



تاریخ فرهنگ و تمدن اسلامی

دکتر محمد سپهری

سرشناسه: سپهری، محمد، ۱۳۴۴ -
عنوان و نام پدیدآور: تاریخ فرهنگ و تمدن اسلامی / محمد سپهری.
مشخصات نشر: تهران: شورای برنامه‌ریزی مدارس علوم دینی اهل سنت، ۱۳۹۰.
مشخصات ظاهری: ۴۴۰ ص.
شابک: ۸۰۰۰۰ ریال: شومیز ۹۷۸ - ۶۰۰ - ۹۲۳۳۲ - ۶ - ۷ - ۹۵۰۰۰ ریال (گالینگور)
وضعیت فهرست‌نویسی: فیبا
یادداشت: کتابنامه به صورت زیرنویس.
موضوع: تمدن اسلامی -- تاریخ
موضوع: فرهنگ اسلامی -- تاریخ
شناسه افزوده: شورای برنامه‌ریزی مدارس علوم دینی اهل سنت
رده‌بندی کنگره: DS ۳۶/۸۵ س ۲۳ ت ۲ ۱۳۹۰
رده‌بندی دیویی: ۹۰۹/۰۹۷۶۷۱
شماره کاتالوگ ملی: ۲۶۹۶۷۳۶
تاریخ درخواست: ۱۳۹۰/۱۲



انتشارات شورای برنامه‌ریزی مدارس علوم دینی اهل سنت

نام کتاب: تاریخ فرهنگ و تمدن اسلامی

نویسنده: دکتر محمد سپهری

ویراستار: محمد خطیبی کوشک

صفحه‌آرا: سید محمود نوربخش

انتشارات: دبیرخانه شورای برنامه‌ریزی مدارس علوم دینی اهل سنت

شمارگان: ۲۰۰۰ نسخه

نوبت چاپ: اول

سال چاپ: ۱۳۹۱

چاپ: ایمان

قیمت: ۸۰۰۰ تومان

شابک: ۹۷۸-۶۰۰-۹۲۳۳۲-۶-۷

نشانی: تهران، خیابان حافظ، خیابان نوفل لوشاتو، شماره ۶۱

تلفن: ۶۶۷۵۳۳۰۵ پایگاه اطلاع‌رسانی: www.dmsonnat.ir

فهرست

۱۵	□ مقدمه
۱۷	فصل اول
	فرهنگ و تمدن
۱۹	۱. تمدن
۱۹	۱. تمدن در میراث عرب
۲۴	۲. تمدن در زبان‌های غربی
۲۶	۳. تمدن از دیدگاه ابن خلدون
۲۹	۴. عناصر پدیده‌های تمدنی
۳۵	۲. فرهنگ و تمدن
۳۸	۳. فرهنگ و تمدن اسلامی
۴۱	فصل دوم
	سازمان سیاسی و اداری
۴۳	۱. سازمان سیاسی
۴۳	۱. خلافت
۵۲	۲. امارت
۵۳	۳. وزارت
۵۶	۲. سازمان اداری
۵۶	۱. دیوان

۵۷	۲. سازمان اداری پیش از امویان
۵۹	۳. سازمان اداری امویان
۶۰	۱. دیوان خراج
۶۱	۲. دیوان خاتم
۶۲	۳. دیوان جیش (سپاه)
۶۲	۴. دیوان برید
۶۳	۵. دیوان رسائل (انشاء)
۶۵	۶. دیوان مستغلات
۶۵	۷. دیوان نفقات
۶۵	۴. سازمان اداری عباسیان
۷۱	۱. دیوان جیش
۷۳	۲. دیوان بیت المال
۷۴	۳. دیوان برید
۷۶	۴. دیوان مظالم، قضا و حسبه
۷۹	۵. ترجمه دیوان‌ها
۸۰	۱. دیوان عراق
۸۱	۲. دیوان شام
۸۲	۳. دیوان مصر
۸۲	۶. دبیری (کتابت)
۸۵	فصل سوم
	سازمان مالی و اقتصادی
۸۷	۱. منابع مالی دولت خلفا
۸۸	۱. منابع شرعی
۹۱	۲. منابع جدید حکومتی

۳. مالیات و عوارض.....	۹۳
۲. سکه	۹۷
۱. سکه پیش از اسلام.....	۹۷
۲. سکه اسلامی.....	۱۰۰
۳. دارالضرب.....	۱۰۴
۴. سکه تقلّبی	۱۰۶
۳. سفته و حواله جات.....	۱۰۸
۴. پدیده‌های مالی	۱۰۸
۵. زمین	۱۱۱
۱. مالکیت زمین.....	۱۱۱
۱. ضیاع سلطانی	۱۱۳
۲. اقطاعات	۱۱۳
۳. املاک خصوصی	۱۱۴
۴. موقوفات	۱۱۴
۲. زمین و زراعت.....	۱۱۵
۳. نظام آبیاری	۱۱۶
۴. ابزار و ادوات کشاورزی	۱۱۹
۵. محصولات زراعی	۱۱۹
۶. دامپروری	۱۲۲
۷. معادن	۱۲۴

فصل چهارم ۱۲۷

ساختار جامعه در تمدن اسلامی

۱. ادیان و مذاهب ۱۲۹
۱. مسلمانان ۱۲۹
۲. ذمیان ۱۳۰
۲. طبقات اجتماعی ۱۳۷
۱. اشراف ۱۳۸
۲. آزادگان ۱۴۰
۳. موالی ۱۴۱
۴. بردگان ۱۴۳

فصل پنجم ۱۴۹

احوال معیشت در تمدن اسلامی

۱. خوراک ۱۵۱
۱. تحول غذا ۱۵۱
۲. انواع و عناصر خوراکها ۱۵۳
۳. لوازم آشپزخانه و ظروف سفره ۱۵۶
۴. آداب سفره ۱۵۹
۵. مهمانی‌های عمومی و خصوصی ۱۶۳
۲. اسباب و اثاثیه منزل ۱۶۵
۳. پوشاک ۱۶۶
۱. تحول لباس ۱۶۶
۲. لباس‌های عامه و خاصه ۱۶۸
۳. تفنن، تزئین و خودنمایی با لباس ۱۷۰
۴. اوقات فراغت و تفریحات ۱۷۲

۱۷۵	۵. اعیاد، مناسبت‌ها و جشن‌ها
۱۷۷	۱. اعیاد دینی اسلامی
۱۷۹	۲. اعیاد دینی غیراسلامی
۱۸۳	۳. اعیاد ملی
۱۸۵	۴. اعیاد خانوادگی و خصوصی
۱۸۷	۵. جشن‌ها
۱۸۹	۶. موکب خلفا

فصل ششم ۱۹۵

مراکز و منابع علم و تمدن

۱۹۷	۱. مراکز علم مقارن ظهور اسلام
۱۹۷	۱. حوزه علمی اسکندریه
۱۹۸	۲. حوزه‌های علمی سریانی
۲۰۰	۳. جندی شاپور
۲۰۲	۲. نهضت ترجمه
۲۰۴	۱. ترجمه در عصر اموی
۲۰۵	۲. ترجمه در زمان منصور و هارون
۲۰۶	۳. ترجمه در عصر مأمون
۲۰۷	۴. نهضت ترجمه بعد از مأمون
۲۰۹	۳. سرچشمه‌های فرهنگ و تمدن اسلامی
۲۰۹	۱. اسلام
۲۱۰	۲. فرهنگ یونانی
۲۱۲	۳. فرهنگ ایرانی
۲۱۳	۴. فرهنگ هندی

۲۱۵	۴. مراکز فرهنگ و تمدن اسلامی
۲۱۶	۱. حجاز
۲۲۲	۲. عراق
۲۲۷	۳. خراسان
۲۲۸	۴. مصر و شام
۲۳۱	۵. مغرب و شمال آفریقا

فصل هفتم ۲۳۳

آموزش و نهادهای آموزشی

۲۳۵	۱. آموزش
۲۳۷	۲. شیوه‌های آموزش
۲۳۹	۳. نهادهای آموزشی
۲۴۶	۱. مساجد
۲۴۷	۱. مسجد نبوی
۲۴۷	۲. مسجد الحرام
۲۴۷	۳. مسجد جامع کوفه
۲۴۸	۴. مسجد جامع فسطاط
۲۴۸	۵. مسجد الاقصی و قبة الصخره
۲۴۸	۶. جامع اموی دمشق
۲۴۹	۷. جامع زیتونه تونس
۲۵۰	۸. مسجد جامع قیروان
۲۵۰	۹. جامع منصور
۲۵۰	۱۰. جامع قرطبه
۲۵۱	۱۱. جامع قرویین
۲۵۲	۱۲. جامع ابن طولون

۲۵۲	۱۳. جامع الازهر
۲۵۳	۲. بیت الحکمه
۲۵۴	۳. کتابخانه‌ها
۲۵۵	۴. دارالعلم‌ها
۲۵۶	۵. مدارس
۲۵۸	۶. بیمارستان‌ها
۲۵۹	۱. بیمارستان‌ها
۲۶۱	۱. بیمارستان مقتدری
۲۶۲	۲. بیمارستان عضدی
۲۶۳	۳. بیمارستان و دارالشفای قلاوون
۲۶۳	۲. مدارس طب نظری

۲۶۷ فصل هشتم

طبقه‌بندی علوم و علوم عقلی

۲۶۹	۱. جایگاه علم در قرآن و سنت
۲۶۹	۱. علم در قرآن
۲۷۱	۲. علم در سنت
۲۷۳	۲. علم از دیدگاه ابن خلدون
۲۷۶	۳. طبقه‌بندی علوم
۲۷۶	۱. طبقه‌بندی فارابی
۲۷۸	۲. طبقه‌بندی ابن خلدون
۲۷۹	۴. فلسفه
۲۸۶	۵. کلام

فصل نهم ۲۸۹

علوم نقلی

۱. قرائت و تفسیر قرآن ۲۹۱

۱. قرائت ۲۹۱

۲. تفسیر ۲۹۲

۲. فقه اهل سنت ۲۹۵

۱. دوره تشریح ۲۹۶

۲. فقه اهل سنت ۲۹۸

۱. عصر صحابه ۲۹۸

۲. عصر تابعان ۲۹۹

۳. عصر پیشوایان مذاهب ۲۹۹

۲. امام مالک بن انس ۳۰۰

۳. امام محمد بن ادریس شافعی ۳۰۱

۴. امام احمد بن حنبل شیبانی ۳۰۲

۴. عصر گزینش مذاهب ۳۰۳

۵. عصر تقلید محض ۳۰۴

۶. عصر حاضر (بازگشت به اجتهاد) ۳۰۴

۳. فقه شیعه ۳۰۵

۳. حدیث ۳۱۶

۱. تدوین حدیث اهل سنت ۳۱۷

۲. تدوین حدیث شیعه ۳۲۵

فصل دهم ۳۲۷

زبان و ادبیات

۱. علوم زبانی ۳۲۹

۱. نحو و متعلقات آن ۳۲۹

۲. روایت و نقد شعر ۳۳۳

۲. ادبیات ۳۳۴

۱. دیوانها و گزیده‌های شعری ۳۴۴

۲. گرایشها و جریانهای شعری ۳۴۷

۱. تألیف منابع ادبی ۳۵۲

۲. مجموعه‌های ادبی ۳۵۳

۳. نقد ادبی ۳۵۵

فصل یازدهم ۳۵۷

علوم تجربی و ریاضی، تاریخ و جغرافی

۱. پزشکی و داروسازی ۳۵۹

۲. ریاضیات و فیزیک ۳۶۴

۳. نجوم و ستاره‌شناسی ۳۶۶

۴. گیاه‌شناسی ۳۶۷

۵. کیمیا ۳۶۸

۶. تاریخ ۳۷۱

۷. جغرافیا ۳۷۷

۳۷۹	فصل دوازدهم
	هنر و معماری
۳۸۲	۱. شهرسازی
۳۸۲	۱. اسلام و شهرنشینی
۳۸۳	الف. مدینه، الگوی شهر اسلامی
۳۸۴	ب. سرعت پیدایش شهرها در مناطق اسلامی
۳۸۵	ج. شیوه ابتکاری در ساخت شهرهای اسلامی
۳۸۶	۲. پیدایش شهرها و تحول دولت اسلامی
۳۸۶	الف. شهرهای نظامی و هجرتگاهها
۳۹۲	ب. شهرهای عواصم و پایتخت دولتهای جدید
۳۹۶	ج. شهرهای مذهبی
۴۰۲	۳. آب‌رسانی شهرها
۴۰۴	۴. تأسیسات شهری
۴۰۸	۲. معماری
۴۱۲	۳. تزئینات و نقاشی
۴۱۷	۴. موسیقی و آواز
۴۲۳	فهرست منابع و مآخذ

پیشگفتار:

بنا به مصوبه شورای انقلاب فرهنگی در جلسه ۶۱۳ مورخه ۱۳۸۶/۸/۸، اساسنامه «شورای برنامه‌ریزی مدارس علوم دینی اهل سنت کشور» توسط کمیته منتخب شورا با اهداف زیر تصویب و توسط رئیس جمهور محترم و رئیس شورای عالی انقلاب فرهنگی طی نامه شماره ۷۴۳۸/دش مورخه ۱۳۸۶/۱۲/۱۱ ابلاغ گردید:

۱. تربیت عالمان آگاه، متعهد و متخلق برای انجام وظایف و پاسخ به نیازهای دینی جامعه اهل سنت؛

۲. ساماندهی امور آموزشی و فرهنگی با تأکید بر آموزش‌های تطبیقی و زبان رسمی کشور؛

۳. نشر فرهنگ تقریب و وحدت و انسجام اسلامی؛

۴. ارتقای کیفی مدارس علوم دینی اهل سنت؛

معاونت آموزش و پژوهش دبیرخانه شورای برنامه‌ریزی مدارس علوم دینی اهل سنت در راستای دستیابی به اهداف مزبور در قالب نظام آموزشی مدارس علوم دینی اهل سنت، علاوه بر برنامه درسی مدارس علوم دینی شوافع و احناف که برای هر استان مشخص نمود، سلسله دروسی را تحت عنوان دروس تکمیلی که در کمیته‌های علمی احناف و شوافع تصویب شده بود را به شورای برنامه‌ریزی ارائه داد و عناوین و سرفصل‌های این دروس در تاریخ ۷۸/۱۲/۱۸ به تصویب شورای برنامه‌ریزی رسید.

کتاب حاضر با عنوان «تاریخ فرهنگ و تمدن اسلامی» از مجموعه دروس تکمیلی مصوب می‌باشد که در قالب ۲ واحد آموزشی توسط «دکتر محمد سپهری» تدوین گردیده است.

امید است در حصول اهداف شورای برنامه‌ریزی تأثیرگذار باشد. بدیهی است نظرات و پیشنهادات اساتید و صاحب‌نظران می‌تواند در چاپ‌های بعدی مورد استفاده و استناد قرار گیرد.

دبیرخانه شورای برنامه‌ریزی مدارس علوم دینی اهل سنت

□ مقدمه

تمدن اسلامی به لحاظ دوران شکوفایی و اقتدار، و دستاوردهای شگرف علمی و فرهنگی در سرلوحه تمدنهای بزرگ بشری قرار دارد. این نکته واضح است و به استدلال و فراهم سازی اسناد و مدارک نیازی ندارد. این مطلب هم روشن است که این تمدن - خواه اسلامی و خواه مسلمانی - با بعثت رسول اکرم (ص) پایه گذاری شد و روز به روز گامهای تکاملی خود را در حرکتی شتابنده با موفقیت برداشت. شگفت آن که این تمدن توحیدمحور، و عدالت گستر با فرمان الهی به خواندن آغاز شد: اقرأ باسم ربك الذی خلق (علق / ۱).

بررسی مباحث نظری و فلسفه تمدن اسلامی از حوصله و عهده این قلم بیرون است. نگارنده وظیفه خود می داند که مراحل تکاملی تمدن اسلامی را حسب بررسیهای تاریخی فراروی مخاطبان ارجمند به داوری گذارد. به نظر می رسد تمدن اسلامی پیش از عصر شکوفایی، بنا به دلایلی که می بایست در جای خود بررسی شود، سه مرحله متفاوت را از سر گذرانده است: پایه گذاری در روزگار رسالت، توسعه و گسترش قلمرو سرزمینی در روزگار خلفای نخستین، و تثبیت در عصر امویان. مرحله چهارم را می توان در عصر خلفای عباسی جستجو کرد که تمدن اسلامی به اوج شکوه و درخشش تاریخی رسید.

آنچه در این کتاب تقدیم می شود گزارش مختصری از دستاوردهای علمی و تمدنی مسلمانان در قرون نخستین اسلامی است. مباحث مربوط به دو مرحله

نخست تمدن اسلامی نیازمند بررسیهای بیشتری است و تاکنون به عمد یا سهو مورد توجه پژوهشگران قرار نگرفته است. در هر حال، تمدن اسلامی که با بعثت رسول خدا(ص) پایه گذاری شد، روند تکاملی خود را پیمود و از هنگامی که آن حضرت با اعلان منشور حکومت مدینه، پایه های این تمدن را براساس تعالیم الهی تعمیق بخشید، و بلکه از نخستین روزهای بعثت، روز به روز نهادهای علمی و فرهنگی، و مؤسسات تمدنی بر پایه مقتضیات زمان و مکان توسعه یافت و فراز و فرودهایی را سپری کرد تا این که با انقراض امویان و روی کار آمدن عباسیان پا به مرحله جدیدی گذاشت و عصر شکوفایی خود را تجربه کرد.

در تدوین این اثر از پژوهشهای منتشر شده قبلی خود بهره برده ام، خصوصاً از کتابهای: تمدن اسلامی در عصر امویان و تمدن اسلامی در عصر عباسیان. در خصوص دو مرحله نخست، بررسیهایی را در دست انجام دارم، امیدوارم پس از تدوین و نشر به تکمیل این خلاصه مدد رساند.

نویسنده در آغاز و انجام این پژوهش، مدیون حمایت و تشویق استاد و شخصیت‌های فرهیخته بسیاری است که یادآوری نام آنان نه در حد اینجانب است و نه در خور این مقال، از همه آنان (در حوزه های علمی و اداری) سپاسگزارم.

محمد سپهری

تهران - اسفند ماه ۱۳۹۰

فصل اول □

فرهنگ و تمدن

۱. تمدن

تبیین و تعریف ابزارها و واژه‌های بکار رفته در موضوع از نخستین لوازم پژوهش است و مفهوم تمدن و حضارت در سرلوحه واژه‌های پژوهش حاضر. از طریق رسیدن به مفهوم حضارت است که شاید بتوانیم با مخاطب خود به نوعی توافق برسیم و برخی از موضوعاتی را که چه بسا گمان برد از دایره تمدن (حضارت) بیرون است، توجیه کنیم. واژه تمدن در فرهنگ عمومی زبان عربی به معنی پیشرفت، ترقی و تحول رواج یافته، نقطه مقابل هرگونه عقب‌ماندگی معنی می‌دهد. در نتیجه تمدن به مجموعه‌ای از دستاوردهایی اطلاق می‌شود که در زمره افتخارات یک ملت قرار می‌گیرد. حال باید دید: آیا در واقع هم، چنین است یا این‌که تمدن هر دوره، مبین زندگی واقعی آن دوره در همه زمینه‌ها می‌باشد؟ مفهوم تمدن در میراث عرب چیست؟ پیدایش و تحول آن در فرهنگ‌های عربی، متون ادبی، قرآن کریم، پژوهش‌ها و مطالعات کارشناسان غربی چگونه است؟ در پی به این پرسش‌ها پاسخ می‌دهیم.

۱. تمدن در میراث عرب

۱. فرهنگ‌های عربی

در فرهنگ‌های قدیم و جدید عربی واژه تمدن به یک معنای مشترک بکار رفته است. در این معنای مشترک، حضارت (تمدن، شهرآیینی) برعکس بدادوت (بادیه‌نشینی) است. با وجود این هر یک از این فرهنگ‌ها در داشتن معانی قدیم و

جدید دیگری که همه برگرفته از مصادر و مشتقات همین واژه است، با یکدیگر تفاوت دارند. زمخشری می‌افزاید: واژه حَضَارَة از حضور و مشاهده گرفته شده است. او می‌گوید: حَاضِرُهُ یعنی: شاهدته [اورا مشاهده کردم] و حَضْرَةُ الْمَاءِ یعنی نزدیکی آب.^(۱) رازی می‌افزاید: حَاضِرَة به معنی شهرها، روستاها و دیه‌ها، و حَضَارَة (به کسر یا فتح) به معنی اقامت در حَضْر است.^(۲)

ابن منظور در لسان‌العرب، آورده است: حضارت، اقامت در حَضْر است و حَاضِرَة و حَاضِر، کوی بزرگ می‌باشد. حَاضِرَة الْمِيَاهِ و حُضَاؤُهَا، کسانی را گویند که در نزدیکی آبگاه‌ها ساکن هستند. زیرا برای همیشه در آنجا حضور دارند.^(۳)

فیروزآبادی در القاموس المحيط ضمن تأکید بر معانی پیش گفته توضیح می‌دهد که حَضْرٌ ضِدُّ غَابٍ است و حَسَنُ الْحَضْرَةِ، کسی را گویند که حضورش به نیکی باشد و مَحَضَّرٌ، محل بازگشت به آب‌هاست و مَحَضُّورٌ، کسی را گویند که جن به سراغش آمده است (جن زده).^(۴)

در تاج‌العروس آمده: حضارة یعنی اقامت در حضر، و حاضرة و حَضْرَةٌ و حَضْرٌ، یعنی شهرها، روستاها و دیه‌ها؛ به این دلیل «الحضارة» نامیده شده است که اهالی، در شهرها و منازل آن حاضر شده در آنجا مستقر شده‌اند.^(۵)

احمدرضا از دانشمندان معاصر، خلاصه گفته‌های پیشینیان و معاصران و معانی جدید واژه حضارت را در کتاب: معجم متن اللغة، گرد آورده است. وی اشاره دارد که معنای جدید حضارت، که معادل واژه civilisation است، یکی از معانی مورد قبول فرهنگستان زبان عربی مصر است. وی افزوده که اسم تَحَضُّر و تمدن برای معنایی معادل واژه urbanisation یعنی فن ساماندهی شهرها بکار برده شده است.^(۶) فرهنگ‌های لغت جدید بیان می‌دارد که تحضر، تمدن است و حاضره، شهر بزرگ. معانی دیگری هم آمده که حضارت را تداوم در حضور و مداومت بر

۱-۱. زمخشری، اساس البلاغه، ۱۳۰. ۲- رازی، ۱۴۲-۱۴۱.

۳- ابن منظور، ۲۰۲/۴-۱۹۷. ۴- فیروزآبادی، ۱۱/۲. ۵- زبیدی، ۵۰/۱۱-۴۱.

۶- احمدرضا، ۱۱/۱؛ ۱۱۱/۲-۱۰۹.

اقامت در منازل و روستاها می‌داند.^(۱) در واقع، دوام، اساس تبادل، ترقی و توسعه زندگانی فردی و اجتماعی است.

۲. متون ادبی

کاربرد واژه حَضَارَت در متون ادبی، نظم و نثر، از پیدایی آن در فرهنگ‌های لغت پیش‌تر است. این واژه از عصر جاهلی در سروده‌های شاعران بکار رفته است، لبیدبن‌ربیع، شاعری که دو عصر جاهلی و اسلامی را درک کرده، این واژه را به معنی حضور و اقامت در اطراف آب، بکار برده است؛ زیرا ساکنان آبگاه‌ها، همان کسانی هستند که در نزدیکی آن به سر می‌برند و برای همیشه در آنجا حاضر هستند. او می‌گوید:

فَالْوَادِيَانِ وَكُلُّ مَعْنَى مِنْهُمُ وَ عَلَى الْمِيَاهِ مُحَاضِرٌ وَ خِيَامٌ^(۲)
عمر بن ابی ربیع هم آن را به معنی حضور، نزدیکی و وقت بکار برده است:
وَلَقَدْ قُلْتُ حَضْرَةَ الْبَيْنِ إِذْ جَدُّ رَحِيلٌ وَ خِفْتُ أَنْ أُسْتَطَارَا^(۳)
یعنی حاضر بودم.

این در حالی است که عُمَیر بن شُبَیم، شاعر معروف به قطامی، واژه حضارت را در معنایی ضدّ بدآوت بکار برده است. از دیدگاه او حضارت اقامت در حضر است. او می‌گوید:

فَمَنْ تَكُنَّ الْحَضَارَةُ أَعْجَبَتْهُ فَأَيُّ رَجَالٍ بَادِيَةٍ تَرَانَا^(۴)
متنبی نیز واژه حضارت را در شعر خود به همین معنی، یعنی مغایر بدآوت بکار برده است. او در قصیده‌ای در مدح کافور اخشیدی، می‌گوید:

مَا أَوْجَهُ الْحَضْرَ الْمُسْتَحْسِنَاتُ بِهِ كَأَوْجِهِ الْبَدَوِيَّاتِ الرَّعَائِبِ
حُسن الحضاره مجلوبٌ تبطريه وَ فِي الْبَدَاوِ حَسَنٌ غَيْرٌ مَجْلُوبٌ^(۵)
در نثر عربی هم واژه حضارت در مقامات بدیع‌الزمان همدانی آمده است:

۱- معلوف، ۱۳۹-۱۳۸. ۲- ابن منظور، ۲۰۲/۴-۱۹۷. ۳- زمخشری، همان، ۱۳۰.
۴- زبیدی، ۴۱/۱۱. ۵- دیوان المتنبی، شرح ابوالبقاء عکبری، ۱۸۶/۱.

«... فَقَدِمَت إِلَيْنَا مَضِيرَةٌ تُثْنِي عَلَيَّ الْحَضَارَةَ، وَتَتَرَجَّرُ فِي
الْفَضَارَةِ...»^(۱)

بدیع الزمان در اینجا حضارت را به معنی زندگانی در حَضْر بکار برده است. حَضْر یعنی شهرها و تجمعات مسکونی پایدار که انواع خوراک‌ها از جمله مضیریه (گوشت پخته شده با شیر) را می‌شناختند.

۳. قرآن کریم

فعل حَضَرَ و مشتقات آن در ۱۲۵ آیه، و در مجموع در ۱۶ سوره قرآن کریم آمده است. و همگی به معنی حضور، وجود و استعداد است. واژه حاضِرَة در سوره اعراف آیه ۱۶۳ آمده: وَ سَأَلَهُمْ عَنِ الْقَرْيَةِ الَّتِي كَانَتْ حَاضِرَةَ الْبَحْرِ؛ و به معنی نزدیکی دریا و ساحل آن است و مُراد از «القریه» قریه ایله است که بین مدین و طور واقع است.^(۲)

گذشته از این، معانی واژه حضارت به شکل دقیق و روشن در واژه‌های عمران، عمارت، تعمیر و عُمُر در قرآن کریم آمده است:

إِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ أَوْ اعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ
أَنْ يَطَّوَّفَ بِهِمَا...^(۳)

هر کس که خانه (خدا) را حج کند یا عمره گزارد، بر او گناهی نیست که میان آن سعی به جای آورد.

عُمُر به معنی زیارت (خانه خدا) و برگرفته از واژه عمارت است؛ چه زایر، زیارتگاه را با زیارت خود عمران (و آبادان) می‌کند.^(۴)

إِنَّمَا يَعْمُرُ مَسَاجِدَ اللَّهِ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ.^(۵)

۱- شکعه، بدیع الزمان، ۲۷۹. ۲- شبیر، ۱۸۶. ۳- بقره/ ۱۵۸. ۴- طبرسی، ۲۳۹/۱. ۵- توبه/ ۱۸.

مساجد خدا را تنها کسانی آباد می‌کنند که به خدا و روز بازپسین ایمان آورده‌اند.

أَجَعَلْتُمْ سِقَايَةَ الْحَاجِّ وَ عِمَارَةَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ كَمَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ
الْآخِرِ (۱)

آیا سیراب ساختن حاجیان و آباد کردن مسجدالحرام را همانند کار (کسی پنداشته‌اید که به خدا و روز واپسین ایمان آورده است...)

عمارت مسجد در اینجا به معنی تعمیر و ترمیم، رُفت و روب، فرش کردن، تأمین روشنایی، زیارت، عبادت و ذکر خدا در آن است. (۲)

أَوَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَيَنْظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ كَانُوا
أَشَدَّ مِنْهُمْ قُوَّةً وَأَثَارُوا الْأَرْضَ وَعَمَرُوهَا. (۳)

آیا در زمین نگردیده‌اند تا ببینند فرجام کسانی که پیش از آنان بودند، چگونه بوده است؟ آن‌ها بس نیرومندتر از ایشان بودند، و زمین را بیش از اینان زیر و رو و آباد کردند.

این آیه چنان که در تفسیر آمده، مردم را به عاقبت امت‌های پیشین توجه می‌دهد که چگونه هلاک شدند در حالی که از اموال بیشتر، عمر درازتر، و شمار زیادتری برخوردار، و در زراعت و عمران از مردم عرب متمدن‌تر و پیشرفته‌تر بوده‌اند... و چون با کفرورزی و تکذیب پیامبران بر خود ستم کردند، خداوند آنان را عذاب داده، به هلاکت رساند، در حالی که زمین را با خیش زیر و رو کرده آن را معمور و آباد ساختند و درخت‌ها نشانند و خانه‌ها ساختند و کاخ‌ها برافراشتند، آنگاه همه این‌ها را رها کرده، رهسپار قبور شدند. (۴)

۴- طبرسی، ۲۹۷/۷.

۳- روم/۹.

۲- شبیر، ۲۰۱.

۱- توبه/۱۹.

هُوَ أَنْشَأَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا... (۱)

او شما را از زمین پدید آورد و به آبادانی آن گماشت.

یعنی خداوند شما را عامران و ساکنان زمین قرار داد. عمارت و خانه معمور یعنی خانه مخدوم که بدان می پردازند و عمارت، کوی و برزن بزرگی است که به جایی وابستگی ندارد. قول دیگری هم هست که عمارت را خانه معمور (آباد) می داند. (۲)

۲. تمدن در زبان‌های غربی

در زبان‌های بیگانه دو واژه: culture و civilisation معادل واژه حضارت عربی است. هر یک از این دو واژه یک ریشه لغوی، و یک تاریخ سرشار از مفاهیم تحول یافته دارد. واژه civilisation در زبان فرانسه و civilization در زبان انگلیسی از لغت لاتینی civis به معنی معنی شهروند یا شهرنشین گرفته شده است. این واژه برای دلالت بر ویژگی‌های نرم‌خویی، زیرکی و شایستگی که دستاورد شهرنشینی است یا دلالت بر پیشرفت و ترقی افراد و تجمعاتی بکار رفته که در شهرها زندگی می‌کنند. در اینجا فعل مشتق از واژه یونانی بکار رفته نه مصدر آن یعنی civiliser و civiliz تا بر خود عمل دلالت کند نه بر نتیجه آن. این واژه ابتدا در زبان فرانسه بکار رفت و مدت‌ها پس از آن در زبان انگلیسی رایج شد. بازول (Boswell) دوست ساموئل جانسون (Samuel Johnson)، لغت‌شناس انگلیسی که زندگینامه او را نیز نگاشته، می‌گوید: جانسون در سال ۱۷۷۳ میلادی واژه civilization را در فرهنگ خود نیاورد. او ترجیح داد واژه civility را که معنی ادب و نزاکت، و نجابت و رفتار خوب، و کیاست را نیز دربر دارد، بکار برد. (۳)

سپس این واژه در زبان انگلیسی و فرانسوی و آنگاه در زبان آلمانی و دیگر

۱- هود/۶۱. ۲- زمخشری، همان، ۴۳۵؛ شبّر، ۲۳۳؛ ابن منظور، ۴۸۴-۴۸۲.

۳- زریق، ۳۵-۳۴.

زبان‌های غربی رایج شد تا تمدن مطلق یا واحدهای تمدنی، که در صحنه تاریخ پدیدار شده، معنی دهد.

اما واژه culture نیز از فعل cultura و colere لاتینی به معنی کشت و کار و پرورش گرفته شده است؛ زیرا اصل لاتینی این واژه در عصور قدیم و میانه فقط بر حاصلخیزی زمین و محصولات آن دلالت می‌کرد. به همین دلیل واژه‌های cultivator و agriculteur و agriculture به معنی کشت و کار مزارع و واژه horticulture باغداری و زراعت باغات است.

سیسرون، اندیشمند رومی (۴۳۱۰۶ ق. م)، واژه culture را مجازاً به معنی پرورش فرد و رشد آن 52 cultura mentis بکار برده است. این واژه در ادبیات لاتینی مسیحیت به معنی تهذیب روح (culture animi) یا تهذیب ربانی بکار رفته است.

در عصر رنسانس اروپا واژه culture برای دلالت بر ادبیات و هنرهای زیبا بکار می‌رفت. جان لاک آن را به معنی تهذیب عقل و انسان بکار برده است.^(۱) در قرن هجدهم ولتر و نویسندگان معاصرش این واژه را برای دلالت بر رشد عقل و ذوق بکار بردند. آنگاه برای دلالت بر نتایج این عمل در دستاوردهای عقلی، ادبی و هنری ذوقی که در زبان عربی واژه الثقافه (فرهنگ) آن‌ها را دربر می‌گیرد بکار رفت. در اواخر قرن هجدهم این واژه از زبان فرانسوی به شکل cultur و سپس kultur به زبان آلمانی راه یافت و به پرورش عقلی و ادبی و نتیجه این پرورش معنی شد. بعدها معنی فرهنگ نزد فلاسفه، جامعه‌شناسان و مورخان دگرگون شد و از دلالت بر رشد و تحول فردی به دلالت بر رشد و تحول اجتماعی و ملی تغییر معنی داد. این تغییر را در اواسط قرن نوزدهم گوستاو کلم (Gustave Klemm) جامعه‌شناس آلمانی و بنیان‌گذار دانش انسان‌شناسی جدید انجام داد و واژه culture به معنی مجموعه عناصر زندگانی و اشکال و پدیده‌های آن در یک جامعه معین بکار رفت. پس از کلم، به تایلور (Tylore) انسان‌شناس انگلیسی می‌رسیم که این معنی را در سال

۱- مونس، همان، ۳۷۰.

۱۸۷۱ میلادی در کتاب مشهور خود، فرهنگ ابتدایی (Culture Primitive) ثبت کرد. این معنی culture از تایلور به جوامع انگلوساکسون راه یافت و سپس در ایالات متحده آمریکا پراکنده شد. در حالی که این معنی culture در انگلستان و فرانسه این‌گونه رایج نشد. در این دو کشور نه تنها معانی پیشین culture یعنی فرهنگ فردی و فرهنگ عام نفی نشد بلکه کاربرد قدیم آن به معنی پرورش چیزهای مادی یا کشت و کار در زمینه‌های پزشکی و آزمایشگاهی دوباره رایج شد.^(۱)

از نیم قرن پیش پژوهشگران غربی به این نتیجه رسیدند که فرهنگ، مجموعه معارف بشری است. جان دیویی، آن را ثمره تفاعل انسان و محیط می‌داند.^(۲) این همان معنایی است که آرنولد توین‌بی از حضاره (تمدن شهرآیینی) ارائه داده است. بدین ترتیب، با وجود تلاش‌های دانشمندان غربی برای تمایز مدلول‌های تمدن و فرهنگ، باز این دو با یکدیگر تداخل دارند. برخی خصوصاً آلمانی زبان‌ها واژه culture را برای مظاهر مادی تمدن و واژه civilization را برای مظاهر عقلی، ادبی و هنری بکار می‌برند. برخی از دانشمندان هم آن را بر عکس تفسیر کرده‌اند. اشپینگلر (Spengler) در کتاب خود، انحطاط غرب واژه culture را بر مرحله جوانی و شکوفایی و داده‌های روحی که تمدن پشت سر گذاشته، اطلاق کرده است. این در واقع مرحله اول در تاریخ تمدن است. اشپینگلر برای مرحله دوم که دوره پیری، رکود و دستاوردهای مادی است، واژه civilization را بکار برده است. به نظر او، این مرحله دوم است که بر مرحله انحلال و زوال تمدن پیشی دارد.^(۳)

از مجموع بررسی‌ها بدست می‌آید که هنوز مفهوم تمدن در یک مضمون فراگیر استقرار نیافته است و اختلاف‌های زیادی در تعریف، تبیین و تفسیر آن وجود دارد.

۳. تمدن از دیدگاه ابن خلدون

ابن خلدون حضارت را یکی از مراحل زندگانی جامعه می‌داند که مرحله بداوت

۱- زریق، ۳۴. ۲- مونس، ۳۷۰.

۳- The Decline of the West, pp. 31-34.. Oswald Spengler:-

بیابانگردی آن را به کمال می‌رساند. زیرا «حضارت، غایت بداوت» است.^(۱) بنابر این «هرگاه احوال معیشت بادیه‌نشینان توسعه یابد و در توانگری و رفاه به مرحله‌ای برتر از میزان نیازمندی برسند، آن وقت وضع نوین، آنان را به آرامش و سکونت گزیدن وامی‌دارد و برای بدست آوردن میزان بیشتری از حد ضرورت و نیاز، با یکدیگر همکاری می‌کنند و در راه افزایش خوراکی‌ها و پوشیدنی‌های گوناگون می‌کوشند و به بهتر کردن و ظرافت آن‌ها توجه می‌کنند و در صدد توسعه خانه‌ها و بنیان‌گذاری شهرهای کوچک و بزرگ برمی‌آیند، سپس رسوم و عادات توانگری و آرامش زندگی آنان فزونی می‌یابد و آنگاه شیوه‌های تجمل‌خواهی در همه چیز به حد ترقی و کمال می‌رسد، مانند تهیه کردن خوراک‌های متنوع لذت‌بخش و نیکو کردن آشپزخانه‌ها و قصرهای بلند و باشکوه که با بنیانی استوار و منظره‌ای دلربا آن‌ها را پی می‌افکنند. در صنایع راه کمال را می‌پیمایند... و به نهایت درجه ترقی می‌رسانند، چنان‌که کاخ‌ها و خانه‌ها را بدان سان بنیان می‌نهند که دارای آب روان باشد و دیوارهای آن‌ها را بلند می‌سازند و در زیبایی و ظرافت آن‌ها مبالغه می‌کنند و در بهتر کردن کلیه وسایل معاش و زندگانی از پوشیدنی تا رختخواب و ظروف و اثاثیه خانه می‌کوشند. این گروه شهرنشینانند: اهالی شهرها و پایتخت‌ها. از اینان دسته‌ای برای کسب معاش خود به صنایع می‌پردازند و گروهی بازرگانی پیشه می‌کنند. حرفه‌ها و مشاغل شهرنشینان نسبت به مشاغل چادرنشینان بارورتر و به رفاه مقرون‌تر است. زیرا عادات و رسوم زندگی آنان از حد ضرورت در می‌گذرد و امور معاش ایشان به تناسب و سایلی که در دسترس دارند، ترقی می‌کند. بنابر این روشن شد که تشکیل زندگانی اقوام و ملل بیابانگرد و شهرنشین به طور یکسان بر وفق امور طبیعی است و هر کدام بر حسب ضرورت به شیوه‌ای می‌گرایند که اجتناب‌ناپذیر است.»^(۲) او در ادامه می‌گوید: «زندگانی بادیه‌نشینی کهن‌تر و پیشتر از زندگانی شهرنشینی است و بادیه‌نشینی اصل عمران و اجتماع است و اساس تشکیل شهر^(۳)ها...»

۱- ابن خلدون، ۱۵۰-۱۴۹. ۲- همو، ۱۵۰؛ نیز: ۲۱۷-۲۱۵. ۳- همو، ۱۵۲.

بدین ترتیب حضارت و بداوت در زندگانی یک جامعه، همدیگر را کامل می‌کنند. حضارت به معنای تأسیس شهرها و شهرک‌ها، و استقرار است که حکومت و مدیریت و مکاسب زندگانی، و صنایع و علوم، و وسایل رفاه و آسایش در آن پدید می‌آید. از دیدگاه ابن خلدون «حضارت، غایت عمران است.»^(۱) و «پایان عمر، و نشانه تباهی آن.»^(۲) او تصریح دارد که عمران فقط به حضارت مربوط نمی‌شود بلکه به بداوت هم ویژگی دارد. تعبیر «عمران بدوی»^(۳) نیز گویای همین امر است. پس بادیه‌نشینان هم تمدن خود را دارند. چنان‌که شهرنشینان از تمدن خاص خود برخوردارند. اما «هرچه عمران بیشتر باشد، تمدن کامل‌تر است.» همانگونه که «تمدن در عمران نیز هست.»^(۴) از همین جاست که تمدن و عمران بهم می‌رسند. مرحله‌ای از تمدن هست که از بدوی‌گری شروع می‌شود. بنابر این بادیه‌نشین هم تمدن خود را دارد. مراحل و مراتب تمدن آن قدر بالا می‌رود تا به پیشرفته‌ترین مرحله خود برسد و تمدن حضاره باقی بماند. ابن خلدون تمدن را مترادف تحضر به کار برده می‌گوید: «... به همین سبب می‌بینیم که تمدن هدفی است که بادیه‌نشینان به سوی آن در حرکتند.»^(۵)

نویسندگان المعجم الوسیط نیز واژه «المدنیه» را مترادف واژه «حضاره» به کار برده‌اند. ممکن است کاربرد واژه «المدنیه»، که واژه تازه‌ای است و در فرهنگ‌های لغت قدیم نیامده، از واژه فرانسوی *civilisation* گرفته شده باشد.^(۶)

فیلسوفان مسلمان در ترجمه متون یونانی واژه «مدنی» را مترادف واژه «اجتماعی» گرفتند؛ زیرا از نظر یونانیان واژه مدنیته (*cite*) مظهر اجتماع متمدن و منظم است. به همین سبب ابن خلدون می‌گوید: «حکیمان همین معنی را با انسان مدنی بالطبع است، بکار برده‌اند. یعنی انسان ناگزیر است اجتماعی تشکیل دهد که

۱- همو، ۴۶۵. ۲- همانجا. ۳- همو، ۱۴۹. ۴- همو، ۴۶۵.

۵- همو، ۱۵۲.

۶- المعجم الوسیط، زیر واژه «المدنیه». در این فرهنگ مدنیته به معنی حضارت و گسترش عمران آمده است، و تمدن یعنی مانند مردم شهرها زندگی کرد و به اسباب حضارت تمسک جست. نک: زریق، ۳۱-۳۰.

در اصطلاح ایشان مدنیت شهرنشینی نامیده می‌شود و این، معنی عمران است.»^(۱) و بدین ترتیب دو واژه حضارت و مدنیت در معنای سکونت در شهرهای بزرگ و کوچک و دستاوردهای این‌گونه سکونت یا فنون معیشت و مظاهر آن، به هم می‌رسند.

۴. عناصر پدیده‌های تمدنی

پژوهش‌های دانشمندان درباره مضامین فرهنگ و تمدن، و تلاش‌های آنان درخصوص تعیین حدود هر یک و وجه تمایز آن دو از یکدیگر نه تنها پایان نگرفت بلکه مطالعات دانشمندان در این زمینه به صورت یک تلاش جهانی درآمد. در سال ۱۹۷۰ میلادی، یونسکو سمیناری برای بررسی موضوع حقوق فرهنگی از این جهت که حقوق انسانی است، برپا کرد و در چارچوب همین مباحث و مذاکرات کتابی با نام «حقوق فرهنگی، حقوقی انسانی است» منتشر کرد. این کتاب دربردارنده دیدگاه کارشناسان جهان در زمینه فرهنگ، تمدن، جامعه، قانون، تاریخ و... بود.^(۲)

پدیده‌های تمدنی بر شماری از عناصر و ارکان استوار است که در همان زمان که ویژگی‌های یک پدیده تمدنی است و آن را از سایر پدیده‌های تمدنی متمایز می‌سازد، عوامل کار تمدنی هم هست:

۱. تمدن، میراث بشری است. یعنی مربوط به انسان است و در عین حال بدان معنی نیست که به انسان مقیم در یک محل یا یک شهر اختصاص دارد بلکه هر اجتماع انسانی حتی بیابانگردهای کوچ‌نشین هم مانند شهرنشینان دارای تمدن هستند. اصولاً جز در دنیای انسان، تمدنی وجود ندارد؛ هر جا که انسان باشد، و به هر نژاد، رنگ، شکل و زبانی که وابسته باشد؛ بنابراین هیچ نژادی از نژادهای دیگر باهوش‌تر نیست بلکه افرادی به داشتن مرتبه هوشی بالاتر با دیگران تفاوت دارند. این مطلب را تاریخ گذشته هم تأیید می‌کند؛ زیرا تمدن‌هایی در قدیم و جدید، در

۱- ابن خلدون، همان، ۶۹. ۲- ر.ک: مونس، ۳۷۹. Cultural rights as human rights

میان نژادهای سیاه، زرد و سرخ و دیگر محافل انسانی بوجود آمده است. از سوی دیگر برخی از پژوهشگران معتقدند که ویژگی‌های بدنی مشترک انسان‌ها، ابزارهای شهرآیینی انسان است. راست قامتی، ایستادن بر روی دو پا، و آزادی دو دست در حرکت، سایر خواسته‌های انسان را تحقق بخشیده است. انسان اشیاء را به کمک دست می‌گیرد و با آن ننگه می‌دارد و با همین دستان برای دفاع از خویش و زدن حیوانات مزاحم چوب‌دستی و سنگ برمی‌دارد. انسان ابزارها را به سبب سهولت بکارگیری دستان یا به سبب قدرت آن به سلاحی پیشرفته تبدیل می‌کند. زبان و دلب به انسان امکان سخن‌گویی و ابداع زبان داده است. همین زبان بعدها به صورت ابزاری برای نشر دانش و پیدایش و تدوین میراث فرهنگی درآمد. قرار گرفتن چشم در جلوی سر و صورت، به انسان امکان می‌دهد که میدان دید گسترده‌ای داشته باشد. این توانمندی‌های تمدنی انسان، که او را از دیگر آفریده‌های خدا متمایز می‌گرداند، در قرآن نیز آمده است: اعلیٰ / ۲۱، کهف / ۳۷، انفطار، ۸/۶ و بلد / ۹۸.

