from the neighboring provinces of Yazd have had a significant impact on the development of science and education and the prosperity of the social and intellectual life of their era.

Keywords: Yazd, Al-Muzaffar, Shafi'i Sunnah, Twelve Imami Sunnah, Hikmat Ishraqi, Sufism.

1. Member of the Faculty of the Islamic Studies Department, Islamic Azad University, Meybod, Meybod, Iran. rahimerfani@yhoo.com

2. Associate Professor, Department of History and Civilization of Islamic Nations, Faculty of Theology and Islamic Studies, University of Tehran, Tehran, Iran (Corresponding author). hazaveh@ut.ac.ir

3. Assistant Professor of Islamic History Department, Faculty of Islamic Studies, Ahl al-Bayt International University (AS), Tehran, Iran. mehrizi@abu.ac.ir

Received date: 1401/10/12 Accepted date: 1401/12/02 Article type: Research



Scientific Journal

Science and Civilization in Islam

Vol. 4 (new period) / No.14 / Winter 2023

Examining the economic performance of the Samanid Empire in the field of knowledge

Seyed Eisa Mousavi¹/ Ali Ghofrani²

Abstract

One of the glorious periods of Islamic civilization is the Samanid period, they expanded the field of science with financial support. The purpose of the research is to answer the question, how has the Samanid Empire affected the field of knowledge with its economic policies? The article by choosing the theoretical framework; The government is one of the influential components in the field of knowledge and can produce or expand knowledge or stop its growth according to its needs and requirements, And based on library sources, it examines the above question with a descriptive-analytical method. The result of the research is that Samanian has taken a step forward in the development of religious education by providing financial support to students in the form of exempting students from tribute and endowment for students. Samanid accounting management has been effective in the development of political jurisprudence and commercial jurisprudence. The government's efforts to develop mosques and libraries were mainly effective in spreading oral knowledge and then intellectual knowledge. Considering the economic function of mathematics, astronomy, and geography, it has been supported by the Samanid Empire. Hanafi and Shafi'i were managed with the financial support of the Samanid Empire, as a result of which Hanafi and Shafi'i jurisprudence had many followers in this territory, and the school of Maliki jurisprudence was isolated due to a lack of financial support. Narrative and Shariah education has been given more attention to legitimize the government and for this reason, it has been developed and expanded.

Keywords: Samanid Empire, economy, knowledge, power, scientists.

1 . PhD candidate in History of Islamic Civilization - Department of History of Islamic Civilization, Higher Education Complex of Islamic History, Tradition and Civilization, Al-Mustafa International University, Qom, Iran. Syedeysa_mosavi@miu.ac.ir

2 . Assistant Professor, Department of Iranian Studies, Faculty of Humanities, Bo Ali Sina University, Hamadan, Iran. (Corresponding author). a.ghofrani@basu.ac.ir

Received date: 1401/10/12

Accepted date: 1401/12/02

Article type: Research



Scientific Journal

Science and Civilization in Islam

Vol. 4 (new period) / No.14/ Winter2023



The scientific position of Iran in the Safavid era from the point of view of European tourists

Jahanbakhsh Savagheb¹

Abstract

European tourists visiting Iran in the Safavid era, in terms of their mission and their desire to know Iran and its reflection in the West, to investigate the various territorial, geographical, social, economic, religious, cultural, scientific, and other aspects of biological and civilizational life. Iran that era and provided valuable information. One of the subjects of their attention is the scientific situation of Iranian society, which they have investigated and criticized with a comparative approach to the scientific situation of Europe. The view of these tourists as external observers in the evaluation of this issue can be beneficial in understanding some aspects of the civilization of Islamic Iran. This article, the aim is to investigate the scientific situation of Iran in the Safavid era through the reports of European travelers, which are based on library studies and descriptive-analytical methods. The question posed in this research is how did the European tourists reflect the scientific situation of the Safavid era Iranian society? The findings of the research have shown that the reports of tourists provide a picture of the scientific situation of Iran in the Safavid era and the attitude of Iranians towards science and knowledge, which includes both the advantages and superiority of the field of knowledge and the weaknesses and its shortcomings and scientific lags have been brought up. They have approached this issue with a comparative and critical view.

Keywords: Iran, Safavid era, European tourists, Iranians, scientific position.

1. Professor of History Department, Faculty of Literature and Humanities, Lorestan University, Khorramabad, Iran. jahan_savagheb@lu.ac.ir

Received date: 1401/01/17 Accepted date: 1401/09/05 Article type: Review



Scientific Journal

Science and Civilization in Islam

Vol. 4 (new period) / No.14 / Winter 2023



The Position of Astronomy in the Works of Muhammad ibn. Jarir al-Tabari (with Emphasis on Two Books The "History of Al-Rossol and Al-Muluk" and "A Tafsir Jame' Al-Bayan An Tawil al-Qur'an")

Seyede Leila Taghavi Sangdehi¹

Abstract

Muhammad bin Jarir Tabari (224 AH - 307 AH) was a great historian, commentator, commentator, and jurist who excelled in the various sciences of his time. He lived in a period when astronomy had a special place among sciences, of course, this science, some Muslim scientists did not have a positive attitude towards it, so investigate Tabari's view as a commentator and historian in The answer to this question is, to what extent did Tabari use the science of astronomical rulings and the science of astrology in his historical and commentary book? It seems important and necessary. The findings of this research, which was carried out by descriptive-analytical method, show that his most famous works, "Tafseer Jame al-Bayan on Ta'awil al-Qur'an" and "Tarikh al-Rasul wa Al-Muluk", he spoke about astronomy and astrologers. Tabari, as a commentator, in his explanation of "Al-Najm" and "Al-Nujum" in the Qur'anic verses, works in the hadith-Etzali method and pays attention to the science of astronomy, and in the capacity of a historian, while relating "time and history" to the heavenly bodies and without Paying attention to the upcoming religious challenges in "Rules of Astrology" with the same method as the narrators narrate the narrations of astrologers in the courts of kings, caliphs, emirs, and other people, and good information about the place of this science in the Persian society before Islam and Islamic period.

Keywords: Tabari, The science of astrology, The science of astronomical rulings, The history of Rasul and Al-Muluk, The comprehensive interpretation of al-Bayan on the interpretation of the Qur'an.

1. Assistant Professor Department of history and civilization of Islamic nation, faculty of humanities, university of zanjan, zanjan, iran. sangdehi@znu.ac.ir

Received date: 1401/01/17 Accepted date: 1401/10/12 Article type: Review



**Scientific Journal
Science and Civilization in Islam**

Vol. 4 (new period) / No.14 / Winter 2023

License Holder:

Payambar Azam Research Center for Islamic Civilization and
Religious Studies

Managing Director:

Dr. Seyyed Jamal al-Din Mir Mohammadi

Editor In Chief:

Dr. Morteza Shiroudi

Executive Director:

Dr. Habib Zamani Mahjoob

Executive Director:

Dr. Arman Forouhi