انسان سازنده تمدن است و تمدن میراثی است که یک نسل برای نسل بعد باقی می‌گذارد و نسل جدید بر میراث نسل گذشته می‌افزاید؛ بنابراین می‌باید میراث گذشتگان مقدمه‌ای برای نسل جدید قرار گیرد. به همین دلیل مرحله فراگیری انسان، دوران کودکی، و دوران دانش‌اندوزی در کودکان، مدرسه و دانشگاه طولانی بوده است. تمام این مراحل باید از تمدنی استوار برخوردار باشد و انسان بتواند از تداوم آن بهره‌مند شود. طفولیت بلنمدت انسان یک ضرورت جسمی، ذهنی و اجتماعی است که به او امکان می‌دهد زبان، اخلاق، آداب و رسوم و تمدن قوم خود را فراگیرد. حتی بازی کودکان هم یک گونه تأثیرپذیری از جامعه است که کودک دستاورد فرهنگی خانوادگی را با استناد به تمایلات فطری خود به بازی، تقلید و تجربه می‌کند.^(۱)

۲. عقل، نشانه هر پدیده تمدنی است. چراکه مختص انسان است و به وسیله آن

از حیوانات متمایز می‌شود و در نتیجه ابزار متمدن شدن و وسیله کسب امور ارثی او است. حیوان به واسطه غریزه خود شکل‌پذیر است، اما انسان با عقل و خرد خویش. عقل یا ذهن نمودهای عدیده‌ای دارد که اکتساب و تکامل از طریق آن انجام می‌شود، مثل هوش و ذکاوت و ادراک... جسم انسان به فرمان مغز و از طریق رگ‌های عصبی که در همه جای بدن پراکنده است، به حرکت در می‌آید. قدرت عقل هم به قدرت جسم مربوط است. دست با اشاره عقل به حرکت در می‌آید تا چیزها را بگیرد. عقل سالم در بدن سالم است. رهاورد عقل و خرد به نوآوری‌های تمدنی می‌انجامد. تمام آنچه اختراعات و مبانی علمی و قواعد فکری، و نوآوری‌های ادبی و هنری نامیده می‌شود، کارهای عقلی ذهنی است.

۳. زمان، نوآوری‌های عقلانی، ذهنی و مادی جز به وسیله عامل زمان به صورت پدیده‌های تمدنی در نمی‌آید. این نوآوری‌ها نه نضج می‌گیرد و نه مورد اعتماد واقع می‌شود، مگر این‌که بارها تکرار شود و به ما اطمینان دهد که همواره بر یک شیوه و یک قاعده حرکت کرده و یک نتیجه معین دارد. بنابراین اصول و مبانی علمی را به طور قطعی نمی‌توان معتبر دانست مگر پس از تکرار تجارب عینی آن. شما می‌دانید که تجارب مبتنی بر تکرار مستلزم زمان و تاریخ طولانی است و هر نوآوری تمدنی، عمرانی، مادی، علمی و ذهنی به طور ناگهانی انجام نمی‌شود، بلکه متحول می‌شود، متمرکز می‌گردد، تکامل می‌یابد و استوار می‌شود. بدین‌گونه هیچ یک از اکتشافات و دستاوردهای مادی جز با گذشت زمان، به صورت دستاورد تمدنی در نمی‌آید. از چرخ ازابه تا چرخ اتومبیل‌ها و هواپیماها، تاریخ گسترده‌ای از پیشرفت دیده می‌شود. همین امر را در تکامل مسکن، خوراک، پوشاک و دیگر آداب و رسوم و معارف بشری می‌بینیم. هر یک از این پدیده‌ها نشان‌دهنده تاریخ طولانی پیشرفت و تقدم است، این‌ها پدیده‌های تمدنی است که با زمان و تاریخ پیشرفت می‌کند.

۴. مکان، محیط جغرافیایی، طبیعت سرزمین و آب و هوا در امر تمدن و تکوین پدیده‌های تمدنی مؤثر است. مناطق معتدل بر عکس آب و هوای گرم، انسان را در

پیشرفت و تقدم کمک می‌کند. آب و هوای سرد افراد را بکار، جنب و جوش و تلاش وامی‌دارد. ابن خلدون در مورد: «مناطق معتدل و غیر معتدل و تأثیر هوا در رنگ‌های بشر» گفتگو می‌کند. البته منظور وی از هوا، آب و هواست و تأثیری که در اخلاق بشر و خصلت‌های آنان به لحاظ سبکی و سبکسری، شادی و طرب، ابله‌ی و حماقت، گشاده‌رویی، و اندوه و گرفتگی، دارد.^(۱)

انسان با طبیعت روبه‌رو می‌شود، با آن ستیز می‌کند، می‌کوشد تا آن را تحت سیطره خود در آورده، از آن در تأمین نیازمندی‌های اساسی مادی و معنوی خویش بهره‌کشی کند. انسان طبیعت را برحسب همین نیازمندی‌های فطری خود شکل می‌دهد، آن را می‌تراشد و از آن خانه می‌سازد؛ میوه‌ها و حبوبات را می‌چیند و خوراک تهیه می‌کند؛ و از شاخه‌ها و الیاف، پوشاک تهیه می‌کند؛ از معادن زیرزمینی (برای دفاع از خود) اسلحه و جنگ‌افزار می‌سازد... بنابراین تمام پدیده‌های تمدنی دستاورد مبارزه انسان با طبیعت و رام کردن آن است. عناصر اصلی خوراکی‌هایی که انسان درست می‌کند تا گرسنگی خود را برطرف کرده و از آن لذت ببرد از طبیعت است. پس اختلافی که در انواع خوراک ملت‌ها مشاهده می‌شود ناشی از طبیعت پیرامون آن‌هاست. چرا که در هر قسمت از کره زمین انواع مختلفی از سبزیجات، میوه‌ها، حبوبات و غلات به عمل می‌آید و ساکنان آن مناطق از آن‌ها استفاده می‌کنند. از همین محصولات گوناگون است که خوراکی‌های متنوع و رنگارنگ تهیه می‌شود.

ویژگی‌های ذهنی و معنوی هم تا حدود زیادی متأثر از محیط است. به همین سبب وسعت خیال را زاییده صحراهای بیکران و دریا‌های پهناور که در برابر چشمان و اذهان ساکنان گسترده شده است، می‌یابیم، و قوت و توانایی را زاییده کوه‌ها و اعتدال و میانه‌روی را فرزند دشت‌ها، سبزه‌زارها و باغ‌ها. چه بسا روی‌آوری یک ملت به شعر و گرایش ملت دیگر به علوم تجربی، و توجه ملت سوم به هنر و ریاضیات، نتیجه تأثیرپذیری هر یک از محیطی باشد که در آن زندگی می‌کند...

۱- ابن خلدون، ۱۵۰-۱۴۱.

محیط دره نیل یک جامعه کشاورزی و یک تمدن رودخانه‌ای را بوجود آورد. همین‌طور محیط دجله و فرات و دیگر نواحی رودخانه‌ای که با محیط‌های بیابانی تفاوت آشکار دارد. محیط‌های بیابانی، کوچ‌نشینی و بادیه‌نشینی را بر مردم تحمیل می‌کنند. البته از دیدگاه مورخی چون توین‌بی محیط تنها سازنده جمعیت متمدن نیست، چه بسا محیط‌های رودخانه‌ای چندی هست که در آنجا تمدن‌های مشابهی وجود نیامده است.^(۱)

۵. نژاد، در قرون قدیم و میانه که برخی از ملت‌ها در ساخت تاریخ قدیم و میانه نقش داشته‌اند، این عقیده رواج یافت که برخی نژادها بر دیگران برتری دارند. در عصر حاضر نیز پژوهشگران تأکید دارند که تمدن‌ها به اختلاف رنگ افراد، و آنجا که همه از یک رنگ هستند، به اختلاف شکل سرشان با هم تفاوت دارد. البته این عقیده فرانسوی‌ها و آلمان‌ها بود. آنان درباره امتیازهای نژاد آلمانی و هند و اروپایی کتاب نوشتند. این عقیده‌ها موجب مناقشات زیادی شد. توین‌بی مورخ، با این استدلال که همه نژادها در ساخت تمدن‌های انسانی مشارکت داشته‌اند، این فرضیه‌ها را رد کرد. اسلام با اشاره به حرکت بشریت به سوی تمدن انسانی فراگیر، با الگوی تقوا، که در واقع اوج تمدن است، از دیگران گوی سبقت را ربوده، و ملت‌هایی که به انسانیت بها می‌دهند به طرف آن در حرکت هستند. در قرآن کریم آمده:

يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ
لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ.^(۲)

۱- مونس، همان، p. 87 04-9

۲- حجرات/۱۳.

ای مردم، ما شما را از مرد و زنی آفریدیم، و شما را ملت و قبیله
قبیله گردانیدیم تا با یکدیگر شناسایی متقابل حاصل کنید. در حقیقت
ارجمندترین شما نزد خدا پرهیزگارترین شماست. بی تردید، خداوند
داناى آگاه است.

در حدیثی از رسول اکرم^(ص) نقل است که فرمود: «همه شما از آدم هستید و آدم از خاک. بدین گونه اصل انسان‌ها یکی است، و دستاورد انسان، اگر چه از یک محیط تا محیط دیگر، و از یک ملت تا ملت دیگر تفاوت دارد؛ با این حال همواره انسانی خواهد بود و تمدن، مشترک باقی خواهد ماند. تمدن درجاتی دارد، اما انسان متمدن و انسان غیر متمدن وجود ندارد؛ زیرا انسان فطرتاً به سوی ایجاد تمدن رانده می شود. اما چگونه؟»

انسان از راه پاسخگویی به نیازمندی‌های اساسی و گرایش‌های فطری خود، تمدن را پایه‌گذاری کرده است. او در این راه خود را در روی طبیعت دیده و با آن به عنوان یگانه منبع تأمین نیازمندی‌های خود برخورد کرده است. بشر با استفاده از امکانات عقلانی و بنیه جسمانی خویش و با اعتماد بر تجربه، از نعمت‌های طبیعی بهره‌برداری و آن را تابع اراده خود کرده تمایلات خود را تحقق بخشیده است. در نتیجه دستاوردهای تمدنی در زمینه امکانات معیشتی، مسکن، خوراک و پوشاک، وسیله نقلیه، و تدابیری نصیب انسان شد که تجربیات، مهارت‌ها، آداب و رسوم و تشکیلات مربوط به روابط با دیگران را به همراه داشت. بدین ترتیب سازمان‌های حقوقی و اداری و نوآوری‌های عقلی، فکری و قلبی و در نتیجه علوم، ادبیات و هنر پدید آمد. اینک می‌توانیم تمدن را با توجه به عناصر و عوامل سازنده آن، چنین تعریف کنیم:

تمدن نتیجه تلاش پیگیر و مداوم انسان از ابتدای خلقت تاکنون است. هدف انسان از این تلاش همیشگی و مبارزه با محیط، بالا بردن سطح زندگانی مادی و معنوی خویش است. تمدن، عمران و آبادانی زمین، بهره‌برداری از طبیعت، اختراع ابزارهای تولید، نوآوری‌ها و اکتشافات، میراث علمی، دستاوردهای هنری،

معتقدات دینی، اسطوره‌ها، ایدئولوژی‌ها، شیوه‌های رفتار، آداب و رسوم، سازمان‌ها و قانون‌گذاری‌های انسان است.^(۱)

۲. فرهنگ و تمدن

معمولاً واژه فرهنگ را مترادف تمدن بکار می‌برند، آیا این دو مفهوم با هم برابرند یا بین آن دو تفاوت‌های تفصیلی وجود دارد و اگر چنین تفاوت‌هایی هست، حدود هر یک از این دو واژه کدام است؟! در واقع برخی از جامعه‌شناسان و انسان‌شناسان ضروری می‌دانند که هر یک از این دو اصطلاح، جداگانه بکار رود. برخی می‌گویند: تمدن یعنی زمینه مخصوص به فرهنگ پیشرفته‌تر؛ تمدن، فرهنگ مرکب با پراکندگی گسترده یا مرتبه‌ای از فرهنگ پیشرفته است که علوم و فنون و زندگانی سیاسی در آن به تکامل تمام رسیده است.^(۲) در حالی که فرهنگ را نتیجه اجمالی مسلمات عقیدتی، رفتار اکتسابی، ویژگی‌های مادی، اجتماعی و عقلانی منقول می‌دانند که جمعیت‌های انسانی را از یکدیگر متمایز می‌سازد. فرهنگ دربرگیرنده آداب و رسوم، معارف، مهارت‌ها، زندگانی خصوصی و عمومی، در جنگ و صلح است. فرهنگ دربرگیرنده عقاید و علوم و فنون است. به همین دلیل گاهی اوقات می‌گویند: فرهنگ ابتدایی.^(۳)

توضیح مطلب این‌که: اگر تمدن ثمره تلاش بشر برای بالا بردن سطح زندگانی مادی و معنوی انسان باشد، در این صورت تمدن صفت جهانی فراگیر و گسترده‌ای در زمینه علوم، اختراعات، ابتکارات و سازمان‌ها به خود می‌گیرد. در حالی که فعالیت‌های ادبی و هنری که از شهری به شهری متفاوت است، و نشان‌نژاد، عصر و سرزمین را بر پیشانی دارد، زیر عنوان فرهنگ در می‌آید. به همین علت، علوم پزشکی، ریاضی و شیمی در شرق و غرب به زبان‌های مختلف است؛ زیرا اصل علوم یکی است و قواعد و اصول آن ثابت. یک مهندس در آمریکا به همان شیوه‌ای کار می‌کند که یک مهندس در چین، مغرب و ایران. آنان به یک زبان: زبان علم،

۱- مکی، ۳۱-۲۴. ۲- عتیل، ۵۳. ۳- مونس، ۳۷۰-۳۶۱.

سخن می‌گویند. برخی می‌گویند: اگر انسان در کره‌ای غیر از کره زمین هم زندگی کند، ریاضیات با ارقام و رموزش یک زبان مشترک جهانی خواهد بود. پس علوم، جهانی است و به همین سبب در جهان تمدن جای می‌گیرد. اما هنر، ادبیات، معماری، خوراک، پوشاک و مظاهر رفتاری روزانه از شهری به شهری تفاوت می‌کند؛ زیرا نشان‌کشور سازنده را بر جبین دارد و بیانگر آن است: ادبیات فرانسوی، ادبیات فارسی و... سبک معماری بر حسب هنر یونانی، رومی یا اسلامی تقسیم می‌شود تا آنجا که در ضمن یک سبک معماری، مثلاً هنر اسلامی که برگنبد و مأذنه تأکید دارد، تأثیر زمان و مکان را در محور قرار دادن تفصیل این پدیده‌ها می‌بینیم: از فارس تا خراسان، و از ماوراءالنهر تا مصر و حجاز. همین طور است وضع پوشاک؛ لباس یک نیاز عمومی انسان در تمدن بشری است، اما پوشاک هند غیر از پوشاک ایران است و هر دو با پوشاک عربی تفاوت دارد. این‌ها پدیده‌های فرهنگی و بیانگر طبیعت پدیدآورندگان است. همین امر به ما اجازه می‌دهد که فرهنگ را این‌گونه تعریف کنیم:

فرهنگ، ثمره فعالیت محلی انسان است که نشان محیط را با خود دارد و بیانگر آن است، و در یک زمینه معین و به طور مداوم از آن پیروی می‌شود. هر کار فرهنگی ممکن است با پذیرش از سوی ملت‌های مختلف، فراگیر شود و بدین ترتیب از مرحله فرهنگی به مرحله تمدنی پاگذارد؛ برای مثال ممکن است در زمینه معماری که یک هنر زیباست، سبک مخصوص یک سرزمین معین منتشر و نزد دولت‌های مختلف و ملت‌های گوناگون پذیرفته شود و در نتیجه جزئی از مایملک انسانی شده به صورت یک تمدن در آید. با این حال برخی از دانشمندان ضروری می‌دانند که هر یک از این دو واژه را جداگانه به کار برند. برخی می‌گویند: «تمدن یعنی زمینه مخصوص به فرهنگ پیشرفته‌تر. تمدن، فرهنگ مرکب با پراکندگی گسترده‌تر یا مرتبه‌ای از فرهنگ پیشرفته است که علوم و فنون و زندگی سیاسی در آن به تکامل تمام رسیده است.»^(۱) در حالی که «فرهنگ نتیجه اجمالی مسلمات

عقیدتی، رفتار اکتسابی، ویژگی‌های مادی، اجتماعی و عقلانی منقول است که اجتماع انسانی را متمایز می‌گرداند. فرهنگ در برگیرنده آداب و رسوم، معارف، مهارت‌ها، زندگانی خصوصی و عمومی در جنگ و صلح است. فرهنگ در برگیرنده عقاید، علوم و فنون است. به همین جهت گاهی اوقات می‌گویند: فرهنگ ابتدایی.^(۱)

تمدن ثمره تلاش بشر برای بالا بردن سطح زندگی مادی و معنوی انسان است. پس صفت جهانی فراگیر و گسترده‌ای در زمینه علوم، اختراعات، ابتکارات و سازمان‌های مختلف به خود می‌گیرد. در حالی که کارهای ادبی و هنری که از شهری به شهری دیگر تفاوت می‌کند و نشان‌نژاد، عصر و سرزمین را برپیشانی دارد، فرهنگ را تشکیل می‌دهد.^(۲)

علوم مختلف در شرق و غرب عالم به زبان‌های مختلف تدریس می‌شود اما اصل آن یکی است. یک پزشک در آمریکا همان‌گونه طبابت می‌کند که یک پزشک چینی در کشور خود. یک مهندس روسی به همان شیوه عمل می‌کند که یک مهندس ایرانی. چرا؟ زیرا همه به یک زبان سخن می‌گویند: زبان علم که اصول و قواعد آن ثابت است. اگر انسان به مریخ هم برود، در آنجا نیز ریاضیات و ارقامش یک زبان مشترک خواهد بود. پس علوم جهانی است و بدین علت در تمدن جای می‌گیرد. در مقابل هنر، ادبیات، معماری، خوراک و پوشاک و مظاهر رفتارهای روزانه از یک شهر تا شهر دیگر متفاوت است و نشان محلی و قومی بر جبین دارد: ادبیات فارسی، ادبیات روسی و... سبک معماری اسلامی، سبک معماری رومی و سبک معماری ایرانی و... در سایر امور نیز همین‌گونه است. این‌ها پدیده‌های فرهنگی است. پس فرهنگ ثمره تلاش محلی انسان است. هرکار فرهنگی می‌تواند با پذیرش ملل مختلف فراگیر شود و از مرحله فرهنگی به مرحله تمدنی پاگذارد. به رغم تلاش دانشمندان جامعه‌شناس و مردم‌شناس در جهت بیان تعریفی روشن از فرهنگ، و علی‌رغم آن که فقط تا سال ۱۹۵۲م شمار تعاریف ارائه شده

فرهنگ به ۱۶۴ مورد رسیده^(۱) هنوز محققان نتوانسته‌اند چنین تعریفی ارائه نمایند. علامه محقق محمدتقی جعفری تعاریف مختلف فرهنگ را در یک جا گرد آورده^(۲) و در نهایت با بیان این مطلب که رسیدن «به یک فرهنگ کلی جهانی، یک آرمان اعلای انسانی است که هر کس اطلاعی از هویت انسان‌ها و استعداد‌های مادی و معنوی مشترک آن‌ها داشته باشد، آن را می‌پذیرد و از آن استقبال می‌کند»، اظهار می‌دارد: «منظور ما از فرهنگ جهانی، همه پدیده‌ها و عناصر و فعالیت‌های فرهنگی مردم جوامع دنیا نیست. زیرا هر جامعه‌ای برای خود مصادیق معینی برای حقایق فرهنگی دارد که مخصوص آن جامعه و محصول سرگذشت تاریخی و محیطی و ارتباطات متنوع مردم آن جامعه با خویشتن، با مذهب، با جهان هستی و با هم‌نوعان خود است. مقصود ما از فرهنگ جهانی حقایق کلی فرهنگ است...»^(۳) بدین ترتیب فرهنگ، بیانگر شیوه زندگی یک ملت معین و محیط فکری، فلسفه و جهان‌بینی آن است. این فرهنگ به همین ملت اختصاص دارد؛ زیرا از شرایط، نیازمندی‌ها و محیط جغرافیایی او می‌جوشد. پس فرهنگ بخشی از تمدن است، اما تمدن به معنی فرهنگ و تمدن است. زیرا از فرهنگ شامل‌تر و فراگیرتر است.^(۴) به بیان دیگر، میان فرهنگ و تمدن عموم و خصوص مطلق برقرار است.

۳. فرهنگ و تمدن اسلامی

منظور ما در این بررسی، معرفی اجمالی دستاوردهای عمده فرهنگی و تمدنی اسلامی است که در جغرافیای گسترده خلافت شرقی به تحقق پیوسته است. از هر گروه که باشیم: خواه موافق و همراه کسانی حرکت کنیم که اصولاً "تحقق هرگونه دستاورد تمدنی اسلامی را رد می‌کنند و بجای آن از تمدن مسلمانان سخن می‌گویند؛ و خواه هم عقیده گروه دوم باشیم که با تمام قوا از تحقق تمدن اسلامی دفاع می‌کنند و همه دستاوردهای اقوام و حکومت‌های مسلمان را دستاورد فرهنگی و تمدنی اسلامی می‌خوانند؛ باید بپذیریم که در دوره‌های گذشته، اقوام و

۱- جعفری، فرهنگ پیرو، ۱. ۲- همو، ۷۴-۱۱. ۳- همو، ۱۳۶. ۴- نک: مکی، ۳۳-۳۱.

مللی که در جغرافیای سرزمینی اسلام زندگی کرده‌اند مجموعه‌ای شگرف و شگفت از دستاوردهای فرهنگی و تمدنی در همه حوزه‌ها و عرصه‌های حیات فردی و اجتماعی داشته‌اند. این دستاوردها که ماحصل تلاش فردی و جمعی مسلمانان بود و در برخی شاخه‌ها و حوزه‌ها متأثر از فرهنگ و تمدن اقوام گذشته، آنچنان از نظر کمی و کیفی در اوج بود که هیچ تمدن سابق و لاحقی توان قیاس با آن را ندارد.

در بررسی حاضر که بر پایه اجمال و گذار قرار دارد به دستاوردهای تمدنی شرق اسلامی توجه و از مطالعه مغرب اسلامی خصوصاً اندلس پرهیز کرده ایم. همچنان که از نظر زمانی هم مطالعه خود را از سقوط بغداد به وسیله مغولان فراتر نبرده ایم. این زمان که آغاز افول و فروپاشی تمدنی مسلمانان است، در عین حال نقطه پایان تمدن اسلامی نیست بلکه هم به روزگار ایلخانان و هم در دوره سلسله‌هایی چون صفویان، دستاوردهای مهمی در حوزه فرهنگ و تمدن اسلامی عاید شده است. پرداختن به این همه دستاورد تمدنی در بستر زمان و مکان از حوصله و توان این پژوهش خارج است.

فصل دوم □

سازمان سیاسی و اداری

۱. سازمان سیاسی

۱. خلافت

خلافت یا امامت جانشینی پیغمبر^(ص) است در حراست دین و سیاست دنیا.^(۱) ماوردی برای خلیفه هفت شرط برشمرده است: عدالت جامع، علم مؤدی به اجتهاد در احکام و نوازل، سلامت حواس: سمع، بصر و لسان، سلامت اعضا، رأیی که بتواند به موجب آن به سیاست رعیت و تدبیر مصالح امت پردازد، شجاعت و نسب قرشی.^(۲)

بر اساس تعریف مذکور از خلافت، ابن خلدون صاحب شرع را عهده‌دار دو امر مهم می‌داند: ۱. اجرای امور دینی بر مقتضای تکالیف شرعی که مأمور است آن‌ها را تبلیغ کند و مردم را بدانها وادارد. ۲. تنفیذ سیاست به مقتضای مصالح عمومی در عمران و اجتماع بشری.^(۳) او بر همین اساس مناصب دستگاه خلافت را به دو دسته تقسیم کرده است: مناصب دینی که جز در دستگاه خلفای اسلامی دیده نشده است، و مناصب درگاه پادشاهی برای انجام امور دربار و وظایف کشوری.^(۴) الف. مناصب شرعی دینی: کلیه این مناصب در زیر امامت کبری یا خلافت مندرج و عبارتند از:

۱. پیش‌نمازی: این منصب بالاترین مقامات دستگاه خلافت است و برتر از همه مناصب.^(۵) خلفای اموی از نظر بزرگ شمردن مقام پیش‌نمازی آن را به خود

۱- ماوردی، ۵؛ ابن خلدون، ۲۳۸-۲۳۹. ۲- ماوردی، ۶. ۳- ابن خلدون، ۲۷۲. ۴- همو، ۲۷۳. ۵- همانجا.

اختصاص داده بودند.^(۱) چنان‌که خلفای صدر اسلام نیز این وظیفه را به دیگری واگذار نمی‌کردند. خلیفه دوم^(۲) و نیز خلیفه چهارم^(۳) هر دو در مسجد و به هنگام نماز به ضرب شمشیر کشته شدند.

۲. فتوا: این وظیفه زیر نظر خلیفه قرار داشت و او درباره عالمان دین و مدرسان کنجکاوی و تفحص می‌کرد و این وظیفه را به کسانی می‌سپرد که شایسته باشند و آنان را در کارشان یاری می‌داد.^(۴) یعقوبی فقهای دوره هر یک از خلفا را در پایان زندگی او می‌آورد.^(۵)

۳. قضا: داوری برای برطرف کردن خصومت‌های مردم است بدان سان که دعاوی آن‌ها حل و فصل شود و مشاجرات و کشمکش‌های آنان قطع گردد، لیکن بر وفق احکام شرعی مستخرج از کتاب و سنت.^(۶) خلفا داوری را با آن‌که از وظایف خاص آنان بود به دیگران واگذار می‌کردند. کار قاضی منحصر به حل و فصل اختلاف متداعیان بود اما به تدریج متحول شد و سرانجام امور دیگری هم بدان افزوده شد. مثل: استیفای برخی از حقوق عمومی از طریق نظارت در اموال محجوران، رسیدگی به وضعیت مسلمانان و امور اوقاف و مراقبت در امور و مصالح کوچه‌ها و ساختمان‌ها و امور مظالم و عدالتخانه‌ها و...^(۷)

۴. حسبه: محتسبی وظیفه‌ای دینی از باب امر به معروف و نهی از منکر است که بر عهده متولیان امور مسلمانان است. این پایگاه را به کسی که شایسته این مقام باشد، اختصاص داده، او را به وجوب آن ملزم می‌سازند.^(۸) در حقیقت محتسب اموری را انجام می‌دهد که از لحاظ تعمیم و سهولت اغراض، قاضی از آن‌ها دوری می‌جوید. از این رو این‌گونه امور را به وی می‌سپارند تا از این راه به منصب قضا خدمت کند.^(۹)

۵. سکه: ابن خلدون سکه را از وظایفی می‌داند که به مناصب دینی خلیفه

۱- همو، ۲۷۴. ۲- طبری، ۵۶۰/۲. ۳- یعقوبی، تاریخ، ۲/۲۱۲. ۴- ابن خلدون، ۲۷۴.
 ۵- مثلاً نک: یعقوبی، همان، ۲/۳۸۰-۲۴۰. ۶- ابن خلدون، ۲۷۵؛ ماوردی، ۸۶-۸۳.
 ۷- ابن خلدون، ۲۷۶. ۸- همو، ۲۸۰. ۹- ابن‌الخوه، ۵۲-۵۰؛ ماوردی، ۳۰۳-۳۰۰.

مربوط می‌شود و متصدی آن در ضرب مسکوکات رایج نظارت و از رواج مسکوکات فاسد و آمیخته به فلزهای کمبها یا درهم‌های بریده جلوگیری و سکه‌های رایج را از هرگونه تقلب محافظت می‌نماید.^(۱)

ب. مناصب درگاه پادشاهی: ابن خلدون، سلطان را از عهده‌دار شدن چنین وظیفه سنگینی ناتوان می‌داند. به اعتقاد او، سلطان ناچار است که از ابنای جنس خود یاری جوید.^(۲) یاران سلطان او را در امر پادشاهی یا به شمشیر یا قلم یا رأی یا دانش خویش یاری می‌دهند و یا از راه حجابت، وی را از انظار می‌پوشند... گاهی کلیه این لیاقت‌ها در یک نفر یافت می‌شود و زمانی هر کدام را در شخصی می‌یابیم و گاهی نیز هر یک از آن‌ها به گونه‌های بسیار تقسیم می‌شود. مثل وظایف قلم: دیوان رسائل، دیوان چک‌ها و اقطاعات، دیوان محاسبات و... وظایف شمشیر بدین انواع تقسیم می‌شود: صاحب برید، مرزبان، صاحب جنگ و خدایگان انتظامات.^(۳) در این پژوهش در فصل جداگانه‌ای از دیوان‌ها بحث شده است. در اینجا آن مطالب را تکرار نمی‌کنیم، اما لازم است در خصوص وزارت، حجابت، بیعت، امیرالمؤمنین، شعار خلافت، نشانه‌های خلافت، نظام ولیعهدی و امارت، مطالبی بیان شود:

الف. بیعت: عبارت است از پیمان بستن به فرمانبری و اطاعت. بیعت‌کننده با امیر خویش بیعت می‌بست که در امور خود و مسلمانان تسلیم نظر او باشد و در هیچ‌یک از این امور با او مخالفت نکند و وظایفی را که به او وامی‌گذارد، در هر حال خواه باب طبع او باشد و خواه مخالف میلش، انجام دهد.^(۴)

طریق انجام بیعت فرق می‌کرد اما اساس کار یکی بود. رسم جاری این بود که به هنگام بیعت، دست خود را به منظور استواری و تأکید پیمان در دست امیر می‌گذاشتند و چون این شیوه به عمل فروشنده و خریدار شبیه است، آن را بیعت نامیدند که از باع به معنی خرید و فروش گرفته شده است. بنابراین مصافحه با دسها

۱- ابن خلدون، ۲۸۱. ۲- ابن خلدون، ۲۹۲. ۳- همو، ۲۹۳. ۴- همو، ۲۶۱.

بیعت شده است. چنان‌که در عرف لغت و تداول شرع همین گونه است.^(۱) خلفا علاوه بر اخذ بیعت مردم، آنان را سوگند هم می‌دادند که نسبت به بیعت خود وفادار باشند. متن سوگند بیعت هم به مقتضیات زمان فرق می‌کرد ولی اساس آن همان سوگند بیعت عقبه است که مردم یثرب در بیعت با پیامبر^(ص) در عقبه بر زبان آوردند.^(۲)

ب. امیرالمؤمنین: لقب امیرالمؤمنین را خلیفه دوم معمول کرد و دستور داد که او را به جای خلیفه، امیرالمؤمنین بخوانند.^(۳) به موجب روایات شیعه، لقب امیرالمؤمنین از اختصاصات علی بن ابی طالب^(ع) است.^(۴) به هر حال از عصر خلیفه دوم، این لقب جزء نشانه‌های رسمی خلافت درآمد. در دوره خلفای اموی و عباسی نیز این لقب رواج داشت و آن را نشانه خلافت خود شمردند و هیچ کس را در تمام دوران خود، در این لقب و نشانه‌های خاص شرکت ندادند.^(۵)

ج. شعار خلافت: معاویه پس از تصاحب خلافت، به تنظیم امور آن بر اساس نظام سلطنت پرداخت. به عقیده قلقشندی این کار می‌توانست موجب ارباب و ترس دشمن باشد و بلکه شأن معاویه همان بود.^(۶) معاویه به حسن ترتیب و اظهار ابهت خلافت افزود. خلفای بعدی نیز راه او را ادامه دادند و در این باره چنان مبالغه کردند که خلافت از سلطنت هم پیش افتاد و شکوه دربار کسری و قیصر را تحت الشعاع خود قرار داد. بالاتر این‌که در کنار خلافت این نظام‌ها به اضمحلال کشیده شد.^(۷) قلقشندی شعار خلافت را خاتم، برده، عصا، لباس و رنگ پرچم‌ها و خلعت‌ها و... می‌داند.^(۸)

۱. خاتم: مهر یا علامتی بود که در پایان نامه‌ها می‌زدند. هنگامی که پیامبر^(ص) خواست به پادشاهان کشورها نامه بنویسد، به آن حضرت گفتند: شاهان نامه‌ای را که مهر نشده باشد، نمی‌خوانند. پیغمبر^(ص) مهری از نقره تهیه فرمود که عبارت:

۱- همانجا. ۲- زیدان، همان، ۹۵. ۳- ابن خلدون، ۲۸۲.
 ۴- مفید، ارشاد، ۴۹-۴۵. ۵- ابن خلدون، ۲۸۳. ۶- قلقشندی، ۲۸۶/۳.
 ۷- همو، ۲۸۷. ۸- همو، ۲۸۹-۲۹۱.

«محمد رسول الله» بر روی آن نقش شده بود. این مهر در دست خلفا بود تا این که در زمان عثمان در چاه اریس افتاد.^(۱)

در دوره معاویه در این خصوص تحوّل ایجاد شد. وی دیوان ویژه‌ای موسوم به دیوان خاتم تأسیس کرد که تا اواسط عصر عباسیان برقرار بود. در این باره و چگونگی تشکیل و نحوه گردش کار این دیوان بحث خواهد شد.

مهر هر یک از خلفا نقش ویژه‌ای داشت که مختص خود او بود. این نقش معمولاً عبارت‌های کوتاهی بود و تلاش می شد مضمون آن با نام خلیفه متناسب باشد. این رسم تا پایان خلافت بغداد برقرار بود.^(۲)

۲. برده: برده رویوشی بود که پیغمبر^(ص) آن را می پوشید و آنگاه که کعب بن زهیر دشمن دوران مکّه پیامبر^(ص)، در قصیده‌ای با مطلع: «بأنت سعاداً» حضرت را مدح کرد، پیامبر^(ص)، برده خود را به او صلّه داد.^(۳) این برده نزد کعب باقی ماند تا این که معاویه در صدد برآمد آن را از وی بخرد اما کعب حاضر به فروش نشد و بیان کرد که هیچ کس را بر لباس پیامبر^(ص) ترجیح نخواهد داد. پس از درگذشت کعب، معاویه این برده را به مبلغ ۱۰۰۰۰ درهم از ورثه شاعر خرید.^(۴)

۳. عصا: چوبدستی پیغمبر^(ص) بود. گفته‌اند: عصا از آن بخش از ماترک پیغمبر^(ص) بود که صدقه است. به گفته قلقشندی عصا و برده تا پایان خلافت بغداد، در دست خلفای عباسی بود.^(۵) هرگاه خلیفه‌ای به خلافت می رسید، عصای خلافت را به دست او می دادند و برده و خاتم برایش می آوردند.^(۶)

۴. لباس خلافت: به گفته صاحب صبح الاعشی، در شرح حال سعید اسماعیل یکی از ملوک بنی ایوب یمن، در تاریخ عمادالدین آمده که لباس آستین بلندی بر تن داشت. او مدعی بود که این لباس که از بنی امیه به او رسیده، لباس خلافت است. طول آستین این لباس ۲۰ وجب بود.^(۷)

۱- ابن خلدون، ۳۲۹؛ قلقشندی، ۲۸۹/۳. ۲- قلقشندی، ۲۸۹/۳. ۳- همو، ۲۹۰.

۴- همانجا. ۵- قلقشندی، ۲۹۱/۳. ۶- زیدان، همان، ۱۰۰.

۷- قلقشندی، ۲۹۱/۳.

۵. رنگ: منظور رنگ پرچم‌ها، خلعت‌ها و غیره است. شعار امویان، رنگ سبز بود. گویند: وقتی که ملک سعید اسماعیل ایوبی که مدعی بود از نسل امویان است، ادعای خلافت کرد، لباس سبز پوشید. این گفته تصریح دارد که رنگ سبز شعار امویان بوده است.^(۱)

د. نشانه‌های خلافت: نشانه‌های خلافت را سه چیز دانسته‌اند: خطبه، طراز و سکه.^(۲)

۱. خطبه: از نشانه‌های مهم خلافت است و به هنگام نماز ایراد می‌شد. در ابتدا رسم چنان بود که خلیفه خودش امام جماعت می‌شد و پس از نماز، پیغمبر^(ص) و صحابه را دعا می‌کرد. پس از گشودن کشورها عمال و والیان مناطق پس از نماز خلیفه را دعا می‌کردند.^(۳) برخی والیان از جمله: حجاج بن یوسف ثقفی و پیش از او زیاد بن ابیه در این زمینه توانایی ویژه‌ای داشتند.

۲. سکه: واژه سکه نخست نام مهر آهنینی بود که برای ساخت درهم و دینار به کار می‌رفت اما پس از چندی آن را بر اثری که از مهر بر روی مسکوکات باقی می‌ماند، اطلاق کردند که همان نقش و نگار روی درهم‌ها و دینارها است.^(۴)

۳. طراز: طراز جامه‌ای است که نام‌ها یا نشان‌های ویژه سلطان و پادشاه را به هنگام بافت بر آن می‌نگاشتند. این پارچه‌ها را که از پرنیان یا دیبا یا ابریشم بود، برای جامه آماده می‌کردند و به هنگام بافت، نوشته‌های مورد نظر را از رشته‌های زر یا نخل‌های غیر زرین رنگارنگ که مخالف رنگ پارچه بود، در تار و پود آن به کار می‌بردند و پارچه‌بافان وضع و اندازه آن را در هنر بافندگی به روشی استادانه پدید می‌آوردند.^(۵) حاکمان اسلامی نام‌های خود را با کلمات دیگری که از فال نیک یا درود و دعا حکایت می‌کرد، می‌نوشتند. این رسم در دولت‌های امویان و عباسیان از امور مهم بشمار می‌رفت و خانه‌هایی را که در کاخ‌های خود برای بافت این‌گونه پارچه‌ها اختصاص داده بودند، دارالطراز (طرازخانه) می‌نامیدند و متصدی این امر

۱- همانجا. ۲- زیدان، همان، ۱۰۰. ۳- ابن خلدون، ۳۳۲. ۴- همو، ۳۲۲. ۵- همو، ۳۲۹.

را صاحب الطراز. وی می‌بایست در امور صنعتگران و ابزارکار و بافندگان و پرداخت جیره و موجب آنان و تسهیل ابزار کار و بهتر کردن کار آنان نظارت می‌کرد. این وظیفه را به خواص دولت و موالی مورد اعتماد خود می‌سپردند.^(۱)

نخستین خلیفه‌ای که رسم طراز را در اسلام معمول داشت، عبدالملک بن مروان بود.^(۲) مسلمانان طراز را تا مدتی با همان خطوط رومی به کار می‌بردند. این طرازها با قرطاس‌ها نوعی کاغذ رنگی پرنقش و نگار در کشور مصر ساخته می‌شد و عبارت: «به نام پدر و پسر و روح القدس» را در آن می‌بافتند. روزی عبدالملک معنی این کلمات را که به زبان رومی نوشته می‌شد، پرسید و چون از معانی آن آگاه شد، نامه‌ای به والی مصر، عبدالعزیز نوشت که به جای عبارت رومی مسیحی به زبان عربی: لا اله الا الله، بافته شود.^(۳) این اقدام عبدالملک در ابطال طراز رومی باعث خشم امپراتور روم گردید و در نهایت به رواج سکه اسلامی منجر شد.

ه. مقصوره: مقصوره اطاق کوچکی بود برای نماز خلیفه. چنان‌که دیواره‌ای دور محراب می‌کشیدند که محراب و قسمتی از پیرامون آن را فرا می‌گرفت.^(۴) این از نشانه‌های ویژه خلافت اسلامی است و در غیر کشورهای اسلامی دیده نشده است.^(۵) نخستین خلیفه‌ای که مقصوره برگزید، معاویه بود. آنگاه که گفته می‌شود، یکی از خوارج هم پیمان ابن ملجم او را زخمی کرد.^(۶) برخی گفته‌اند: نخستین کس که مقصوره ساخت، مروان بن حکم بود، هنگامی که یمانی او را مضروب ساخت.^(۷) از عبارت طبری بدست می‌آید که هر دو این کار را کرده‌اند: یکی در مدینه و دیگری در شام: «در این سال مروان، مقصوره را درست کرد. آن‌گونه که گفته می‌شود، معاویه نیز در شام مقصوره ساخت.»^(۸) مروان در این دوره والی مدینه بود. خلفایی که پس از آن روی کار آمدند، در مقصوره نماز می‌خواندند. این مقصوره سنتی شد که بدان وسیله، سلطان را به هنگام نماز از مردم باز می‌شناختند.

۱- همانجا. ۲- زیدان، همان، ۱۰۶. ۳- همانجا. ۴- ابن خلدون، ۳. ۵- همانجا. ۶- ابن طباطبا، ۱۱۲؛ ابوهلال، ۱۶۳؛ ابن خلدون، ۳۳۲. ۷- ابن خلدون، ۳۳۲. ۸- طبری، ۱۹۵/۳.

و. سریر: سریر و منبر و تخت و کرسی عبارت بود از تخته چوب‌های برپا شده با اریکه‌های برهم نهاده که خلیفه یا سلطان روی آن می‌نشست و در حالی که مردم و اهل مجلس در مقابل او می‌نشستند، جای او از آنان بلندتر بود. این شیوه از سنن و عادات پادشاهان پیش از اسلام بود.^(۱) نخستین کسی که در اسلام، سریر به کار برد، معاویه بود. خلفای پس از او این شیوه را پیروی کردند و به هنگام بار دادن، بر روی تخت می‌نشستند. چنان‌که به تدریج این کار نشانه ابهت و جلال بشمار رفت.^(۲)

ز. نظام ولایت عهدی: با روی کار آمدن معاویه، خلافت اسلامی که حکومت دینی بود، به سلطنت مبدل شد. او رسماً خود را پادشاه خواند و اعلام کرد که «من نخستین پادشاه عرب هستم.»^(۳) معاویه از دربار ایران و روم چیزهایی اقتباس کرد. از آن جمله، سلطنت موروثی بود.^(۴) او که با ولایت عهدی فرزندش یزید، خلافت را به سلطنت موروثی تبدیل کرد، در ابتدا در اجرای اندیشه خود در این باره مردد بود و از مردم بیم داشت اما مغیره بن شعبه والی وقت کوفه که شنید معاویه در صدد عزل او از والی‌گری کوفه است، وی را در اجرای این نقشه تشویق کرد.^(۵) معاویه در این کار دو اقدام بی‌سابقه انجام داد: ۱. تعیین فرزند خود یزید به عنوان ولیعهد. ۲. اخذ بیعت برای خلیفه بعدی در حیات خلیفه وقت. در حالی که پیش از او، هیچ‌کدام از خلفا نه خودشان فرزند خلیفه سابق بودند و نه فرزندشان را جانشین خود کردند.

نظام چندولیعهدی: پدیده چند ولیعهدی از بدعت‌هایی بود که امویان تیره مروانی در نظام سیاسی به وجود آوردند. فقه سیاسی اهل سنت به موجب ادله‌ای که در این باره از سنت رسول اکرم^(ص) و سیره خلفا آورده، نظام چند ولیعهدی را مشروع دانسته است.^(۶) مروان دو فرزندش عبدالملک و عبدالعزیز را ولیعهد خود کرد تا یکی پس از دیگری به خلافت رسد.^(۷) عبدالملک نیز چهار فرزندش ولید،

۱- ابن خلدون، ۳۲۲. ۲- همانجا. ۳- یعقوبی، همان، ۲۳۲/۲.
 ۴- زیدان، همان، ۹۴-۹۵. ۵- ابن قتیبه، الامامه و السیاسه، ۱۶۵/۱. ۶- ماوردی، ۱۵.
 ۷- یعقوبی، همان، ۲۵۷/۲.

سلیمان، هشام و یزید را ولیعهد خود کرد.^(۱)

نظام چند ولیعهدی، موجب عدم ثبات سیاسی جامعه شد. زیرا وقتی که ولیعهد اول به خلافت می‌رسید، تلاش می‌کرد تا به گونه‌ای ولیعهد دوم را برکنار و فرزندش را به ولیعهدی بگمارد.^(۲) چنان‌که عبدالملک کوشید به وسیله شعبی، برادرش عبدالعزیز را بر آن دارد که از ولایت عهدی انصراف دهد اما عبدالعزیز این کار را انجام نداد ولی پیش از خلیفه درگذشت و بدین‌گونه عبدالملک فرزندانش را بدون منازع به ولایت عهدی منصوب کرد.^(۳)

گاهی اوقات فرزند خلیفه به دلیل خردسالی شایسته ولایت عهدی نبود. از این رو خلیفه برای یکی دیگر از نزدیکان خود بیعت می‌گرفت و با او شرط می‌کرد که فرزندش را پس از رسیدن به سن لازم به ولایت عهدی خود منصوب کند. چنان‌که یزید بن عبدالملک که فرزندش ولید کودک خردسالی (۱۱ ساله) بود، برای برادرش هشام بیعت گرفت ولی با او شرط نمود که ولید را ولیعهد خود کند.^(۴) مراسم بیعت و تشریفات آن همانند مراسم بیعتی بود که برای خلیفه گرفته می‌شد.^(۵)

ح. حجاب: به عقیده ابن خلدون، از زمانی که وضع خلافت دگرگون شد و به پادشاهی تبدیل گردید و رسوم و القاب سلطان متداول گشت، نخستین چیزی که در دولت آغاز کردند، وضع درگاه و بستن آن بر روی عامه مردم بود. چون از جان خویش بیم داشتند که مبادا به دست خوارج و دیگران کشته شوند. گذشته از این اگر درگاه را بر روی عامه می‌گشودند، مردم بر آنان ازدحام می‌کردند و آنان را از توجه به امور مهم کشور باز می‌داشتند. لذا برای ممانعت از ورود عامه به درگاه کسی را بدین سمت گماشتند و او را «حاجب» نامیدند.^(۶) قلقشندی حجاب را از وظایف «ارباب سیوف» می‌داند و معتقد است که موضوع حجاب عبارت بود از: «حفظ درگاه خلیفه و کسب اجازه از وی برای ارباب رجوع».^(۷) خلفا سعی می‌کردند حاجب را از

۱- همو، ۲۸۰. ۲- همو، ۲۷۹. ۳- همو، ۲۸۰-۲۷۹.

۴- ابن اثیر، الکامل فی التاریخ، ۳۴۷/۴. ۵- زیدان، همان، ۹۶.

۶- ابن خلدون، ۲۹۹-۲۹۵. ۷- قلقشندی، ۲۹۶/۳.

میان افراد خردمند و زیرک انتخاب کنند و مقید بودند که پیش از حجابت، خدمتگذاری آنان را کرده باشد.^(۱)

۲. امارت

امارت بر دو گونه بود: امارت عامه و امارت خاصه.^(۲)

۱. امارت عامه: این نوع امارت بر دو نوع بود:

الف. امارت استکفاء: در این امارت، خلیفه فرد واجد شرایطی را از روی اختیار به امارت نصب می‌کرد. این امارت بر پایه عمل محدود و نظر معهود منعقد می‌شد^(۳) و به امیر اختیاراتی در زمینه‌های زیر می‌داد:

۱. تدبیر امور سپاه.

۲. اجرای احکام و نصب قضات و حاکمان.

۳. جمع‌آوری خراج و قبض صدقات و نصب عاملان.

۴. حمایت همه جانبه از دین.

۵. اقامه حدود الهی.

۶. امامت جمعه و جماعات توسط امیر یا جانشین او.

۷. سرپرستی حاجیان منطقه.

۸. جهاد با دشمنان در مناطق واقع در ثغور.^(۴)

ب. امارت استیلاء: خلیفه از روی اضطرار و ناچاری کسی را به امارت یک منطقه نصب می‌کرد. در واقع خلیفه امارت فردی را که به زور بر منطقه‌ای چیره می‌شد، تأیید می‌کرد.^(۵) هر چند در دوره امویان، امارت عامه از نوع استیلابی آن وجود نداشت اما در استان‌هایی چون عراق و مصر امرایی حکمرانی کردند که به گونه امارت استکفاء و با اختیارات تام و تمام به فرمانروایی گماشته می‌شدند. از امرا و سلاطین استکفایی دوره عباسیان می‌توان به حکمرانان صفاری، سامانی،

۱- یعقوبی، همان، ۲۳۵/۲. ۲- ماوردی، ۳۵۰. ۳- همانجا. ۴- همانجا. ۵- همو، ۳۹-۳۵.

غزنوی، بویه‌ی و سلجوقی اشاره کرد.

۲. امارت خاصه: در این گونه امارت، حدود اختیارات امیر منحصر به تدبیر جیش، سیاست رعیت، حمایت از کیان اسلام و دفاع از مرزها بود.^(۱) میان فقها درباره سایر اختیارات امیر اختلاف نظر وجود دارد.^(۲) معاویه خراج عراق را به یکی از موالی خود به نام عبیدالله بن درّاج واگذار نمود تا بر او سلطه تمام داشته باشد. وی کار خراج را از منصب ولایت عامه جدا کرد.^(۳) همو خراج حمص را به ابن آثال نصرانی داد که به دستور و تشویق وی، عبدالرحمن بن خالد بن ولید را مسموم کرد و کشت.^(۴) عبدالرحمن بن عبدالله نیز در عهد عمر بن عبدالعزیز عامل خراج خراسان بود.^(۵)

۳. وزارت

امامت یک ضرورت حتمی برای جامعه و نشان‌دهنده نظام سیاسی اسلام است. در واقع امام، مسؤولیت حکومت را برعهده دارد، باید دانست که انجام دادن چنین مسؤولیت بزرگی از عهده امام و خلیفه به تنهایی ساخته نیست، بلکه نیازمند ابزارهای اجرایی و عناصری است که اجرای درست امور را برعهده گیرند تا امام بر اساس حق بر مردم حکومت کند. به عبارت دیگر ضرورت دارد که نظام سیاسی با بهره‌گیری از ابزارها و وسایل لازم مسؤولیت‌ها را اداره و اجراء کند و از این طریق بر جامعه اشراف داشته باشد؛ این مدیریت که از حقوق اجرایی قدرت امام یا خلیفه است، به صورت جزئی و به اختلاف درجات و مراتب به افراد تفویض می‌شود تا در جهت تأمین مصالح عامّه اعمال شود. همین امر توجیه‌گر مناصب قانونی است که پس از منصب امامت و خلافت قرار می‌گیرد و با وزارت به عنوان حلقه وصل بین رئیس دولت و ابزارهای اجرایی حکومت در اداره امور امت یا جماعت شروع می‌شود. وزارت آن چنان که ابن خلدون توصیف می‌کند، از مهمترین پایگاه‌های

۱- ماوردی، ۳۷. ۲- همان، ۲۷-۳۸. ۳- بلاذری، فتوح، ۲۹۱؛ یعقوبی، همان، ۲۱۸/۲.
۴- طبری، ۲۰۲/۳. ۵- همو، ۶۶/۴.

سلطنتی و اساس همه مراتب پادشاهی است؛ زیرا نام آن بر مطلق یاری رساندن دلالت می‌کند. وزارت در لغت از وَزَرَ به معنی مَلَجًا و پناهگاه یا از اوزار به معنی کالاها و ادوات است؛ زیرا وزیر مسؤلیت خزانه شاه یا سلطان را بر عهده دارد. یا از وَزَرَ به معنی ثقل و سنگینی؛ چه وزیر سنگینی‌های کار سلطنت را بر دوش می‌گیرد و یا از اَزَرَ به معنی پشت، مأخوذ است؛ زیرا امام با پشتیبانی وزیرش تقویت می‌شود.^(۱) واژه وزیر در قرآن کریم آمده است:

وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ وَجَعَلْنَا مَعَهُ أَخَاهُ هَارُونَ وَزِيرًا^(۲)

و به یقین (ما) به موسی کتاب عطا کردیم و برادرش هارون را یاور او قرار دادیم.

بدین ترتیب قرآن کریم در این آیه بین کتاب به عنوان منبع تشریح و قانون‌گذاری، و وزارت به عنوان ابزار اجرا جمع کرده است. بر همین اساس نویسندگان کتب سیاست شرعی، تصدّی منصب وزارت را با این استدلال جایز دانسته‌اند که اگر چنین منصبی برای پیامبری جایز باشد، به طریق اولی در امامت نیز جایز خواهد بود.^(۳)

هر چند واژه و معنای وزارت در عصر جاهلیت و صدر اسلام شناخته شده بود اما به عنوان یک منصب مستقل که شرایط و صلاحیت‌هایی را داشته باشد، در نیامده بود؛ وزارت در صدر اسلام در حدّ مشورت رسول اکرم^(ص) با برخی از صحابه در شماری از امور، و در دوره خلفای نخستین در حدّ مشورت آنان با همدیگر در مشکلات و سختی‌ها باقی ماند. در دوره امویان وزارت شکل آشکارتری پیدا کرد؛ چرا که برخی از خلفای اموی شماری از افراد مورد اعتماد خود را مأمور انجام مسؤلیت‌هایی به نیابت از خود کردند، اما چیزی فراتر از این نبود^(۴) و قاعده و مقررات مشخصی نداشت و اصولاً منصبی به نام وزارت نبود. هر چند ابن خلدون

۱- ابن خلدون، ۴۱۹. ۲- فرقان/۳۵. ۳- ماوردی، ۲۳-۲۲. ۴- قاسمی، ۴۲۰-۴۱۰.

عقیده دارد که «وزارت در این روزگار بالاترین درجات در دولت بنی امیه به شمار می‌رفت»^(۱) ولی از فرد معینی به عنوان وزیر امویان یاد نمی‌کند بلکه در استدلال بر مدعای خود می‌گوید: «زیرا وزیر به طور عموم در چگونگی تدبیر امور و مشاغل دولتی و جریان امور کشورستانی‌ها و نگرهبانی و مسائلی که مربوط بدان می‌شود از قبیل نظارت در وضع دیوان سپاه و لزوم پرداخت مستمری‌های سالیانه به شایستگی و جز این‌ها می‌اندیشید.»^(۲) به اعتقاد وی «در این دوره، چنان‌کار کشورداری بزرگ شد و اهمیت یافت که برای امور قبایل و جمعیت‌ها و الفت دادن آنان با یکدیگر مشاور و معین (معاون) برگزیدند و بر وی نام وزیر اطلاق کردند.»^(۳) کتانی هم عقیده دارد که خلیفه در پیشامدها با وزیر مشورت می‌کرد و او کسی بود که از نظر عقل و دین مورد وثوق بود.^(۴)

به هر ترتیب وزارت به معنای امروزی، پیش از عصر عباسی شناخته شده نبود. ابن طقطقا گفته است:

پایه وزارت در دولت بنی عباس نهاده شد و قوانین آن در زمان ایشان وضع گردید، اما قبل از آن وزارت نه قاعده معینی داشت و نه قوانین پابرجایی، بلکه هر یک از سلاطین دارای اطرافیان و اتباعی بودند و چون امری پیش می‌آمد، سلطان با صاحبان خرد و رأی صواب مشورت می‌کرد و هر یک از ایشان به منزله وزیری محسوب می‌شدند. چون بنی عباس به سلطنت رسیدند، قوانین وزارت وضع گردید و وزیر، وزیر نامیده شد؛ حال آن‌که پیش از این او را کاتب و مشیر می‌گفتند.^(۵)

ابوسلمه خلیل نخستین وزیری است که وزارت ابوالعباس سفاح را برعهده داشت. هنگامی که با نخستین خلیفه عباسی بیعت شد، ابوسلمه را وزیر خود کرد و با تفویض کارها دیوان‌ها را نیز به وی سپرد و او را «وزیر آل محمد» لقب داد. پس از قتل ابوسلمه، خالد بن برمک وزیر عباسیان شد. در دوره منصور نام چندین نفر به

۴- کتانی، ۱۷/۱.

۳- همانجا.

۲- همانجا.

۱- ابن خلدون، ۲۹۶.

۵- ابن طقطقا، ۱۵۳.

عنوان وزیر ذکر شده است: ابویوب موریانی و ربیع بن یونس از آن جمله‌اند. شکوه منصب وزارت در دوره مهدی آشکار شد که معاویه بن یسار وزیر او بود. او محصول کشور را جمع‌آوری، دیوان‌ها را مرتب و قوانین را معین کرد.^(۱)

بدین ترتیب نام دیوان‌ها که مظهر سازمان اداری است با منصب وزارت پیوند خورد. آن چنان که با مرور تاریخ خلافت عباسی آشکار می‌شود، رشد دیوان‌ها و ادارات دولتی، به حسن رفتار وزیران، و تدبیر نیکوی آنان بستگی داشته است. اغلب، وزراء با تغییر خلیفه یا در دوره یک خلیفه تغییر می‌کردند اما کارمندانی که به دستور وزیر به عنوان والی و کارگزار در خارج پایتخت، یا به عنوان کاتب و سرپرست دیوان در پایتخت کار می‌کردند، به مأموریت خود ادامه می‌دادند یا در مشاغل خود جا به جا می‌شدند؛ این امر موجب پیدایش یک طبقه ثابت از کارمندان گردید. آنان با کسب تجربه و توان لازم سازمانی را بوجود آوردند که به سازمان اداری شهرت یافت.

۲. سازمان اداری

۱. دیوان

دیوان اساس سازمان اداری است. چنان‌که سازمان اداری مسلمانان در نظام دیوانی آن خلاصه می‌شد. مسلمانان علاوه بر حفظ دیوان‌های مناطق گشوده شده چنان‌که پیش از اسلام بود در مرکز حکومت اسلامی و آن‌گونه که منابع موجود می‌گویند، در عصر خلیفه دوم، دیوان را به وجود آوردند. اما دیوان چیست؟ از دیوان دو تعریف عمده در دست است: یکی تعریف ماوردی در الاحکام السلطانیة و دیگری تعریف ابن خلدون در مقدمه.

۱. ماوردی می‌گوید: دیوان جایی است برای حفظ حقوق سلطنت از قبیل اموال و نیز ثبت و ضبط حقوق کسانی که بدین امور می‌پردازند. مانند: سپاهیان و کارگزاران.^(۲)

۲- ماوردی، ۲۴۹.

۱- همان، ۱۵۵-۱۵۳.

۲. ابن خلدون پس از بیان این‌که کارهای دیوانی از مهمترین وظایف ضروری کشور است، بیان می‌کند که درباره این مسائل یعنی: انجام دادن کارهای خراج‌ستانی و حفظ حقوق دولت در دخل و خرج و آمار سپاهیان با ذکر نام و سنجش ارزاق ایشان و پرداخت مستمری سالیانه آن‌ها در موقع خود، باید به قوانینی مراجعه کرد که متصدیان این مشاغل و محاسبان آگاه دولت تنظیم کرده‌اند و در کتابی آماده است که تفصیل دخل و خرج در آن نوشته شده است و جز کسانی که در این اعمال مهارت دارند، بدان نمی‌پردازند. این کتاب را «دیوان» می‌نامند.^(۱) او جایگاه نشست کارگزاران و مباشران این کار را نیز دیوان می‌خواند.^(۲) آنچه از تعریف ابن خلدون بدست می‌آید این است که دیوان فقط دفتر ثبت و ضبط دخل و خرج، و آمار سپاهیان و مصارف اموال، آنچنان که در تعریف ماوردی آمده، نیست بلکه کتاب ضوابط و مقررات و آیین‌نامه‌های جاری نیز بوده است. قلقشندی دیوان را نام جایی می‌داند که «نویسندگان در آن می‌نشینند».^(۳) بنابراین، تعریف وی بخشی از تعریف ابن خلدون است که چند سطر پیش آمد. وی پس از بیان اختلاف موجود بین پژوهشگران درباره اصل واژه «دیوان» که آیا عربی است یا فارسی، از طرفداران هر یک از این دو دیدگاه یاد می‌کند.^(۴)

۲. سازمان اداری پیش از امویان

چنان‌که اخبار و متون تاریخی تصریح دارد، پیامبر^(ص) به ساماندهی امور جامعه اسلامی همت گماشت و در یک سازمان اداری ابتدایی، که هسته اولیه حکومت و مدیریت اسلامی بود، مسئولیت انجام دادن کارها را در میان معاونان و یاران خویش تقسیم کرد. در کنار کاتبان وحی، گروهی را مسؤول نوشتن نامه‌ها کرد و استیفای حقوق بیت‌المال و دریافت صدقات را به گروه دیگری از یاران سپرد. اخذ جزیه، امارت نواحی، سفارت، اجرای حدود، تأمین منصب محاسب و محتسب، و

۱- ابن خلدون، ۳۰۲. ۲- همانجا. ۳- قلقشندی، ۱۲۳/۱. ۴- همو، ۱۲۴-۱۲۳.

ترتیب امور جنگ‌ها (غزوه‌ها، بعثه‌ها و سریه‌ها) را به افراد واجد صلاحیت دیگری سپرد. وقتی به جنگ می‌رفت، کسی را به جای خویش می‌گذاشت تا نماز را اقامه کند. این اقدامات پیامبر^(ص) میراث اداری گسترده‌ای را تشکیل داد که خلفا و امرا در اداره امور از آن الهام گرفتند.^(۱)

مدیریت اسلامی در دوره خلفای راشدین و عصر امویان تحت تأثیر گسترش قلمرو جغرافیایی و افزایش جمعیت مسلمانان دگرگون شد. دیوان‌ها در دوره خلیفه دوم^(۲) و ساماندهی عسس و شرطه (نیروهای امنیتی) در زمان امام علی^(ع) انجام شد. در مقابل قلقشندی معتقد است که نخستین دیوان اسلامی، دیوان انشاء (دیوان رسائل) است.^(۳) زیرا در عصر رسالت، پیامبر^(ص) با امراء و فرماندهان سریه‌ها و نیز شاهان معاصر خود مکاتبه می‌کرد. وی سپس روایتی از قضاعی نقل می‌کند که مطابق آن برخی افراد، اموال صدقات، تخمین محصولات خرما، مداینات و معاملات پیغمبر^(ص) را می‌نوشتند، اما شهرت و تواتر آن به اندازه تواتر و شهرت روایات مربوط به دیوان انشاء نمی‌رسد.^(۴) وی در ادامه کاتبان پیامبر^(ص) را نام می‌برد.

به هر حال نخستین دیوان رسمی در دوره خلیفه دوم به وجود آمد و دو کار عمده انجام می‌داد: نگهداری حساب بیت‌المال، و ثبت نام مسلمانان و مجاهدان برای تعیین سهم هر کدام از غنائم جنگی یا درآمدهای دیگر.

آنچه از مجموع روایات بدست می‌آید این است که دیوان مدینه، دو کار انجام می‌داد: ۱. ثبت درآمدها. ۲. ثبت مصارف و مخارج. اما محور عمده کار این دیوان رسیدگی به امور سپاهیان بود. چرا که همه مردم مسلمان در آن دوره، سپاهی بودند.^(۵) همین امر موجب شده که برخی تصور کنند که دیوان مدینه، دیوان جیش (سپاه) بوده و دیوان‌های شام و عراق که بر اساس سابق به کار خود ادامه دادند،

۱- قاسمی، ۴۸۷/۱-۴۸۴؛ طلس، ۶۵/۱-۶۳.

۲- ابن سعد، ۲۹۶/۳؛ ابن طباطبا، ۷۸۸ بلاذری، فتوح، ۴۵۰؛ ابوهلال، ۱۱۴؛ ماوردی، ۲۴۹؛ ابن خلدون، ۳۰۳.

۳- قلقشندی، ۱۲۵/۱. ۴- همو، ۱۲۶-۱۲۵. ۵- زیدان، همان، ۱۳۰.

دیوان جبایات و خراج^(۱)

منابع موجود فقط از تشکیل دیوان مدینه سخن می‌گویند اما درباره جزئیات مسأله چیزی بیان نمی‌کند. به هر حال دیوان مدینه تا آن زمان که این شهر مرکز خلافت بود، نقش دیوان مرکزی را داشت و سایر دیوان‌ها اعم از دیوان‌های پیش از اسلام که به کار خود ادامه می‌داد^(۲) یا در دوره اسلامی به وجود آمد، دیوان‌های محلی. دیوان‌های محلی به زبان محل استقرار نوشته می‌شد و حتی مأموران و اداره‌کنندگان آن دیوان‌ها نیز از بین افراد محلی انتخاب می‌شدند.

تعیین عاملان و والیان به موجب احکام کتبی با توفیق و امضای خلیفه، نظارت بر کار عاملان و والیان به منظور کسب اطمینان از اجرای درست وظایف و مسئولیت‌های آنان، و تعیین وظایف سپاه، حاجبان و کارگزاران (عاملان) اقداماتی بود که در روند تکاملی مدیریت اسلامی انجام شد. در عصر امویان چند دیوان بوجود آمد. از جمله دیوان رسائل که به صورت تخصصی و فنی اداره می‌شد و عبدالحمید کاتب یکی از کسانی بود که مسئولیت این دیوان را برعهده داشت. جناب که در دوره عبدالملک بن مروان، علاوه بر تنظیم امور دیوان‌های برید و قضا، به سال ۸۱ هجری دیوان‌ها از فارسی به عربی تبدیل شد. دیوان‌ها، سازمان‌های اداری شناخته شده‌ای در ایران و روم بود. مسلمانان این سازمان‌ها از جمله دیوان‌های خراج و جند را از ایرانیان فراگرفته به آن رنگ محلی دادند و امور مردم را بر اساس آن اداره کردند.^(۳)

۳. سازمان اداری امویان

با خلافت معاویه و استقرار نظام اموی دوره تازه‌ای شروع شد. از این عصر، حکومت اسلامی که پیشتر جنبه پیشوایی دینی داشت به تدریج به حکومت سلطنتی تبدیل شد و معاویه برای نخستین بار به تقلید از پادشاهان برای خود بساط

۱- ابن خلدون، ۳۰۳. ۲- ماوردی، ۲۵۶-۲۵۲.

۳- دینوری، ۷۲-۷۱؛ حسن ابراهیم حسن، ۴۵۰/۱-۴۴۴؛ طلس، ۶۸/۱-۶۵.

شاهی گسترده و آشکارا اعلام کرد: «من نخستین پادشاه عرب هستم.»^(۱) او برای تحقق اهداف خود تغییرات عمده‌ای در نظام اداری دولت اسلامی به وجود آورد. به همین لحاظ برخی عقیده دارند که باید از معاویه به عنوان نخستین سازمان‌دهنده نظام بوروکراسی عرب نام برد.^(۲) به هر تقدیر از بررسی متون تاریخی بدست می‌آید که سازمان اداری امویان در دیوان‌های زیر خلاصه می‌شد:

۱. دیوان خراج

دیوان خراج به یک لحاظ مهمترین دیوان بود. زیرا بر جمع‌آوری درآمدها و سایر مسائل مالی دولت نظارت داشت و صورت درآمدها و هزینه‌ها را ثبت می‌کرد. ابن خلدون از این دیوان با نام «دیوان الاعمال و الجبایات»^(۳) یاد می‌کند. از شرحی که وی در این باره می‌دهد، بدست می‌آید که این دیوان در حقیقت شامل دو دیوان بوده است: دیوان خراج و دیوان جیش. ابن خلدون کار دیوان خراج را «انجام کارهای خراج‌ستانی و حفظ حقوق دولت در دخل و خرج»^(۴) دانسته عقیده دارد که این کار از مهمترین وظایف ضروری کشور است. ماوردی از دیوان خراج با نام «دیوان الاستیفاء و جبایة الاموال»^(۵) یاد کرده می‌گوید:

این کار در اسلام بر همان منوال سابق در شام و عراق ادامه یافت.^(۶) زیرا امویان معتقد بودند که رؤسای غیر عرب به امور خراج داناترند. چنان‌که زیاد بن ابیه نیز چنین اعتقادی داشت.^(۷)

دیوان خراج در حکم وزارت دارایی امروزی بود و بر امور مالی ولایات نظارت داشت. دیوان‌های محلی مستقر در ممالک مفتوحه و تابعه می‌بایست هر سال مازاد احتیاجات خود را به دیوان مرکزی ارسال می‌کردند. این کار از زمان معاویه شروع شد. چه عمرو بن عاص مبلغی اندک از درآمد مصر را برای او می‌فرستاد.^(۸) از همین دوره کار خراج از ولایت عامه جدا شد. معاویه، مولای خود عبدالله بن

۱- یعقوبی، همان، ۲/۲۳۲. ۲- دنت، ۶۵. ۳- ابن خلدون، ۳۰۲. ۴- همانجا.

۵- ماوردی، ۲۵۲. ۶- همو، ۲۵۳؛ نک: ابن خلدون، ۳۰۳. ۷- یعقوبی، همان، ۲/۲۳۴.

۸- همان، ۲۳۳.

درّاج را والی خراج عراق کرد.^(۱) همو ابن آثال نصرانی را به پاداش قتل عبدالرحمن بن خالد بن ولید، کارگزار خراج حمص کرد.^(۲) امویان به دیوان خراج اهمیت زیادی می دادند. لذا تصدّی آن را به افراد بزرگی چون نصر بن سیار واگذار می کردند که در عهد هشام بن عبدالملک متصدی دیوان خراج خراسان بود.^(۳) پیش از ترجمه و نقل دیوان‌ها به زبان عربی، سرجون بن منصور رومی متصدی دیوان خراج شام، و زادان فرّوخ و صالح بن عبدالرحمن به ترتیب متصدی دیوان خراج عراق در عصر حجّاج بودند.^(۴)

۲. دیوان خاتم

دیوان خاتم در دوره معاویه تأسیس شد^(۵) و کارش ثبت و ضبط فرمان‌هایی بود که از جانب خلیفه صادر می شد. نامه‌هایی که می‌بایست به امضای خلیفه برسد پس از سیر مراحل اداری به این دیوان می‌رسید و با خاتم خلیفه مهر می‌شد.^(۶) بدین ترتیب که چون نامه‌ای از جانب خلیفه درباره امری صادر می‌شد آن را به این دیوان که دارای چندین متصدی بود، می‌آوردند و از روی آن نسخه‌ای برمی‌داشتند و سپس نخعی از آن می‌گذرانند و موم روی آن ریخته مهر صاحب دیوان را بر آن می‌زدند،^(۷) اصل آن را به مقصد می‌فرستادند و نسخه دوم را بایگانی می‌کردند.

یعقوبی و بلاذری تأسیس این دیوان را به زیاد بن ابیه نسبت داده، او را نخستین عرب می‌دانند که به تقلید ایرانیان، دیوان زمام و خاتم ترتیب داد.^(۸) هرچند این دو اشاره نمی‌کنند که این کار زیاد در کدام دوره از امارت وی بوده اما در هر صورت این نمی‌تواند مانع پذیرش هر دو روایت باشد. زیرا در روایت بلاذری و یعقوبی منظور تأسیس دیوان در مرکز امارت (فارس یا کوفه) بوده در حالی که در روایت ابن طباطبا و ابن خلدون منظور، تأسیس دیوان در مرکز خلافت است. احتمال می‌رود که نامه‌های سرّی را شخص خلیفه با خاتم خلافت مهر می‌کرده نه با خاتم موجود در

۱- بلاذری، همان، ۲۹۱. ۲- طبری، ۲۰۲/۳. ۳- همو، ۵۳۴. ۴- همان.

۵- یعقوبی، همان، ۲۳۲/۲؛ ابن طباطبا، ۱۱۳؛ ابن خلدون، ۳۲۸. ۶- متز، ۹۹/۱.

۷- ابن طباطبا، ۱۱۳. ۸- یعقوبی، همان، ۲۳۴/۲؛ بلاذری، همان، ۴۵۰.

دیوان زمام.^(۱) در دوره عبدالملک بن مروان این دیوان توسعه پیدا کرد و در کنار آن مکانی برای نگهداری اسناد دولتی در دمشق ایجاد شد.^(۲)

۳. دیوان جیش (سپاه)

ماوردی آن را نخستین رکن از ارکان چهارگانه‌ای می‌داند که دیوان‌های سلطنت بر روی آن‌ها استوار می‌شود. این چهار رکن عبارتند از: جیش، اداره مناطق، اعمال و ولایات و زمین‌های کشاورزی و جمعیت شاغل در آن، اداره تعیین و تولیت، و بیت‌المال.^(۳)

دیوان جیش همان دیوان مدینه است که خلیفه دوم به اشاره هرمزان ایرانی تأسیس کرد.^(۴) کار اصلی این دیوان، ثبت اسامی سپاهیان و سهمیه هر کدام از بیت‌المال بود اما در ابتدای کار به لحاظ سادگی اوضاع و به دلیل این‌که تقریباً عموم مردم عضو سپاه بودند،^(۵) کار ثبت و ضبط درآمدها و مصارف بیت‌المال و سهمیه هر یک از مردم را نیز بر عهده داشت لیکن در زمان امویان به لحاظ افزایش شمار سپاهیان و برخورد مسلمانان با ملل جدید، این دیوان دچار تحولاتی شد. در دیوان جیش، نام افراد را به ترتیب اعتبار نسبی و سبقت در اسلام و حسن تأثیر هر کدام در دین و آنگاه که اهل سبقت منقرض شدند، سپاهیان را به ترتیب شجاعت و میزان تلاش و کوشش فرد و جانبازی او در راه پیروزی سپاه می‌نوشتند.^(۶)

۴. دیوان برید

این دیوان که از قدیم میان ایرانیان و رومیان معمول بود،^(۷) در اسلام برای نخستین بار به وسیله معاویه تأسیس شد.^(۸) هدف معاویه از این اقدام که آن را به «پیشنهاد مأموران عراق و مشاوران شام»^(۹) انجام داد، «سرعت در وصول اخبار و اطلاعات مناطق تحت حکمروایی»^(۱۰) او بود. متصدی دیوان برید صرف‌نظر از

۱- حلاق، ۹۸. ۲- همو به نقل از: الاداره العربیه، ۱۶۹. ۳- ماوردی، ۲۰۳.
 ۴- ابن‌خلدون، ۳۰۳؛ ماوردی، ۲۴۹. ۵- ابن‌خلدون، ۳۰۳. ۶- ماوردی، ۲۵۲.
 ۷- زیدان، همان، ۱۸۵. ۸- ابن طباطبای، ۱۱۲؛ ابوهلال، ۱۶۲. ۹- زیدان، همان، ۱۸۵.
 ۱۰- ابن طباطبای، ۱۱۲.

مورد اعتماد خلیفه بودن، می‌بایست از وضع راه‌ها و جاده‌های نواحی چنان آگاهی داشته باشد که اطلاعات لازم برای اعزام لشکر را در اختیار خلیفه بگذارد.^(۱) وظایف دیوان برید را می‌توان در موارد زیر خلاصه کرد:

۱. رساندن اخبار محرمانه خلیفه به مأموران عالی رتبه.^(۲)
۲. تهیه گزارش مرتب از اوضاع مالی، لشکری و کشوری و به عرض رساندن آن.^(۳)
۳. تأمین امنیت راه‌ها و عملیات ضد جاسوسی و دفع شرّ راهزنان و مراقبت و ترمیم و توسعه راه‌ها.^(۴)

در واقع دیوان برید مرجع رسمی اخبار بود و جاسوس‌هایی داشت که هر خبر تازه را به سرعت به او می‌رساندند. از جهتی می‌توان گفت که کار برید در دستگاه خلافت، همانند کار وزارت اطلاعات و امنیت امروز بود.^(۵)

در اهمیت برید برای خلیفه و حاکمیت او همین بس که وقتی عبدالملک بن مروان حاجب خویش را تعیین کرد، او را از این‌که مبادا مانع ورود سه نفر شود، به شدت بر حذر داشت: مؤذن، صاحب برید و خوانسالار.^(۶)

هزینه‌ای که خلفا برای این دیوان می‌پرداختند، نیز نشانگر اهمیتی است که بدان می‌دادند. در زمان امویان، مخارج برید ۴۰۰۰۰۰۰۰ درهم در سال می‌شد.^(۷) این هزینه، رقم بسیار بالایی است و بیش از دو برابر رقمی که عباسیان در این باره هزینه می‌کردند.^(۸)

۵. دیوان رسائل (انشاء)

دیوان رسائل که همان دیوان انشاء بود^(۹) در دوره معاویه تأسیس شد. در فهرستی که طبری^(۱۰) از کاتبان اموی می‌دهد، در دوره وی عبید بن اوس غسانی متصدی دیوان رسائل بود. ابن خلدون عقیده دارد که این دیوان به طبیعت حال

۱- متز، ۹۷/۱. ۲- زیدان، همان، ۱۸۵. ۳- همانجا. ۴- همو، ۱۸۶.
۵- متز، ۹۷/۱. ۶- ابن خلدون، ۲۷۴. ۷- زیدان، همان، ۱۸۷. ۸- همانجا.
۹- قلقشندی، ۱۲۷/۱-۱۲۵. ۱۰- طبری، ۵۳۴/۳.

برای دولت‌ها ضرورتی ندارد. چه بسیاری از دولت‌ها در اصل از آن بی‌نیاز هستند. چنان‌که دولت‌های سخت‌بادیه‌نشین که از تهذیب تمدن و استحکام صنایع بهره‌مند نیستند چنین مقامی ندارند.^(۱) وی آنگاه علت نیاز شدید حکومت اسلامی را «کیفیت زبان عربی و بلاغت در تعبیر از مقاصد»^(۲) می‌داند. چنان‌که قلقشندی دایره‌المعارف خود صبح الاعشی فی صناعه الانشا را در آداب دیوانی انشا تألیف کرد.

به هر حال، کار این دیوان ارسال نامه‌های خلیفه به ولایات و مناطق، و نیز دریافت و ثبت نامه‌های وارده بود. هماهنگی بین سایر دیوان‌ها نیز بر عهده دیوان رسائل بود که می‌بایست مطابق دستور خلیفه انجام می‌شد.^(۳) جرجی زیدان از دیوان رسائل در دوره امویان با عنوان «دیوان انشا و کتابت» نام برده، آن را به پنج شعبه به شرح زیر تقسیم کرده است:

۱. دفتر مراسلات مخصوص مکاتبه با پادشاهان، امیران و استانداران.
۲. دفتر مراسلات مخصوص امور مالی و رسیدگی به حساب آن.
۳. دفتر مراسلات مخصوص امور لشکری و ثبت اسامی و ممیزات سپاهیان و هزینه ارتش.
۴. دفتر مراسلات مخصوص امور شهربانی و گزارش جریانات مربوط به معاملات و دیات و غیره.
۵. دفتر مراسلات امور قضایی مخصوص ثبت احکام و شرایط قراردادها و غیره.^(۴)

با اندکی دقت درمی‌یابیم که هر یک از شعبه‌های فوق‌الذکر، خود یک دیوان مستقلی بوده است: اولی دیوان رسائل، دومی دیوان خراج، سومی دیوان جیش (جند سپاه) و چهارمی دیوان برید.

متصدی دیوان رسائل از میان نزدیکان خلیفه یا بزرگان قبایل که از لحاظ

۱- ابن خلدون، ۳۰۵-۳۰۶. ۲- همو، ۳۰۶. ۳- حلاق، ۹۷. ۴- زیدان، همان، ۱۹۵.

امانتداری و حفظ اسرار مورد اعتماد خلیفه بودند، انتخاب می شد^(۱) تا اسرار نظام فاش نشود. از فهرست طبری بدست می آید که اکثریت متصدیان دیوان رسائل، موالی خلفا بودند.^(۲) زیاد بن ابیه والی عراق عقیده داشت که باید کاتب رسائل را از میان اعراب، و موالی بسیار فصیح انتخاب کرد.^(۳)

مهمترین کاتب، دبیر خلیفه بود که نامه‌های او را می نوشت یعنی: دبیر یا متصدی دیوان رسائل و او را رازدار (کاتب السر) می خواندند.^(۴) چنین فردی دست خلیفه و مخزن اسرار او بود. این شغل تا زمان عباسیان به نزدیکترین یا محرم‌ترین افراد نسبت به خلیفه واگذار می شد.^(۵)

۶. دیوان مستغلات

طبری در شمارش کاتبان اموی، در میان نویسندگان ولید بن عبدالملک، از مولای او، نُفَیْع بن ذُوَیْب نام می برد که سرپرست دیوان مستغلات بود.^(۶) مستغلات یکی از منابع درآمد دولت بود. منظور از آن، کرایه اماکنی است که زمین آن متعلق به دولت بوده و مردم در آن اماکن عمارت ساخته بودند. مثل بازار و خانه و آسیاب و نظایر آن‌ها. نام ذُوَیْب صاحب دیوان مستغلات در لوحی در بازار سراجان دمشق نوشته شده بود.^(۷) ظاهراً کار این دیوان علاوه بر سرپرستی و رسیدگی به امور مستغلات، عقد قراردادهای اجاره و استیفای حقوق دولت بوده است.

۷. دیوان نفقات

این دیوان در دوره سلیمان بن عبدالملک تأسیس شد. کار این دیوان که سرپرست آن عبدالله بن عمرو بن حارث بود^(۸) رسیدگی به هزینه‌ها، بیت‌المال و خزائن بود. در حقیقت وظیفه عمده این دیوان، کارپردازی دارالخلافه بود.^(۹)

۴. سازمان اداری عباسیان

۱- ابن خلدون، ۳۰۶. ۲- طبری، ۵۳۵/۳-۵۳۴. ۳- یعقوبی، همان، ۲/۲۳۴.
۴- زیدان، همان، ۱۹. ۵- همو، ۱۹۶. ۶- طبری، ۵۳۴/۳. ۷- جهشیاری، ۴۷.
۸- همو، ۴۹. ۹- متز، ۹۶/۱.

خطوط گسترده مدیریت در دوره‌های صدر اسلام و امویان ترسیم شد، اما ناقص و مقطعی بود؛ چنان‌که در عصر عباسی اقداماتی برای تکمیل و تثبیت آن صورت گرفت. در این دوره بود که مدیریت از مرحله تصمیم‌گیری شخصی گذشت و به اجرای سیاست‌های حکومت مرکزی منتقل شد. پیش از این والیان و عاملان مناطق که معمولاً از چهره‌های برجسته بودند، مطابق آرا و نظرات شخصی خود عمل می‌کردند. در حالی که در دوره عباسیان والیان و امیران بیش از آن‌که تصمیم‌گیرنده باشند، مجری سیاست‌های حکومت مرکزی بودند؛ زیرا پایتخت مرکز سیاست‌گذاری و تصمیم‌گیری بود. امیران و والیان مشهوری که در عصر اسلامی و دوره امویان نام آنان زیانزد خاص و عام بود، همچون مالک اشتر، عمرو بن عاص، زیاد بن ابیه، حجاج بن یوسف ثقفی و دیگر والیان عراق، شام و مصر هرگز در دوره عباسیان پا به عرصه مدیریت نگذاشتند. در این دوره معمولاً والیان از میان چهره‌های معمولی و عادی برگزیده می‌شدند؛ زیرا در این دوره والیان در سازمان اداری که به سوی تمرکز، نظارت و پیچیدگی پیش می‌رفت، در نقش یک ابزار اجرایی قرار گرفتند.^(۱) کشور عباسی از چندین ولایت تشکیل می‌شد. والی یا امیر در رأس ولایت قرار داشت و یک کارمند بزرگ یا عامل، که عامل خراج نامیده می‌شد، با چند کارمند دیگر، که به کارهای دیگری مشغول بودند، والی را کمک می‌کردند، هر ولایت در مرکز، یک دیوان داشت که عهده‌دار اداره امور آن ولایت بود. هر دیوان از دو بخش تشکیل می‌شد: یکی «اصل» ویژه تعیین و گردآوری و تحویل مالیات‌ها به بیت‌المال^(۲) و دیگری «زمام» یا دیوان مال.^(۳) معتضد (۲۸۹هـ) ضروری دید که دیوان‌های ولایات را درهم ادغام و یک دیوان به نام «دیوان‌الدار» یا «دیوان‌الدارالکبیر» یا «دیوان‌الدارالجامع للداواین» بوجود آورد.^(۴) این دیوان سه بخش داشت: دیوان مشرق، دیوان مغرب و دیوان سواد (عراق). معتضد که از معدود خلفایی بود که به امور اداری اهتمام می‌ورزید، اختیار همه دیوان‌های اصل

۱- کاهن، ۳۵-۳۶، ۸۱-۸۲

۲- قدامة بن جعفر، ۱۲-۸

۳- ابن مسکویه، ۳۳۸/۶

۴- صابی، ۹۱.

را به یک رئیس واگذار کرد و دیوان‌های زمام را به یک رئیس دیگر، چنان‌که سازمان دولتی عباسیان به چیزی شبیه دو وزارتخانه بدل شد: «دیوان اصول» شبیه وزارت داخله، و «دیوان ازمه» شبیه وزارت مالیه. هر یک از این دو دیوان بزرگ شامل دیوان‌های کوچک‌تری می‌شد که خاص نواحی بود.^(۱)

به منظور کنترل هر چه دقیق‌تر کارها و تأکید بر تمرکزگرایی، که به علت دوری مناطق از پایتخت بسیار مشکل بود، دولت عباسی شماری از فرزندان خانواده راکه به دستگاه خلافت نزدیک بودند، به سمت والی در مناطق حساس و دوردست گماشت. مهدی، هارون الرشید را والی منطقه ما بین انبار تا افریقیه کرد. هارون نیز در سال ۱۷۵ هجری فرزندش امین را والی شام و عراق کرد. او در سال ۱۸۳ هجری از همدان تا دورترین نقاط شرقی خلافت را به مأمون سپرد. مأمون نیز فرزندش عباس را والی عواصم و ثغور، معتمد را والی مغرب و برادرش موفّق را والی مشرق کرد.^(۲) از سوی دیگر خلفا و وزرای عباسی برای اصلاح امور اداری کوشیدند و اقدام‌های مهمی به منظور تحول در مدیریت انجام دادند؛ از جمله معتضد کوشش‌هایی صورت داد؛ چنان‌که مهدی نیز «دیوان زمام» یا «محاسبه» را برای گردآوری و تحویل مالیات‌ها تأسیس کرد.^(۳) مأمون ویژگی‌های وزیر موفّق را چنین تعیین کرد. «... به ادب آراسته، و با تجارب آبدیده شده باشد... اگر در اسرار به او اعتماد شود، راز نگه دارد، و چون مأموریت‌های مهم به او سپارند، از عهده بدر آید... او را چیرگی امیران باشد، و مدارای حکیمان، و فروتنی عالمان و بینش فقیهان.»^(۴)

وزیران هم اصول جدیدی در مدیریت عامه پدید آوردند که نتیجه تجربه طولانی و کارشناسی مجدّانه آنان بود؛ چنان‌که ابوالحسن بن الفرات وزیر با تکیه بر اصل تداوم مدیریت عامه و عدم توقف آن به منظور تأمین مصالح توده، چنین پند می‌دهد: «تمشیت اشتباه کارهای سلطان از توقف درست آن بهتر است.» هم او

۱- همان، ۸۹، ۱۴۰، ۱۵۷. ۲- العیون و الحدائق فی اخبار الحقائق، ۲۸۲/۳، ۳۰۳، ۳۷۳؛ ۳۰/۴.

۳- حسن ابراهیم حسن، ۶۶۹/۲-۶۶۸. ۴- ماوردی، ۲۲.

درخصوص تسریع در اجرای امور توصیه می‌کند که به جای وزیر، به کارمندان عالیرتبه مراجعه شود: «هرگاه به وزیر نیاز داشتی و توانستی کارت را با مراجعه به خازن دیوان یا امین سرّ او انجام دهی، همین کار را انجام ده و سعی نکن در چنین موردی به شخص وزیر مراجعه کنی.»^(۱)

دولتمردان بزرگ، کارمندان و کاتبان رازدار را که به حفظ اسرار پایبند بودند، تعریف و تمجید می‌کردند، چنان‌که علی بن عیسی وزیر از آنجا که به سرّی بودن مضمون نامه‌های خود اعتقاد عمیق داشت، در نوشتن این نامه‌ها از کارمندان استفاده نمی‌کرد. از این رو بر ابوالحسن بن الفرات وزیر مقدم داشته شد.^(۲)

کارمندان تحت تعقیب، نظارت و تفتیش بودند. این نظارت در تمامی سطوح و برای همه کارمندان اعمال می‌شد و با نظارت و اشراف وزیر صورت می‌گرفت. از عامل قطرْبُل به ابوالحسن بن الفرات وزیر شکایت شد که نسبت به تعمیر پل‌ها کوتاهی می‌کند. وزیر در توقیعی به او نوشت: «سزاوار است که پیش از خرابی، از پل‌ها نگهداری و به وقت نیاز نسبت به تعمیر آن اقدام کنی.»^(۳)

دیوان توقیع و تتبع از کار عاملان به نجاح بن سلمه واگذار شد. از این رو عاملان از او پرهیز و خواسته‌هایش را برآورده می‌کردند.^(۴)

انتخاب کارمندان شایسته، مورد اهتمام دستگاه بود و برای این منظور از داوطلبان امتحان به عمل می‌آمد. روایت شده که مردی عریضه‌ای تقدیم جعفر برمکی کرد. او در این عریضه هدف خود را از ملاقات با وزیر آرزویی دراز، و امید واثق بیان کرده بود. جعفر در پشت عریضه چنین توقیع نمود: «... در پرداخت بیست هزار درهم از محصول آنجا به وی شتاب ورزید. باید که میزان کفایت و شایستگی خود را در امتحان نشان دهد.»^(۵)

سازمان اداری عباسیان به تسامح است. چه شماری از غیرمسلمانان هم به منصب کتابت برگزیده شدند. ابن الفرات نه کاتب مقرب داشت که چهار نفرشان

۱- صابی، ۱۳۵. ۲- همان، ۷۲. ۳- همان، ۸۱. ۴- ابن مسکویه، ۵۵۲/۶. ۵- جهشیاری، ۲۰۵.

نصرانی بودند. دلیل بن یعقوب نصرانی هم در سال ۲۵۱ هجری کاتب بود. مقدسی بیان می‌کند که اغلب کاتبان از نصارای شام بودند. مسیحیان مناصبی را عهده‌دار شدند که معمول نبود به غیرمسلمانان سپرده شود؛ چنانکه الناصر لدین الله دیوان جیش مسلمین را به کاتب خود، اسرائیل نصرانی سپرد. معتضد نیز همین منصب را به مالک بن ولید نصرانی داد. ابو عمرو بن جمل نصرانی کاتب شفیع لؤلؤی بود.^(۱)

مصادره اموال عمال و کتّاب که از راه‌های غیر قانونی کسب می‌کردند، یکی از پدیده‌های بارز در سازمان اداری عباسیان بود. در سال ۲۲۹ هجری واثق کاتبان را به زندان انداخت و آنان را از چهل هزار تا یک میلیون دینار جریمه کرد. این جدای از اموالی است که به سبب سوء عملکرد از عمال خود گرفت و آنان را تسلیم محاکم قضایی کرد تا بازخواست و محاکمه شوند.^(۲) در دوره وزارت ابن الفرات هم ابن فرجویه شماری از جهبذان را محاکمه و اموالشان را مصادره کرد.^(۳) اخشید نیز چندین بار اموال عمال و کتّاب خود را مصادره کرد.^(۴) از سوی دیگر سازمان اداری عباسیان در اطلاق القاب راه افراط در پیش گرفت؛ چنانکه کارمندان در کسب القاب با هم به رقابت کشنده دست زدند و در مکاتبات و مراسلات متداول گردید. همین امر نظر صابی را به خود جلب کرد و آنگاه که لقب «اصغر» از لقب «اکبر» عظیم‌تر شناخته شد، در انتقاد از این وضعیت دست به قلم برد و آن را ناپسند دانست.^(۵)

معروف است که دیوان از زبان فارسی اخذ شده و دفتر یا سجل معنی می‌دهد، سپس به مکان ویژه‌ای اطلاق شد که اسناد متعلق به حقوق دولت از قبیل اعمال و اموال در آن نگهداری می‌شد و نیز کارمندان و کارگزارانی که مسؤولیت انجام این امور را بر عهده داشتند. همان‌گونه که نام‌گذاری دیوان از ایرانیان اقتباس شد، نظام دیوانی هم از ایرانیان و رومیان اخذ گردید. سپس بر اساس مقتضیات دولت

۱- مقدسی، ۱۸۳؛ صابی، ۱۳۹-۱۰۹؛ ابن مسکویه، ۵۷۵/۶. ۲- ابن مسکویه، ۵۲۸/۶.
۳- صابی، ۹۱. ۴- منز، ۱۶۴/۱. ۵- صابی، ۱۶۹-۱۶۶.

اسلامی تعدیل، تفریع و تبویب شد. این اقدامات که از دوره خلفای راشدین شروع شد، در عصر امویان متحول و در زمان عباسیان تثبیت و تنظیم گردید.^(۱) از این رو شمار دیوان‌ها ثابت نبود. دیوان‌ها در آن دوران مانند وزارت در عصر جدید بود که بر حسب تلاش‌ها و اقدامات اصلاحی خلفا، وزرا و والیان یا مطابق با شرایطی که به سبب ضعف یا قدرت خلیفه، و وفور ثروت یا کاهش درآمدهای خزانه پیش می‌آمد؛ کم یا زیاد، یا درهم ادغام می‌شد یا توسعه می‌یافت. در سال ۳۲۳ هجری منصب وزارت که در رأس سازمان اداری قرار داشت، از بین رفت و امیرالامرا جای وزیر را گرفت و زمام امر و نهی به دست او سپرده شد. برای وزیر فقط اسم و رسم باقی ماند. او در ایام موکب با لباس سیاه، شمشیر و کفش خاص وزارت به دارالخلافه می‌آمد، اما کارها به ابن رائق و کاتب او سپرده شد که در همه امور نظارت داشتند: فرمان می‌دادند، نهی می‌کردند و مطابق میل خود مخارج خلیفه را پرداخت می‌کردند. از این زمان بیت‌المال از بین رفت.^(۲)

در عصر عباسی در کنار دیوان‌های اساسی و معروف قبلی چند دیوان جدید تأسیس شد: دیوان جیش، دیوان نفقات، دیوان بیت‌المال، دیوان خراج، و دیوان ضیاع که سرپرستی املاک خلیفه و زمین‌های مصادره‌ای عباسیان در مناطق مختلف از قبیل عراق و ایران را که از طریق اقطاع و خرید املاک دیگران گسترش یافته بود، بر عهده داشت. از جمله دیوان‌های عصر عباسی است: دیوان ضیاع خاصه، دیوان ضیاع عامه^(۳)، دیوان موالی و غلامان که مسؤول تنظیم صورت اسامی موالی و بردگان خلیفه بود، دیوان زمام که مسؤول ثبت و ضبط مالیات‌ها و عوارض بود، دیوان استخراج که وظیفه آن بررسی و تحقیق در احوال وزیران، عاملان و کاتبان متهم به رشوه‌خواری و کسب درآمد نامشروع با سوء استفاده از موقعیت شغلی بود؛ دیوان مصادرات که به دستور خلیفه و به وفور در تاریخ مدیریت عباسی اموال کارمندان را مصادره می‌کردند، دیوان توقیع، و تحقیق درباره کارگزاران، دیوان

۱- ماوردی، ۲۰۱-۱۹۹. ۲- العیون و الحدائق، ۴/۲۹۲۱-۲۹۰.

۳- ابن مسکویه، ۵۵۳/۶؛ العیون و الحدائق، ۴/۱۸۸.

خالصجات: اراضی و زمین‌هایی که خزانه رسمی دولت مالک آن بود، دیوان حوائج، دیوان رسائل و خاتم، دیوان عطا، دیوان برّ و صدقات، دیوان آب که مسؤول نظارت بر ترعه‌ها، پل‌ها و امور آبیاری بود، دیوان شرطه، دیوان توقیع که مسؤول دریافت رقعہ‌های درخواستی بود، دیوان نظارت، مکاتبات و مراجعات، دیوان برید، و دیگر دیوان‌هایی که ایجاد یا الغاء می‌شد.^(۱) شاید سه دیوان به لحاظ جایگاه مهمی که در سازمان دولت عباسیان داشتند، بیش از سایر دیوان‌ها دارای ثبات و استمرار بودند: «دیوان جیش» به دلیل ارتباط آن با ضبط و کنترل قدرت، تأمین امنیت و انجام واجب جهاد، «دیوان مال» به دلیل ارتباط با خراج و گردآوری و جمع مالیات‌ها، و تقویت خزانه ولایات و سپس خزانه دولت از طریق پرداخت حقوق کارمندان و انجام طرح‌های عمرانی، و «دیوان برید». تفصیل این دیوان‌ها به شرح زیر است:

۱. دیوان جیش

دیوان جیش دو مسؤولیت داشت: ۱. اثبات انتساب جند به دیوان؛ ۲. تعیین مقدار عطای سپاهیان و پرداخت حقوق آنان. در خصوص مسؤولیت نخست، بررسی می‌شد که آیا سپاهی شرایط لازم را دارد یا نه؟ این شرایط عبارت بود از: بلوغ، آزادی، اسلام، سلامت جسم از امراض و نبود آفات مانع از انجام وظیفه؛ و آمادگی برای حضور در جنگ و انگیزه مخلصانه برای شرکت در جهاد. تعیین و پرداخت مقرری و حقوق سپاهی منوط بوجود شرایط لازم برای تحقق انتساب بود. میزان حقوق و مقرری به شمار افراد خانواده، اسلحه و وسیله نقلیه سپاهی از قبیل اسب یا چهارپای دیگر بستگی داشت.^(۲)

دیوان جیش در عصر عباسی دو مجلس داشت: «مجلس تقریر» که وظیفه‌اش تعیین مقدار و موقع اعطای حقوق سپاهیان بود؛ دوم «مجلس مقابله» که بررسی و بازرسی اسناد و کنترل اسامی بود.

۱- ابن مسکویه، ۵۵۴-۵۵۲؛ صابی، ۴۸، ۸۷، ۱۷۵؛ حسن ابراهیم حسن، ۲۶۹-۲۶۶؛ ۲۶۸-۲۷۲/۳.

۲- ماوردی، ۲۰۶-۲۰۳.

در دوره معتضد برای انتخاب، ارزیابی، سازماندهی و ارتقای سپاهیان از آنان امتحان عملی گرفته می‌شد. خلیفه از جایگاه ویژه‌ای که بر میدان اشراف داشت، در یکی از میدان‌های کاخ خلافت از سپاهیان سان می‌دید. کاتبان عطا در جایی می‌نشستند که افراد آنان را نمی‌دیدند. در همین زمان فرمانده سپاه فهرست اسامی نیروها و ارزاق آنان را تقدیم می‌داشت و یکی از خدمتکاران به دست خلیفه می‌داد. سپاهیان را به نام صدا می‌زدند و آنان یکی یکی سوار بر اسب امتحان می‌دادند. اگر سپاهی با اعتماد به نفس و در حالی که بر روی زین قرار داشت، به خوبی تیراندازی می‌کرد، و به هدف یا نزدیک به هدف می‌زد، در مقابل نامش «ج» به علامت جید: خوب؛ گذاشته می‌شد. هر کس از این پایین‌تر بود، در مقابل نامش «ط» به علامت متوسط، و کسی که نمی‌توانست از عهده امتحان سربلند به در آید، بدین ترتیب که به خوبی سوار بر اسب نمی‌شد یا نمی‌توانست دقیق تیراندازی کند، در مقابل نامش «د» به علامت دون گذاشته می‌شد.^(۱) پس از امتحان سپاهیان را به شرح زیر سازماندهی می‌کردند: کسانی که امتیاز بالایی آورده بودند، در لشکر خاصه، و آنان که در مرتبه دوم بودند، در لشکر خدمتی برای انجام وظیفه در راه‌های خراسان، انبار، زاذان و غیره؛ و آن دسته از سپاهیان که در رتبه سوم قرار داشتند برای خدمت در مناطق و کمک به قضات و حکام به نواحی اعزام می‌شدند. حقوق سپاهیان بر حسب گروه‌های جُند اختلاف داشت. برخی از خلفا همچون منصور سپاه را بر حسب قبایل و احزاب دسته‌بندی می‌کردند تا به هنگام لزوم از آنان بر ضد یکدیگر استفاده کنند. دلیل دیگر این دسته‌بندی ترس خلفا از اتحاد و یکپارچگی سپاهیان بود که مبادا بر ضد خلیفه همدست شوند. می‌دانیم که منصور به فرزندش مهدی وصیت کرد که سپاه را تجهیز کند و تا آنجا که می‌تواند اسلحه، نیرو و سرباز فراهم آورد.^(۲)

در رأس هر ولایت دو مقام عالی وجود داشت: امیر یا سردار لشکر، و عامل یا متصدی خراج که وظیفه عمده‌اش گردآوری و حمل مازاد مالیات پس از پرداخت

۱- صابی، ۱۹-۱۶. ۲- صابی، ۱۸؛ ابن اثیر، همان، ۶۰۴/۵؛ متز، ۱۴۸/۱.

هزینه‌های جاری ولایت به بیت‌المال مرکزی بود. پرداخت هزینه‌های دارالخلافه و دیوان‌ها و همه دستگاه‌ها و سازمان‌های مستقر در پایتخت بر عهده بیت‌المال مرکزی بود. امیر یک وظیفه اضافی هم داشت و آن اقامه نماز جمعه (به نیابت از خلیفه) بود که موجب می‌شد مقام ریاست مسلمین در ولایت را دارا باشد.^(۱)

۲. دیوان بیت‌المال

این دیوان مخصوص اموال عمومی بود. اموال بلاصاحب که جزء حقوق مسلمانان به شمار می‌رفت و مالک معینی نداشت، از اموال بیت‌المال محسوب می‌شد. پرداخت حقوق واجب در مصالح مسلمین هم بر عهده بیت‌المال بود. بنابراین فیء، غنیمت و صدقات از حقوق بیت‌المال بود و ارزاق جند و کارمندان و هزینه مصالح عامه از قبیل احداث راه و تأمین آب از محل بیت‌المال پرداخت می‌شد. نظر به اهمیت حقوق و وظایف بیت‌المال، در استخدام کاتب این دیوان که صاحب ذمام آن بود؛ رعایت دو شرط لازم بود: عدالت و شایستگی. عدالت از این رو که کاتب بیت‌المال امین حفظ حقوق بیت‌المال و رعیت بود، و شایستگی از این جهت که وی مباشر یک عمل کاملاً تخصصی بود.^(۲)

از روزگار رسالت تا دوره خلافت عباسی، نظام بیت‌المال در همه دوره‌های اسلامی در حال تحول و تطور بوده است. مقرّ بیت‌المال معمولاً در کنار مسجد جامع و دارالاماره قرار داشت. همچنان که گفتیم در دوره‌های مختلف اموال از ولایات به بیت‌المال مرکزی فرستاده می‌شد. در عصر عباسی دیوان بیت‌المال در بغداد قرار داشت و بر ورود و خروج اموال به بیت‌المال و مخارج مختلف دیوان‌های دیگر نظارت می‌کرد. از سوی دیگر مقرر بود که نامه‌هایی که اموالی به پیوست داشت، پیش از تحویل به دیوان مربوط، در دفتر این دیوان ثبت شود. همچنین دستورات رسیده به متصدّی این دیوان، علامت زده می‌شد. وزیر بر نامه‌ها، چک‌ها و دستور پرداخت‌ها نظارت داشت و آن را کنترل می‌کرد. از سال ۳۱۴ هجری فرمانی صادر شد که به موجب آن می‌بایست هر هفته صورت حسابها

۱- مشز، ۱/۱۵۶. ۲- ماوردی، ۲۱۵-۲۱۳.

شامل واریزها، برداشت‌ها و مانده‌ها به رؤیت وزیر می‌رسید. اسنادی که برای این نظارت استفاده می‌شد، روزنامه نامیده می‌شد و شامل واریز، برداشت و مانده حساب‌ها بود. علاوه بر این صورت حساب ماهیانه هم تنظیم می‌شد و گویای درآمدها و هزینه‌های یک ماه بود. تراز کامل در پایان سال تنظیم می‌شد. در بودجه عمومی دولت، درآمد و هزینه لحاظ می‌شد. انواع خراج از قبیل گندم، جو و غیره به صورت عین و بر حسب کُر، که مقیاس حجم بود، ذکر می‌شد. این نکته از لایحه تنظیمی قدامه بن جعفر به دست می‌آید که برای خلیفه از خراج منطقه سواد (عراق) تنظیم کرد. به نظر می‌رسد این لوایح سالانه، در دیوان‌های مرکزی نگهداری می‌شد.^(۱)

۳. دیوان برید

این دیوان، عهده‌دار خبررسانی دولتی و در خدمت دستگاه‌های حکومتی بود و نه مسئول نامه‌رسانی افراد. این دیوان در دوره‌های مختلف اسلامی به طور عام و در عصر عباسی به طور خاص خدمات درخشانی به دولت کرد؛ از جمله اطلاع و آگاهی مداوم حکومت از اوضاع ولایات و مناطق را تأمین می‌کرد. شاید بهترین تعبیر از وضعیت دیوان برید در عصر عباسی سخن قدامه بن جعفر در کتاب الخراج باشد که گفت: «در برید نیاز به یک دیوان اختصاصی است که فقط به امور برید بپردازد. لازم است که نامه‌های ارسالی از همه مناطق که به این دیوان می‌رسد، به دست صاحب دیوان برسد و او هر یک را به جایی که می‌باید برسد، تحویل دهد. او مسئول رساندن نامه‌های صاحبان برید و اخبار رسیده از همه مناطق به عرض خلیفه است. چنان‌که مسئولیت دارد پایگاه‌هایی در راه‌ها برای مأموران، پیک‌ها، توقیع‌کنندگان (مأموران برید) ایجاد کند و حقوق و ارزاق آنان را بپردازد و صاحبان نقشه‌ها [و افراد آشنا به مناطق] را در سایر شهرهای بزرگ بگمارد.

آنچه صاحب دیوان برید بدان نیاز دارد این است که باید نزد خود و خلیفه وقت مورد وثوق و اعتماد باشد... ما در اینجا به سایر مسائل مربوط به راه‌ها، جاده‌ها و

۱- قدامه بن جعفر، ۲۴۰-۲۳۶؛ متز، ۲۱۳/۱-۲۰۹.

پایگاه‌های برید در سایر نواحی نپرداختیم. صاحب این دیوان از لوازمی که او را از مراجعه به دیگران بی‌نیاز سازد، مستغنی نیست. علاوه بر این لازم است که نسبت به راه‌ها شناخت داشته باشد...»^(۱)

منصور می‌گفت: «چقدر نیازمندم که چهار نفر بر در کاخم باشند که در میان اطرافیانم از آن‌ها پاک‌تر نباشند؛ آنان ارکان دولت‌اند و پادشاهی جز به وسیله آنان به صلاح نمی‌آید. یکی قاضی‌ای است که در راه خدا از سرزنش ملامتگران نهراسد؛ دیگری صاحب شرطه است که داد مظلوم را از ستمگر بستاد؛ سوم صاحب خراج است که مالیات را به تمامی جبایت کند و در عین حال به رعیت ستم روا ندارد. سپس سه بار انگشت سبّابه خویش را به دندان گرفت و هر بار گفت: آه، آه. گفتند: امیر مؤمنان! آن چیست؟ گفت: صاحب برید است که اخبار این سه تن را درست گزارش کند.»^(۲)

به نقل طبری، صاحبان برید در همه مناطق هر روز قیمت گندم، حبوبات و چرم، بهای همه خوردنی‌ها، قضاوت هر قاضی در نواحی و اقدامات والیان در منطقه، واردات بیت‌المال، و هر حادثه‌ای را به منصور گزارش می‌کردند. آنان پس از ادای نماز مغرب گزارش‌های خود را می‌نوشتند... وقتی گزارش‌ها به منصور می‌رسید، در آن‌ها نظر می‌کرد. اگر می‌دید که قیمت‌ها به حال خود مانده، چیزی نمی‌گفت، اما اگر تغییری مشاهده می‌شد، به والی و عامل منطقه می‌نوشت و از علت تغییر قیمت می‌پرسید. اگر پاسخ با بیان علت می‌رسید، با رفق و مدارا قیمت را به حال اول بر می‌گرداند. اگر در قضاوت احدی از قضات تردید می‌کرد، به او می‌نوشت و از هر کس که در آنجا بود، درباره کارش می‌پرسید. اگر چیزی را منکر می‌شد، به او می‌نوشت و او را توبیخ و سرزنش می‌کرد.^(۳)

بدین ترتیب معلوم می‌شود که صاحب برید عامل رسمی اطلاعات بود. در هر جا چشم‌هایی (جاسوسانی) داشت که هر کاری را که افراد عادی یا عمّال و کارمندان دولت انجام می‌دادند بدو می‌رساندند. وی درباره این حادثه به طور کامل

۱- قدامة بن جعفر، ۱۸۵-۱۸۴. ۲- ابن اثیر، همان، ۲۶/۶. ۳- طبری، ۹۶/۸.

و دقیق تحقیق می‌کرد و چنان‌که حق بود، گزارش می‌کرد. گزارش اخبار بر عهده کارمندانی بود که آن را با اسبان آماده به سرعت به ایستگاه بعدی می‌رساندند و از آنجا با اسبان تازه‌نفس دیگری به ایستگاه دیگر. در سال ۲۱۹ هجری معتم در ایستگاه‌های بصره و بغداد سوارانی گماشت که اخبار را در همان روز به وی می‌رساندند. مرکز برید در بغداد بود و پایگاه‌هایی در طول راه‌ها داشت. در سراسر کشور عباسی ۹۳۰ پایگاه خبررسانی بود و قیمت و مخارج اسب‌ها، و ارزاق پایگاه‌ها و مأموران برید ۱۵۹۱۰۰ دینار می‌شد.^(۱) کبوتران نامه‌رسان برای ارسال اخبار سریع به کار گرفته می‌شد؛ چنان‌که از آتش هم برای ابلاغ سریع خبر استفاده می‌کردند. ابراهیم بن احمد والی افریقیه در ساحل دریا دژها و پایگاه‌هایی احداث کرد که با پرتاب آتش از سبتهمی رسید.^(۲) بدین ترتیب در هر ولایت و منطقه یک عامل برید از سوی خلیفه حضور داشت که به کمک جاسوسان خود اخبار و حوادث منطقه را جمع و سریعاً به اداره مرکزی در بغداد منتقل می‌کرد. این کار برای تأمین امنیت و سلامت کشور، و حفظ نظم و انتظام امور، و تأمین وحدت و یکپارچگی کشور بزرگ عباسیان در شرایطی انجام می‌شد که وسایل ارتباطی سریع و ضروری برای کنترل اوضاع وجود نداشت.

۴. دیوان مظالم، قضا و حسبه

دیوان مظالم، قضا و حسبه سه عنوان برای رسیدن به هدف واحد بود. این هدف احقاق حق، و بسط عدالت و تأمین نظارت در جامعه اسلامی بود. اصول این مأموریت‌های مهم در عهد رسالت شناخته شد و با توسعه جامعه و تحول سازمان اداری دولت در عهد خلفای راشدین و عصر امویان سامان گرفت. رسول خدا^(ص) و جانشینان او خود قضاوت را بر عهده داشتند، به شکایات مردم گوش می‌دادند و به مظالم آنان، حالت غش، تجاوز از حدود، و تعدی به حقوق افراد و جامعه رسیدگی می‌کردند. آنان به منظور گسترش فریضه امر به معروف و نهی از منکر، قاعده

۱- ابن خردادبه، ۱۵۳؛ ابن مسکویه، ۴۷۲/۶.

۲- ابن اثیر، همان، ۲۸۴/۷؛ حسن ابراهیم حسن، ۲۷۰/۲-۲۶۹.

گسترده نظام حسبه تلاش ورزیدند.

با این حال مرز میان قوه قضائیه، نظارت، و قوه مجریه چندان روشن نبود؛ چنان‌که گاهی اوقات خلیفه قاضی را تعیین و نصب می‌کرد و گاهی اوقات والیان و امیران مناطق، قضات و کارمندانی را که تابع والی و فرمانبردار او بودند، تعیین می‌کردند. می‌دانیم که بسیاری از مواقع اجتهاد در قضا هم مانند امامت، منبع قدرت بود.^(۱) در عصر عباسی قاضی از نظر تعیین و نیز به لحاظ استقلال قوه، تحت امر والی نبود. منصور نخستین کسی بود که قضات شهرها را تعیین کرد. او قاضیان شهرهای مصر و مدینه، و اغلب شهرهای بزرگ را تعیین نمود.^(۲) مستکفی امور قضات را تحت نظر گرفت و نخستین کسی بود که برخی از قاضیان را عزل کرد.^(۳) در سال ۳۹۴ هجری که بهاءالدوله دیلمی، پدر شریف رضی را به نقابت طالبیان و تصدّی حج و مظالم و سمت قاضی القضاة گماشت، ابوحامد به وظیفه اخیر پرداخت؛ زیرا قادر خلیفه از دادن اجازه خودداری کرد.^(۴) در قرن سوم هجری والیان در مجلس قاضی حاضر می‌شدند. وقتی بین قاضی ابوحامد و خلیفه اختلافی افتاد، اعلام کرد که می‌تواند خلیفه را از منصب خلافت عزل کند اما خلیفه نمی‌تواند او را از منصب قضا برکنار کند. این نشان‌دهنده منزلت و جایگاه دینی، شرعی و اجتماعی قضات است.^(۵)

از زمان منصور یک عده شهود دائمی در محاکم بودند که قضات از آنان کمک می‌گرفتند. علت آن بود که شاهدان گذری معمولاً مورد اعتماد قاضی نبودند تا به شهادت آنان استناد شود. قاضی عمری که در سال ۱۸۵ هجری از سوی هارون، قضاوت مصر را بر عهده داشت، شاهدان دائمی گرفت و اسامی آنان را نوشت و سایر شاهدان را ساقط کرد. سایر قضات در این باره از او پیروی کردند. آنان هر شش ماه درباره شهود تحقیق می‌کردند تا اگر جرحی (اشکالی) در شهادت احدی از آنان

۱- متز، ۳۹۷/۱-۳۹۶. ۲- یعقوبی، تاریخ، ۳۸۹/۲، ۴۰۱.

۳- مسعودی، همان، ۳۵۶/۴. ۴- ابن جوزی، ۲۲۷/۷-۲۲۶؛ ابن اثیر، همان، ۱۸۲/۹.

۵- متز، ۴۰۰/۱-۳۹۹.

بوجود آمده، معلوم شود.^(۱) تعیین شهود به دور از توصیه سیاسی انجام می‌شد؛ عضدالدوله به فرمانده سپاه خود گفت: «... شهادت و قبول آن حق قاضی است و ما و تو را در این باره جای سخن نیست.»^(۲) در سال ۳۸۲ هجری شمار شهود دائمی در محاکم بغداد به حدود ۳۰۳ نفر رسید. این رقم از نظر مردم آن زمان رقم بزرگی به حساب می‌آمد.^(۳)

اما دیوان مظالم به موضوعاتی رسیدگی می‌کرد که قاضی از انجام آن عاجز و ناتوان بود؛ خصوصاً در زمینه تجاوز عمال و والیان از حدود اختیارات خود و ستم حاکمان و نزدیکان خلیفه به مردم. در نتیجه مأموریت این دیوان جلوگیری از تجاوز دولت به حقوق ملت بود. از این رو دیوان مظالم به مردی جلیل‌القدر و عالی‌مقدار به نام قاضی مظالم سپرده می‌شد. معمولاً این مأموریت سخت را شخص خلیفه بر عهده می‌گرفت. پس از پیامبر^(ص) و خلفای راشدین، شماری از خلفای عباسی هم به مظالم مردم رسیدگی کردند. مهدی نخستین و مهتدی بود که برای رسیدگی به مظالم مردم نشست و به شکایات آنان گوش داد. هارون و مأمون نیز هفته‌ای یک روز را در دارالخلافة به شنیدن مظالم اختصاص دادند. مأمون روز یکشنبه را به این امر اختصاص داد.^(۴) معتضد روز جمعه می‌نشست، گاهی اوقات وزیر به جای او به مظالم گوش می‌داد. ابن‌الفرات وزیر هم روز یکشنبه برای شنیدن مظالم می‌نشست: «مردم برای دادخواهی از یک امیر، عامل یا قاضی از نواحی دوردست و نقاط پراکنده به مجلس مظالم می‌آمدند.»^(۵)

اما حسب واسطه میان احکام قضایی و احکام دیوان مظالم بود و چنان‌که دانستیم مأموریت آن امر به معروف و نهی از منکر در تمامی مصالح عمومی مسلمانان بود، از قبیل قیمت‌های بازار، دعوت به نماز جمعه، تأدیب مخالفان، گرفتن حقوق بردگان از اربابان، علف حیوانات، نظارت بر ترازوها و پیمان‌ها، جلوگیری از فساد مواد غذایی، امنیت رفت و آمد و بالا رفتن قیمت‌ها، دفع تجاوز

۱- همان، ۴۲۰. ۲- ابن‌اثیر، همان، ۲۱/۹. ۳- ابن‌جوزی، ۱۶/۷.
۴- مسعودی، همان، ۱۸۳/۴؛ ماوردی، ۸۴، ۷۸. ۵- صابی، ۲۷، ۸۳، ۱۲۲.

به حدود همسایگان، و جلوگیری از ساخت و ساز در مناطق ممنوعه.^(۱) چنان‌که ملاحظه می‌شود حسب، قضاء و دیوان مظالم سه رکن مهم در گسترش عدالت در میان مردم بود.

۵. ترجمه دیوان‌ها

مسلمانان چنان‌که تأسیس دیوان‌ها را از ملل مغلوب به عاریت گرفتند، در اداره آن نیز از صاحبان و متولیان سابق آن یاری جستند. زیرا در میان مسلمانان افرادی که قادر به اداره چنین تشکیلاتی باشند وجود نداشت و از سوی دیگر شرکت در جنگ‌ها و کشورگشائی‌ها به آنان فرصت نمی‌داد که در خصوص چنین کارهایی فکر نمایند و از همه مهمتر، عرب‌ها این‌گونه کارها را کارهایی پست می‌دانستند که مخصوص موالی است و لذا خود در این باره هیچ اقدامی نمی‌کردند.

به هر حال دیوان‌های عراق و ایران بدست ایرانیان و زبان فارسی، دیوان‌های شام بدست رومیان و زبان رومی، و دیوان‌های مصر بدست قبطیان و زبان قبطی و احياناً یونانی اداره می‌شد.^(۲) سالیان دراز سپری شد تا این‌که عبدالملک بن مروان به خلافت رسید. در این دوره که به تعبیر ابن خلدون^(۳) «قوم عرب از خشونت بادیه نشینی به رونق تمدن و از سادگی بی‌سوادی به مهارت نوشتن نایل آمدند و در میان اعراب و موالی آنان استادانی در نویسندگی و حسابداری ظهور کردند»، عبدالملک فرمان ترجمه دیوان‌ها را صادر کرد.

علاوه بر دیوان‌های مرکزی که در مقرر خلافت قرار داشت، در مناطق نیز دیوان‌های محلی فعالیت می‌کرد. برخی از دیوان‌های محلی پیش از فتوح در همان مناطق فعالیت می‌کرد و هنگامی که مسلمانان آنجا را گشودند، همچنان به کار خود ادامه داد. دیوان‌ها گاهی اوقات به دو یا سه زبان نوشته می‌شد. زبان عربی و یک زبان محلی همچون رومی، قبطی، یونانی و فارسی. چنان‌که دیوان‌های ایران به زبان

۱- ماوردی، ۲۵۰-۲۴۰. ۲- بلاذری، همان، ۱۹۶؛ حسن ابراهیم حسن، ۴۵۰/۱.

۳- ابن خلدون، ۳۰۳.

عربی و فارسی نوشته می‌شد.^(۱) حسن ابراهیم حسن از روی بردیه‌های موجود در دارالکتب مصر شواهدی می‌آورد که نشان می‌دهد دیوان‌های مصر به سه زبان نوشته می‌شد: زبان رومی به عنوان زبان رسمی دیوان‌ها، زبان عربی به عنوان زبان والی و حاکم منطقه و زبان قبطی به عنوان زبان سوم.^(۲)

به عقیده برخی، در حقیقت در هر منطقه دو دیوان وجود داشت: یک دیوان به زبان محلی و یک دیوان به زبان عربی. چنان‌که در عراق دو دیوان فعالیت می‌کرد: یک دیوان به زبان فارسی برای ثبت درآمد‌ها و یک دیوان به زبان عربی برای سرشماری و ثبت مستمری مردم.^(۳) آن‌گونه که از منابع بدست می‌آید این وضع تا سال ۸۷ هجری که صالح بن عبدالرحمن دیوان عراق را به دستور حجّاج از فارسی به عربی ترجمه کرد، ادامه داشته است.^(۴)

شگفت این‌که مسلمانان در ترجمه و نقل دیوان نیز از موالی بی‌نیاز نشدند بلکه دیوان عراق را صالح بن عبدالرحمن از موالی سیستان^(۵) و دیوان شام را سلیمان بن سعد ترجمه کرد که او نیز از موالی فردی به نام حسین بود.^(۶) اما این کار که در جهت حاکمیت هرچه بیشتر عنصر عرب انجام می‌شد چگونه صورت گرفت؟ بررسی خود را از دیوان‌های شرق شروع می‌کنیم.

۱. دیوان عراق

دیوان عراق را یک نفر ایرانی به نام زادن فرّوخ بر عهده داشت.^(۷) صالح بن عبدالرحمن از موالی بنی تمیم که پدرش از اسیران سیستان بود، در کنارش به فارسی و عربی می‌نوشت.^(۸) چون زادن فرّوخ در ایام شورش عبدالرحمن بن محمد بن اشعث کندی کشته شد، حجّاج صالح را به جای او کاتب خود کرد. پیش از این در باب ترجمه دیوان‌ها به عربی بین صالح و زادن فرّوخ مذاکراتی صورت گرفته بود اما زادن فرّوخ او را از این کار منع کرد. چون صالح، کاتب حجّاج شد، او را از آنچه

۱- همانجا. ۲- حسن ابراهیم حسن، ۴۵۱/۱-۴۵۰. ۳- جهشیاری، ۳۸.
 ۴- بلاذری، همان، ۲۹۸. ۵- همان؛ ابوهلال، ۱۷۵. ۶- ابوهلال، ۱۷۵.
 ۷- بلاذری، همان، ۲۹۸؛ ابن الندیم، ۳۰۳؛ ماوردی، ۲۵۳. ۸- بلاذری، همان، ۲۹۸.

در باب ترجمه دیوان به عربی گذشته بود، باخبر ساخت. حجّاج بر آن شد که این کار را انجام دهد. لذا صالح را مأمور این مهم نمود.^(۱) صالح دیوان را به عربی ترجمه کرد و چنان از عهده این کار برآمد که عبدالحمید کاتب در اظهار نظری درباره او گفت: چه با کفایت مردی بود صالح و چه منت بزرگی بر کاتبان دارد.^(۲) اما ابن عبدالرّه^(۳) و به پیروی از او قلشندی^(۴) این کار را به قحذم جدّ حجّاج (یا ولید) بن هشام قحذمی نسبت می دهند.

صالح این کار را در سال ۷۸ هجری انجام داد.^(۵) با این حال سالها طول کشید تا دیوان در سرزمینهای شرقی به عربی ترجمه شد. چنانکه دیوان خراسان را تا سال ۱۲۴ هجری به زبان فارسی می نوشتند.^(۶) در این هنگام یوسف بن عمر ثقفی والی عراق به نصر بن سیار حاکم خراسان دستور داد که از احدی از مشرکان در کارهای دولتی و کتابت کمک نگیرد. نصر به یکی از کارکنان خود، اسحاق بن طلیق از بنی نهشل دستور داد که دیوانهای خراسان را به عربی ترجمه نماید.^(۷)

۲. دیوان شام

دیوان شام به زبان رومی بود^(۸) و سرجون بن منصور نصرانی عهده دار آن بود تا زمانی که عبدالملک بن مروان به سال ۸۱ هجری فرمان ترجمه دیوان را به عربی صادر کرد. علت آن بود که روزی عبدالملک از سرجون کاری خواست و او در انجام آن کوتاهی کرد^(۹) و یا آنگونه که بلاذری می گوید: مردی از کاتبان رومی قصد نوشتن چیزی داشت و چون آب نیافت، در دوات بول کرد. هنگامی که این خبر به عبدالملک رسید، او را تأدیب کرد و به سلیمان بن سعد دستور داد که دیوان را از رومی به عربی ترجمه کند.^(۱۰)

سلیمان که در آن هنگام عهده دار دیوان رسائل بود،^(۱۱) دیوان را از سال ۸۱

۱- همانجا؛ ابن خلدون، ۳۰۳؛ ماوردی، ۲۵۳. ۲- همانجا. ۳- ابن عبدالرّه، ۱۵۷/۴.
 ۴- قلشندی، ۶۹/۱. ۵- جهشیاری، ۳۸. ۶- همو، ۳۹. ۷- همو، ۶۷.
 ۸- ماوردی، ۲۵۳؛ بلاذری، همان، ۱۹۶. ۹- جهشیاری، ۴۰. ۱۰- بلاذری، همان، ۱۹۶.
 ۱۱- جهشیاری، ۴۰.

هجری در مدت کمتر از یک سال به عربی ترجمه کرد و آن را به نزد عبدالملک آورد.^(۱) عبدالملک سرجون را عزل کرد و سلیمان را به جای او گذاشت. وی تا دوره عمر بن عبدالعزیز همه دیوان‌های شام را بر عهده داشت. سلیمان نخستین مسلمان بود که همه دیوان‌های شام را بر عهده گرفت.^(۲) چه از عهد معاویه تا این زمان، همواره خاندان سرجون رومی عهده‌دار دیوان‌ها بودند. سلیمان در مقابل این کار، خراج یک سال منطقه اردن را که ۱۸۰۰۰۰ دینار بود، از عبدالملک گرفت.^(۳)

۳. دیوان مصر

در مصر دوزبان رواج داشت: یونانی و قبطی. تاریخ اولین سندی که به طور کامل به زبان عربی نگاشته شده به سال ۹۰ هجری بر می‌گردد.^(۴) این بدان معنی است که نقل دیوان‌های مصر پس از عراق و شام انجام شده است. یک روایت نیز هست که بر اساس آن دیوان مصر را عبدالله بن عبدالملک والی مصر در خلافت برادرش ولید از قبطی به عربی ترجمه کرد.^(۵) از بردیه‌های بدست آمده روشن می‌شود که در دیوان مصر هر دوزبان عربی و رومی در کنار هم به کار می‌رفت. زبان رومی به عنوان زبان رسمی دیوان‌ها و زبان عربی به عنوان زبان حاکم منطقه مصر. زبان قبطی در درجه سوم اهمیت قرار داشت. چه علاوه بر آن که در پایان اسناد، عباراتی به قبطی نوشته می‌شد، رنگ جوهر آن نیز فرق می‌کرد.^(۶)

۶. دبیری (کتابت)

به عقیده ابن خلدون، سلطان برای رساندن احکام و نامه‌های خویش به کسانی که از لحاظ مکان یا زمان از وی دورند و اجرای اوامرش، درباره آنان که از وی نهان‌اند، به کسی محتاج است و خدایگان این وظیفه همان دبیر کاتب است.^(۷) این تعریف دبیر دیوان رسائل است. چنان‌که آمد، در خلافت اموی دیوان‌های گوناگون

۱- ماوردی، ۲۵۳؛ بلاذری، همان، ۱۹۶؛ ابن خلدون، ۳۰۳. ۲- حلاق، ۱۰۶.

۳- بلاذری، همان، ۱۹۶؛ ماوردی، ۲۵۳. ۴- حلاق، ۱۱۲ به نقل از احمد مختار، ۳۱.

۵- حسن ابراهیم حسن، ۴۵۰/۱. ۶- همو، ۴۵۱.

۷- ابن خلدون، (ترجمه فارسی)، ۴۵۳/۱.

تأسیس شد و کم‌کم توسعه پیدا کرد. خلفای اموی برای اداره دیوان‌ها افرادی را به کارگماشتند و شغل ویژه‌ای برایشان معین کردند. بدین ترتیب منصب کتابت به عنوان یکی از مناصب رسمی دولت خلفا شناخته شد و رفته‌رفته در اثر پیشرفت تشکیلات دولتی بر توسعه و اهمیت آن افزوده شد. چنان‌که یکی از مشاغل مهم سیاسی و اجتماعی گردید.

این منصب در عصر امویان رونق گرفت و هویت صنفی پیدا کرد. امویان با ترجمه دیوان‌ها به زبان عربی گام بزرگی در راه توسعه دبیری برداشتند، زیرا این کار باعث شد که از یک طرف دبیران ماهر و زبردستی در میان اعراب مسلمان پیدا شوند و از سوی دیگر دبیران در اثر تسلط بر تشکیلات اداری و مالی به تدریج نفوذ خود را بر قسمت‌های دیگر دستگاه خلافت گسترش دهند و از این طریق هرچه بیشتر بر قدر و منزلت خویش بیفزایند.

اصولاً دبیران از میان موالی انتخاب می‌شدند. حتی هنگامی که دیوان‌ها به عربی ترجمه شد، باز همین موالی بودند که از عهده آن برآمدند. فهرستی که طبری از کاتبان و دبیران خلافت امویان بدست می‌دهد،^(۱) حاکی از آن است که عناصر غیر عرب خصوصاً ایرانیان کار دبیری و تصدی دیوان‌ها را بر عهده داشته‌اند.

عبیدالله بن علی عباسی می‌گفت: دیوان‌های بنی‌امیه را جمع کردم. در میان آن از دیوان هشام بن عبدالملک صحیح‌تر و شایسته‌تر (اصلاح) برای مردم و سلطان ندیدم.^(۲) اصولاً امویان در انتخاب دبیر دقت فراوان می‌کردند تا فردی را برای این کار برگزینند که از هر جهت مورد اطمینان آنان باشد. زیاد بن ابیه معتقد بود که کاتب باید پنج خصلت داشته باشد: دقت نظر، نیکو مدارا کردن، محکم کاری، کار امروز را به فردا نینداختن و صمیمیت با رئیس.^(۳)

۱- طبری، ۵۳۴-۵۳۵/۳. همان، ۲۳۵/۲.

۲- ابن اثیر، همان، ۴۶۵/۴.

۳- یعقوبی، همان، ۲۳۵/۲.

فصل سوم □

سازمان مالی و اقتصادی

۱. منابع مالی دولت خلفا

قوانین و مقررات مالی مسلمانان به رغم ظاهر ساده و بی‌پیرایه‌اش (البته این نیز خود جای بحث دارد) بسی مشکل و پیچیده است. برای شناخت و فهم درست مقررات مالی مسلمانان وقت و مطالعه زیاد لازم است. گذشته از اختلاف نظر مکاتب فقهی در برخی اصول و بسیاری فروع، جزئیات بسیار دقیق احکام مالی مسلمانان، سخت و دشوار است. کسانی که خواسته‌اند نظام مالیاتی مسلمانان را با نظام‌های مالیاتی ایران و روم پیش از اسلام مقایسه کنند^(۱) با تسامح عمل کرده‌اند. اگر چه برخی کلیات و اصول مالیاتی اسلام همچون جزیه و خراج تا حدودی با آنچه به عنوان مالیات ارضی و سرانه از شهروندان ایران و روم اخذ می‌شد، شباهت کلی دارد اما هرگز نمی‌توان نظام مالی اسلامی را با آنهمه دشواری که در لابلای متون فقهی مندرج است و همواره کسانی همچون ابویوسف و یحیی بن آدم به طور اختصاصی بدان پرداخته و تألیفات مستقل و جداگانه‌ای پدید آوردند تا دستورالعملی برای کارگزاران و عاملان مالی مسلمانان باشد، با نظام‌های مالی گذشته مقایسه کرد. مگر فی‌ء، خمس و زکات با آنهمه فروع فقهی و ریزه‌کاری‌های دقیق در کدام نظام مالی وجود داشته که بتوان آن را با نظام مالی اسلامی مقایسه کرد؟

در برهه‌ای از تاریخ، اقتصاد جهان بر پایه منابع زمینی و بهره‌برداری از آن استوار بود. زراعت نخستین منبع درآمد انسان به شمار می‌رفت و پس از آن فعالیت‌های

بازرگانی که در شرایطی خاص و با ابزارهای مختصری از قبیل وسایل حمل و نقل زمینی و دریایی همچون حیوان و کشتی های بادبانی انجام می شد؛ زیرا هنوز ابزار کار آن قدر پیشرفت نکرده بود که به صورت فعال در کارهای بازرگانی وارد شود و اجرای این امور را تسهیل کند. در این روزگار ابزار کار به صورت صنعتی تولید نمی شد، بلکه به صورت ابتدایی و با دست و تلاش انسان به عنوان منبع اصلی نیرو ساخته می شد. همین امر موجب شد تا اقتصاد آن روزگار در درجه نخست، کشاورزی و در نتیجه منابع درآمدی بیت المال محدود باشد. در واقع منابع مالی در عصر عباسیان دو نوع بود: منابع شرعی و منابع جدید حکومتی.

۱. منابع شرعی

منظور منابعی است که در شرع اسلامی مقرر شده است. مثل جزیه، خراج، عشر، صدقه و خمس.

۱. جزیه: جزیه مالیات سرانه ای است که به موجب حکم صریح قرآن (آیه ۲۹، سوره توبه) از اهل ذمه گرفته می شد. مسلم است که این مالیات از قدیم میان ملل متمدن معمول بوده است.^(۱) یونانیان بر مردم آسیای صغیر مالیاتی بستند که آنان را در برابر تهاجمات فنیقی ها حمایت کنند. رومیان نیز پس از فتح گُل (فرانسه) بر هریک از اهالی سالی ۹ تا ۱۵ لیره مالیات معین کردند که مبلغ بسیار گزافی بود.^(۲) در ایران ساسانی هم این مالیات از توده های فرو دست و پست جامعه گرفته می شد.^(۳) در مقابل اشراف، روحانیون، دهقانان و دبیران (کاتبان و خادمان کشوری) از پرداخت جزیه (گزیت) معاف بودند. بنابراین پرداخت این مالیات نشانگر آن بود که جزیه دهنده در سلسله مراتب اجتماعی در طبقات پست قرار دارد.^(۴)

این مالیات سالانه است و با حلول سال جدید قمری واجب و با گرایش فرد به

۱- زیدان، همان، ۱۷۳. ۲- همانجا. ۳- همانجا؛ فرای، ۴/۴. ۴- فرای، ۴/۴.

اسلام برداشته می‌شود. این واژه از جزاء مشتق و به معنی جزای امنیت شهروندان است. جزیه به مردان آزاد اهل ذمه: مسیحیان، یهودیان، زرتشتیان، و صابئان تعلق می‌گیرد. زنان در هر سن و سال، و کلیه افراد ذکور که به حد بلوغ نرسیده بودند، بیکاران، بیماران، محجوران، گدایان، راهبان و کشیشان و دیرنشینان که گذران زندگی آنان از اعانه دیگران تأمین می‌شد، از پرداخت این مالیات معاف بودند.^(۱) گذشته از اینان، گرایش ذمیان به اسلام نیز آنان را از پرداخت جزیه معاف می‌کرد.^(۲) هر چند در بیان وجوه افتراق خراج و جزیه بیان کرده‌اند که حداقل جزیه از طرف شرع تعیین شده و حداکثر آن به نظر حاکم واگذار گردیده است^(۳) اما از روایات و اخبار موجود بدست می‌آید که برای اخذ جزیه در هیچ زمانی مقدار معین و معیار مشخصی وجود نداشته است. با این حال از اخبار و گزارش‌های کتب خراج و اموال در این باره اطلاعاتی بدست می‌آید: شاید معین بودن حداقل مورد نظر ماوردی مقداری است که رسول اکرم^(ص) بر مردم ایله و یمن مقرر فرمود. یعنی: یک دینار برای هر نفر.^(۴) این مبلغ معادل ۱۲ درهم است که خلیفه دوم برای مردم عراق معین کرد.^(۵)

مطابق مشهور، مقدار جزیه بر حسب پایگاه اجتماعی افراد به سه دسته تقسیم می‌شد: ثروتمندان ۴۸ درهم، افراد میان حال ۲۴ درهم و فقرا ۱۲ درهم.^(۶) به گزارش قدامه در سال ۳۱۵ هجری مالیات سرانه اهل ذمه ۲۰۰ هزار درهم شد.^(۷) جزیه را گاهی اوقات «جوالی» می‌نامیدند؛ یعنی مالیات ذمیان که عمرین خطاب آنان را از شبه جزیره عربی بیرون کرد.

۲. خراج و عشر: این دو، مالیات بر اراضی بود که می‌باید صاحبان زمین‌ها هر سال بپردازند. در این مورد نص روشنی وارد نشده است. از این روکار به اجتهاد پیشوایان واگذار گردیده است. هر یک از آنان در تفسیر آیه: *أَمْ تَسْأَلُهُمْ خَرْجاً فَخَرَجُ*

۱- نک: ماوردی، ۱۸۳؛ فزاء، ۱۷۳؛ ابویوسف، ۱۲۲. ۲- ابن عبدالحکم، ۲۷۲.

۳- ماوردی، ۱۸۱؛ فزاء، ۱۷۱. ۴- بلاذری، همان، ۷۱؛ ابوعبید، ۵۱. ۵- ابوعبید، ۵۱-۵۰.

۶- ماوردی، ۱۴۴-۱۴۳. ۷- قدامه بن جعفر، ۲۵۱؛ ابن حوقل، ۱۰۴.

رَبِّكَ خَيْرٌ^(۱) برداشت متفاوتی بیان کرده‌اند.

ارض خراج به زمین زراعی آبادگویند که صاحبانش آن را رها کرده و بدون جنگ به تصرف مسلمانان درآمده است. این زمین وقف مصالح مسلمانان بوده، و بهره‌برداری از آن به وسیله هر کس مستلزم پرداخت مالیات مخصوصی به بیت‌المال است. این مالیات همان خراج است. برخی از اصحاب مذاهب فتوا داده‌اند که زمین‌هایی که مسلمانان به زور و به اصطلاح عنوةً به تصرف خود درآورده‌اند، نیز ارض خراج است. همچنان که هر زمینی که صاحبانش در آنجا بمانند و با مسلمانان صلح کنند که زمین در دست خودشان باقی بماند، مشمول خراج قرار می‌گیرد.^(۲)

سایر زمین‌ها جز آنچه بیان شد، در شمول مالیات عشر قرار می‌گیرد. چنین زمین‌هایی عبارتند از: (۱) زمین‌هایی که صاحبانش بر روی آن مسلمان شده‌اند و هنوز زمین در دست خودشان است؛ (۲) زمین‌هایی که خلیفه به برخی از مسلمانان به اقطاع می‌داد؛ (۳) زمین‌هایی که دشمن از آنجا جلائی وطن کند و به دست مسلمانان بیفتد، مثل زمین‌های ثغور؛ (۴) زمین‌های مواتی که مسلمانان احیا می‌کنند و صاحبی ندارد؛ و زمین‌هایی دیگر.^(۳)

میزان خراج به نسبت مساحت زمین تعیین می‌شد. مساحت را با مقیاس مشخص و معروفی همچون جریب یا ذراع تعیین می‌کردند و قیمت درهم، که به عنوان مالیات پرداخت می‌شد، یا پیمان‌ه‌ای که بر اساس آن مالیات پیمان‌ه‌ای را کیل می‌کردند، می‌باید مشخص می‌شد. در عصر عباسی یک جریب معادل صد نی مربع و هر نی شش ذراع یا مساوی ۳۹۹ سانتی‌متر مربع بود. به طور دقیق یک جریب ۱۵۹۲ متر مربع می‌شد و یک جریب پیمان‌ه‌ای برابر ۲۲/۷۱۵ کیلوگرم گندم.^(۴)

۳. زکات یا صدقه: یکی از مالیات‌های واجب اسلامی، زکات یا صدقه است که

۱- مؤمنون/۷۲: یا از ایشان مزدی مطالبه می‌کنی؟ و مزد پروردگارت بهتر است. ۲- ماوردی، ۱۵۰-۱۴۷.
 ۳- متز، ۲۱۳/۱. ۴- ماوردی، ۱۵۲.

معنی طهارت (پاکیزگی) می دهد و در قرآن بر آن تأکید شده است: **خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ**.^(۱) زکات شامل طلا و نقره، غلات، درختان و مواشی (حیوانات) می شود. نصاب هر یک به تفصیل در کتاب‌های فقهی عصر عباسی و سایر دوره‌ها آمده است.^(۲) هیچ مالی مشمول زکات نمی شود مگر این که یک سال (قمری) بر آن بگذرد.^(۳) علاوه بر اموال فیء، غنایم، خمس، که مورد تأکید قرآن قرار گرفته است،^(۴) باید از میراث بلا وارث و اموال مصادره‌ای وزرای معزول، کاتبان، عاملان و سایر اموالی یاد کنیم که در عصر عباسی به بیت‌المال مسلمین وارد می شد.^(۵)

۲. منابع جدید حکومتی

منابع جدید حکومتی که سازمان مالی وضع کرد، مالیات و عوارضی بود که بر انواع کالاهای تجارتي و برخی مصنوعات و تولیدات وضع می شد. فقهای هر نوع مالیات مازاد بر جزیه، خراج، عشر و زکات را، کهنه نصی درباره مشروعیت آن وارد شده و نه اجتهادی در جواز اخذ آن هست نامشروع می دانستند.

در واقع این مالیات‌ها ناشی از نیازهای اتفاقی و شرایط جدیدی بود که ایجاب می کرد منابع دیگری برای تأمین هزینه‌ها فراهم شود. از این رو از کالاهای وارداتی، و فروش اجناس در بازار مالیات اخذ می شد. مالیاتی نیز از کشتی‌ها گرفته می شد که بنا به دلیلی که در پی می آید، «مأصر» نامیده می شد. ماجرا از این قرار بود که در لنگرگاه‌ها برای جلوگیری از غارت کشتی‌ها توسط دشمن از زنجیرهای آهنی به نام مأصر (ج: مأصر) استفاده می شد. به هنگام اخذ عوارض از کشتی‌های حامل کالا و نیز در رودخانه‌ها برای جلوگیری از حرکت کشتی‌ها قبل از پرداخت مالیات و عوارض از همین زنجیرها استفاده می کردند. بدین لحاظ مالیاتی که از این طریق

۱- توبه/۱۰۳. ۲- مرتضی، رسائل، ۱/۲۲۵-۲۲۴؛ ماوردی، ۱۲۵-۱۱۳. ۳- ماوردی، ۱۱۶. ۴- انفال/۴۱؛ حشر/۷؛ ماوردی، ۱۴۱-۱۲۶. ۵- متز، ۱/۲۳۱-۲۲۹.

می‌گرفتند، مأسر نامیده شد.^(۱)

به نظر می‌رسد که در سرزمین شام و جزیره از آسیاب‌ها، و املاک مسقف مانند حمام‌ها، دکان‌ها، و خانه‌ها نیز مالیات اخذ می‌شده است^(۲)؛ چنان‌که در شهر تنیس مصر، که به تولید پارچه‌های خوب شهرت داشت، مالیات‌ها بالا بود. در دمیاط نیز که پارچه‌های تولیدی‌اش پیش از فروش در بازار تحت نظارت قرار داشت و مهر می‌شد، مالیات سنگین بوده است.^(۳) عضدالدوله دیلمی عوارضی بر معاملات چهارپایان و کالاهای دیگر گذاشت و نیز تهیه و فروش برف (یخ) و ابریشم را انحصاری کرد.^(۴) انواع مالیات رو به افزایش گذاشت؛ چنان‌که همه تولیدات ضروری و خصوصاً لباس‌ها و پارچه‌های ابریشمی و پنبه‌ای را در برگرفت. چون صمصام‌الدوله، پسر عضدالدوله، به سال ۳۷۵ هجری خواست بر فروش جامه‌های ابریشمی و پنبه‌ای در بغداد عوارضی بر اساس یک به هشتاد قرار دهد، مردم در جامع منصور اجتماع کردند تا نماز را به هم زنند و شهر به سوی آشوب می‌رفت که حکومت از آن مالیات درگذشت. در سال ۳۸۹ هجری مجدداً تصمیم گرفته شد که بر منسوجات ابریشمی و پنبه‌ای بغداد مالیات ببندند که مردم شوریدند و رو به مسجد جامع نهادند و جلوی نماز و خطبه را گرفتند و برخی دیوان‌ها را آتش زدند. جمعی از مردم به تهمت دست داشتن در ماجرا گرفتار و مجازات شدند، و کار چنین فیصله یافت که فقط از قیمت پارچه‌های ابریشمی ده یک گرفته شود.^(۵) در سال ۴۲۵ هجری بر کالاهای اساسی مانند نمک نیز مالیات بستند.^(۶) این نشان می‌دهد که منابع درآمدی بیت‌المال تا چه اندازه گسترده بود و معمولاً بر اساس شرایط اضطراری و استثنائی از سوی حکومت برقرار می‌شد.^(۷)

۱- مجله عالم‌الفکر، مجلد ۱۱، ۱۳۰/۱-۱۲۹.

۲- ابن حوقل، ۱۹۴-۱۹۳.

۳- مقدسی، ۲۱۳-۲۱۲.

۴- ابن اثیر، همان، ۲۲/۹.

۵- متز، ۲۳۷/۱.

۶- ابن جوزی، ۷۸/۸.

۷- کاهن، تاریخ‌العرب، ۹۰.

۳. مالیات و عوارض

زمین منبع اصلی مالیات در کشور عباسی بود؛ زیرا منظم‌ترین و با ثبات‌ترین درآمد‌های مالی مردم از طریق زمین به دست می‌آید.^(۱) به هنگام روی کار آمدن خلافت عباسی همچنان شیوه‌های معروف دولت اموی در تعیین مالیات ارضی تداوم داشت، اما فریاد مردم که خواستار تعدیل مالیات‌های گوناگون بودند، بلند شد. این مالیات‌ها در سراسر کشور یکسان نبود، بلکه از یک ولایت تا ولایت دیگر و حتی از یک منطقه تا منطقه دیگر کاملاً متفاوت بود. ابن مقفّع یکی از کسانی است که این فریادها را به نحو گویایی خطاب به منصور عباسی برای تعدیل مالیات‌ها بیان کرده است. وی علل و انگیزه‌های این فریادها را در رساله الصحابه یادآور شده و ضرورت حلّ این مشکل را به خلیفه یادآوری کرده است. او می‌گوید: ضروری است که مسأله زمین و خراج حل شود. این بزرگ‌ترین، عظیم‌ترین و نزدیک‌ترین خطر برای املاک و اراضی واقع در میانه دشت‌ها و کوه‌هاست... هیچ تفسیر روشنی بر مالیات روستاها و قریه‌ها وجود ندارد. کارگزاران دولتی دستورالعمل معینی برای محاسبه و جبایت خراج ندارند... اصول مالیاتی در کوره‌ها ثابت و معلوم نیست. هیچ کوره‌ای نیست مگر این‌که وظیفه (نظام) مالیاتی آن بارها دگرگون شده است. در حالی که وظایف برخی کوره‌ها به فراموشی سپرده شده در برخی دیگر همچنان باقی است. اگر امیرمؤمنان نظر خویش را درباره تدوین وظایف مشخص مالیاتی روستاها، قریه‌ها و اراضی، تدوین دیوان‌های ویژه خراج، و تثبیت اصول آن اعلام فرمایند...»^(۲)

منصور مسأله مالیات‌ها را ساماندهی و منظم کرد و مستقیماً زیر نظر خویش گرفت. او فرمان تعدیل مالیات‌های سواد (عراق) را صادر و فردی به نام عماد ترکی را مسؤول این کار کرد. وی به سال ۱۴۱ هجری کارمندان را برای تعدیل به کوره شام، حمص، بعلبک و دمشق فرستاد. فرستادگان زمین‌ها را مسّاحی کردند و حدود آن را معلوم ساختند، صاحبان زمین‌ها را شناسایی و مالیات هر زمین را معین نمودند:

۱- یونس، ۹۰-۶۴. ۲- آثار ابن المقفّع، ۳۵۹.

زمین‌های اقطاعی یا زمین‌هایی که پیش از سال ۱۰۰ هجری از راه ارث، کابین و خرید به مردم منتقل شده، ده یک؛ اما زمین‌هایی که پس از این تاریخ به مسلمانان منتقل شده یا هنوز در دست صاحبان اصلی است، می‌بایست همان مالیات‌های سابق را می‌پرداختند.^(۱)

اما اقدامات جدید منصور مشکل مالیات‌ها را حل نکرد؛ زیرا با کاهش قیمت‌ها در زمان این خلیفه، چنان‌که محصول زمین کفاف مالیات مقررش را نمی‌داد؛ همچنان مالیات اراضی برای کشاورزان نفس‌گیر و کشنده بود. این مسأله موجب شد که مردم از زمین خود که مشمول مالیات می‌شد، خواه زراعی و خواه غیر زراعی دل بکنند و آن را رها سازند؛ چه مالیات بر حسب مساحت زمین تعیین می‌شد. از سوی دیگر از خلیفه درخواست کردند که به جای معیار مساحت، اصل تقسیم محصول (مقاسمه) را به مورد اجرا گذارد. البته این تغییر معیار در عهد مهدی فرزند منصور عملی شد که اخذ مالیات بر حسب مساحت اراضی را، که از زمان خلیفه دوم، عمر بن خطاب، معمول بود، عوض کرد. مهدی وزیر خود، معاویه بن یسار را مأمور کرد که نظام مالیات بر اراضی را از مساحت به مقاسمه تغییر دهد و از کشاورزان به نسبت زیر مالیات اخذ شود: نصف محصول زمین‌های دیم، ثلث محصول زمین‌هایی که با دلو آبیاری می‌شود و ربع محصول زمین‌هایی که با ابزارهایی چون ساقیه و دولاب مشروب می‌شود. او مالیات بر نخل و اشجار را ابقا کرد. معاویه نخستین وزیری است که کتابی در خراج نوشته است.^(۲)

مالیات‌ها تا زمان هارون به همین حال باقی بود تا این‌که وی نسبت مقاسمه مردم سواد را کاهش داد و مالیات عشر را که پس از نصف محصول از آنان دریافت می‌کردند، لغو نمود. هارون از قاضی ابویوسف انصاری درخواست کرد تا کتابی جامع درباره خراج بنویسد که «در جبایت خراج، عشور، صدقات و جوالی و دیگر مسائل مربوط بر اساس آن عمل شود. هدف خلیفه از این کار رفع ستم از رعیت و صلاح کار آنان بود...».^(۳)

۱- یونس، ۶۴-۶۳. ۲- ماوردی، ۱۵۰-۱۴۷؛ ابن طقطقا، ۱۸۲. ۳- ابویوسف، ۳.

ابویوسف پیشنهاد کرد که نظام مقاسمه در جبایت خراج گسترش یابد و نظام مساحت به کلی کنار گذاشته شود؛ زیرا هنوز در شماری از مناطق کشور عباسی این نظام مالیات‌گیری ادامه داشت و به صورت نهایی لغو نشده بود.^(۱) ابویوسف نسبت مقاسمه را که از روزگار مهدی اجرا می‌شد، تعدیل کرد. بر اساس طرح وی مالیات اراضی به شرح زیر اخذ می‌شد: دوپنجم محصول زمین‌های دیم، خمس محصول زمین‌هایی که با دلو آبیاری می‌شد، ثلث محصول باغ‌ها و بوستان‌های نخل، مو و رطب؛ و ربع محصول غلات تابستانی. وی حداقل نصاب برای محصولات مشمول مالیات را پنج وَسَق (بار شتر) قرار داد که تقریباً معادل ۱۹۴۳ کیلوگرم گندم می‌شود.^(۲)

خلفا و وزرا برای حل مشکلات ناشی از تعیین و جبایت مالیات‌ها دخالت می‌کردند. هارون مالیات برخی از روستاهای فلسطین را کاهش داد تا مردم منطقه به زراعت و کشاورزی خود ادامه دهند. وی این کار را در همدان و با مردم ثغور هم نیز مالیات خراسان و ری را کاهش داد.^(۳)

خلفای عباسی می‌کوشیدند تا در استیفای مالیات‌ها از لحاظ قیمت و موعد پرداخت، به درخواست مردم پاسخ مثبت دهند و شیوه عدل در پیش گیرند. مالیات‌ها را به مناسبت نوروز اخذ می‌کردند در حالی که هنوز میوه‌ها بسته نشده و محصولات قابل برداشت نبود. متوکّل دستور داد که نوروز را به ۱۷ حزیران (ژوئن - اواخر خرداد) بیندازند اما این روش پس از مرگ وی تداوم نیافت تا این‌که معتضد به خلافت رسید. او نوروز را از ابتدای سال ۲۸۲ هجری به ۱۱ حزیران (ژوئن) انداخت. از این تاریخ، آن را نوروز معتضدی می‌گفتند. «نامه‌هایی از موصل که معتضد در آنجا بود، به مناطق فرستاده شد. هدف وی از این اقدام رفاه حال مردم و مدارا با آنان بود.» از این پس، نوروز معتضدی موعد جبایت مالیات اراضی بود.^(۴) مالیات‌ها گاهی اوقات به صورت نقدی پرداخت می‌شد و گاهی اوقات جنسی.

۱- همان، ۹۰. ۲- یونس، ۶۷، ۲۰۳-۲۰۲. ۳- یعقوبی، تاریخ، ۳۹۳/۲، ۴۱۵؛ یونس، ۷۴. ۴- العیون و الحدائق ۷۹/۴.

پرداخت جنسی در مالیات‌گیری از کشاورزان روش معمول بود. این کار از این جهت که دولت می‌توانست مجتمع‌های بزرگ مسکونی را از نظر محصول تأمین کند، به نفع دولت بود، و از این لحاظ که کشاورز مجبور نبود برای پرداخت مالیات نقدی، محصول خود را به سرعت به فروش رساند، و فرصت مناسبی برای خریداران فراهم نماید؛ به مصلحت زارعان.^(۱)

در روزگار آل بویه تلاش‌هایی برای اصلاح زراعی صورت گرفت. از قبیل تنظیم آبیاری، سلف‌خوری از کشاورزان به منظور فراهم نمودن امکان خرید گاو برای آنان و توزیع بذر برای زارعان نیازمند تا در موقع برداشت محصول برگردانند.^(۲)

مالیات‌ها مواشی، مراتع، فروش بازار و کشتی‌های وارد و خارج شده را شامل می‌شد. میزان مالیات از یک منطقه تا منطقه دیگر حتی در زمینه زراعت و زمین متفاوت بود. در مصر یک رسم قدیمی وجود داشت که در عصر عباسی تداوم یافت. بر اساس این سنت خراج به طور کامل دریافت نمی‌شد مگر هنگامی که آب کامل می‌شد و همه زمین را سیراب می‌کرد. این کار در ماه ژوئن کامل می‌شد.^(۳) مالیات‌ها پس از وضع هزینه‌های محلی از درآمدهای نقدی و جنسی به بیت‌المال مرکزی حمل می‌شد. در کنار بیت‌المال محلی، انباری برای نگهداری امانات جنسی و محصولات دولت و هدایا وجود داشت.

شایان ذکر است که می‌باید بین بیت‌المال عامه، که خزانه دولت بود، و بیت‌المال خاصه، که صندوق خلیفه به شمار می‌رفت و درآمد املاک خلافت، و جرایم قضایی و مصادره اموال وزرا و... به آنجا وارد می‌شد، تمایز قایل شویم. جوایز خلیفه، هزینه‌های حج، مخارج جنگ و هزینه فدیه‌ها از محل بیت‌المال خاصه پرداخت می‌شد. در بحران‌های مالی نیز کسری بودجه بیت‌المال عامه از بیت‌المال خاصه جبران می‌شد و برای جلوگیری از افلاس دولت، بر خلیفه بود که از بیت‌المال خود مشکل را حل کند. این کار در دوره معتضد، مکتفی صورت گرفت؛ چنان‌که در دوره مقتدر، موجودی بیت‌المال خاصه به نفع بیت‌المال عامه به

۱- کاهن، ۹۱-۹۰. ۲- ابن مسکویه، ۲۵/۲، ۴۰۷. ۳- ابن فقیه ۳۶۳، ۳۹۷؛ ابن حوقل، ۱۲۹، ۱۵۲.

شدت کاهش یافت.^(۱)

دولت عباسی در تدوین یک تراز واقعی مبتنی بر تعیین مخارج و درآمدها، تلاش‌هایی کرد. این برآورد که برخی مورخان پنداشته‌اند همچون برآورد پیشینی است که دولت را ملزم می‌کند اموالی را بر حسب سهم هر منطقه از مالیات‌ها و به صورت غیرقانونی توزیع کند. در عین حال پیش‌بینی درآمدها تقریباً ممکن بود؛ زیرا می‌شد درآمدهای ناشی از زمین و محصولات کشاورزی را بر پایه تولید معمول سال‌های گذشته تخمین زد. جزیه را بر پایه اسناد ثبتی که زاد و ولد، و مرگ و میر در آن نوشته می‌شد، برآورد می‌کردند... شاید بتوان تراز علی بن عیسی وزیر به سال ۳۰۶ هجری را که بر اساس طلا تدوین شد، نمونه‌ای از ترازهای واقعی عصر عباسی دانست.^(۲)

۲. سکه

۱. سکه پیش از اسلام

طلا و نقره به عنوان دو پول، پیش از اسلام رایج بود. قرآن نیز این مسأله را مورد تأکید قرار داده است:

فَابْعَثُوا أَحَدَكُمْ بِوَرِقِكُمْ هَذِهِ إِلَى الْمَدِينَةِ فَلْيَنْظُرُوا أَيُّهَا أَزْكَى طَعَاماً
فَلْيَأْتِكُمْ بِرِزْقٍ مِنْهُ وَلْيَتَلَطَّفْ وَلَا يُشْعِرَنَّ بِكُمْ أَحَدًا.^(۳)

اینک یکی از خودتان را با این سکه‌ای که دارید به شهر بفرستید تا ببیند کدام یک از آن‌ها غذای پاکیزه‌تری دارند و از آن، مقداری برایتان بیاورد، و باید زیرکی به خرج دهد و هیچ کس را از (حال) شما آگاه نگرداند.

«ورق» به کسر و سکون را و به معنی نقره است. درهم و دینار واحد دو پول رایج در جوامع پیش از اسلام بود. قرآن کریم به استعمال درهم در خرید و فروش اشاره

۱- مشز، ۲۳۰/۱-۲۲۷.

۲- ابن مسکویه، ۶۹/۱-۵۶.

۳- کهف/۱۹.

دارد: وَ شَرَوْهُ بِثَمَنٍ بَخِيسٍ دَرَاهِمَ مَعْدُودَةٍ^(۱) این آیه مربوط به فروش یوسف پیامبر در عصر فراعنه مصر است.^(۲)

وَمِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ مَنْ إِنْ تَأْمَنُهُ بِقَنْطَرٍ يُؤَدِّهِ إِلَيْكَ وَمِنْهُمْ مَنْ إِنْ تَأْمَنُهُ بَدِينَارٍ لَا يُؤَدِّهِ إِلَيْكَ.^(۳)

و از اهل کتاب، کسی است که اگر او را بر مال فراوانی امین شمری، آن را به تو برگرداند؛ و از آنان کسی است که اگر او را بر دیناری امین شمری، آن را به تو نمی‌پردازد...

حدیث منسوب به پیامبر^(ص) هم نوع پول‌ها را به شکل آشکاری تعیین کرده است. بدین ترتیب که دینار از طلاست و درهم از نقره: «دینارهای زرد، و درهم‌های سفید شما را هلاک خواهد کرد، چنان‌که اقوام پیش از شما را نابود کرد.»^(۴)

مطابق گزارش منابع تاریخی، مقارن ظهور اسلام در جهان سه منطقه پولی وجود داشت، منطقه غرب بربری که با طلا معامله و از آن برای واردات کالا از شرق شناخته شده آن روز از بین برود؛ منطقه دوم امپراتوری بیزانس است که با طلا معامله می‌کرد. باید دانست که مشکلات امنیتی مانع دستیابی آن به معادن طلا در دشت قزوین واقع در شمال، و سودان در جنوب می‌شد، در سوریه، مصر و قسطنطنیه از توابع امپراتوری بیزانس طلا به جای تداول در بازار، در دیرها نگهداری می‌شد. منطقه سوم پولی در جهان پیش از اسلام، امپراتوری ساسانی بود که از نقره به عنوان پول استفاده می‌کرد، اما طلا را به صورت زیورآلات در قصرهای سلطنتی نگهداری می‌کردند. ساسانیان مواد قیمتی را با پرداخت سکه طلا از آسیا وارد می‌کردند. این امر به ما کمک می‌کند تا خط سیر انتقال طلا را از غرب بربری به امپراتوری بیزانس تا آسیا، جایی که در معابد هند ذخیره می‌شد، رسم کنیم.^(۵)

در جزیره‌العرب و مناطق اطراف آن مردم از سکه‌های طلا و نقره استفاده

۱- یوسف/۲۰؛ و او را به بهای ناچیزی چند درهم فروختند. ۲- شبر، تفسیر، ۲۴۱. ۳- آل عمران/۷۵. ۴- صدر، اقتصادنا، ۳۳۰. ۵- لومبارد، ۱۰۸-۱۰۰.

می‌کردند؛ چنان‌که برخی از مردم این حوزه از جمله شماری از عبادی‌های ساکن حیره با پول صیرفی معامله می‌کردند. در منابع از عیسی بن‌براء عبادی صیرفی و ابوزید حنین بن‌اسحاق عبادی نصرانی یاد شده که او نیز از مردم صیراف بود.^(۱) به رغم وجود پول مسکوک، مطابق گزارش این منابع در قرن پنجم میلادی در منطقه حیره و عراق در خرید و فروش‌ها از طلا به صورت وزنی استفاده می‌شد. ایوب بن‌محروف، جدّ سوم عدی بن‌زید شاعر، زمینی را برای ساخت خانه به مبلغ سیصد اوقیه طلا خرید و دویست اوقیه برای ساخت آن هزینه کرد. عدی بن‌زید در سال ۵۸۷ میلادی از دنیا رفت.^(۲)

سکه‌های رایج در میان اعراب جاهلی دینار، درهم و فلس بود. جابر تغلبی (۵۶۴ م) شاعر از درهمی یاد می‌کند که مردم برای خرید مایحتاج خود از آن استفاده می‌کردند:

و فی کلِّ اسواقِ العِراقِ اِتاوَةٌ و فی کلِّ ما باعَ امرؤُ مَكْسُ دِرْهَمٍ^(۳)
 اسود بن یعفر نهشلی (۶۰۰ م) یکی از ندیمان نعمان از درهم‌هایی نام می‌برد که یهودیان و مسیحیان برای معاملات خود به کار می‌بردند:
 وَ قَارَفَتْ وَ هِیَ لَمْ تَجْرَبَ اَعَنَّ مُنَطَّقِی وَ اَفِی بِهَا کَدْرَاهِمِ الْاَسْجَادِ^(۴)
 پول‌های کم ارزش مسین، فلس یا نُمّی خوانده می‌شد. شاعر عصر جاهلی، اوس بن حجر (۶۲۰ م) به این نوع مسکوکات اشاره دارد:

۱- ابوالفرج، ۸۷۰/۲ ۲- شیخو، ۴۴۰-۴۳۹.
 ۳- همان، ۱۸۹؛ در برخی روایات: «بَخْسُ دِرْهَمٍ». در همه بازارهای عراق، مالیات و باج و خراجی است؛ هر کالایی که مردم می‌فروشتند، درهمی مالیات دارد.
 ۴- همان، ۴۸۲. لوثیس شیخو، این بیت را به شرح زیر ثبت کرده است:
 مین خمرِ ذی بَدَخِ اَعَنَّ مُنَطَّقِی وَ اَفِی بِهَا کَدْرَاهِمِ الْاَسْجَادِ.
 وی در توضیح می‌گوید: منظور شاعر از الدرهم الاسجد، یهودیان و مسیحیان است. احتمال دیگر آن است که این ترکیب به معنای جزیه باشد. احتمال سوم این است که منظور درهم‌هایی است که بر روی آن تصاویری وجود داشت و مردم بر آن سجده می‌کردند. شیخو روایت دیگری آورده که مطابق آن، در ترکیب درهم الاسجد، واژه اسجد به کسرهمزه آمده و به اعتقاد وی به یهود تفسیر شده است.

و قَارَفَتْ وَ هِيَ لَمْ تَجْرَبْ وَ بَاعَ لَهَا مِنْ الْفَصَافِصِ بِالنُّمِيِّ سِفْسِيرٌ^(۱)

۲. سکه اسلامی

مقارن ظهور اسلام مردم جزیره العرب و مناطق اطراف از دینارهای رومی و درهم‌های کسروی و اندکی حمیری استفاده می‌کردند.^(۲) در عهد رسول اکرم^(ص) نیز همین منوال ادامه داشت. آن حضرت اقدامی در جهت القای آن انجام نداد بلکه دخترش فاطمه^(س) را به مهریه ۴۸۰ درهم کسروی^(۳) به همسری علی^(ع) درآورد. زکات و جهیزیه هم با همین سکه‌ها دریافت می‌شد. چنان‌که که مسیحیان نجران پذیرفتند که در قبال صلح، سالیانه مبلغی جزیه بپردازند. بخشی از این مبالغ درهم و بخش دیگر دینار، و قسمتی نیز به صورت کالا پرداخت می‌شد.^(۴)

در واقع اسلام زکات نقدین: طلا و نقره را تشریح و زکات را یکی از ارکان مهم خود قرار داده است. واژه زکات در بیش از سی آیه قرآن وارد شده و تقریباً در بیست آیه دیگر به آن اشاره شده است.^(۵) فقها اجماع دارند که زکات طلا و نقره هنگامی واجب می‌شود که به صورت درهم و دینار یعنی به صورت سکه باشد.^(۶) اسلام از طریق جزیه: مالیات سرانه اهل ذمه،^(۷) استفاده از گنج‌های طلای مدفون در مقابر فراعنه مصر، بهره‌برداری از معادن آسیای میانه، ارمنستان، تبت، افریقا، نوبه و سودان که به سرزمین طلای ناب موسوم بود، و معادن نقره قرطبه، شمال ایران و کرمان، و مس و قلع موجود در معادن کتامة، بین‌النهرین، مراکش، اسپانیا و مالزی که ماده اصلی ضرب سکه در جهان اسلامی را تأمین می‌کرد، دوباره طلا و نقره را به گردش انداخت.^(۸)

۱- دیوان اوس بن حجر، ۳۸۵؛ ابن قتیبه، الشعر و الشعراء، ۱۳۵؛ ابن قتیبه در شرح این بیت می‌گوید: اوس بن حجر در یک بیت سه واژه غیرعربی آورده است الفصافص که آن را در فارسی اسپست گویند؛ نُمِی: فلسهای رومی و سفسیر: سمسار.
۲- ماوردی، ۱۹۶؛ بلاذری، فتوح، ۴۵۳-۴۵۲؛ دینوری، ۳۱۶.
۳- ابن سعد، ۲۱/۹. ۴- مفید، ۱۶۹/۱. ۵- برکات، ۲۱۹-۲۱۸.
۶- مرتضی، رسائل ۲۲۴؛ ماوردی، ۱۲۰-۱۱۹. ۷- ماوردی، ۱۴۵-۱۴۴.
۸- یعقوبی، البلدان، ۳۳۴-۳۳۳؛ ابن قتیبه، مختصرالبلدان، ۸۷؛ ابن حوقل، ۱۵۱، ۲۰۶.

در دوره خلیفه دوم، نخستین اقدام در جهت ضرب سکه صورت گرفت و مسلمانان به ضرب سکه‌های فلس مطابق سکه‌های رومی دست زدند. بر روی این سکه‌ها که در سال ۱۷ هجری ضرب شد، نام خلیفه نیز به زبان عربی منقوش بود.^(۱) در سال ۱۸ هجری رأس البعل، سکه‌هایی با نقش کسروی برای عمر زد که به نام خود او، «بغلی» نامیده شد.^(۲) بر یک روی این سکه‌های نقره سر پادشاه و در زیر آن عبارت «نوش خور» و بر روی دیگرش نقش یک آتشکده ضرب شده بود.^(۳) خالد بن ولید در سال ۱۵ هجری در طبریه دیناری زد که دارای تاج، صلیب و چوگان بود. در یک روی سکه خالد، نام وی با حروف یونانی و نیز حروف: -iy bon نقش بسته بود که به عقیده مولر، مخفف کنیه خالد، ابوسلیمان است.^(۴) به نوشته مقریزی، معاویه سکه‌های درهم و دیناری زد که شکل وی بر روی آن نقش بسته بود.^(۵)

نخستین اقدام جدی برای ضرب سکه اسلامی در دوره امام علی^(ع) به سال ۳۸ هجری صورت گرفت. در این سال درهم نقره‌ای منقوش به حروف کوفی ضرب شد اما انتشار آن محدود بود تا این که در حدود سال چهل هجری اقدام دوم با دامنه گسترده‌تر صورت گرفت. برخی دیگر آن را رد کرده و بدون ارائه یک دلیل قانع‌کننده، معتقدند که رقم ۴۰ اشتباه است و مقصود از آن سال ۹۰ است.^(۶)

در فاصله خلافت تیره سفیانی تا روی کار آمدن عبدالملک بن مروان، کسانی چون قَطْرِي بن فِجاءه خارجی، عبدالله بن زبیر و برادرش مصعب که سکه را نشانه قدرت رسمی و سلطنت می‌دانستند سکه‌هایی زدند.^(۷) سکه‌های درهم عبدالله بن زبیر که در مکه زده می‌شد، گرد بود. این نخستین سکه‌های گرد بود.^(۸) با این حال هیچ‌یک از این سکه‌ها رسمیت نیافت و معاملات مردم با درهم و دینار ایرانی و

۱- حسینی، ۴۱. ۲- بیهقی، ۲۳۶/۲. ۳- همانجا. ۴- زیدان، همان، ۱۰۲-۱۰۱.

۵- مقریزی، ۶۱-۶۰. ۶- نقشبندی، ۳/۱ به نقل حلاق، ۲۴.

۷- بلاذری، همان، ۴۵۲-۴۵۱؛ ابن خلدون، ۳۲۳. مصعب در سال ۷۰ هجری به دستور برادرش، سکه‌هایی همانند سکه‌های اکاسره زد که بر روی آن لفظ برکت و واژه الله نقش شده بود؛ مقریزی، ۶۲-۶۱؛ ماوردی، ۱۹۶.

۸- مقریزی، ۶۱.

رومی انجام می‌شد تا این‌که عبدالملک بن مروان به خلافت رسید. او توانست با سرکوبی زبیریان در عراق و حجاز بر همه مناطق اسلامی سیطره یابد و دولت بزرگ عربی را که مصر، شام، عراق، ایران و حجاز را در برمی‌گرفت، تحت حاکمیت دولت مرکزی دمشق درآورد. همین ثبات سیاسی و وحدت ارضی به او مجال داد تا اصلاحاتی در امور اداری و مالی دولت به وجود آورد. از اصلاحات مهم و قابل توجه عبدالملک، ضرب و رواج سکه اسلامی بود.

برپایه منابع موجود تغییر طراز از رومی به عربی موجب خشم امپراتور روم و در نتیجه تنش در روابط او و خلیفه گردید.^(۱) عبدالملک پس از مشورت با امام محمد باقر^(ع) و مطابق شیوه‌ای که آن حضرت پیشنهاد فرمود، سکه زد^(۲) و بدین ترتیب درهم و دینار اسلامی رایج شد. باید دانست که حضور امام محمد باقر^(ع) در شام با توجه به سال‌های امامت آن حضرت و دوران خلافت عبدالملک قابل تطبیق نیست و نمی‌توان آن را پذیرفت. به هر حال به دستور خلیفه در دمشق و دیگر مناطق همچون عراق، سکه‌هایی ضرب شد. دینارهایی که توسط عبدالملک در دمشق زده شد، دینار دمشقی نامیده می‌شد،^(۳) همچنان که نخستین سکه‌های او را سُمیریه می‌گفتند. زیرا کسی که این سکه‌ها را ضرب می‌کرد، یک فرد یهودی به نام سُمیر بود.^(۴)

بر روی سکه‌های اموی، لا اله الا الله وحده لا شریک له و در اطراف آن بسم الله با نام شهر و سال ضرب، و در روی دیگر، الله احد، الله الصمد لم یلد و لم یولد و لم یکن له کفواً احد و در اطراف آن، محمد رسول الله ارسله بالهدی و دین الحق لیظهره علی الدین کله ولو کره المشرکون، نوشته می‌شد. عبدالملک بن مروان به سال ۷۴ هجری سکه زد.^(۵) براساس قدیمترین سکه اسلامی پیدا شده که هم اکنون در نیویورک نگهداری می‌شود، این اقدام عبدالملک در سال ۷۴ هجری بوده است.

۱- بیهقی، ۲۳۶/۲-۲۳۲؛ مقریزی، ۶۳ (با اندکی اختلاف).

۲- حسینی ۲۲؛ نقشبندی، ۲/۱؛ بیهقی، ۲۳۵/۲. ۳- زیدان، همان، ۱۰۳.

۴- مقریزی، ۶۳ و پاورقی ۱۲۲؛ بلاذری، همان، ۴۵۴. ۵- ماوردی، ۱۹۶.

این سکه نشان‌دهنده سال ۷۴ و منقش به تصویر عبدالملک است.^(۱) در حالی که دینارهای پیش از وی بی‌نقش ولی به لحاظ وزن با هم برابر بود.^(۲) ابن خلدون^(۳) و بلاذری^(۴) نیز اصلاح و ضرب سکه را در همین سال، گزارش کرده‌اند.

سکه‌هایی که حجّاج در عراق زد، دراهم مکروهه نامیده شد. زیرا او سوره قل هوالله احد را بر روی سکه‌ها نوشت. فقها به کار حجّاج اعتراض کرده، آن را مکروه دانستند. از این رو آن سکه‌ها مکروهه نامیده شد.^(۵)

بهترین سکه‌های اموی، سکه هُبَیری ضرب عمر بن هُبَیره والی یزید بن عبدالملک در عراق بود و سپس سکه‌های خالدی منسوب به خالد بن عبدالله قسری عامل هشام بن عبدالملک در عراق، و سکه‌های یوسفی منسوب به یوسف بن عمر والی ولید بن یزید در عراق.^(۶)

عبدالعزیز بن مروان حاکم مصر هم در سال ۷۷ هجری در فسطاط دینار طلا ضرب کرد. در حاشیه روی سکه تاریخ ضرب آن با عبارت «بسم الله، ضرب هذا الدینار سنه...» و در وسط آن بخشی از سوره اخلاص در سه سطر، حک شده است: «الله احد، الله الصمد، لم یلد ولم یولد.»^(۷)

در عصر عباسی ضرب سکه‌ها متحول شد. در دوره مأمون نام شهر محل ضرب هم درج گردید. هر دینار معادل ۴/۲۵ گرم طلا و هر درهم ۰/۷ دینار ارزش و ۲/۹۶ گرم وزن داشت. این وزن بر اساس نظام پولی یونانی در مورد سکه طلا تعیین می‌شد. مسلمانان به منظور تسهیل در معاملات، واحدهای پولی کمتر از درهم نیز بوجود آوردند. بدین منظور قیراط و دانگ را از مس ساختند. دانگ را درهم و قیراط را دانگ قرار دادند و آن را فلس (ج: فلوس) نامیدند. اصل این واژه یونانی بود: *phollis* آنان حبه را واحد حساب در طلا قرار دادند که معادل دینار بود، و قیراط

۱- حسینی ۲۶؛ طبری ضرب نخستین سکه را در سال ۷۶ هجری می‌داند: ۵۷۶/۳. ۲- بلاذری، همان، ۴۵۳.

۳- ابن خلدون، ۳۲۳. ۴- بلاذری، همان، ۴۵۴-۴۵۳.

۵- همو، ۴۵۴؛ ماوردی، ۱۹۶؛ فزّاء، ۲۰۲.

۶- بلاذری، همان، ۴۵۴؛ ابن خلدون، ۳۲۳؛ ماوردی، ۱۹۶؛ فزّاء، ۲۰۲.

۷- عبدالغنی، ۱۵۸-۱۵۳.

دینار. قیراط هم یک واژه یونانی است: k(ratine) از نظر ارزش یک دینار مساوی ۱۵ درهم بود و یک درهم معادل ۰/۰۷ قیمت دینار.^(۱)

۳. دارالضرب

ابن خلدون سکه را وظیفه‌ای می‌داند که «متصدی آن در وضع مسکوکات رایج میان مسلمانان که با آن‌ها داد و ستد و بازرگانی می‌کنند، نظارت دارد و از درهم‌های ناسره و آمیخته به فلزهای کم‌بها یا درهم‌هایی که گوشه آن‌ها را می‌برند و از وزن آن‌ها کاسته می‌شود، جلوگیری می‌کند... گذشته از این متصدی این وظیفه باید در نیکوگذاردن علامت سلطان بر روی درهم‌ها و سکه‌ها مراقبت کند. علامت مزبور از مهر آهنین ویژه، و نشانه اصالت سکه است».^(۲)

محل ضرب سکه را دارالضرب نامیدند؛ زیرا نام خلیفه در روی سکه‌ها ضرب می‌شد. ظاهراً تا اوایل قرن دوم هجری نام شهر محل ضرب را روی سکه نمی‌نوشتند و فقط سال ضرب (سنه) سکه را نقش می‌کردند. سپس لفظ «سنه» به «عام» تبدیل شد. تاریخ ضرب سکه ابتدا به حروف و به حساب ابجد نوشته می‌شد. قدیمترین تاریخ رقمی پیدا شده مربوط به سال ۶۱۴ هجری است.^(۳) بر اساس سکه‌های پیدا شده و گزارش متون تاریخی ضربخانه‌های امویان در شهرهای دمشق و کوفه^(۴) واسط^(۵) فسطاط، اسکندریه،^(۶) افریقیه^(۷) و اندلس^(۸) بوده است.

دارالضرب‌های عباسی در سراسر کشور و سایر مناطق اسلامی پراکنده بود. در سال ۲۴۰ هجری متوکل کوره خراسان و توابع آن، و خزانه‌های بیت‌المال سراسر کشور، و نیز دارالضرب‌ها را به فرزندش معتز سپرد و دستور داد که نام او را روی سکه‌های درهم ضرب کنند.^(۹) در سال ۲۸۶ هجری موفق عباسی شهر جعفریه را

۱- ابن خلدون، ۴۶۷-۴۶۵. ۲- همو، ۳۹۸. ۳- زیدان، همان، ۱۰۴-۱۰۳.
 ۴- بلاذری، همان، ۴۵۲-۴۵۴. ۵- فهمی، ۴۷. ۶- همانجا. ۷- حلاق، ۴۱.
 ۸- حسینی، ۵۳. ۹- طبری، ۱۷۶/۹.

ساخت و بیت‌المال و چند دارالضرب در آن قرار داد. در این دارالضرب‌ها سکه‌های درهم و دینار ضرب می‌شد.^(۱)

در سال ۳۳۱ هجری ناصرالدوله حمدانی دینارهایی با عیار ویژه ضرب کرده تا آن زمان کسی ضرب نکرده بود مگر سندی بن علی عباسی، اما ناصرالدوله نام «محمد رسول‌الله» را بر روی آن اضافه کرد.^(۲) در قرن چهارم هجری دارالضرب‌ها در چندین جا پراکنده بود. یک دارالضرب در شیراز و دیگری در قرطبه فعالیت می‌کرد. در اندلس مردم با سکه‌های فلس معامله می‌کردند. هر شصت فلس معادل یک دینار بود.^(۳) در قرن پنجم نیز چند دارالضرب در بغداد وجود داشت.^(۴)

در سال ۳۰۳ هجری یک حادثه مهم در دولت عباسی روی داد که بر اقتصاد و تجارت تأثیر گذاشت. در حالی که پیش از این تراز مالی کشور بر حسب نقره محاسبه می‌شد، از این سال طلا معیار محاسبه قرار گرفت و سکه رایج در بغداد، سکه طلا شد. از این روبه دلیل کمبود طلا در مناطق شرقی کشور، قیمت سکه‌های طلا بالا رفت. رکن‌الدوله دیلمی در اواسط قرن چهارم سکه‌های دیناری ضرب کرد که نصف آن از طلا و نصف دیگرش از مس بود. بهای این دینار پایین بود. در این دوره سکه‌های ناخالص رایج شد. در نتیجه دو نوع درهم وجود داشت: خالص و ناخالص؛ هر درهم خالص معادل ۲۴ درهم ناخالص بود. این سکه در موسم حج، از ششم ذیحجه تا پایان مناسک، در مکه از رواج می‌افتاد.^(۵) به دلیل تقلب و رواج ناخالصی در سکه‌ها، عیار طلا در دارالضرب کنترل می‌شد. بدین ترتیب که دینارها را در فاصله‌های زمانی متعدد وزن می‌کردند، اما شمارش نمی‌شد. در سال ۲۹۲ هجری «صافی حرمی از معتضد چهار صد دینار طلا درخواست کرد. معتضد ترازویی حاضر کرد و دینارهای خالص از صندوق بیرون آورد و چهار صد دینار وزن کرد. طرف دینارها را گرفت و رفت». توزین دینارها در قرن چهارم هجری تداوم یافت^(۶) و کارمندان مخصوصی در دارالضرب بودند که عیار سکه‌ها را کنترل

۱- العیون والحدائق، ۴/۴۸. ۲- صولی، ۳۳۱. ۳- ابن حوقل، ۲۶۴.

۴- ابن اثیر، همان، ۱۰/۲۰۷. ۵- مقدسی، ۹۹؛ منتز، ۲/۳۷۸. ۶- ابن جوزی، ۶/۵۴؛ ۷/۱۲.

می‌کردند. احمد بن روح نهروانی به سال ۴۴۵ هجری یکی از این کارمندان بود. در سال ۴۶۲ هجری به منظور کنترل عیار، دارالضرب دینارها به دست نمایندگان خلیفه افتاد.^(۱)

۴. سکه تقلبی

به رغم نظارت دستگاه‌های دولتی بر ضرب سکه، برخی سکه‌های تقلبی هم زده می‌شد. چنان‌که مردی را نزد عبدالملک آوردند که سکه‌ای غیر از سکه‌های اسلامی می‌زد. عبدالملک فرمود که او را عقوبت کردند.^(۲) چنان‌که عبدالعزیز بن مروان برادر خلیفه و والی مصر، مردی را به همین جرم دستگیر و زندانی کرد و قالب او را گرفت و درون آتش انداخت.^(۳)

عقوبت تقلب در سکه‌ها و درهم آمیختن آن با سکه‌های قلبی و مغشوش و نیز بریدن سکه‌ها، زندان، بریدن دست و گردانیدن در بلد بود. چنان‌که مروان بن حکم دست فردی را به جرم بریدن سکه‌ها، برید و از سوی زید بن ثابت تأیید شد.^(۴) ابان بن عثمان والی مدینه، چنین فرد متقلبی را سی ضربه تازیانه زد و در بلد گردانید.^(۵) برخی نیز چنین افرادی را مفسد فی الارض می‌دانستند.^(۶)

۳. سفته و حواله‌جات

به منظور تسهیل پرداخت و پرهیز از نابودی پول، ابزارهای جدیدی بوجود آمد که علاوه بر حمل آسان امنیت بالایی نیز داشت. این ابزارها در قالب معاملات یا مکاتبات تجاری بین طرفین در دو منطقه مختلف انجام می‌شد که با هم پیمان‌نامه تجاری یا مالی داشتند. بدین صورت که فرد ثالثی با در دست داشتن امضای یک طرف، می‌توانست با ارائه آن به طرف مقابل، چیزی دریافت کند. این سند را سفته می‌نامیدند. ناصر خسرو، جهانگرد ایرانی، در سال ۴۴۲ هجری نوشته‌ای از دوست

۱- همان، ۱۵۸/۸؛ ابن اثیر، همان، ۶۰/۱۰. ۲- بلاذری همان، ۴۵۵. ۳- همانجا.
۴- همو، ۴۵۶. ۵- همانجا؛ ماوردی، ۱۹۷؛ فراء، ۲۰۵. ۶- بلاذری، همان، ۴۵۶.

خود، ابو عبدالله محمد بن فلیج در اسوان گرفت تا با ارائه آن به دوست یا وکیل وی در عیذاب، در قبال اخذ رسید آنچه می خواهد، از او دریافت کند.^(۱)

سفته از مدت ها قبل از دوره ناصر خسرو و رواج داشت و پس از این هم به رواج خود ادامه داد. در سال ۳۱۶ هجری ابن مقله وزیر سفته‌هایی به مبلغ سیصد هزار دینار از اهواز دریافت کرد. ابوالقاسم بن دینار و احمد بن رستم نیز ششصد هزار درهم به صورت سفته برای علی بن عیسی وزیر آوردند.^(۲)

هنگامی که سیف الدوله در روزگار توزون وارد بغداد شد، سوار اسب بود و نیزه‌ای به دست داشت و برده خرد سالش پیشاپیش او حرکت می کرد. وی از خیابان برده فروشان گذشت و وارد خانه بنی خاقان شد که دو جوان در آنجا بودند. سیف الدوله با آنان شراب نوشید و به آواز گوش داد. آن دو جوان از امیر حمدانی پذیرایی کردند، بدون این که وی را بشناسند. چون سیف الدوله خواست از نزد آنان برود، دواتی طلب کرد، چیزی نوشت و آن را در خانه گذاشت و بیرون رفت. کاغذ را باز کردند، دیدند که هزار دینار به یکی از صرافان حواله کرده است. آنان تعجب کردند و نوشته را، که گمان می کردند برگ باطله‌ای است، به نزد صراف بردند. او فوراً پول را پرداخت کرد. درباره نویسنده حواله پرسیدند. گفت: سیف الدوله حمدانی بوده است.^(۳)

پسر خلیفه مقتدر برای محمد بن علی بن الحسین دامغانی، یکی از طالبان علم، حواله‌ای نوشت که یکی از اشخاص مبلغی پول و سایر مایحتاج وی را بپردازد. این حواله برای مردی از اهالی باب‌الأزج بغداد بود و او پرداخت کرد.^(۴)

از این رو صرافان در کشور فزونی گرفتند. به گونه‌ای که در قرن چهارم هجری و دوره‌های پس از آن خصوصاً در بازار بصره و سایر شهرهای تجاری احدى از مراجعه به صرافان بی نیاز نبود. وضعیت در بازار بصره بدین ترتیب بود که هر کس پولی همراه داشت به صراف تحویل می داد و در مقابل نوشته‌هایی از او می گرفت.

۱- ناصر خسرو، ۸۴.

۲- ابن مسکویه، ۱۸۷/۱.

۳- Canard: Sayfol-Daula, p. 345-346. ۴- ابن جوزی، ۲۳/۹.

آنگاه هر چه می‌خواست از بازار می‌خرید و قیمت آن را برای پرداخت به صراف حواله می‌کرد و تا زمانی که در این شهر بود، چیزی جز حواله‌های صراف خرج نمی‌کرد. اصفهان در روزگار ناصرخسرو حدود دویست صراف داشت.^(۱)

۴. پدیده‌های مالی

در این دوره شاهد برخی پدیده‌های اقتصادی هستیم که در دوره‌های بعد نیز تداوم یافت و همواره در زمینه‌های مختلف سیاسی و اجتماعی تأثیر شگرفی برجای گذاشت. برخی از این پدیده‌ها از دوره رسول اکرم^(ص) معمول بود. همچون اقطاع که در این دوره از مسیر طبیعی خویش خارج شد و به گونه‌ای درآمد که در اینجا بدان اشاره خواهد شد. پدیده‌های اقتصادی دوران اموی به شرح زیر است:

الف. اقطاع: عبارت است از بخشیدن و یا واگذاری قطعاتی از اراضی به شخص یا اشخاص معین. این عمل را اقطاع و اراضی را قطایع (مفرد: قطیعه) می‌گفتند. از تقسیمات فقهاء و استناد آنان به روایات بدست می‌آید که اقطاع در دوره پیغمبر^(ص) و خلفای نخستین به منظور آبادانی و نیز جلب قلوب مردمان به اسلام انجام می‌شد.^(۲) غالباً اراضی موات به صورت اقطاع تملیک^(۳) و اراضی آباد و عام به صورت اقطاع استغلال و اگذار می‌شد.^(۴) زمین‌های اقطاعی اگر از زمین‌های خراج بود باید صاحب اقطاع خراج می‌پرداخت و اگر از زمین‌های عُشر، می‌بایست عشر بپردازد.^(۵)

از بررسی گزارش‌های کتب اموال، فتوح و خراج بدست می‌آید که تعداد و حجم قطایع در عصر امویان به طور چشمگیری افزایش یافت. معاویه در شام، جزیره و

۱- ناصرخسرو، ۱۱۷.

۲- ماوردی، ۲۴۸-۲۳۹؛ ابویوسف، ۶۲-۶۱؛ یحیی بن آدم، ۷۸؛ فزاء، ۲۶۰-۲۵۵.

۳- اقطاع بر دو گونه است: الف. اقطاع تملیک چنان بود که سلطان زمینی را به کسی واگذار می‌کرد تا احیا و آباد نماید. در صورتی که اقطاع گیرنده زمین را آباد می‌کرد، مالک آن می‌شد. ب. اقطاع استغلال چنان بود که سلطان زمین آباد را به کسی واگذار می‌کرد تا از آن برای مدت معینی بهره برداری نماید اما اقطاع گیرنده مالک زمین نمی‌شد. نک: ماوردی، ۲۸۰-۲۳۹. ۴- ماوردی، ۲۸۰-۲۳۹. ۵- ابویوسف، ۶۰-۵۹.

عراق آبادی‌های خالصه پادشاهان را برای خود برگزید و خالصه خود قرار داد و آن‌ها را تیول خاندان و نزدیکان خویش ساخت.^(۱) او نخستین کسی بود که در تمام دنیا خالصه‌هایی داشت، حتی در مکه و مدینه.^(۲) معاویه در شام مزارع فراوانی برای خود ترتیب داد.^(۳) چنان‌که بخشی از بطایح عراق را عبدالله بن درّاج برای او اصلاح کرد.^(۴) او با سدسازی و چوب، آب را مهار کرد و از اراضی رها شده و آبرفت‌ها و مرداب‌ها و بیشه‌زاران اراضی آباد فراهم آورد که درآمد آن به ۵۰۰۰۰۰۰۰ درهم در سال بالغ می‌شد.^(۵)

معاویه در زمان خلافت خود قطایح زیادی به بنی‌امیه داد که همه آن به صورت املاک شخصی و خانوادگی به فرزندان‌شان منتقل شد. از جمله فدک را به مروان بن حکم داد و او به فرزندانش عبدالملک و عبدالعزیز بخشید.^(۶)

در دوره عبدالملک بن مروان، کارگزار وی حجّاج بن یوسف ثقفی در عراق، به امر کشاورزی توجه خاص نمود. او بطایح را آباد کرد و به عبدالملک اختصاص داد.^(۷) عبدالملک در اقطاع دست و دل بازی فراوان کرد و در همه نقاط تحت حکومت خویش زمین‌هایی را به دیگران اقطاع داد. از جمله به موارد زیر اشاره می‌شود: او خانواده‌هایی را در عَسَقْلان سکونت داد و زمین‌هایی را به آنان و مرابطان اقطاع داد.^(۸) در قَنَسَرین زمینی را به فردی به نام قَعْقاع بن خُلَید اقطاع داد. اقطاعی هم در آنجا به پدرزن خود ولّاد، یعنی عباس بن جَزء بن حارث واگذار کرد و آن را ایغار مادام‌العمر وی کرد.^(۹) ولید نیز زمین‌هایی را به اقطاع داد. از جمله سرزمین سُلُوْقِیّه را به سپاهیان انطاکیه اقطاع داد.^(۱۰)

حَسّان نبطی در بطایح عراق، اراضی وسیعی برای ولید بن عبدالملک و سپس برادرش هشام فراهم کرد.^(۱۱) در زمان ولید، برادرش مسلمه در قبال پرداخت هزینه

۱- یعقوبی، همان، ۲۳۳-۲۳۴/۲. ۲- همو، ۲۳۴. ۳- بلاذری، همان، ۴۷-۴۶، ۶۸، ۱۳۵. ۴- ماوردی، ۲۲۶-۲۲۵؛ بلاذری، همان، ۲۹۱. ۵- یعقوبی، همان، ۲۱۸/۲؛ بلاذری، همان، ۲۹۱. ۶- همو، ۴۶. ۷- همو، ۲۹۱-۲۹۲. ۸- همو، ۱۵۰. ۹- همو، ۱۵۲. در باره «ایغار» نک: ادامه همین بحث. ۱۰- همو، ۱۵۳. ۱۱- ماوردی، ۲۲۵-۲۲۵؛ بلاذری، همان، ۲۹۱.

هنگفت ترمیم سدهای عراق، زمین‌های پایین دست آن را به اقطاع گرفت.^(۱)

سلیمان بن عبدالملک همه اراضی ای را که یزید بن مهلب مزروعی کرد، به او اقطاع داد.^(۲) سپس یزید بن عبدالملک آن‌ها را به دست خود گرفت. پس از آن هشام، آن‌ها را اقطاع فرزندان خویش کرد.^(۳) هشام کشتزار الهنی و المری را استخراج و آبادان کرد و واسط الرقه را در آن احداث نمود.^(۴)

ب. الجاء: آن است که مالکان اصلی برای فرار از بیداد و تعدی باج‌گیران، املاک، مزارع و باغ‌های خود را به امیر یا فرد نیرومندی واگذار می‌کردند و در عوض چیزی از آنان می‌گرفتند. مالکان املاک خود را در دفاتر دولتی به نام فرد متنفذ ثبت می‌کردند و به مرور زمان به تملک او در می‌آمد.

الجاه در آغاز دولت امویان معمول شد. زیرا والیان اموی به مالکان اجحاف می‌کردند. چنان‌که مردم عراق در زمان خلافت ولید بن عبدالملک املاک خود را در منطقه بطایح به عنوان الجاه در پناه مسلمة برادر خلیفه قرار دادند تا در پناه وی مصونیت پیدا کنند. مسلمة کم کم این املاک را مالک شد.^(۵)

مردم آذربایجان نیز قریه‌های خود را به اعراب واگذار کردند تا تحت حمایت آنان باشند. آنان برزگر عرب‌ها شدند و در روی زمین‌های خود برای اینان کار کردند.^(۶) مردم مراغه نیز اراضی مزروعی خود را در پناه مروان بن محمد والی آذربایجان قرار دادند^(۷) و بدین ترتیب در پناه او که بعدها به عنوان آخرین خلیفه اموی به خلافت رسید، قرار گرفتند.

ج. ایغار: بدان معنی بود که مالک زمین مبلغی نقد به دولت می‌داد و برای همیشه از پرداخت مالیات معاف می‌شد و یا این‌که مالک مستقیماً مبلغی به سلطان می‌داد و از تعرض مأموران و تحصیلداران مالیات معاف می‌شد. عبدالملک بن مروان زمین‌هایی را که تا یمن ادامه داشت، و همه یا بیشتر آن موات بود به پدرزنش عباس بن جزء ایغار داد. این زمین‌ها پس از عباس همچنان به گونه ایغار باقی

۱- بلاذری، همان، ۲۹۲. ۲- همو، ۳۶۲. ۳- همانجا. ۴- همو، ۱۸۴.
 ۵- همو، ۲۹۲. ۶- همو، ۳۲۵. ۷- همانجا.

ماند.^(۱)

د. تقبّل: عبارت بود از این که کسی عهده‌دار اخذ خراج باشد و آن را برای خود بگیرد و در مقابل مقدار معینی به سلطان بپردازد. این همان است که بعدها «به نظام التزام» معروف شد.^(۲) استفاده سلطان آن بود که پیش از موعد خراج، مال بدست می‌آورد و استفاده متقبّل، مابه‌التفاوت آنچه می‌داد و آنچه می‌گرفت.

در دوره هشام بن عبدالملک، فروخ ابوالمنثی اراضی خلیفه را در منطقه موسوم به رُستاق الرُّمان یا نهرالرُّمان تقبّل کرد. این امر بر خالد بن عبدالله قسری گران آمد. از این رو حسان نبطی را وادار کرد تا بر مبلغ پیشنهادی فروخ بیفزاید. حسان یک میلیون درهم بر آن افزود و اراضی را تقبّل کرد.^(۳)

این نظام مورد تأیید فقها قرار نگرفت. ابویوسف تقبّل در اراضی اعم از سواد و دیگر مناطق را باطل و نامشروع اعلام کرد و آن را موجب ظلم و تعدّی به مؤدیان دانست که باعث ویرانی بلاد و هلاکت رعیت می‌شود و متقبّل در برابر صلاح و سود خود بدان اهمیتی نخواهد داد.^(۴)

ماوردی تقبّل اموال عشر و خراج توسط عاملان را نامشروع دانسته به روایتی از ابن عباس استناد کرده که بر پایه آن مردی نزد ابن عباس آمد تا اُبُلّه را به صد هزار درهم تقبّل کند. ابن عباس او را صد تازیانه زد و از باب تأدیب و تعزیر زنده به دارش آویخت.^(۵)

۵. زمین

۱. مالکیت زمین

موضع شریعت اسلامی در قبال زمین‌های واقع در قلمرو حکومت اسلامی در سه نوع مالکیت ارضی خلاصه می‌شود: مالکیت عمومی ویژه جامعه اسلامی، مالکیت دولت اسلامی با تصرّف امام و مالکیت خصوصی افراد. بر اساس یک

۱- همو، ۱۵۲. ۲- الریس، ۲۷۰-۲۶۹. ۳- طبری، ۱۸۳/۴. ۴- ابویوسف، ۱۰۵. ۵- ماوردی، ۲۲۲.

بررسی مبنایی معلوم می‌شود که در طول تاریخ اسلام، مالکیت زمین به شرح زیر بوده است:

۱. زمین‌هایی که از طریق فتوحات در قلمرو حکومت اسلامی قرار گرفت. این زمین‌ها چند نوع بود: زمین‌هایی که به وسیله انسان آباد و عمران شده بود. این اراضی فیء و جزء اموال عمومی به حساب آمد. نوع دیگر زمین‌هایی که به لحاظ طبیعی آباد بود، مثل جنگل‌ها، زمین‌های حاصلخیز و موات. دو دسته اخیر در تصرف امام است و از اموال دولت اسلامی محسوب می‌شود. امام می‌تواند این زمین‌ها را به افرادی که صلاحیت و توان احیا و اصلاح آن را دارند، واگذار کند. در این صورت به مالکیت خصوصی آنان در خواهد آمد.

۲. زمین‌هایی که صاحبان آن از راه دعوت و نه جنگ مسلمان شده‌اند. این زمین‌ها نیز سه دسته است: موات که جزء اموال دولت محسوب می‌شود و همه افراد می‌توانند نسبت به احیای آن اقدام کنند. دسته دوم زمین‌های آباد و عمران طبیعی که بر اساس اصل: «زمین بدون صاحب از انفال محسوب می‌شود.» جزء اموال دولت اسلامی است. دسته سوم زمین‌هایی است که مردم آباد کرده‌اند و به اختیار خود مسلمان شده‌اند. این زمین‌ها همچنان در مالکیت صاحبان اصلی باقی می‌ماند.

۳. زمین‌های صلح: این زمین‌ها تابع مواد صلحی است که بین صاحبان و مسلمانان امضا شده است: یا در مالکیت خصوصی صاحبان اصلی می‌ماند یا به مالکیت عمومی در می‌آید. در این صورت مشمول قانون خراج خواهد شد. در واقع به زمین‌های در مالکیت عمومی خراج تعلق می‌گیرد اما زمین‌های تحت مالکیت خصوصی مشمول عشر می‌گردد.^(۱) این توزیع مبنایی انواع زمین در دوره‌های مختلف اسلامی به اشکال عدیده‌ای جلوه کرد. چنان که در عصر عباسی انواع زمین از نظر نوع مالکیت و ارتباط زمین با موقعیت بهره‌برداران، اختلاف مراتب و درجات آنان به نام‌های زیر موسوم بود:

۱- ماوردی، ۱۵۶-۱۴۶؛ صدر، همان، ۴۲۳-۳۹۶.

۱. ضیاع سلطانی

زمین‌های تحت تصرف و مالکیت خلیفه که چندین نام داشت: ضیاع خاصه: زمین‌های شخص خلیفه، و ضیاع مستحدثه: زمین‌هایی که خلیفه قبلاً به فرد یا افرادی به اقطاع داده و پس گرفته بود. ضیاع سلطانی از طریق خرید، مصادره املاک وزرا و کارمندان، و الجاء زیاد می‌شد.^(۱) ضیاع سلطانی که دیوان مخصوصی برای اداره امور آن بوجود آمد، در ابتدای قرن چهارم هجری، و آنگاه که بحران مالی تشدید شد و خزانه خالی، و به هنگام تغییر وزرا رو به کاهش گذاشت و بسیار کم شد. چنان‌که در سال ۳۱۷ هجری در دوره وزارت ابن مقله، و در سال ۳۱۹ هجری در وزارت حسین بن قاسم بخشی از ضیاع سلطانی به فروش رسید. این امر تا زمان مقتدر تداوم داشت. این خلیفه نیز به سال ۳۲۵ هجری بخشی از آن را فروخت. هنگامی که آل بویه وارد بغداد شدند، مابقی ضیاع سلطانی را در تصرف خود گرفتند.^(۲)

۲. اقطاعات

به این زمین‌ها قطاعی هم می‌گفتند و عبارت بود از زمینی که دولت از املاک خود به فردی می‌بخشید تا همچون یک مالک در آن تصرف کند. چنان‌که از اخبار بدست می‌آید، رسول خدا^(ص) برای نخستین بار املاک و زمین‌هایی را به شماری از اصحاب و قبائل اقطاع داد. از جمله می‌توان به اقطاع داریان،^(۳) اقطاع ابو ثعلبه خشنی^(۴) و اقطاع زبیر بن عوام.^(۵) خلفا نیز زمین‌هایی را از املاک خاصه و اراضی عشر به برخی از افراد مورد نظرشان واگذار می‌کردند. این زمین‌ها را اقطاعات می‌نامیدند و بر دو نوع بود: ۱. اقطاع تملیک ۲. اقطاع وظیفه. در نوع اول، زمین به مالکیت کامل اقطاع‌گیرنده درمی‌آمد و هرگونه می‌خواست در آن تصرف می‌کرد و

۱- ابن مسکویه، ۲۵۴/۱؛ یعقوبی، البلدان، ۲۷۱؛ قدامه بن جعفر، ۲۴۱؛ یونس، ۱۲۰-۱۱۹. الجاء این بود که خرده مالکان به منظور رهایی از ستم والیان و ممیزان مالیاتی، املاک خصوصی خود را به طور صوری به نام یک امیر متنفذ می‌کردند. ۲- ابن مسکویه، ۱۹۵/۱-۱۹۳. ۳- حمیدالله، ۸۸ و ۱۷۷. ۴- همان، ۱۸۱. ۵- همان، ۳۸۲.

پس از مرگ نیز به ورثه او می‌رسید. این زمین‌ها معمولاً اراضی موات، مهمل یا زمین‌های بلاوارث بود.

زمین‌های نوع دوم اقطاع وظیفه به ارث نمی‌رسید؛ زیرا از اراضی خراج بود یا از اقطاعات شهری به شمار می‌رفت که در عوض حقوق بکارمندان واگذار می‌شد و یا از اقطاعات نظامی که در پایتخت و شهرهای بزرگ اعطا می‌گردید؛ همچون اقطاعات حومه بغداد، رصافه و مصیبه.^(۱)

۳. املاک خصوصی

صاحبان این اراضی مالکیت کامل داشتند و آن را از منابع مختلف به دست می‌آوردند. از جمله اقطاعات تملیک قدیمی، احیای اراضی در دوره‌های مختلف اسلامی، خرید صوافی (خالصجات شاهی) و ضیاع سلطانی. در واقع وزرا و کارمندان عالیرتبه ذی‌نفوذ زمین‌های وسیعی در تصرف خود داشتند و به دلیل الجاء خرده‌مالکان از ترس ممیزان مالیاتی روبه فزونی داشت. در چنین مواردی خرده‌مالکان به یک فرد ذی‌نفوذ پناه می‌بردند تا زمین خود را در حمایت او قرار دهند. متنفذان عصر عباسی و دوره‌های قبلی از شیوه دیگری نیز برای توسعه املاک خصوصی خود بهره بردند. این شیوه ایغار نام داشت. به موجب ایغار فرد برای همیشه از مالیات معاف می‌شد و فقط یک بار هنگامی که زمینش را تحویل می‌گرفت، مالیات می‌داد. ابن الفرات وزیر املاک خود را ایغار خلیفه می‌دانست نه اقطاع تا به موجب آن عشر پردازد.^(۲)

۴. موقوفات

موقوفات عبارت بود از زمین‌هایی که از طرف افراد نیکوکار به امور عام‌المنفعه اختصاص می‌یافت. این را وقف خاص گویند. نوع دیگر وقف، اوقاف عمومی و رسمی بود که از طرف خلیفه به عنوان رئیس دولت، و حاکمان و دولتمردان به این امر اختصاص می‌یافت؛ مثلاً بخشی از منافع و درآمدهای زمین را وقف مکه یا طالبیان می‌کردند؛ چنان‌که مقتدر خلیفه درآمدهای حاصل از اراضی پیرامون بغداد

۱- همان، ۱۵۰-۱۳۳؛ ماوردی، ۱۹۲-۱۹۰. ۲- یونس، ۱۲۳.

و ضیاع سواد (عراق) را که سالانه حدود صد هزار دینار می‌شد، وقف حرمین شریفین (مکه و مدینه)، و ثغور اسلامی کرد. ابن مقله وزیر هم مبلغ بیست هزار دینار از درآمد حاصل از اراضی را وقف افراد خاندان طالبی کرد.^(۱) در اسلام نمی‌توان وقف را فروخت یا مصادره کرد. در عین حال می‌دانیم که برخی از اعضای خانواده خلافت در صدد مصادره اراضی وقف برآمدند؛ چنان‌که مادر مقتدر خلیفه می‌خواست برخی از زمین‌های وقفی را تصرف کند، اما قاضی مانع این کار شد و مقتدر نیز با او موافقت کرد.^(۲) وزیر «بسیاری از املاک و ضیاع سلطانی را وقف کرد و دیوانی بدان اختصاص داد و آن را دیوان بزّ نامید و درآمد آن را برای اصلاح سرحدات و حرمین شریفین قرار داد.»^(۳)

وقف نوعی بنیاد عمومی است که صاحب مال به منظور انجام اعمال نیک بوجود می‌آورد و در حمایت شریعت قرار می‌دهد تا به نفع افراد معینی مصرف شود و راه بازگشتی از آن وجود ندارد. بهره‌مندان از وقف یا افراد هستند شامل فقرا، دانشجویان و... یا مؤسساتی همچون مساجد، درمانگاه‌ها، پل‌ها، چشمه‌ها، قنات‌ها و... گاهی اوقات وقف مخصوص ورثه واقف بود. در این صورت آن را «وقف ذری» می‌نامیدند.^(۴)

بررسی‌ها نشان می‌دهد که وقف بر اهل علم نیز معروف و شناخته شده بود. سیدمرتضی «یک ده کامل را وقف کرد که درآمد آن فقط صرف کاغذ دانشمندان می‌شد. هدف وی از این کار ترویج علم در میان مردم بود...»^(۵)

۲. زمین و زراعت

زراعت یکی از مهم‌ترین ارکان اقتصاد در دوره‌های اسلامی است؛ زیرا شرایط اجازه توسعه صنعتی بر پایه دستگاه‌های پیچیده و فنی پیشرفته را نمی‌داد. از این گذشته اسلام بر مناطق زراعی حاصلخیزی سیطره داشت که از رودخانه بزرگ و

۱- ابن مسکویه، ۲۵۵/۱. ۲- یونس، ۱۲۴. ۳- ابن طقطقا، ۲۶۸.
۴- کاهن، ۱۲۴؛ سوردیل، ۱۷۶. ۵- مرتضی، امالی، ۸.

پرابی مثل فرات، دجله و نیل سیراب می‌شد. رودهای کوچکی هم در قلمرو اسلام جاری بود که از آب آن برای کشاورزی استفاده می‌شد. منطقه عراق را به دلیل حاصلخیزی، سواد می‌نامیدند؛ زیرا هنگامی که قوم عرب در روزگار خلافت عمر به این منطقه آمد و آنجا را به تصرف خود در آورد، و نخل‌ها، درختان، مزارع و آب‌های آن را چونان شب نظاره‌گر شده گفت: ما هذا السواد؟ این سیاهی چیست؟! از این رو عراق را سواد نامیدند. قوم عرب می‌گویند: سواد الارض و بیاض‌ها. منظور از سواد، بخش آبادان زمین است و منظور از بیاض، مناطق بی حاصل.^(۱)

نظر به اهمیت زراعت و ارتباط تنگاتنگ مالکیت و بهره‌برداری از زمین، فقه اسلامی به ساماندهی امر زراعت عنایت خاصی کرده است. این مسأله در فصول و ابواب زیر مورد توجه قرار گرفته است: مزارعه، مساقات و مغارسه (درختکاری)؛ در ابتدا جمعیت فراوانی در بخش کشاورزی اشتغال داشت، اما چیزی نگذشت که شورش‌های اجتماعی خصوصاً زندگی شهری شمار فراوانی از کشاورزان را، که بدون پایبندی به قراردادهای خویش از روستاها فرار کردند، به خود جذب کرد.^(۲) دولت نیز توجه ویژه‌ای به خراج و دیگر مالیات‌های اراضی داشت. این امر موجب پیدایش دیوان‌های دولتی اختصاصی و نیز تألیف کتاب‌هایی گردید که برخی از آن‌ها خراج نامیده می‌شدند. همچون: کتاب الخراج قاضی ابویوسف، و قدامه بن جعفر. نظام آبیاری و تأمین آب، پیشرفت وسایل تولید و افزایش محصول از بارزترین دلایل اهمیت بخش کشاورزی در اقتصاد خلافت عباسی است.

۳. نظام آبیاری

عباسیان از آب فرات برای زراعت استفاده می‌کردند، اما این رودخانه برای سیراب کردن زمین‌های عراق کافی نبود. همین امر منصور را بر آن داشت تا از طریق تُّرعه‌ها و کانال‌ها مسائلی آبیاری منطقه را ساماندهی کند. چنان‌که برای آبیاری زمین‌های شرق فرات از رودخانه دجله، و شعبه‌ها، و نیز کانال‌هایی که از آن کشیده

۱- صابی، ۷۸. ۲- ماوردی، ۱۸۴-۱۷۶؛ یونس، ۱۰۰-۸۰.

بودند، استفاده می‌شد. علاوه بر این نمونه‌های عدیده‌ای از ابزارهای انتقال آب به مکان‌های مرتفع همچون ناعوره‌ها وجود داشت که البته همواره در حال پیشرفت و تحول بود. از سوی دیگر باید از تعمیر و اصلاح قنات‌ها و سدهایی یاد شود که در عصر آل بویه ساخته و شبانه‌روزی از آن‌ها محافظت می‌شد. چه آشوب‌های ضد امنیتی که موجب فاجعه‌های زراعی فراوانی گردید. از این رو گروه‌های ویژه‌ای از کارگران برای نگهداری از سدها تشکیل شد و به طور مرتب بر جریان آب نظارت می‌شد. در مرو دیوانی بوجود آمد که «دیوان الماء» نامیده می‌شد. رئیس این دیوان ده هزار کارگر تحت فرمان داشت که وظیفه آنان حراست و صیانت قنات‌ها بود.^(۱) مناطق شرقی که از جریان رودخانه‌های بزرگ فاصله داشت، به شیوه فنی و ابتکاری آبیاری می‌شد. در این سرزمین‌ها آب‌های تحت الارضی و بارندگی را جمع و به نقطه مورد نظر هدایت می‌کردند و از طریق کاریز یا قنات که عبارت بود از یک کانال زیرزمینی که گاه طول آن به ۵۰ کیلومتر می‌رسید، و از میان باغ‌ها، ده‌ها و شهرها می‌گذشت، به مصرف آبیاری می‌رساندند. در قم و نیشابور چنین قنات‌هایی بود. متخصصانی بودند که قنات‌ها را در زیر زمین چنان حفر می‌کردند که به لایه‌های غیر قابل نفوذ برخورد نکنند. همچنان که می‌باید شیب مناسبی برای جریان آب در نظر گیرند تا آب به سهولت سرعت گیرد. در این منطقه برای بالا کشیدن آب از وسایلی مانند دولاب، دالیه (برای حرکت آن از گاو استفاده می‌شد). ناعوره و زرنوق استفاده می‌شد. زرنوق (چرخ چاه) یک ابزار ساده بود که سوار چاه می‌کردند.^(۲)

آب‌های فی سبیل و حفر قنات از کارهای نیک به حساب می‌آمد. در سال ۳۹۵ هجری مهدب‌الدوله در کنار نهر عضدی، بین بصره و اهواز نهری حفر کرد.^(۳) در عصر آل بویه، دولت از محل بیت‌المال به کشاورزان سلف می‌داد تا ضمن تأمین

۱- ابن مسکویه، ۱۰۷/۲-۱۰۶؛ ۳۷۶/۶؛ مقدسی، ۳۰۰.

۲- ابن رسته، ۱۸۷؛ یعقوبی، البلدان، ۳۱۳، ۲۷۸-۲۷۲. ۳- ابن اثیر، همان، ۱۸۳/۹.

مخارج، مالیات‌های مقرر را نیز بپردازند.^(۱)

اهتمام دولت به سدسازی به نگهداری و محافظت از سدها منحصر نبود، بلکه سنجیدن ارتفاع آب و مراقبت از کاهش و افزایش آن نیز از جمله وجوه اهتمام حکومت به مسأله سدها به شمار می‌رود. بدین معنی که ارتفاع آب را از روی شاخصی که در سدها و رودخانه‌ها کار گذاشته بودند، هر روز اندازه‌گیری می‌کردند و در بازارها به اطلاع مردم می‌رساندند. در خلال قرن‌های چهارم، پنجم و ششم هجری برخی از مورخان چندین سال مختلف به ارتفاع آب دجله توجه کرده‌اند. میزان آب را با «بست» می‌سنجیدند. در سال ۲۹۳ هجری در دجله مقیاسی به طول ۲۵ ذراع نصب شد. در هر ذراع یک علامت دایره‌ای و در هر پنج ذراع یک علامت مربع شکل وجود داشت. علامت ذراع از آهن بود و کاهش و افزایش ارتفاع آب را با آن معلوم می‌کردند.^(۲)

ارتفاع آب نیل را به وسیله ستونی می‌سنجیدند که در وسط برکه‌ای که آب در میان آن جریان داشت کار گذاشته بودند. این ستون با نشانه‌های انگشتان و ذراع شماره‌گذاری شده بود. نگهبانی در آنجا بود و هر روز میزان آب را به سلطان گزارش می‌کرد.^(۳)

در سدهایی که بر روی رودخانه‌ها ساخته می‌شد، دقت می‌کردند که از صلابت، استحکام و استواری لازم برخوردار باشد. این سدها را از چوب و سنگ می‌ساختند. عبدالله بن درّاج عامل معاویه در خراج کوفه، در ناحیه بطایح زمین‌های زراعی فراهم کرد و سدهایی برای او ساخت.^(۴) حجاج در ناحیه کسگر، نهرالصین، نهرنیل و نهرزابی را حفر و زمین‌های آن را احیاء کرد. حجاج کار سعدبن عمرو بن حزام در حفر نهر برای دهقانان انبار را با صرف هزینه زیاد به انجام رساند.^(۵) مسلمة بن عبدالملک هزینه ترمیم سدها را که سه میلیون درهم برآورد شده بود، تعهد کرد و در مقابل زمین‌های پایین دست سدها را تصرف کرد و با حفر دو آبراه به

۱- ابن مسکویه، ۵۰۷/۲. ۲- مقدسی، ۳۳۰. ۳- همان، ۲۰۶؛ ناصرخسرو، ۸۶-۸۱.
۴- بلاذری، الفتوح، ۲۹۱؛ یعقوبی، تاریخ، ۲۱۸/۲. ۵- همو، ۲۷۴-۲۷۳.

کمک کشاورزان محلی اراضی آن را احیا کرد.^(۱)
عضدالدوله، بین شیراز و استخر بر روی رودخانه کر سدّی ساخت که پی آن از سرب و دیوارهایش از سنگ بود (و به بند امیر معروف است). آب سد را از طریق قنات‌هایی برای آبیاری حدود سیصد ده انتقال می‌دادند.^(۲)

۴. ابزار و ادوات کشاورزی

گاواهن ساده که برای شخم زدن کم عمق زمین بکار می‌رفت بیش از سایر ادوات کشاورزی رواج داشت. این وسیله در منطقه دریای مدیترانه معروف بود. در مقابل، گاواهن‌های سنگین که مخصوص زمین‌های سخت بود، کاربرد محدود داشت. در برخی مناطق ایران مانند تبریز و سواحل دریای خزر از این وسیله استفاده می‌شد. بدین ترتیب که هر گاواهن را به چهار جفت گاو می‌بستند و هر جفت را یک نفر می‌راند و زمین را شخم می‌زد.^(۳)

به منظور افزایش تولید، کشاورزان از کودهای حیوانی و فضولات انسانی استفاده می‌کردند. در عراق جایگاه‌های ویژه‌ای برای فروش کود حیوانی وجود داشت.^(۴) برای راندن پرندگان از مزارع، قرامطه عراق فرزندان خود را دسته جمعی بکار می‌گماشتند و در مقابل این کار به آنان مزد می‌دادند. در ترکستان یک بلندی گلین به ارتفاع دو متر وسط مزرعه احداث می‌کردند و بچه‌های نیمه لخت در تمام روز خصوصاً زیر آفتاب داغ تابستان با سر و صدا یا کوبیدن طبل یا ظرف فلزی پرندگان را می‌راندند. هر کدام از بچه‌ها می‌کوشید در کوبیدن این وسایل از رفقای خود پیشی گیرد. در نتیجه داد و فریاد کرکننده‌ای در مزارع حکمفرما بود.^(۵)

۵. محصولات زراعی

اهمیت ویژه و گسترده‌ای به کشت غلات، که قوت غالب مردم را تشکیل

۱- همو، ۲۹۲. ۲- ابن رسته، ۹۹ مقدسی، ۴۴۴-۴۱۱. ۳- متز، ۳۴۴/۲.
۴- همان، ۳۴۵. ۵- همان.

می داد، مبدول می شد. برای مثال گندم که در عراق حنطه و در شام قُمح نامیده می شد، مورد توجه بود؛ زیرا نان به جز شرق آسیا در سایر مناطق اسلامی غذای اصلی مردم بود. در شرق آسیا به رغم وجود گندم از برنج به عنوان یک وعده غذای اساسی استفاده می شد. در خوزستان هم از برنج، نان درست می کردند. بالا بودن قیمت گندم نشان دهنده بالا بودن معیشت در این منطقه است.^(۱)

برنج پس از جو و گندم از نظر کشت در مرتبه سوم بود. در مناطق خشک، مثل جنوب جزیره العرب، سرزمین نوبه و برخی مناطق ایران، ذرت و در سایر مناطق همچون عراق گندم کشت می شد و آن را حنطه الیمامه می نامیدند. در قیروان، سجلماسه، مغرب و قرطبه کشت گندم و جو رایج بود. مصر خصوصاً منطقه فیوم به کشت برنج شهرت داشت. در مغرب اسلامی هم برنج زراعت می شد.^(۲)

در سرزمین های اسلامی درختان مثمر، که تأمین کننده مواد غذایی اساسی است، همچون زیتون، نخل، تاک و انجیر شناخته شده بود. زیتون در مغرب، فلسطین و شام ثمر می داد. خداوند سرزمین شام را به برکت زیتون ویژگی داده است.^(۳)

ینبع، خیبر، یمامه، هجر، طنجه، سوس و اندلس مرکز تولید خرما بود. گفته اند: مزرعه خرماي جهان از بصره تا یمن و هجر است. خرماي عراق بهترین بود. در این منطقه آن قدر تولید خرما بالا بود که یک بار شتر را به دو درهم می دادند. نخل را از بصره به بغداد بردند و در آنجا بیشتر شد؛ چنان که در سامرا، شام و خراسان هم پرورش می یافت و محصول می داد.^(۴)

درخت تاک در حجاز، عراق، ایران، فلسطین و سایر سرزمین های شام محصول می داد. این درخت در یمن هم به بار می نشست. گویند: یکی از عاملان هارون الرشید در موسم حج دو خوشه انگور را بر دو لنگه، بار شتر کرده برای

۱- ابن حوقل، ۲۲۹؛ ابن جوزی، ۳۲۶/۶، ۳۴۵-۳۴۴؛ ۲۴۱/۸؛ متز، ۳۰۲/۲.

۲- ابن حوقل، ۷۶، ۸۶، ۱۳۰-۱۲۹، ۱۴۴؛ ابن فقیه، ۲۹. ۳- ابن رسته، ۱۸۶.

۴- ابن فقیه، ۱۱۴، ۱۱۷، ۲۰۰، ۲۵۱؛ ابن حوقل، ۷۲؛ مقدسی، ۲۲۷.

خلیفه به مکه فرستاد. ابن فقیه همدانی در قرن چهارم هجری بیش از بیست و پنج نوع انگور برشمرده است. خراسان به کشمش و مویز شهرت داشت.^(۱) زیتون در سرزمین شام، عواصم، جزیره و شهرستان به بار می‌نشست^(۲) و زراعت نیشکر در سواحل لبنان خصوصاً در منطقه صور، مصر، و خوزستان، که مرکز کشت این محصول بود، رواج داشت. بصره مرکز کارخانه شکر عراق بود و در اغمات در شمال افریقا نیز شکر تولید شد.^(۳)

از سبزیجات، بادمجان در آمل کشت می‌شد. دو نوع سیب‌زمینی به نام‌های بطاطس و قلقلاس در فلسطین و مصر زراعت می‌شد و از قدیم در یونان و آسیای صغیر رواج داشت. مارچوبه، ترخون، آویشن، هویج، خیار، کاهو، نعناع و سیر از جمله سبزی‌های رایج بود که معمولاً در باغ‌ها و زیر درختان، و در زمین‌های کوچک اطراف خانه‌ها کشت می‌شد. زراعت نخود، عدس و باقلا هم در اغلب مناطق رایج بود.^(۴)

میوه‌ها فراوان و متنوع بود. خربزه پرفروش‌ترین بود؛ چنانکه بازار میوه و تره‌بار را «سوق البطیخ»: بازار خربزه می‌نامیدند. اُواء دمشقی شاعر که در این بازار جارچی بود، در وصف خربزه می‌گفت:

كَسِيلَةٌ خَضْرَاءٌ مَخْتُومَةٌ عَلَى الْفُصُوصِ الْحُمْرِ فِي الْقَطَنِ^(۵)

خربزه در خراسان و آمل کشت می‌شد. انار در شهرستان و سیب در شام محصول می‌داد. سیب لبنان در خوبی و طعم ضرب‌المثل بود. هر سال صد و سی هزار سیب برای خلیفه فرستاده می‌شد. انار را با کشتی از طریق دجله و فرات به بغداد می‌بردند. زالزالک و به از دیگر میوه‌های معروف این دوره است. اترج (بالنگ و بادرنگ یا لیمو) و نارنج را از هندوستان آوردند و در عمان، بصره، شام، عراق،

۱- ابن فقیه، ۱۲۶-۱۲۵. ۲- همان، ۱۲۰؛ مقدسی، ۳۵۷.

۳- ابن حوقل، ۱۳۱-۱۳۰؛ مقدسی، ۱۶۲، ۱۸۰.

۴- مسعودی، مروج، ۳۶۶/۴-۳۶۲؛ مقدسی، ۲۰۴-۲۰۳؛ متز، ۳۰۹/۲-۳۰۲.

۵- دیوان و اُواء دمشقی، ۲۷۷. چونان سبیدی سبزی رنگ که آن را با رشته‌های سرخ در پنبه بسته باشند.

سواحل فلسطین و مصر کشت می‌شد. لیموی زمستانی و لیموی ترش هم در این مناطق شناخته شده بود. عصاره نارنج در خانه‌ها و در مهمانی‌ها مصرف می‌شد.^(۱) از اصفهان سیب، به و انار صادر می‌شد. «هرگاه سیب و به اصفهان به بغداد و نهروان می‌رسید، رایحه آن قصبه را در برمی‌گرفت. مردم از آن استقبال می‌کردند و می‌خریدند.»^(۲)

اما در خصوص محصولات زراعی که مصارف صنعتی داشت: زراعت کنف، کتان و پنبه رایج بود. پنبه مصری شهرت گسترده‌ای داشت. کتان در خوزستان و پنبه در سرزمین شام در روزگار سیف‌الدوله حمدانی کشت می‌شد. بردیه‌های مصری همواره ماده اصلی صنعت کاغذسازی بود. گیاهان معطر و محصولاتی که در رنگ‌سازی کاربرد داشت، همچون بنفشه، نرجس، یاسمن، زعفران، نیل، حنا و بخور در بسیاری از مناطق کشت می‌شد. نیل در کرمان و بیسان فلسطین؛ و زعفران در یمن و شام محصول می‌داد. از کنجد برای روغن‌گیری استفاده می‌کردند. در مصر روغن چراغ از بذر ترب و شلغم استخراج می‌شد.^(۳)

۶. دامپروری

مردم از مراتع و مزارع، و نیز از ثروت‌های طبیعی از قبیل رودخانه‌ها و دریاچه‌ها استفاده می‌کردند. علاوه بر قبایل کوچ‌نشین، که به پرورش دام مشغول بودند، مردم یکجانشین هم گوسفند، گاو، استر و الاغ پرورش می‌دادند: گوسفندان را برای پشم، شیر و گوشت؛ الاغ و استر را برای حمل و نقل بار و انسان؛ گاو را برای شخم زدن زمین. مغرب به پرورش استر بربری و طنجه و سوس علیا به پرورش گاو و گوسفند شهرت داشت؛ در حالی که در اندلس پرورش استر به سبب راهواری و سرعت حرکت مشهور بود، «در مصر استر و الاغی پرورش می‌دادند که در هیچ نقطه‌ای از

۱- ابن فقیه، ۲۵۵؛ ابن‌حوقل، ۲۷۲؛ مقدسی، ۳۵۷، ۴۸۲. ۲- ابن رسته، ۱۵۶.

۳- مقدسی، ۱۸۰-۱۷۴؛ متز، ۳۱۶/۲-۳۱۱؛ کاهن، ۱۲۱.

جهان اسلام راهوارتر و خوش رکاب‌تر و زیباتر از آن نبود.»^(۱)

از قرن چهارم به بعد در مناطق نبطی نشین عراق که به «گاسوار» شهرت داشتند، گاو پرورش می‌دادند. خوردن گوشت گاو، گوسفند و کله پاچه آن در عراق معروف بود.^(۲) مردم عرب گاو میش را که بومی هندوستان بود، در روزگار امویان به عراق آوردند. مردم فلسطین برای استفاده از شیر و گوشت گاو میش، به پرورش آن توجه کردند، اما گوشت گاو در بیشتر مناطق مطلوب نبود بلکه آن را برای شیرش پرورش می‌دادند؛ در حالی که مردم یمن گوشت گاو را بر گوشت گوسفند چاق ترجیح می‌دادند. پزشکان مسلمان همچون رازی به مردم توصیه می‌کردند که از شیر و گوشت گوسفند و گوشت بز استفاده کنند.^(۳)

مردم مصر از برقه دام وارد می‌کردند. این منطقه به واسطه مراتع شهرت داشت. جزیره العرب به کثرت شتران یک کوهانه و دو کوهانه مشهور بود. اسب اصیل را از مناطق عربی و اسب معمولی را از موصل به بغداد می‌آوردند. نجد و ایران از مراکز عمده پرورش اسب بود.^(۴)

مصر به پرورش مرغ و جوجه کشی شهرت داشت. کبوتر را در برج‌هایی نگهداری می‌کردند که از گزند افعی محفوظ بماند. کبوترداری برای استفاده از فضولاتش بود که کود مهمی به شمار می‌رفت.^(۵)

ماهی در طبریه، مناطق ساحلی و رودخانه‌های بزرگ صید می‌شد. نوعی ماهی کوچک به نام «طریخ» وجود داشت که آن را نمک سود می‌کردند و به جزیره، موصل، حلب و سایر مناطق می‌بردند. ماهی تن در مغرب افریقا و اسپانیا، که رو به روی هم قرار داشت، صید می‌شد؛ آن را خشک می‌کردند و می‌فروختند. در حضر موت هم ماهی را می‌شناختند. ابن فقیه می‌گوید: «مزرعه ماهی دنیا از مهربان تا عمان است...»^(۶)

۱- ابن حوقل، ۱۱۰، ۱۵۲-۱۵۱؛ ابن فقیه، ۸۴، ۲۵۵. ۲- مقدسی، ۲۱۶.

۳- ابن رسته، ۱۱۲؛ مقدسی، ۱۸۱؛ متن، ۳۴۶/۲. ۴- مقدسی، ۱۴۵، ۴۸۲؛ متن، ۳۴۷/۲.

۵- مقدسی، ۱۶۲؛ متن، ۳۴۴/۲. ۶- ابن فقیه، ۱۱۴؛ ابن حوقل، ۴۴؛ متن، ۳۱۲/۲.

پرورش کرم ابریشم در سواحل دریای خزر، ایران، سوریه، اسپانیا رایج بود. پرورش زنبور عسل هم رواج داشت، اما این مانع واردات عسل و شمع از سایر مناطق نمی شد.^(۱)

۷. معادن

همچنان که زمین از نظر مالکیت و محصولات تولیدی یکی از ارکان اقتصاد مسلمانان بود، ثروت‌های درون زمین یعنی معادن هم در انواع مختلف و به لحاظ وفور و کمیابی یکی از منابع مهم اقتصاد آنان بود. معدن‌داری و استخراج معادن در نقاط مختلف جهان اسلامی رواج داشت. کارگران معدن نه بردگان بلکه مزدگیران، کشاورزان و کارگران ساکن در مجاورت معادن بودند. آنان در حفر چاه‌های عمیق و تونل‌های افقی در کوه‌ها و تپه‌ها مهارت و تجربه داشتند. بر حسب قانون اسلامی خمس معادن به دولت می‌رسید.

طلا و نقره دو فلز گرانبها بودند که در چندین منطقه اسلامی وجود داشت. یکی از این مناطق اسوان در مصر بود که از قرن سوم هجری مردم برای یافتن طلا به آنجا می‌آمدند. ابوالعلاء هنگامی که دعوت مستنصر را به مصر رد کرد و هدایای او را پس فرستاد، در شعری سرود:

كأَما غايةَ لي من غنى فعدَّ عن معدنِ اسوان^(۲)

معادن طلا در منطقه بجه، و سرزمین عیذاب، مرکز تجمع بازرگانان این فلز قیمتی بود.^(۳) این فلز در ایران و سیستان هم معروف بود. در سال ۳۹۰ هجری معادن طلا در منطقه خشباجی کشف شد. منطقه کرمان هم به طلا و نقره شهرت داشت. این معادن در اندلس، در نزدیکی قرطبه، و در شهر مجانه در نزدیکی قیروان، و در سجلماسه در شمال آفریقا بود. معدن نقره اصفهان پیش از قرن سوم هجری

۱- کاهن، تاریخ العرب، ۱۲۲.

۲- مقریزی، ۱۹۷/۱-۱۹۶؛ یاقوت، معجم‌الادباء، ۱۷۸/۱. گویی هدف من ثروت‌اندوزی و غنا است که از معدن (طلای) اسوان نام برده است. ۳- یعقوبی، البلدان، ۳۳۵؛ ابن حوقل، ۵۸، ۶۲؛ ابن فقیه، ۷۸.

متروک شد؛ چنانکه در افغانستان هم تعطیل گردید.^(۱) معدن مهم نقره در شهر پنجهر واقع در دامنه هندوکش قرار داشت. یاقوت در توصیف آن می‌گوید: «... و نقره در بالای کوه مشرف بر شهر است، و بازار و کوه مثل غربال سوراخ سوراخ است... در حفاری آن قدر جلو می‌روند که چراغ روشن باشد و هر جا چراغ بمیرد، دیگر پیش نمی‌روند و هر کس جلوتر برود، در کم‌ترین مدت می‌میرد...»^(۲)

مس در اصفهان، مس زرد در بخارا، و آهن در کرمان و کوه‌های نزدیک بیروت وجود داشت. این فلز را از آفریقا به هند می‌بردند و در آنجا چیزهایی از آن می‌ساختند. در خراسان نیز آهن ساخته می‌شد. در این منطقه بازار آهنی بود که مردم برای خرید بدانجا می‌آمدند. آهن در نزدیکی قیروان هم وجود داشت. معادن دیگر عبارت بود از: سرمه، سرب و قلع؛ در حالی که اندلس در محاصره معادن آهن و سرب قرار داشت.^(۳) مناطق فراوانی، خصوصاً در اندلس در نزدیکی قرطبه و ارمنستان، بوجود جیوه شهرت داشت. زغال سنگ در فرغانه و بخارا پیدا می‌شد و سنگ فتیله در معادن خراسان.^(۴)

سنگ‌های قیمتی در مناطق عدیده‌ای پراکنده بود. نویسندگان قرن چهارم هجری ضمن توصیف ویژگی‌ها، محل آن را معین کرده‌اند؛ از قبیل فیروزه نیشابور، یاقوت سراندیب، مروارید عمان، زبرجد مصر، عقیق یمن و بیجاده بلخ. مردم آن زمان سنگ‌های رنگین را بر الماس که در خراسان و عراق پیدا می‌شد، ترجیح می‌دادند. حاکمان و امیران الماس را به سم آغشته و به هنگام ضرورت برای خودکشی استفاده می‌کردند. فیروزه و لاجورد هم در خراسان وجود داشت، مروارید در هجر و عقیق در صنعا یافت می‌شد.^(۵)

انواع مختلف نمک در مناطق گوناگون وجود داشت. مثل نمک طعام سنگ که از نمک مستخرج از آب‌های مدیترانه و دریاچه فراهان در نزدیکی همدان بهتر بود.

۱- ابن فقیه، ۸۷، ۲۰۶؛ ابن رسته، ۱۵۷-۱۵۶؛ مقدسی، ۴۷۱؛ یعقوبی، همان، ۳۵۹.

۲- یاقوت، معجم البلدان، ۷۴۳/۱. ۳- یعقوبی، همان، ۳۴۹؛ ابن رسته، ۱۵۶؛ ابن حوقل، ۱۰۹.

۴- ابن فقیه، ۳۹۷؛ ابن حوقل، ۱۰۹، ۴۰۲. ۵- مقدسی، ۱۰۱؛ ابن حوقل، ۲۵۵.

نوشادر در کرمان وجود داشت.^(۱) مسعودی در توصیف نوشادر چین می‌گوید: «و آنجا کوه‌های نوشادر است که اگر شب تابستان کسی تماشا کند از صد فرسنگی شعله‌های آتش را می‌بیند که به آسمان سر می‌کشد و در روز به علت غلبه روشنایی روز و آفتاب منظره دود دارد... از این کوه‌ها نوشادر می‌آورند.»^(۲) زاج سفید و مغناطیس از معادن مصر بود... منطقه نهاوند گل سیاهی همچون آتش داشت که از آن برای مهر کردن استفاده می‌شد. در منطقه نیریز فارس هم گل سفید وجود داشت. کودکان از این گل برای نوشتن استفاده می‌کردند.^(۳)

در منطقه حلب، گل سرخ جدیدی وجود داشت که از آن برای سفیدکاری سقف و دیوارها استفاده می‌کردند. در فلسطین هم سنگ‌های سفید و مرمر در منطقه بیت جبرئیل یافت می‌شد. معادن کبریت و نمک نیز در اغوار قرار داشت.^(۴)

۱- ابن حوقل، ۲۰۶. ۲- مسعودی، همان، ۱۵۶/۱. ۳- ابن حوقل، ۲۶۰؛ مقدسی، ۴۴۳. ۴- مقدسی، ۱۸۴.

فصل چهارم □

ساختار جامعه در تمدن اسلامی

۱. ادیان و مذاهب

جامعه اسلامی تنها از عناصر و نژادهای گوناگون تشکیل نمی‌شد بلکه ادیان و مذاهب مختلف نیز در ساختار این جامعه نقش تعیین‌کننده داشتند. ادیان و مذاهب، تشکیل‌دهنده قدرت‌های فشار و مناظرات اجتماعی بر محور ایمان و باورهای مذهبی بودند. گذشته از اسلام، ادیان آسمانی دیگر مثل یهودیت، مسیحیت و مکاتب غیر الهی نیز در کشور اسلامی پیرو داشت.

۱. مسلمانان

در کشور اسلامی، مسلمانان اساس جامعه بودند. اسلام رشته پیونددهنده جامعه و محور اساسی حکومت در زمینه‌های عقیدتی و تشریحی بود. هر چند پیروان اسلام به فرق و مکاتب فکری و مذاهب فقهی مختلف تقسیم شدند، اما اصول و مبانی و اندیشه‌های مشترک آنان فراوان بود. اهل سنت و جماعت اکثریت را در جامعه اسلامی به خود اختصاص می‌دادند. امامیه و دیگر فرقه‌های شیعی (حدوداً ۱۴ فرقه)، دسته‌های خوارج (بالغ بر ۲۰ فرقه) و همین تعداد از فرقه‌های قَدْریه، معتزله و مرجئه، مذاهب اسلامی را در دوره‌های مختلف تشکیل می‌دادند. برخی از پژوهشگران، اشاره به روایتی از رسول اکرم^(ص) که بر اساس آن، امت اسلامی بیش از ۷۰ فرقه^(۱) خواهند شد؛ فرق و مذاهب اسلامی را برشمرده‌اند.

۱- نوبختی، فرق الشیعه، ۸۰۱؛ بغدادی، الفرق بین الفرق، ۱۶-۹، ۲۵.

۲. ذمیان

یهودیان، مسیحیان و پیروان برخی از ادیان در استناد به موضع پیامبر^(ص) در قبال آنان به اهل ذمه معروف شدند. پیامبر^(ص) به پیروان ادیان آسمانی امان داد و آنان را با اخذ جزیه در پناه خود گرفت. در عرف اسلام، اهل ذمه، یهودیان، مسیحیان و صابئین هستند:

الَّذِينَ هَادُوا وَ النَّصَارَى وَ الصَّابِئِينَ^(۱)

کسانی که یهودی شده‌اند، و مسیحیان و صابئان.

اسلام با استناد به آیه:

لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ^(۲)

در قبول دین اکراهی نیست (زیرا) راه از بیراهه به خوبی آشکار شده است.

آزادی عقیده ذمیان را پذیرفته است. در قرآن، موضع رسول خدا^(ص) در قبال ذمیان این‌گونه از زبان او آمده:

لَكُمْ دِينُكُمْ وَ لِي دِينِ^(۳)

دین شما برای خودتان و دین من برای خودم.

با این حال قرآن تأکید دارد که مردم باید اسلام را به عنوان دین خود بپذیرند:

وَ مَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَ هُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ^(۴)

و هر که جز اسلام، دینی [دیگر] جوید، هرگز از وی پذیرفته نشود، و وی در آخرت از زیانکاران است.

۴- آل عمران/ ۸۵

۳- کافرون/ ۶

۲- بقره/ ۲۵۶

۱- بقره/ ۶۲

إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَى لَكُمْ الدِّينَ. (۱)

خداوند برای شما این دین را برگزید.

در عمل به اصل آزادی عقیده، ادیان آسمانی پیش از اسلام در جامعه اسلامی، به حیات خود ادامه دادند. مسیحیان و یهودیان در مدینه، خیبر، شام و عراق زندگی می‌کردند. علاوه بر صابئین، زرتشتیان هم اهل ذمه شناخته شدند. (۲)

یهودیان در بغداد، در منطقه گسترده میان حله و دجله، کوفه، بصره و دیگر مناطق عراق سکونت داشتند. برخی از آنان در سرزمین‌های شرقی اسلام: اهواز، همدان، اصفهان، شیراز، سمرقند و جبال پراکنده بودند. یهودیان این مناطق بیشتر از مسیحیان بودند. در برخی از مناطق خصوصاً در نزدیکی اصفهان و مرو یهودیان، شهرک‌هایی به نام یهودیه داشتند. (۳)

در جزیره العرب نیز یهودیان بیشتر از مسیحیان بودند. در اسکندریه ۳۰۰۰، در شهرهای دلتای نیل همین اندازه و در قاهره ۷۰۰۰ یهودی سکونت داشتند. در قرن چهارم هجری تقسیم قلمرو اسلام به دو خلافت فاطمی و عباسی، در سازمان جامعه یهود اثر گذاشت و در اثر صدور قطعنامه‌های متعارض در مورد تعیین رؤسای دینی یهود، یهودیان عراق و مصر دچار آشفتگی شدند. (۴) جمعیت یهود در جامعه اسلامی رو به کاهش نهاد. در قرن ششم هجری جز یهودیان مغرب در شمال افریقا، حدود ۳۰۰ هزار یهودی در مملکت اسلام زندگی می‌کردند. جای شگفتی است که در بغداد بیش از هزار یهودی نبودند اما ۲۱ پرستشگاه داشتند. مسیحیان شام برای نابودی یهودیان تلاش می‌کردند؛ چنان که در صور فقط نه نفر و در قدس چهار نفر یهودی سکونت داشتند، اما جمعیت یهودیان دمشق و حلب رقم قابل اعتنایی بود. (۵)

مسیحیان: در قرن دوم هجری بیش از پنج میلیون قبطی در مصر جزیه می‌دادند.

۱- بقره/۱۳۲. ۲- متز، ۷۸/۱.

۳- صولی، ۲۵۱؛ مقدسی، ۳۹۴، ۴۱۴؛ ابن اثیر، الکامل، ۴۱۸/۹؛ ابن عبری، ۱۴۵.

۴- مقدسی، ۴۴۳؛ متز، ۸۱/۱-۸۰. ۵- متز، ۸۱-۸۲/۱.

مسیحیان عراق، در شهرهای ما بین دجله و فرات خصوصاً رُها زندگی می‌کردند. در این دو شهر دیرهایی قدیمی از روزگار عیسی^(ع) برجا بود. در قرن چهارم هجری بالغ بر چهل هزار مسیحی در بغداد زندگی می‌کردند. در همین قرن در شام چندین شهر مسیحی نشین وجود داشت. شمار فراوانی از آنان در قدس و بیت لحم که مؤمنان مسیحی از شهرهای روم برای زیارت به آنجا می‌آمدند و شهرهایی چون لد، رمله، قیساریه و عسقلان و منطقه غوطه در حومه آن، در دوره‌های اموی و عباسی پر از کلیسا و دیر بود. در سایر شهرهای شام خصوصاً حمص و دمشق و برخی از مناطق لبنان نیز کلیساهایی وجود داشت.^(۱)

گذشته از یهودیان و مسیحیان، برخی صابئین را نیز اهل ذمه شمرده‌اند.^(۲) درخشش و رونق کار صابئین در اواخر قرن دوم هجری به روزگار خلافت امین بود که برخی از آداب و رسوم خود را در حرّان آشکار کردند و جشن‌ها به پا داشتند، گاوهای آراسته به پارچه‌های گرانبه‌ایم و گل و ریحان و زنگوله بر شاخ آویخته، در کوچه‌ها و خیابان‌ها به حرکت آمدند.^(۳) در روزگار معتضد، ثابت بن قرّه حرّانی در بغداد ساکن شد و به جمع منجمان درآمد و کتاب‌های چندی در خصوص عبادات، فرایض و سنن صابئین نوشت. شماری از منجمان و پزشکان قرن چهارم هجری از آنان بودند. در سال ۳۲۰ هجری خلیفه درباره قتل صابئین فتوا گرفت اما این حکم اجرا نشد. در نیمه‌های قرن چهارم هجری از سوی خلیفه وقت فرمانی در حمایت از صابئین و عدم دخالت در ماترک آنان صادر شد. در این فرمان به حدیث مروی از رسول خدا^(ص) استناد شده بود که فرمود: «پیروان دو ملت (دین) از یکدیگر ارث نمی‌برند.»^(۴) اما در آخر قرن چهارم این فرقه رو به انقراض گذاشت؛ برخی از آنان از جمله خاندان هلال بن محسن صابی، نویسنده معروف عصر عباسی، مسلمان شدند. ابن حزم در حدود سال ۴۰۰ هجری بیان کرده که «شمار آنان در همه دنیا به

۱- صولوی، ۷۱، ۷۵، ۱۱۴؛ مقدسی، ۱۶۷، ۱۷۱، ۱۷۶؛ ناصرخسرو، ۷، ۵۵، ۱۷۴؛ ابن اثیر، همان، ۷۶/۷؛ کردعلی، غوطه دمشق، ۲۳۶-۲۴۴؛ متز، ۸۴-۸۵/۱. ۲- ابویوسف، ۱۲۹-۱۲۸. ۳- متز، ۸۶/۱-۸۵. ۴- ابن عبری، ۱۵۸-۱۵۳، ۱۶۷؛ متز، ۷۸-۸۶/۱.

چهل نفر نمی‌رسد»^(۱).

در زمان رسول اکرم^(ص) زرتشتیان بحرین نیز با انعقاد قرارداد صلحی با پیغمبر^(ص) اهل ذمه بشمار آمدند. آنگاه که علاء حضرمی فرستاده آن حضرت به بحرین و هجر آمد، اعراب و برخی مردم غیر عرب مسلمان شدند و علاء در قبال دریافت جزیه با زرتشتیان، یهودیان و مسیحیان آنجا صلح کرد.^(۲) انعقاد این قرارداد و پذیرش مجوس به عنوان ذمی مستندی شد که دایره اهل ذمه از آنچه در قرآن تعیین شده بود، تجاوز نماید. چنانکه خلفا به استناد همین عمل، زرتشتیان سایر مناطق را به عنوان ذمی به رسمیت شناختند و با دریافت جزیه، احکام اهل ذمه را درباره آنها اجرا کردند.^(۳)

زرتشتیان در عراق، فارس، شیراز، ری، همدان، نیشابور، اهواز و جبال زیاد بودند. در سال ۳۶۹ هجری بین مسلمانان و زرتشتیان شیراز فتنه‌ای درگرفت و خانه‌های زرتشتیان غارت و شماری از آنان کشته شدند. عضدالدوله کسی را مأمور کرد تا فتنه‌انگیزی را که شرکت آنان در این واقعه مسلم و ثابت شود، تنبیه و مجازات کند. این در حالی است که شیراز به آرامش و سازگاری فرقه‌های گوناگون مشهور بوده است. در سال ۳۷۱ هجری که یکی از بزرگان صوفیه در شیراز درگذشت، مسلمانان، یهودیان و مسیحیان شهر در کنار هم جنازه او را تشییع کردند. برخی از زرتشتیان در شهر قزیتین در شرق فارس زندگی می‌کردند و به چارواداری و حمل و نقل سنگین شهرت داشتند.^(۴)

به رغم هجوم جمعی از زرتشتیان شرق ایران در گروش به اسلام، در واقع در اصفهان مثل خوزستان و کوهستان (جبال) حتی در قرن چهارم هجری هنوز زرتشتیان زیادی می‌زیسته‌اند و آتشکده‌های آنان معمور و پابرجا بوده است و دامنه آن تا یزد می‌کشید ولی مرکز حقیقی زرتشتیان در جنوب ایران ناحیه فارس بود.^(۵)

۱- ابن حزم، ۱۱۵/۱. ۲- بلاذری، فتوح، ۸۹-۷۱؛ ابویوسف، ۱۳۱؛ ابوعبید، ۴۰.

۳- ابویوسف، ۱۳۱-۱۳۰. ۴- مقدسی، ۳۹۹، ۴۱۵، ۴۳۹؛ ابن اثیر، ۴۸۱/۵.

۵- اصطخری، ۱۲۱؛ اشپولر، ۳۴۷/۱.

هرچند آداب مذهبی زرتشتیان خصوصاً عید نوروز و مهرگان اهمیت مذهبی خود را از دست داده بود ولی از دوره امویان دوباره رونق گرفت و رسم هدایای نوروزی و مهرگان توسط معاویه معمول شد.^(۱)

می‌توان سامریان را هم به اهل ذمه ملحق کرد؛ چراکه آنان هم جزیه می‌دادند. سامریان در شهر بزرگ خود، نابلس، بیت المقدس، رمله و قیساریه زندگی می‌کردند.^(۲)

در واقع ذمیان با داشتن عقاید مختلف، در خصوص احوال شخصیه از آزادی کامل برخوردار بودند. در همان زمان که اسلام ازدواج مرد مسلمان با زن ذمی را مجاز دانست و از همسری زن مسلمان با مرد ذمی منع کرد، مسیحی از یهودی، و یهودی از مسیحی و هر دو از مسلمان ارث نمی‌بردند. مسلمان نیز از پیروان دیگر مذاهب ارث نمی‌برد. مقتدر عباسی در سال ۳۱۱ هجری با صدور بخشنامه‌ای مقرر داشت که «ما ترک ذمی بدون وارث به هم‌کیشان او واگذار شود». این در حالی بود که ماترک مسلمان بی‌وارث به بیت‌المال می‌رسید.^(۳)

مسیحیان حق داشتند در همه دعاوی مربوط به احوال شخصیه به محاکم کلیسایی یا محاکم اسلامی مراجعه کنند. در سال ۲۰۰ هجری جاثلیق تیموتیوس، کتابی در احکام قضایی مسیحیت نوشت تا مسیحیان منحصرأ به محاکم کلیسایی مراجعه کنند.^(۴)

ذمیان در انجام مراسم و شعائر دینی خود آزادی کامل داشتند. برخی از خلفا در جشن‌های اهل ذمه شرکت و دستورهایی برای حفظ و حمایت از آنان صادر می‌کردند. ذمیان هم در مراسم دعای باران شرکت می‌کردند. دیرهای مسیحی، معروف و در مناطق مختلف پراکنده بود. از آن جمله دیر قنی در بغداد و دیر آنتونیوس در مصر شهرت داشت. این دیرها، که در عراق و شام به ده‌ها باب بالغ می‌شد، موقوفات و املاک بسیار داشت. ساخت کلیسا، گاهی اوقات مجاز بود اما

۱- یعقوبی، تاریخ، ۲/۲۱۸. ۲- بلاذری، همان، ۱۶۳؛ یعقوبی، البلدان، ۳۲۹-۳۲۸.

۳- متز، ۱/۷۷. ۴- همان، ۹۴-۹۳.

گاهی اوقات فقط با تعمیر و اصلاح قسمت‌های مخروبه موافقت می‌شد. در سال ۳۶۹ هجری عضدالدوله به وزیرش نصر بن‌هارون مسیحی اجازه داد که به معابد یهودیان و مسیحیان رسیدگی و اموالی را صرف فقرای آنان کند.^(۱)

هرچند مقررات ویژه‌ای در خصوص معاشرت و زندگی اهل ذمه در شهرهای اسلامی وجود داشت، و در دوره‌های نخست تا حدودی با قبض و بسط اجرا می‌شد اما در خلافت عباسی و در اداره امور، بین مسلمانان و ذمیان تمایز اجتماعی وجود نداشت مگر جزیه که مرد ذمی می‌بایست جزیه پرداخت می‌کرد و قرآن هم بر دریافت آن تأکید کرده است: آیه ۲۹ سوره توبه. هرچند میزان جزیه در دوره‌های مختلف متفاوت بود ولی ذمیان بر حسب توان مالی به سه دسته تقسیم می‌شدند: طبقه پایین ۱۲ درهم، طبقه میانه ۲۴ درهم و طبقه بالا ۴۸ درهم برای هر نفر در سال. مناطقی که پول رایج طلا بود، به ترتیب یک، دو و سه دینار پرداخت می‌کردند. جزیه به مثابه مالیات دفاعی بود که فقط از مردان قادر به حمل سلاح گرفته می‌شد. فقرا، آسیب‌دیدگان، راهبان، زنان و کودکان از پرداخت جزیه معاف بودند. با این حال بهای آن از شهری به شهری و از دوره‌ای به دوره دیگر تغییر می‌کرد، اما همواره با تسامح گرفته می‌شد. به ذمیان پس از دریافت جزیه، رسید می‌دادند.^(۲)

ذمیان علاوه بر پرداخت جزیه می‌بایست شروط اهل ذمه را رعایت کنند. این شروط به دو دسته مستحق و مستحب تقسیم می‌شد. شروط مستحق در هر حال لازم‌الاجرا بود اما شروط مستحب در صورتی می‌بایست اجرا شود که در قرارداد صلح ذکر می‌شد.^(۳) در مقابل، حکومت اسلامی نیز متعهد بود که علاوه بر آزادی عقیده اهل ذمه، امنیت جان و مال آنان را نیز فراهم نماید.

ذمیان در بخش اقتصاد هم با آزادی و اهتمام مشارکت داشتند. آنان در مشاغل آزاد و صنایع فعالیت می‌کردند. صرافان و بازرگانان یهودی، و پزشکان و کاتبان مسیحی بودند. پزشک مخصوص خلیفه یک مسیحی بود. برخی از یهودیان خیاط، رنگرز و کفاش بودند. به نظر می‌رسد یهودیان صنعت رنگرزی را در انحصار خود

۳- ماوردی، ۱۸۵-۱۸۴.

۲- ابن‌خردادبه، ۱۱۱؛ متز، ۹۶/۱.

۱- ابن‌اثیر، همان، ۷۰۵/۸.

داشتند، چنان که اگر در شهری یک نفر یهودی زندگی می‌کرد، به شغل رنگرزی اشتغال داشت. ثابت بن سنان پزشک معروف، که خود یکی از ذمیان بود، بر آزمون سراسری پزشکان نظارت داشت.^(۱)

ذمیان در دوایر دولتی به عنوان کاتب و کارمند دیوان‌ها استخدام می‌شدند و برخی نیز به مراتب عالی می‌رسیدند. علی بن الفرات، وزیر مشهور عباسی، در میان نه کاتب مخصوص خود، چهار کاتب مسیحی داشت. کاتبان مخصوص ابن الفرات به سبب موقعیت دولتی خود، در مجالس وزیر حاضر می‌شدند و هر روز بر سفره‌اش می‌نشستند.^(۲)

برخی از خلفا اجازه دادند که ذمیان در وزارت تنفیذ بکارگماشته شوند، اما در میان اهل ذمه یک وزیر تفویض^(۳) وجود نداشت. عباسیان برخی از اهل ذمه را در دیوان جند استخدام کردند. عزیز فاطمی (عیسی بن) نسطورس نصرانی را به وزارت خود برگزید. نایب او در شام منشای یهودی بود.^(۴)

روابط میان ذمیان و توده مردم از آشوب‌ها و برخوردهای منفی خالی نبود. گاهی اوقات این ناآرامی‌ها به انهدام کلیساها و تجاوز به جان افراد منجر می‌شد. این تیرگی روابط گاهی اوقات با شدت بیشتری در میان طوایف مختلف مسلمان رخ می‌نمود. در همین زمان این‌گونه اغتشاشات در بیزانس هم روی می‌داد. معمولاً فتنه‌ها زمانی پیش می‌آمد که امنیت کشور اسلامی به وسیله نیروهای بیزانس که با عبور از مرز، ثغور و شهرهای مجاور را منهدم می‌کردند، به خطر می‌افتاد. در مقابل مردم در داخل کشور اسلامی بر اهل ذمه می‌شوریدند و چه بسا برخی از آنان بهای گزافی در مقابل تجاوزات بیزانس می‌پرداختند. با این حال حکمرانان اسلامی به فرونشاندن فتنه‌ها و بازگرداندن اوضاع به وضع عادی و مجازات متجاوزان

۱- مقدسی، ۱۸۳-۱۷۹؛ ابن عبیر، ۱۲۴، ۱۳۲، ۱۳۸، ۱۶۲، ۱۷۸. ۲- صابی، ۲۶۱.

۳- مقام وزیر تفویض از وزیر تنفیذ بالاتر بود؛ زیرا می‌توانست با رأی و تدبیر خود به انجام کارها بپردازد و باید مسلمان و آزاد باشد؛ در حالی که وزیر تنفیذ حق نداشت کارها را با فکر و رأی خود انجام دهد، بلکه فقط واسطه میان مردم و خلیفه (یا سلطان) بود. این وزیر ممکن بود از اهل ذمه یا غیرآزاد باشد. بنگرید: ابویعلی، ۱۱۳، ۱۲۳. ۴- همان، ۹۵؛ متن، ۱۱۴/۱.

می پرداختند.^(۱)

ذمیان در فرهنگ خصوصاً در زمینه‌های فلسفه، منطق، پزشکی، ستاره‌شناسی و ترجمه متون به عربی مشارکت داشتند.^(۲) گاهی اوقات نیز برخی از ذمیان به اسلام می‌گرویدند. ذمیان ساکن در روستاها زودتر مسلمان می‌شدند تا ذمیان شهرها. با این حال تغییر دین یگانه راه کاهش ذمیان در جامعه اسلامی نبود که همواره در اقلیت به سر می‌بردند.^(۳)

هیچ اجباری در گروش ذمیان به اسلام وجود نداشت بلکه کسانی از حاکمان اسلامی ترجیح می‌دادند که اهل ذمه دین و قانون خود را حفظ کنند و در مقابل جزیه پرداخت کنند.^(۴) اما ذمیان به اختیار خود مسلمان می‌شدند. گاهی اوقات گروش به اسلام در میان ذمیان چنان زیاد بود که سبب کاهش عایدی خزانه می‌شد. از این رو کسانی چون حجاج بن یوسف ثقفی مقرر می‌کردند که از ذمیانی که مسلمان می‌شوند، همچنان جزیه دریافت شود.^(۵) اسقف آرلوک از مردم گُل که در حدود سال ۸۱ هجری سفری به سرزمین‌های مقدس کرده از مهمان‌نوازی مسلمین و فرمانروای ایشان سخن رانده و گفته است که به آزادی در همه جا سفر کرده و مسلمانان نسبت به وی بسیار مساعدت نشان داده‌اند.^(۶) تا زمان جنگ‌های صلیبی سوریه و مصر عملاً سرزمین‌های مسیحی نشین زیر فرمان اعراب مسلمان بود و کار مسلمانان و فرمانروایی ایشان آن بود که مالیات را جمع‌آوری کنند و این کار را به خوبی انجام می‌دادند.^(۷)

۲. طبقات اجتماعی

به رغم تعالیم صریح قرآن و سنت مبنی بر نفی هرگونه امتیاز سببی و نسبی افراد بر یکدیگر، جوامع اسلامی در قرون نخستین از چند طبقه تشکیل می‌شد که هر یک

۲- ابن عمیر، ۱۶۴.

۶- اولیبری، ۲۱۵.

۱- ابن جوزی، ۸۴/۵-۸۱؛ ۲۱۹/۷؛ ۵۵/۹؛ ابن اثیر، همان، ۵۲/۷؛ ۷۰۵/۸.

۳- متز، ۷۶/۱-۷۵. ۴- اولیبری، ۲۱۴. ۵- ابن عبدالحکم، ۲۷۲.

۷- همانجا.

بر حسب قوانین و مقرراتی که حقوق و ویژگی‌های هر طبقه را معین می‌کرد، پایگاه خاص و نقش مربوط به خود را داشت. طبقات اجتماعی عبارت بودند از: اشراف، آزادگان، موالی و بردگان. ویژگی‌های هر طبقه، چگونگی پیدایش و قوانین حاکم بر هر یک به شرح زیر بود:

۱. اشراف

قریش شریفترین و عزیزترین قبیله عرب به شمار می‌رفت که آل الله، جیران الله و سکان الله نامیده می‌شد.^(۱) به هنگام ظهور اسلام مناصب کعبه در دست تیره‌های قریش بود.^(۲) در میان تیره‌های قریش دو تیره از همه مهمتر بود: بنی هاشم و بنی امیه. اختلاف این دو خانواده در تاریخ مشهور است و در هیچ برهه‌ای از زمان نمی‌توان با قاطعیت ادعا نمود که در آن لحظه تیره اموی نسبت به تیره‌های هاشمی کینه نداشته است. اختلاف این دو خانواده به دوران اسلام و تقابل و دشمنی ابوسفیان با پیغمبر^(ص) محدود نمی‌شود بلکه نزاع این دو خانواده به درگیری هاشم و برادرزاده‌اش امیه بن عبد شمس می‌رسد که چند نسل پیش بر سر مناصب کعبه با هم اختلاف نظر پیدا کردند و کار به داوری و در نهایت محکومیت و تبعید امیه به سرزمین شام انجامید.^(۳)

در عصر امویان مهمترین خانواده‌های اشراف همین دو تیره بودند که اینک به زیر مجموعه‌های کوچکتری تقسیم شده و قطعاً جمعیت آن بیش از گذشته بود. امویان به دو تیره تقسیم می‌شدند: سفیانی و مروانی. هرکدام از این دو تیره سال‌ها بر جهان اسلام خلافت کردند.^(۴)

بررسی فهرست امیران حج، فرماندهان، استانداران و کارگزاران دوره اموی که یعقوبی^(۵) در پایان دوره هریک از خلفا و طبری^(۶) و ابن اثیر^(۷) در پایان گزارش

۱- ابن عبدربه، ۲۷۷/۳. ۲- همانجا. ۳- ابن سعد، ۷۶/۱.

۴- یعقوبی، تاریخ، ۳۱۸/۲-۲۱۶.

۵- یعقوبی، همان، ۲۴۰/۲-۲۳۹، ۲۵۳، ۲۶۸، ۲۸۲-۲۸۱، ۳۰۰، ۳۰۸. ۶- طبری، مجلدات ۳ و ۴.

رویدادها و حوادث هر سال ثبت کرده‌اند، نشان می‌دهد که این مناصب عمدتاً در انحصار امویان و خاندان‌های وابسته و نزدیکان سببی آنان بوده است. بررسی‌ها نشان می‌دهد که عده‌ای محدود از خاندان‌های اموی و استانداران و فرماندهان نظامی آنان بر شریان اقتصادی جامعه حاکمیت داشتند.

بنی‌هاشم در عصر امویان چند شاخه بودند: اهل بیت^(۷)، محمد بن حنفیه، فرزندان جعفر بن ابی طالب و بنی‌عباس: عبدالله بن عباس و عبیدالله بن عباس. فرزندان و نوادگان اهل بیت^(۸) طالبی و علوی نامیده می‌شدند؛ در مقابل عباسیان که به عباس، عموی پیغمبر نسبت می‌بردند. نظر به جایگاه این طبقه در جامعه اسلامی، هاشمیان نقبایی داشتند (که خلیفه وقت تعیین می‌کرد). وظیفه نقیب حفظ حقوق، حل مخاصمات و اجرای حدود در میان آنان بود. طالبیان کوشیدند تا نقیب جداگانه‌ای داشته باشند و سرانجام در قرن چهارم هجری خلیفه وقت، نقیب جداگانه‌ای برای آنان تعیین کرد. پیش از آن، نقیب عباسی، سرپرستی هر دو شاخه‌هاشمیان: علوی و عباسی را بر عهده داشت.^(۸)

یکی از امتیازات هاشمیان این بود که از حکومت مستمری ماهیانه می‌گرفتند. این مستمری میزان ثابتی نداشت و از روزگار یک خلیفه تا خلیفه دیگر تفاوت می‌کرد و معمولاً ماهیانه بین یک دینار تا ربع دینار برای هر نفر در نوسان بود. در حالی که دانشمندان این طبقه مستمری‌های بالایی می‌گرفتند. در بودجه مربوط به نفقه خطیبان مساجد جامع، ردیف خاصی برای این پرداخت‌ها در نظر گرفته می‌شد.^(۹)

هاشمیان در تصدی مناصب و مقامات دینی چون امامت مساجد، امور قضایی و سرپرستی حجاج مقدم بودند. از سال ۲۰۳ هجری که مأمون امیرالحاجی را به طالبیان داد، این منصب به مدت سی سال در میان آنان بود. سپس چند نفر عباسی به سمت سرپرستی حجاج برگزیده شدند تا این که در سال ۲۳۶ هجری دوباره این

۷- ابن اثیر، الکامل فی التاریخ، مجلدات ۳، ۴ و ۵.

۸- ماوردی، الاحکام السلطانیة، ۹۶-۹۷؛ متز، ۲۸۰/۱-۲۷۹. ۹- صابی، ۲۵.

منصب به طالبیان سپرده شد. برخی از هاشمیان بین امرای متخصص به سفارت رفته‌اند؛ مثلاً حسین بن طاهر بین کافور اخشیدی و سیف‌الدوله حمدانی میانجیگری کرد. او در این مذاکرات از سوی کافور مأموریت داشت. همچنان که شماری از علوی‌ها میان امرای آل بویه و حمدانیان میانجیگری کرده‌اند. در روزگار آل بویه، شریف رضی به سمت نقیب النقبایی منصوب شد و لباس سیاه پوشید. سید رضی نخستین فرد علوی بود که لباس سیاه، شعار عباسیان، بر تن کرد.^(۱) فرزندان سه خلیفه اول نیز از طبقه اشراف شمرده می‌شدند. بکری‌ها و عمری‌ها از اشراف مصر بودند. یکی از نوادگان عمر در دوره هارون الرشید، والی مصر شد.^(۲)

۲. آزادگان

آزادگان یا اساساً قبیله‌های عرب بودند که اکثریت را در جامعه تشکیل می‌دادند یا مسلمانان و پیروان ادیان دیگر که در سرزمین اصلی خود ماندند، یا با سازش با ساکنان اصلی در آنجا اقامت کردند و در جنگ‌ها به اسارت مسلمانان درنیامدند. چنان که طبقه آزادگان نیز بیشترین جمعیت را در اختیار داشت:

الف. قبیله‌های عرب: این گروه ساکنان اصلی جزیره العرب و نخستین پیروان اسلام بودند که در عصر رسالت در مکه و مدینه به پیغمبر^(ص) گرویدند و او را در پیشبرد و نشر دین کمک کردند. مردم عرب، اساس جهان اسلام و مرکز ثقل حکومت خلفا بشمار می‌رفتند. در اثر سیاست قومگرایانه امویان، اعراب خصوصاً قبیله قریش و بویژه تیره اموی در همه چیز و همه جا بر دیگران مقدم بودند. آنان حرف اول و آخر را می‌زدند و آن‌گونه که اراده می‌کردند، مطابق سیاست خلفا عمل می‌شد. چنان‌که همین سیاست تبعیض نژادی امویان، موالی را بر آن داشت تا با هر گروه مخالف آنان، هم پیمان شده علیه خلافت شورش کنند.^(۳) سرانجام عباسیان توانستند از احساسات ضد اموی مسلمانان غیر عرب در براندازی این حکومت

۱- ابن اثیر، همان، ۱۷۰/۹؛ متر، ۲۸۴/۱؛ ۲۸۹/۲. ۲- متر، ۲۹۲/۲-۲۹۱.

۳- دینوری، ۲۸۸، ۲۹۳، ۲۹۹.

نژادپرست استفاده نمایند.^(۱)

ب. مسلمانان غیرعرب: این گروه آزادگان، مردمی بودند که در سرزمین‌های خود از روی اختیار و بدون جنگ و قتال اسلام می‌آوردند و به عضویت جامعه اسلامی در می‌آمدند و از حقوق مسلمانی برخوردار می‌شدند. مطابق قوانین فقه اسلامی، چنین مردمانی هم خونشان محترم بود و هم اموالشان.^(۲) زمین‌هایشان هم زمین عشر محسوب می‌شد و در اختیار خودشان باقی می‌ماند.^(۳) در حقیقت این عده از حقوق شهروندی تمام عیار مسلمان همچون مسلمانان صدر اسلام برخوردار می‌شدند و هیچ‌گونه محدودیتی برایشان متصور نبود جز آنچه مطابق قوانین فقه اسلامی برای سایر همکیشان مطرح بود.

ج. پیروان سایر ادیان که با پرداخت مالیات سرانه: جزیه، در سایه حکومت اسلامی زندگی می‌کردند. این گروه اهل ذمه نامیده می‌شدند و پیروان یهودیت، مسیحیت، زرتشتیگری و صابئی بودند: اهل کتاب به استناد آیه ۲۹ سوره توبه و زرتشتیان و صابئیان به استناد سنت.^(۴) این گروه تا زمانی که به قرارداد خود عمل می‌کردند از امنیت جان و مال، و آزادی عمل به احکام مذهبی خود برخوردار بودند.

۳. موالی

موالی جمع مولى است. مولى صاحب امر و كسى را گویند كه به نسب فرد منسوب باشد. به همین سبب به آزادشدگان، موالی گفته‌اند. مولای نعمت، كسى است كه با آزاد کردن برده‌اش به او نعمت آزادی می‌بخشد. گفته‌اند: مولای یک قوم از افراد آن است. ولاء به معنی عتق (آزاد کردن) و عبارتست از این‌که هرگاه آزاد شده بمیرد، آزادکننده یا ورثه او از مولا ارث ببرند. مردم عرب، مولا را می‌فروختند،

۱- ابن اثیر، همان، ۲۱/۵، ۷۳-۴۲.
۲- ابو یوسف، ۶۳؛ یحیی بن آدم، ۲۲.
۳- ابو یوسف، ۶۳؛ قزّاء، ۱۸۳-۱۸۲.
۴- ابو یوسف، ۱۳۱-۱۳۰.

اما این کار ممنوع شد؛ زیرا ولاء همچون نسب (غیر قابل خرید و فروش) است.^(۱) گاهی اوقات حلیف را مولا می‌گویند. حلیف کسی است که به دیگری می‌پیوندد و به واسطه او شوکت می‌یابد. این کار ویژه افراد ضعیف است که با قوی پیمان می‌بندند و به او می‌پیوندند تا تحت‌الحمایه او باشند. ولاء حلف، به موجب توافق طرفین بر چند شرط، بوجود می‌آید. به همین سبب است که هر یک از طرفین را حلیف (هم‌پیمان) می‌گویند.^(۲)

بسیاری از خاندان‌های ایرانی و دیگر مردمان غیرعرب از طبقه موالی بودند؛ زیرا در دوره‌های اموی و عباسی بین این خاندان‌ها و خانواده‌های عرب پیمان موالات بسته شد تا در پناه شرافت و پایگاه آنان درآیند. این خاندان‌ها به موجب آیه: فَإِنْ لَمْ تَعْلَمُوا آبَاءَهُمْ فَاِخْوَانُكُمْ فِي الدِّينِ وَ مَوَالِيكُمْ^(۳) موالی نامیده شدند. موالی را به گونه‌های زیر تقسیم‌بندی نموده‌اند:

۱. **مولای عتاقه:** اگر اسیری با صاحب خود قرار می‌گذاشت و به موجب آن عمل می‌کرد، از اسارت آزاد می‌شد. این بنده آزاد شده، مولای عتاقه نامیده می‌شد. همچنان که هرگاه کسی بنده خود را به هر دلیل آزاد می‌کرد، او نیز مولای عتاقه بود.
۲. **مولای عقد:** چنان بود که فرد یا قبیله‌ای با افراد یا اقوام دیگر هم‌پیمان می‌شدند که به آنان وابسته و تحت‌الحمایه آنان باشند. این مولا را مولای حلف یا مولای اصطناع نیز می‌گفتند. این وضع بیشتر در مناطقی پیش می‌آمد که مسلمانان آنجا را فتح می‌کردند و مردم بومی که در جنگ شرکت نداشتند، به آنان پناه می‌آوردند تا از حمایت آنان برخوردار باشند.
۳. **مولای رجم:** هرگاه مولای یک قبیله با مولای قبیله دیگر ازدواج می‌کرد، مولای قبیله همسر خود بشمار می‌رفت و همسر نیز مولای قبیله او می‌شد.^(۴) علاوه بر این، آن عده از اهل ذمه که دین پدرانشان را رها می‌کردند و آیین

۱- ابن منظور، ۴۱۰/۱۵-۴۰۷. ۲- همان، ۴۰۸.

۳- احزاب/۵: اگر پدرانشان را نمی‌شناسید، پس برادران دینی و موالی شمایند.

۴- نک: زیدان، تاریخ تمدن، ۶۶۴-۶۶۲.

مسلمانی بر می‌گزیدند، نیز از موالی محسوب می‌شدند. به‌طور کلی همه این افراد را در استناد به آیه: **فَإِنْ لَمْ تَعْلَمُوا آبَاءَهُمْ فَاِخْوَانُكُمْ فِي الدِّينِ وَ مَوَالِيكُمْ**، موالی می‌خواندند.^(۱)

طبقه موالی که خصوصاً در عراق شمارشان آن‌قدر زیاد بود که از اعراب نیز افزون می‌شدند، در دوره امویان یکی از مهمترین طبقات اجتماعی بودند و به دلیل برخورد خاصی که از سوی امویان با آن‌ها می‌شد و در همین فصل بدان پرداخته خواهد شد، مشکلات جدی و عدیده‌ای برای خلافت اموی به‌وجود می‌آوردند. موالی کوفه بیشتر ایرانی بودند و به زبان فارسی سخن می‌گفتند، در حالی که موالی سواد، سریانی زبان بودند.

۴. بردگان

بردگی که در تمدن‌های قدیم پیش از اسلام رایج بود و مورد پذیرش فلاسفه یونان و ادیان آسمانی یهودیت و مسیحیت، سه منشأ داشت: اسارت در جنگ، فقری که موجب می‌شد افراد خود یا فرزندان‌شان را بفروشند و بنده گرفتن اخلاک‌گران و برهم‌زنندگان آسایش و امنیت عمومی و قانون‌شکنان.^(۲) اسلام بردگی را یک ناتوانی حکمی می‌داند که هر کس در جنگ‌های مشروع اسیر شود، برده جنگجویان مسلمان می‌گردد. برده، صلاحیت حقوقی خود را از دست می‌دهد و بنده صاحب خود می‌شود و این تنها راه بردگی در اسلام است. استناد اسلام آیه قرآن است که می‌گوید:

**فَإِذَا لَقِيتُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا فَضَرْبَ الرِّقَابِ حَتَّىٰ إِذَا أَتَخْتَمُوهُمْ فَسُدُّوا أَلْوَانَكُمْ
فَإِذَا مَنَّ اللَّهُ مَنًّا بَعْدًا وَإِنَّمَا فِدَاءٌ حَتَّىٰ تَضَعَ الْحَرْبُ أَوْزَارَهَا...**^(۳)

پس چون با کسانی که کفر ورزیده‌اند، برخورد کنید، گردن‌ها (یشان) را بزنید تا چون آنان را از پای در آورید، پس (اسیران را) استوار در بند کشید؛ سپس یا (بر آنان) منت گذارید (و آزادشان کنید) یا فدیة (و عوض از ایشان بگیرید) تا در جنگ اسلحه بر زمین گذاشته شود.

از دیدگاه اسلام فقر مادی و ارتکاب جرم موجب بردگی نمی‌شود. در نظام اسلامی که آزادی فرد را نعمت و موهبت خدایی می‌داند، راه علاج ویژه‌ای برای فقر و مجازات مجرمان دارد. فقرای بی‌چیز، سهمی از بیت‌المال دارند:

إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَارِمِينَ^(۱)

غارمین (ورشکسته‌ها) بدهکارانی هستند که بدون خرج بی‌جا سرمایه خود را از دست داده‌اند. هر جرمی در نظام کیفری اسلام مجازات معینی دارد که حسب مورد معین شده است اما هیچ یک از مجازات‌های پذیرفته شده در این نظام، مجرمان را از حق آزادی محروم نمی‌کند.^(۲)

اسلام در چهارچوب اعتقاد به آزادی انسان و اصل برابری افراد به مسأله آزادی بردگان نیز اهتمام نشان داده است. از دیدگاه اسلام مؤمنان با هم برادرند و خدای آنان یکی است. آن‌چنان که در گفتار پیغمبر^(ص) آمده مردم همچون دندان‌های شانه با هم برابرند. اسلام بردگی را حالت گذار دانسته بردگان را در رسیدن به آزادی راهنمایی و مساعدت کرده است:

وَالَّذِينَ يَبْتِغُونَ الْكِتَابَ بِمَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ فَكَاتِبُوهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا وَآتُوهُمْ مِنْ مَالِ اللَّهِ الَّذِي آتَاكُمْ^(۳)

۱- توبه/۶۰: صدقات، تنها به تهیدستان و بینوایان و... و امداران... اختصاص دارد.

۲- نرمانینی، ۳۳-۳۰.

۳- نور/۳۳: و از میان غلامانتان آنان که درصددند با قرارداد کتبی، خود را آزاد کنند، اگر در آنان خیری می‌یابید، قرار بازخرید آنان را بنویسید و از آن مالی که خود به شما داده است به ایشان بدهید...

در این آیه دوره مکاتبه و تدبیر برای آزادی بردگان مطرح شده است. مکاتبه آن است که بنده در ازای پرداخت مبلغی به اقساط معین خود را از اربابش بخرد. در طول مدت مقرر به بنده اجازه داده می شود که با کار و کاسبی، به تعهد خود عمل کند. هرگاه بنده توانست مال الکتابه موضوع قرارداد را در وجه صاحب خود تأدیه کند، آزاد می شود؛ اما اگر نتوانست مال الکتابه را در مدت مقرر بپردازد، همچنان برده صاحب خود می ماند. تدبیر آن است که ارباب به بنده اش بگوید: تو پس از مرگ من آزاد هستی. در این صورت برده پس از وفات صاحبش آزاد می شود.

اسلام برای آزاد کردن بندگان، راه های دیگری هم گشوده است؛ از جمله: کفاره گناهان، کفاره سوگند، وفای به نذر، تقرّب جستن به خدا و طلب آمرزش و مغفرت. از سوی دیگر موقعیت های شرعی نیز برای آزادی بردگان ایجاد کرده است؛ مثلاً اجازه داده که بخشی از صدقات (زکات) برای خرید و آزاد کردن بردگان مصرف شود.^(۱)

در جامعه طبقه ای به نام بردگان نیز زندگی می کردند که در عمل به قانون اسلامی مربوط به بردگان، تمایز طبقاتی آشکارتری بوجود آورده بودند. بردگان منبع قدرت و قوت بازار کار، ابزار آسایش جامعه و نیروی جنگ و سپاهی گری جامعه عباسی بودند. می توان بردگان را به سه دسته زیر تقسیم کرد:

۱. بردگان خانگی برای تأمین خدمه و رفاه خانواده ها. این بردگان به گونه غلام اخته، زن، اهل حرم، خدمتکار، آوازه خوان و نوازنده در قصر خلفا، امرا و ثروتمندان حضور داشتند. شمار اهل حرم در کاخ های اموی اندلس و فاطمی به هزاران نفر بالغ می شد؛ همچنان که در بغداد، مدینه و قرطبه مدارسی نیز برای تعلیم رقاصان و نوازندگان و فراگیری زبان، شعر و ادب بر پا می شد.

۲. بردگان کارگر و کشاورز که در شهرها، روستاها و کشتزارها کار می کردند.

۳. بردگان نظامی به عنوان گارد مخصوص خلفا و سلاطین، فاطمیان ۲۴ هزار ترک و ۴۰ هزار زنگی، و امرای اندلس ۱۰ هزار برده اسلاو داشتند.

۱- مرتضی، رسائل، ۲۹۸-۲۹۷.

برده یک کالای بازرگانی بود که ابتدا تاجران یهود و سپس بازرگانان عرب، آنان را از جوامع فقیر و مناطق دور دست می‌آوردند. برده‌ها از سه منطقه زیر آورده می‌شدند:

۱. بردگان سفید یا سقلابی از سرزمین‌های اسلاو، اروپای مرکزی و شرقی، مناطق جنوبی روسیه، سرزمین‌های خزر، بلغار و مجارستان. در آن زمان برده‌فروشان یهودی، بردگان سقلابی را از مناطق مذکور به فردان واقع در فرانسه آورده و پس از اخته کردن، آنان را به اسپانیا و گاهی اوقات از اسپانیا با کشتی به مصر می‌بردند. در شرق گروهی از بردگان سقلابی را برای اخته کردن به ارمنستان و سپس به ری و بغداد می‌بردند. بدین ترتیب بغداد، قاهره (فسطاط) و قرطبه مراکز اصلی استخدام بردگان سفید سقلابی بود.

۲. بردگان ترک از آسیای میانه، مناطق جنوبی روسیه و ماوراءالنهر. این برده‌ها را در خوارزم اخته می‌کردند و در سمرقند و بخارا به فروش می‌رساندند. آنگاه از این بازارها به پایتخت عباسیان می‌بردند. معتصم ۷۰ هزار غلام ترک خرید و آنان را در گارد مخصوص خود به کار گرفت و هنگامی که به آزار و اذیت مردم بغداد پرداختند، (با انتقال پایتخت) آنان را به سامرا برد. بدین ترتیب بغداد و سامرا مراکز استخدام و به کارگیری غلامان ترک بود.

۳. زنگیان، غلامان سیاه را که نسبت به بردگان سقلابی و ترک، گسترش بیشتری داشتند، از نوبه در نیل علیا، سومالی، ساحل شرقی افریقا، سودان غربی: سنگال، غنا، چاد و مراکش می‌آوردند. این غلامان را در حبشه اخته می‌کردند و در بغداد، خوزستان، دمشق، قرطبه و قیروان به کار می‌گرفتند.

قیمت بردگان متفاوت بود و بسته به حرفه‌ای که می‌دانستند. خبرگان بهای یک برده سیاه را در زمان عبدالملک بن مروان ۱۰۰۰ دینار تعیین کردند. زیرا او چند حرفه و فن از جمله تراشیدن و پیراستن کمان را نیک می‌دانست.^(۱) بهای برده اسپانیولی نزدیک ۱۰۰۰ دینار بود در صورتی که بنده ترک بیش از ششصد دینار

نمی‌ارزید.^(۱) برده عادی صد دینار می‌ارزید و اگر شتر چرانی می‌دانست، دویست دینار ارزش داشت و اگر تیر ساختن و پیکان تراشیدن می‌توانست چهارصد دینار، و اگر شعر حفظ داشت ششصد دینار خرید و فروش می‌شد. بردگان را در بازار به معرض فروش می‌گذاشتند. چنان‌که خالد بن عبدالله قسری بازارهای کوفه را بر اساس تخصص مرتب کرد. یکی از بازارهای تخصصی کوفه در دوره او، بازار برده‌فروشان بود.^(۲)

سیاهان، ارزان‌ترین بردگان بودند. یک برده زنگی ۲۰۰ درهم به فروش می‌رفت. کافور که یک برده حبشی بود، در سال ۳۱۲ هجری به ۱۸ دینار فروخته شد. دانستن ساز و آواز، شعر و موسیقی و حرفه و فن بر قیمت کنیزکان می‌افزود. در قرن سوم به سبب اهتمام دولت به شئون بردگان، عامل ویژه‌ای برای نظارت بر بازار برده‌فروشی تعیین شد. این بازار، کاروان‌سرای چهارگوش و وسیع بود شامل غرفه‌ها و مغازه‌هایی برای عرضه برده.

از ابتدای قرن پنجم هجری بازار برده‌فروشی رو به افول گذاشت و به سبب عواملی چند از جمله پایان فتوحات اسلامی و توقف جنگ‌های مشروع، که برده‌گیری را توجیه می‌کرد، مناطق برده‌خیز از بین رفت. از دیگر عوامل افول برده‌داری باید از گرایش سقلابیان به آیین مسیحیت یاد کرد که دیگر به مسلمانان فروخته نمی‌شدند. ترک‌ها نیز با گرایش به اسلام خود را از بردگی رهانیدند. بدین ترتیب فقط سیاهان باقی ماندند که آنان هم در اثر گسترش اسلام در مناطق سیاه‌پوست‌نشین، رو به کاهش شدید گذاشتند؛ زیرا اسلام خود عامل آزادی است و با گسترش خود دایره مناطق برده‌خیز را کاملاً تنگ کرد. این مسأله موجب بحران جهانی کار شد و گونه‌هایی نوین برای تنظیم کار و نیروی کار بوجود آمد.^(۳)

تجارت برده از جمله تجارت‌های پرسود و رایج بود^(۴) و به صورت قانونی و سامان یافته اجرا می‌شد. چنان‌که در سرزمین‌های غرب در آغاز قرون وسطی چنین

۱- حتی، ۳۰۱. ۲- یعقوبی، البلدان، ۹۰. ۳- لومبارد، ۱۷۷-۱۷۶. ۴- حتی، ۳۰۱.

بود.^(۱) این تجارت برده مردمان دهنشین را به همان اندازه به برده‌داری می‌کشاند که مردمان شهری را.^(۲)

بردگان شرق و مرکز آفریقا سیاه و بردگان فرغانه و ترکستان چین زرد بودند. آن‌ها که از شرق نزدیک و یا مشرق و جنوب اروپا می‌آمدند، سفید بودند. بردگان سفید را صقلابی می‌گفتند. اسلاوها را نیز صقلاب می‌گفتند.^(۳)

برای این‌که بردگان در انجام کارهای مورد نظر و یا برای صنعتگری یا به عنوان خواننده و نوازنده و غیره مفید باشند، به آنان تعلیمات مخصوص داده می‌شد.^(۴) از بردگان درکارهای مختلف اعم از کشاورزی، تولیدی، خدماتی و جنگ‌ها استفاده می‌شد. حجامت، آشپزی و دوزندگی نیز از پیشه‌هایی بود که بردگان به انجام آن مبادرت می‌ورزیدند. برخی از آنان قصاب بودند.^(۵) عبدالله بن ابی ربیعہ بردگانی حبشی داشت که همه‌گونه کار انجام می‌دادند.^(۶)

۱- اشپولر، ۲۸۴/۲. ۲- همانجا. ۳- حتی، ۳۰۲-۳۰۱. ۴- نک: سپهری، ۳۳۶-۳۲۴. ۵- سعیدالشیخی، ۱۹. ۶- ابوالفرج، ۶۵/۱.

فصل پنجم □

احوال معیشت در تمدن اسلامی

۱. خوراک

نیاز انسان به غذا در سرلوحه تمایلات غریزی و نیازمندی‌های اساسی قرار دارد تا به وسیله آن سدّ جوع کند و به زندگی خویش ادامه دهد. بنابراین اهمیت دادن به غذا بر لباس، مسکن و دیگر نیازهای اساسی و تکمیلی وی مقدم است: این یعنی تلاش هر چه بیشتر برای دستیابی به تنوع غذایی و رنگارنگ کردن سفره و روی‌آوری به تفنن در تهیه و پهن کردن سفره‌ها، و کسب تجربه بیشتر در انتخاب غذاهای هر چه بهتر و لذیذتر که ضمن پاسخگویی به نیازهای بدنی، ذائقه را نیز برآورده سازد. بر این اساس غذاها بیش از هر چیز دیگر، تأثیر پذیرفته، تغییر کرده و متحول شده است.

۱. تحول غذا

غذا در عصر جاهلی و صدر اسلام غنی و رنگارنگ نبود؛ غالباً شیر و لبنیات، خرما و حبوبات، و اندکی گوشت بود که خانواده‌های ثروتمند و با مکنّت می‌خوردند. این‌ها عموماً غذاهای ساده‌ای بود و فقط موارد اندکی از ترکیب برخی مواد بوجود می‌آمد. ثرید که از نان، شیر و گوشت تشکیل می‌شد، به یک غذای ساده شبیه‌تر بود تا به ترکیبی پیچیده و تفنّن‌آمیز. چند نوع شیرینی بیشتر نداشتند: رغیده و رهیده که از شیر و آرد درست می‌شد؛ عصیده از روغن و آرد؛ و ضیعه از آرد، عسل و روغن. با ظهور اسلام و فتح شام، ایران، مصر و دیگر مناطق، مردم عرب به غذاهای رنگارنگی دست یافتند که در ابتدا آنان را مدهوش ساخت لیکن

بعدها این غذاها را خوردند و از آن لذت بردند و در فهرست غذاهای روزانه خو قرار دادند. ایرانیان تأثیر فراوانی در معرفی انواع غذاهای رنگارنگ به اعراب داشتند. مردم عرب غذاهای جورواجور را از ایرانیان گرفتند و آنگاه که در مناطق گسترده و سرشار از ثروت‌های طبیعی و مراتع همیشه سرسبز، و بوستان‌های مثمر و زمین‌های حاصلخیز زندگی می‌کردند و مواد اصلی غذاها به وفور یافت می‌شد، کار ایرانیان را در غذا خوردن شیوه خویش ساختند.

خلفا و حکمرانان نخستین کسانی بودند که غذاهای جدید تناول کردند. دوره امویان برخی از این غذاها را شناخت. غذای معاویه: مضیره، در میان خوراکی‌های عرب ضرب‌المثل بود. عبیدالله بن زیاد، حجاج بن یوسف و سلیمان بن عبدالملک در اهمیت دادن به غذاهای لذیذ شهرت دارند.^(۱)

ابوجعفر منصور به غذا بسیار اهمیت می‌داد و چنان در خوردن زیاده‌روی می‌کرد که سلامتش را از دست داد. آشپزها روزی سی جور غذا برای هارون می‌پختند. هنگامی که در رقه به دیدار ابراهیم بن مهدی رفت، ظرفی پر از زبان ماهی پیش او گذاشتند که بالغ بر صد و پنجاه زبان می‌شد. هارون ابراهیم را سوگند داد که قیمت آن چقدر شده است؟ گفت: بیش از هزار درهم...^(۲)

امین یکی از خورنده‌ها بود. مأمون نیز، روزانه شش هزار دینار خرج داشت که بیشتر آن صرف هزینه‌های آشپزخانه می‌شد.^(۳) مطبخ خلفا، امرا و حکمرانان متناسب با گوناگونی غذاها گسترش می‌یافت و هزینه‌های آن بالا می‌رفت. مقتدر پس از آن که در سال ۲۹۵ هجری به خلافت رسید، تمایل خود را در بازگشت به رسوم خلافت در توسعه در طعام و غذا، و مناصب درباری نشان داد. او اموال، ارزاق، و گاو و شتر در میان بنی‌هاشم تقسیم کرد.^(۴) راضی نیز در بذل و بخشش در

۱- ثعالبی، ثمارالقلوب، ۱۱۲-۱۱۱؛ ابوریه، ابوهیره، ۵۶-۵۵.

۲- مسعودی، همان، ۳۵۵/۳-۳۰۹؛ حسن ابراهیم حسن، ۳۲۵/۳-۳۲۴.

۳- ابن طقطقا، ۲۲۶؛ زیدان، همان، ۶۳۸/۲؛ حسن ابراهیم حسن، ۴۲۵/۳.

۴- ابن جوزی، ۶۹/۶-۶۸.

مطابخ، مجالس، خدم و حشم، و حجابت امور از روش خلفای قبلی تبعیت کرد.^(۱) خلفا و امراء نقش بزرگی در تحول مطبخ و تعدد و رنگارنگی غذاها داشتند. رفاه عمومی موجب می شد که توده مردم در این باره با بزرگان و ثروتمندان همراهی کنند.

در نتیجه ولع و اهتمام فراوان مردم به غذاهای رنگارنگ، تألیفات چندی در فن آشپزی تدوین شد. ابن الندیم بیش از ده عنوان کتاب آشپزی در الفهرست ثبت کرده است؛ از جمله: کتاب الطبیخ، و کتاب فضائل السکباج نوشته جحظه شاعر و خواننده قرن چهارم؛ کتاب الطبیخ از ابراهیم بن عباس موصلی؛ کتاب الطبیخ اثر مرضی رازی؛ کتاب الطبیخ نوشته ابن ماسویه؛ همین عنوان از احمد بن طیب سرخسی و دیگران. این نویسندگان همگی پیش از قرن چهارم هجری یا اوایل آن زیسته‌اند.^(۲)

بدین ترتیب به دلیل شرایط مناسبی که وجود داشت، تحولات گسترده‌ای در غذاهای این دوره روی داد.

۲. انواع و عناصر خوراکیها

غذاها به اختلاف گروه‌های مردم متنوع بود. در قرون سوم و چهارم سه نوع غذا وجود داشت: غذای ثروتمندان، غذای فقرا و غذای توده مردم که در بازارها به همگان فروخته می شد.

نان غذای مشترک بود و از گندم، جو و برنج تهیه می شد. نان گندم از چند نوع آرد تهیه می شد: نان خشکار و عسلی که از آرد معمولی الک نشده تهیه می شد و دیگری نان سمید که از آرد سفید تهیه می شد.^(۳) نان خشکار، خوراک توده مردم بود و نان سفید را ثروتمندان می خوردند و در پخت شیرینی هم مصرف می شد.^(۴) قیمت جو از گندم ارزان تر بود و بر حسب مناطق حدود نصف تا دو سوم قیمت

۱- همان، ۲۶۷. ۲- ابن الندیم، الفهرست، ۱۲۹، ۱۳۹-۱۳۸، ۱۶۵-۱۶۲. ۳- صابی، ۲۱۶.
۴- ابن جوزی، ۷۳/۶، ۱۳۷، ۱۶۲؛ ۱۳۲/۷.

گندم می شد. قیمت نان تابع قیمت گندم بود و معمولاً ده به یک یا دوازده به یک قیمت گندم می شد. در سال ۳۳۰ هجری بهای یک کر گندم به ۲۱۰ دینار و قیمت یک کر جو به ۱۲۰ دینار رسید.^(۱)

از برنج هم برای تهیه نان استفاده می شد؛ همچنان که بخشی از غذای روزانه توده مردم و فقرا نیز بود. به نظر می رسد که قیمت آن نصف قیمت جو بوده است. به نوشته ابن قتیبه یک مرد در بصره یک ماه کامل را با دو درهم سپری می کرد: نان برنجی می خورد و ماهی کوچک. شایان ذکر است که نان در خانه و تنورهای عمومی پخته می شد.^(۲)

غذای ثروتمندان عبارت بود از: مرغ که رونق سفره آنان بود و شکم پر، با سرکه یا آب پخته می شد؛ برنج فلفل دار با پسته معطر با گلاب و مشک؛ مضیره که با گوشت، شیر، پیاز، تره، گشنیز خشک، زیره و نعنای درست می کردند؛ سکباج (آش سرکه) که با گوشت لحم، هویج، بادنجان، پیاز، تره، گشنیز سبز، بادام و چاشنی ها تهیه می شد؛ این غذا برای همه فصل ها مناسب بود و آن را مَخَّ الاطعمه (مغز غذاها) می نامیدند. نوعی غذای دیگر مانند سکباج وجود داشت که اسفیدباج می خواندند و عبارت بود از ترید سفید که در آن بادام، گوشت ولپه می ریختند.^(۳) غذای فقرا از گوشت، نان، شیره انگور، سرکه و ماهی سوخاری و سرخ شده، تشکیل می شد. گوشت گوسفند، بز، شتر و گاو با قیمت های بسیار ارزان و به وفور برای فقیر و غنی وجود داشت. گوشت گاو از گوشت گوسفند ارزان تر بود. ماهی غذای همه طبقات بود و جز روزهای جمعه، یکشنبه و دوشنبه ابتیاع می شد؛ زیرا ایامی که مسیحیان به بازار می آمدند، قیمت های آن بالا می رفت.^(۴)

شاعر به خانه مخارق مغنی رفت، برای او سفره ای پهن کردند و نان سفید، سرکه، سبزی، نمک، بزغاله و ماهی سرخ شده روی آن چیدند. آن چنان که

۱- ابن جوزی، ۳۲۶/۶؛ فوزیه شحاده، ۲۲۹. ۲- ابن قتیبه، عیون الاخبار، ۲۲۱.

۳- مسعودی، همان، ۳۶۸/۴؛ فوزیه شحاده، ۱۴۲-۱۴۰.

۴- بیهقی، المحاسن و المساوی، ۲۸۷؛ فوزیه شحاده، ۱۴۸-۱۴۷.

ابوالعتاهیه می‌گوید: «سپس شیرینی آوردند. از آن لذت بردیم. آنگاه دست‌هایمان را شستیم. سپس میوه، ریحان و چند نوع نیبذ آوردند.»^(۱) عدسی غذای لذیذ فقرا و دیگران بود که از عدس و برگ چغندر تهیه می‌شد.^(۲)

غذاهای مردمی هم وجود داشت؛ از قبیل: باقلا، حلیم، کاجی، ثرید، شیربرنج، کباب، کله پاچه، و گوشت گوسفند. فقرا و ثروتمندان باقلا را ترجیح می‌دادند. برخی از مردم در آب باقلانان خرد می‌کردند و ثرید باقلا می‌گفتند. بادنجان هم یک غذای مردمی و غیرمردمی بود ولی خیلی ارزان. حلیم را با گندم و گوشت گوسفند و چاشنی درست می‌کردند. مردم صبح‌ها برای خرید حلیم در مقابل مغازه‌های حلیم فروشی ازدحام می‌کردند.

اگر مهمانی از راه می‌رسید صاحب‌خانه به سرعت خارج می‌شد و در باب دارالحرم آنچه می‌خواست از غذاهایی که نمی‌توانست بپزد یا فرصت طبخ آن را نداشت، از قبیل گوشت، مرغ و شیرینی، برای مهمان خود ابتیاع می‌کرد. وفور غذاها چنان بود که همگان بدان دسترسی داشتند؛ چنان که یک قطعه مرغ یا گوشت گوسفند یا بزغاله یا شیرینی بزرگ به یک یا دو درهم خرید می‌شد.^(۳)

در قرن چهارم هجری در بغداد فرد می‌توانست یک وعده حلیم با خدمات کامل را فقط با یک دانگ ابتیاع کند. یک وعده سکباج دو درهم بود و یک وعده گوشت سرخ شده و نان خوب و آبگوشت با یک رطل شیرینی ده درهم. این در حالی بود که می‌دانیم در قرن چهارم هجری قیمت‌ها نسبت به قرن دوم خصوصاً دوران هارون الرشید بسیار بالا رفته بود.^(۴)

شیرینی، مورد خواست اغنیا و فقرا بود و انواع آن چنان رواج داشت که شعرا در وصف آن قصیده‌ها سرودند. شیرینی‌ها غالباً از آرد (سبوس دار و بی سبوس)، شیر، خرما، روغن، کره، چربی، عسل، بادام، گردو، فندق و پسته درست می‌شد. دو یا سه و شاید بیشتر از مواد مذکور را با هم مخلوط و بیش از شصت نوع شیرینی

۱- قاسمی، الحیاه الاجتماعیه، ۱۵۷. ۲- ابن قتیبه، همان، ۲۱۵؛ ابن اثیر، همان، ۹۳/۹.

۳- مسعودی، همان، ۳۶۷/۴؛ ابن قتیبه، ۲۹۹-۲۹۳؛ فوزیه شحاده، ۱۶۹-۱۶۷. ۴- مقدسی، ۱۲۹.

درست می‌کردند. از جمله: عصیده، رغیده، خبیصه، فالوده، لوزینه، زولبیا، قطائف، خشکناج، که به باقلوا مانند بود، خشکنان، نوعی کاک که داخل آن را با گردو و شکر پر می‌کردند، نبات، زریاج، ابازیر، جوذابه و غیره.^(۱)

میوه‌ها بر حسب مناطق و محصولات آن متنوع بود. انگور که بیش از پانزده نوع بود؛ سیب که از لبنان و سرزمین شام می‌آوردند و به سیب شامی شهرت داشت؛ خربزه که هر چند در بازار انواع مختلفی از میوه‌ها به فروش می‌رسید، اما به لحاظ اهمیت و برتری خربزه نسبت به دیگر میوه‌ها، بازار میوه‌فروشان را «دارالبطیخ» می‌نامیدند؛ ترنج، نارنج، انار، به، انجیر، گلابی، موز، خرما، کال، رطب و نیشکر. این میوه‌ها در دسترس همه مردم از فقیر و غنی بود.^(۲)

۳. لوازم آشپزخانه و ظروف سفره

در حقیقت انواع مختلف دیگ مهمترین ظروف آشپزخانه بود. این دیگ‌ها را از مس یا سفال می‌ساختند و بر حسب حجم و گنجایش، و نوع استفاده‌ای که داشت، نام‌گذاری می‌شد. میرجل (دیگ) از جنس مس بود و جفنه دیگ بسیار بزرگ. طنجیر هم یک ظرف مسی دیگر و مانند طبق بدون پوشش بود. از این ظرف برای پختن شیرینی استفاده می‌شد. بدین ترتیب که خرما، روغن و آرد را برای پختن خبیص

۱- مسعودی، همان، ۲۸۷/۴، ۳۶۳-۳۷۱؛ فوزیه شحاده، ۱۳۰-۱۲۷، ۱۷۷-۱۷۶؛ صابی، ۴۵۱. دهخدا در لغتنامه هر یک از انواع شیرینی‌های مذکور را توضیح داده است؛ عصیده: حلوی خرما و کاجی؛ بتابه که حلوایی است (۱۵۹۳۰/۱۰). رغیده: نوعی از آش که با شیر و آرد ترتیب دهند؛ آرد و شیر و مسکه (۱۲۱۵۲/۸). خبیصه: نام حلوایی است که از آرد و روغن و کنجد و عسل یا شکر درست کنند (۹۵۲۰/۶). لوزینه: جوز قند یا جوز آگند امروزی؛ حلوا که با کوفته مغز بادام و عسل با شکر کنند؛ هر چیز را گویند از خورش‌ها که در آن مغز بادام کرده باشند و از مغز بادام پخته و ساخته باشند؛ چه لوز به عربی بادام را گویند؛ حلوایی است چون قطائف که روغن بادام یا کوبیده بادام در آن کنند؛ حلوایی که در آن مغز بادام انداخته باشند (۱۹۸۱۷/۱۳). قطائف: نان لوزینه؛ حلوایی است. نوعی از خرما که سرخ سپیدی‌آمیز و باریک میان باشد (۱۷۶۲۵/۱۱-۱۷۶۲۴). ابازیر: ج ابزار، آنچه طعام را بدان خوشبو کنند (۳۱۳/۱). جوذابه: هر چه بپزند بدون توابل، بنشیل؛ جوذاب، معرب‌گوداب و آن طعامی است که از گوشت و برنج و شکر ترتیب دهند.

۲- ابن فقیه، ۱۲۶-۱۲۵؛ مسعودی، همان، ۲۸۴/۴؛ فوزیه شحاده، ۱۶۶-۱۵۰.

(نوعی حلوا به نام آفروشه) و فالوده و شیرینی‌های هم خانواده آن استفاده می‌کردند. برای برداشتن شیرینی از داخل این ظرف از ملاقه‌های آهنی بهره می‌گرفتند. دیگ‌های خیلی بزرگ دسته داشت. بهترین دیگ‌ها، دیگ‌های شامی و سمرقندی بود. در بغداد بازارهای آهنگران و رویگران شهرت داشت.

یکی دیگر از انواع ظروف، مقلی (ماهیتابه) از جنس فولاد یا سنگ بود و دیگر طبق صاج از جنس آهن که از آن برای پختن نان خانگی استفاده می‌شد. پس از آن تخته نانویی بود که خمیر را روی آن ورز می‌دادند. شوبق، وسیله‌ای برای بازکردن خمیر بود. در آشپزخانه از سقود (جمع: سفافید) یا سیخ برای کباب کردن گوشت و زنبیل (ج: زنبایل)، سله‌ای از برگ خرما، استفاده می‌کردند.

سوخت هیزم، زغال، چوب، فضولات حیوانی و خاک اره بود. برای پاک کردن ظروف آشپزخانه از خاک، گرد خشک پوتاس، زعفران، برگ سبز درخت و لیمو استفاده می‌شد. در خانه توانگران ظروف با آب معطر آب کشیده می‌شد.^(۱)

ظروف سفره فراوان و از نظر شکل، گنجایش، و چگونگی استفاده فردی یا گروهی به هنگام خوردن، مختلف و متفاوت بود. جفنه کاسه یا ظرفی بود که برای خوراک ده نفر جا داشت و از آهن یا چوب ساخته می‌شد. قصعه از جفنه بزرگ‌تر بود. کاسه کوچک‌تر از آن را صفحه (سینی) می‌نامیدند و فقط برای پنج نفر گنجایش داشت. مشکله دو تا سه نفر و صحیفه فقط یک نفر را سیر می‌کرد. طبقی که میوه‌ها و گل‌ها را روی آن می‌چیدند، بنیجه نام داشت. غضاره ظرفی از جنس سفال سبز به اندازه قصعه بود: گاهی اوقات غضاره را از چوب می‌ساختند. طیفوره (ج: طیفیر) شبیه صفحه و طبق بود و برای صرف هریسه از آن استفاده می‌کردند.

سینی یک طبق آهنی گرد با لبه‌های اندکی برآمده بود. ظروف چینی بر هر ظرف خوش ساخت خارجی اطلاق می‌شد و شامل سفالینه‌های زیبایی بود که برای پختن، آبپز کردن و سرخ کردن به کار می‌رفت.

دیگر از ظروف سفره، ابریق بود که از شیشه ساخته می‌شد. سکرجه، ظرف یا

۱- مقدسی، ۳۲۵؛ ابن اثیر، همان، ۴۱۹/۹.

طبق تو خالی کوچکی بود که برای سوپ، شوربا و آبگوشت استفاده می‌کردند. برنیه یک ظرف شیشه‌ای یا سفالی دهان‌گشاد بود که برای ادویه و چاشنی‌ها بکار می‌رفت. چاقو، ملاقه، ظروف نقره‌ای و بلور، و رطیله از جمله ظروف سفره بود. رطیله گلاب‌دانی بود که یک رطل گلاب‌گنجایش داشت. زبدیه برای شربت‌های شیرین استفاده می‌شد. از جام نیز برای شیرینی‌های پختنی استفاده می‌کردند. روی سفره یک تشت شیشه‌ای می‌گذاشتند تا دانه‌ها و هسته‌های میوه را در آن بیندازند. یک تشت بزرگ هم برای شستن دست‌ها پیش از غذا و پس از صرف طعام. به هنگام غذا خوردن دستمالی روی سینه می‌انداختند. صابی آن را دستمال غمر نامیده و از پارچه دبیقی مصر درست می‌شد.

برای شستن دست و دهان مواد پاک‌کننده مختلفی همچون پودر برنج، بخور سفد، مشک، کافور و گلاب بکار می‌رفت. برای این کار پودری تهیه می‌کردند که اشنان نام داشت و یک قاشق آن برای نظافت دست و دهان کافی بود.^(۱)

از توابع آشپزخانه و سفره، آب و یخ بود. آب را در کوزه‌های سفالی نگه می‌داشتند. قسمت فوقانی برخی از کوزه‌ها از قسمت تحتانی گشادتر بود. این کوزه‌ها «حُبّ» نامیده می‌شد و دو فایده داشت: ته‌نشین شدن شن و خاک در ته کوزه، و خنک شدن آب از طریق چشمه‌ها و منافذ ریز آن و به واسطه تبخیر کنند. پزشکان توصیه می‌کردند که آب را پیش از خوردن بجوشانند. ابن ماسویه معتقد بود که می‌باید آن قدر آب را جوشانید که نصف آن برود.^(۲)

از یخ برای خنک کردن آب و شربت استفاده می‌کردند و معمولاً در خانه توانگران مصرف داشت. آب خنک در فصل تابستان لذت بزرگی برای مردم بود. هنگامی که ابن فرات به وزارت رسید، هوا خیلی گرم بود، چنان که فقط در یک شبانه‌روز چهل هزار رطل یخ مصرف شد. کافور یخ را از شام می‌آورد تا در خنک کردن شربت‌ها از آن استفاده کند. در حالی که یخ مردم عراق از سرزمین ایران تأمین می‌شد. ثروتمندان یخ را در زمستان جمع و برای تابستان در خانه‌هایشان نگهداری

۱- طبری، ۱۱۹/۹؛ مسعودی، همان، ۳۲۷/۳-۳۲۶. ۲- ابن قتیبه، عیون‌الاجبار، ۲۸۰-۲۷۸.

می کردند؛ اما توده مردم آب خنک را در خلال چله‌ها جمع می کردند و آن را برای مصرف تابستان در کوزه نگه می داشتند تا به جای یخ، آب سرد بنوشند. این کوزه‌ها را یخدان می نامیدند. در حالی که کوزه‌هایی که آب سرد را در آن می ریختند، مزمله (ج: مزملات) نامیده می شد.^(۱) در بازارها در طول فصل زمستان و تابستان، یخ می فروختند و در ظروف سفالی چینی از آن برای سرد کردن سبزی‌ها استفاده می کردند. در حالی که میوه‌ها، داروها و ادویه‌جات را در قالب‌هایی که در میان یخ جاسازی می شد، نگه می داشتند. از یخ برای نگهداری و سرد کردن شیر و درست کردن ماست و پنیر هم استفاده می شد.^(۲)

۴. آداب سفره

یکی از پدیده‌های اجتماعی، مهمانی بود که عامه مردم نیز مانند ثروتمندان و دولتمردان بدان دعوت می شدند. مهمانی‌ها آداب و اصولی داشت. برخی از آداب مربوط بود به پیش از خوردن غذا؛ به هنگام صرف غذا نیز میزبان و مهمانان می بایست به آدابی عمل می کردند و چیزهایی را نادیده می انگاشتند. چگونگی چیدن غذا، هنگام صرف میوه و شیرینی و این‌که مهمانان پس از صرف غذا چه باید بکنند، اصولی داشت که لازم بود مراعات شود. آداب دیگری نیز در محافل و مجالس رواج داشت.

به نظر می رسد تزیین سفره با گل از مقدمات جالب بوده است. نخستین کار مهمانان پیش از صرف غذا، شستن دست‌ها بود که در سر سفره و همگی در یک ظرف، دست خود را می شستند. معمولاً صاحبخانه اولین کسی بود که خوردن غذا را آغاز می کرد تا مهمانان تعارف و ملاحظه را کنار بگذارند.^(۳) نخست خوردنی‌های اشتهاآور همچون سبزیجات آورده می شد که «نقل» می نامیدند. آنگاه اندکی میوه حاضر می کردند. افراد ظریف و آنان که وانمود می کردند اهل ظرافت و زیرکی اند،

۱- مقدسی، ۱۲۶؛ صابی، ۲۱۶؛ ابن مسکویه، ۱۲۰/۱. ۲- فوزیه شحاده، ۲۵-۱۵. ۳- صابی، ۲۶۱؛ متز، ۲۳۷/۲.

در خوردن «نقل» زیاده‌روی نمی‌کردند بلکه به میزان بسیار اندکی از آن تناول می‌کردند. غذاها را یکباره با هم می‌آوردند تا هر کس آنچه میل داشت، بردارد. در قرن چهارم هجری این روش تغییر کرد. بدین ترتیب که غذاها را پشت سرهم می‌آوردند. چون یک نوع غذا تمام می‌شد، نوع دیگر را روی سفره می‌گذاشتند تا هر کس هر چه میل دارد، بخورد. هنگامی که زریاب در آداب سفره تفنن بوجود آورد، چنان تعلیم داد که ابتدا سوپ و غذاهای آبی سپس گوشت و مرغ، و در پایان شیرینی‌ها را روی سفره گذارند و تناول کنند.^(۱)

هر مهمان یک سینی و بشقاب داشت. غذا را در سینی‌های مشترک روی سفره می‌گذاشتند تا هر کس هر چه میل داشت، بردارد اما در نیمه دوم قرن چهارم هجری برخی از اعیان و وزراء همچون ابویوسف یزیدی در بصره، و مهلبی وزیر برای هر یک از مهمانان خود یک سینی ویژه می‌گذاشتند. این کار در پی اتفاقی بود که برای ابوریاش پیش آمد. وی در عرب‌شناسی و حفظ و روایت اشعار برجستگی داشت اما تن و لباس نمی‌شست، پرخور بود و آداب سفره را نمی‌دانست. همین امر موجب رنجش دیگر مهمانان حاضر می‌شد. از این رو برای وی یک سینی جداگانه گذاشتند تا به تنهایی از آن بخورد.^(۲)

هر چند گفتن «بسم الله» در اول غذا از آداب نیکوی اسلامی به شمار می‌رفت، اما گفتن «الحمد لله» در خلال غذا، خصوصاً اگر صاحبخانه می‌گفت، مکروه و ناپسند بود؛ چه مهمانان را وامی‌داشت که پیش از سیرشدن از سر سفره برخیزند. شاعر در این باره سروده:

وَ حَمْدُ اللَّهِ يَحْسَنُ كُلَّ وَقْتٍ وَ لَكِنْ لَيْسَ فِي وَقْتِ الطَّعَامِ^(۳)

درباره سخن گفتن به وقت غذا خوردن آراء متفاوتی وجود داشت: گروهی آن را نیکو و عده‌ای دیگر آن را ناپسند می‌دانستند. در عین حال برخی ترجیح می‌دادند

۱- ابن جوزی، ۹۸/۵؛ حسن ابراهیم حسن، ۴۲۷/۲. ۲- متن، ۲۳۸/۲-۲۳۷.

۳- حبیب الزیات، المشرق، ۳۷، ۱۶۸-۱۶۴؛ حمد خداوند در همه حالی نکوست مگر به هنگام خوردن غذا بر سر خوان.

که فقط صاحبخانه سخن گوید تا وقت خوردن مهمانان از دست نرود. در این باره شاعری گفت:

صَادَفَ زَادًا وَ حَدِيثًا مَا اشْتَهَى إِنَّ الْحَدِيثَ طَرَفٌ مِنَ الْقَرَى^(۱)

هدف از سخن گفتن میزبان، فراهم نمودن آسایش و تشویق مهمان برای خوردن بوده است تا تعارف و کمرویی را کنار بگذارد:

كَيْفَ احتيَالِي لِيَسْطِرَ الضَّيْفِ مِنْ خَجَلٍ عِنْدَ الطَّعَامِ فَقَدْ ضَاقتْ بِه حَيْلِي
أَخَافُ تَرَدَادَ قَوْلٍ لِي فَيَحْشُمُهُ وَ الصَّمْتِ يَنْزِلُهُ مِنِّي عَلَى الْبُخْلِ^(۲)

اندیشمندان، ظرفا و ادبا در سخنان خود قواعد و آداب سفره را بیان کرده‌اند. ابن حمدون گفته است: ندیم که با شاهان، امرا و بزرگان غذا می‌خورد، باید که ناخن‌هایش کوتاه باشد و آستین لباسش تمیز؛ لقمه کوچک بردارد؛ و از آنچه پیش روی اوست بخورد؛ نمک و سرکه زیاد نخورد.

بدیع‌الزمان همدانی گفته است: هر که در مهمانی رؤسا غذا خورد، نباید دستش را در سفره دراز کند، و نباید در زمین همسایه بچرد، و نباید میان نان را بخورد و بقیه را بگذارد، و نباید چشم غذاهای رنگارنگ را از ریشه در آورد.

ابن سواده رازی گفته است: بر حذر باش از این‌که قلوه برّه، تهیگاه بزغاله، مغز استخوان، و چشم گوسفند را به خویش اختصاص دهی. نخستین در خوردن مباش و آخرین در دست کشیدن از طعام؛ بر روی سفره غذا آروغ مزن، و در تشت آب دهان مینداز؛ و پس از شستن دستان، دندان‌هایت را خلال مکن.

ابو عبدالله جمّاز هم گفته: بر روزه قادر نخواهد بود مگر آن‌که نان خورش خوب خورد، و لقمه غذا را به درستی و از روی حوصله بجود، و از نعمت پایدار برخوردار باشد.^(۳)

۱- خموشی با مهمان روا نیست. حدیث خوش، کمال میزبانی است.

۲- متن، ۲۴۰/۲-۲۳۶؛ چگونه خجلت مهمان به هنگام طعام بزدایم. چاره‌ای برایمان نمانده است؛ اگر بسیار سخن گویم، می‌ترسم که او را به شرم و حیا آورم، و اگر خاموش نشینم، بیم دارم که بگویند: بخیل است.

۳- ثعالبی، ۵۸.

کشاجم شاعر کتابی در ادب ندیم درباره آداب غذا خوردن در مهمانی نوشت. در کتاب الموشی پندهایی از ظرفاء درباره کوچکی لقمه، دوری از پرخوری و آزمندی، بالا نکشیدن آبگوشت با صدا، و دنبال چرب و چيله نگشتن آمده است. ظرفاء همه با هم به سوی سرکه دست نمی‌برند، و زیاد به سبزی نمی‌پردازند، و برای بیرون آوردن مغز، استخوان نمی‌مکند، سر سفره از جای خود تجاوز نمی‌کنند، انگشتان خود را نمی‌لیسند و با دهان پر غذا نمی‌خورند، و با لقمه بزرگ دور دهان را نمی‌آلایند، و تند و دولپه غذا نمی‌خورند...^(۱)

یکی از آداب سفره این بود که پس از غذا، حاضران دست خود را می‌شستند. میزبان آخرین نفری بود که پس از مهمانان دست خود را می‌شست. در موقع شستن دست از سمت چپ صاحبخانه شروع می‌کردند و دور می‌زد تا بدو می‌رسید. ترجیح داده می‌شد که هرکس جداگانه و در محل مخصوص دست بشوید؛ چون باید دست و رورا به طور کامل بشوید و در شستن دست و رو دقت کند و انگشتان را خوب آب بکشد و دهان و دندان‌ها را با انگشت خلال و مسواک کند. بی‌شک هرکس ترجیح می‌دهد که از نگاه دوست و دشمن، و وضع و رفیع پوشیده باشد. به نظر می‌رسد این عادت در پایان قرن دوم هجری پدید آمد. معتصم عباسی درباره افشین که مورد محبتش بود، و روزی در حضور خلیفه غذا خورد، سپس تشت خواست و دست شست؛ گفت: این بز ریش دراز جلوی چشم من آفتابه لگن می‌خواهد. از این رو شستن دست پس از غذا در جای خلوت از مهم‌ترین آداب سفره بود. طبقه مرفه جامعه اتاق مخصوصی برای این کار داشتند. در حالی که در خانه توده مردم، مهمانان دست خود را در حیاط خانه می‌شستند. فرّاشان آب می‌ریختند و در طرف دیگر خادمی ایستاده با حوله‌های ابریشمی یا دبیقی در دست و پیمانه‌های گلاب که به دست و صورت پاشند. مردم معمولی دست خود را با دستمال و حوله خشک می‌کردند.

در خانه‌های خلفا و بزرگان در کنار سرآشپز شخصی به نام «شرابی» وجود

داشت که کارش رسیدگی به انواع شراب و شربت، و ظروف و گل و میوه بود. مهمانان پس از صرف غذا دندان‌های خود را مسواک و خلال می‌کردند.^(۱) ادبیات عربی به لحاظ ساخت و موضوع تحت تأثیر آداب سفره قرار گرفت؛ چنان که دعوتنامه مجالس با زبان زیبایی متناسب با بلاغت عصر نوشته می‌شد و غالب قطعات ادبی، گویای رفاه اجتماعی است. از جمله صاحب بن عبّاد یکی از دوستانش را به مجلسی دعوت کرد و به او نوشت:

سرور من، ما در مجلسی هستیم که به هیچ چیز نیاز نداریم جز بوجود تو، و از همه چیز خرسندیم جز نبود تو؛ مجلسی که چشم نرگس باز و گونه بنفشه افروخته و شعله لیمو و آتش نارنج پرتوافکن است. زبان عود سخن می‌گوید و تار در پرده زمزمه می‌کند، نسیم قدح وزان است و بازار انس گرم... تو را به جان من سوگند، بیا تا با حضور تو در بهشت باشیم و حلقه وصل با تو پیوندد.^(۲)

۵. مهمانی‌های عمومی و خصوصی

مهمانی برای جمعیت‌های کوچک و بزرگ برپا می‌شد. ابن الفرات، وزیر عباسی، روزی نه تن از کاتبان بزرگ را دعوت می‌کرد.^(۳) هنگامی که منصور عباسی به دیدار عمویش عیسی بن علی رفت، چهار هزار مرد همراه او بودند. عیسی به هر یک از سپاهیان منصور زنبیلی داد که در آن نان، یک چارک بزغاله، یک مرغ، دو جوجه، تخم مرغ، گوشت سرد، و مقداری حلوا بود.^(۴)

احمد بن طولون درهای قصر خود را برای صدقات باز می‌کرد. در کاخ او چند گاو و گوسفند می‌کشتند و پس از مهیا کردن غذا منادی فریاد می‌زد، «هر که خواهد به خانه امیر آید، بیاید. درهای قصر باز می‌شد و مردم وارد حیاط می‌شدند و ابن طولون به مردم می‌نگریست... و به دقت نظاره می‌کرد که چگونه از خوردن و بردن غذا شادمانی می‌کنند. او هم شاد می‌شد و به پاس این نعمت خدای را شکر

۱- بیهقی، المحاسن و المساوی، ۴۴۷؛ متر، ۲۳۸/۲؛ فوزیه شحاده، ۸۵-۸۴. ۲- ثعالبی، ۸۱/۳.
۳- صابی، ۲۶۲-۲۶۱. ۴- یاقوت، ۴۳۶/۴؛ حسن ابراهیم حسن، ۴۲۴/۲.

می‌کرد.» خماریه هم مثل پدر می‌کرد. او خدمتکاران و آشپزانی برای دارالحرم معین کرد. سفره کافور هم رنگین بود. در مطبخ او هر روز دو هزار و هفتصد رطل گوشت، پانصد مرغ، پانصد کبوتر، صد اردک، پانصد بره و صد بزغاله چاق مصرف می‌شد.^(۱)

در سال ۲۸۵ هجری علی پسر معتضد عباسی پس از اقامه نماز عید به خانه آمد و سفره‌هایی پهن و مردم را بدان دعوت کرد. حامد بن عباس، وزیر مقتدر، هر روز سفره‌ای می‌گسترده و بیست نفر را غذا می‌داد. هزینه سفره وی ۲۰۰ دینار بود. در خانه وزیر سی و چند سفره برای مردم پهن می‌شد. بر هر سفره سی نفر می‌نشستند و سفره‌ها مانند سفره‌ای بود که خود بر آن می‌نشست.^(۲)

ابن الفرات وزیر دو مطبخ داشت: مطبخ خاصه و مطبخ عامه که روزانه نود گوسفند، سی بزغاله، دویست قطعه مرغ چاق، دویست قطعه دراج، و دویست قطعه جوجه مصرف می‌شد... نانویانی در خانه وزیر شبانه‌روز نان می‌پختند و گروهی نیز شیرینی... هر کس که وارد خانه می‌شد، به او شیرینی تعارف می‌کردند.^(۳)

مخارج آشپزخانه مهدی، مأمون و معتضد بین شش تا ده هزار دینار در روز می‌شد. در حالی که خرج مطبخ متوکل دویست هزار دینار بود.^(۴)

خلفای فاطمی نیز در مناسبت‌ها و اعیاد سفره پهن می‌کردند. در همه جشن‌های رسمی فاطمیان مهمانی‌های مردمی برپا می‌شد. طول هر سفره ۳۰۰ و عرض آن ۷ ذراع بود. غذاها و شیرینی‌هایی را که در مطبخ عامه و دارالخلافه مهیا می‌شد، بر روی این سفره‌ها می‌چیدند و مهمانان از آن تناول می‌کردند. مناسبت‌های فاطمیان عبارت بود از: پانزدهم رمضان، عید فطر، عید قربان، میلاد پیامبر^(ص) و عید غدیر.^(۵)

۱- ابن خلکان، ۱۵۵/۱؛ حسن ابراهیم حسن، ۱۳۱/۳، ۱۴۲. ۲- ابن جوزی، ۳/۶، ۱۸۰.

۳- صابی، ۲۱۶؛ مسکویه، ۱۲۰/۱. ۴- فوزیه شحاده، ۱۱۰-۱۰۸.

۵- ناصر خسرو، ۶۶-۶۷؛ حسن ابراهیم حسن، ۳-۴۴۲، ۴۴۱.

۲. اسباب و اثاثیه منزل

خانه‌های توده مردم اسباب و اثاثیه چندانی نداشت. معمولاً چند پرده و قالیچه به دیوار آویزان می‌شد و کف اتاق‌ها را با حصیر و بوریا می‌پوشاندند. فرش و پرده هم وجود داشت. صندوق‌هایی بود که در آن لباس می‌گذاشتند اما در منازل طبقات عادی تخت دیده نمی‌شد. از تخت، نخست در کاخ‌ها استفاده شد. خوان (میز ناهارخوری) مانند اغلب لوازم سفره از چوب ساخته می‌شد و برای صرف غذا از آن استفاده می‌کردند. صنعتگران در ساخت خوان به تفنن روی آوردند؛ چنان که گویند: مقتدر خلیفه سه مائده دایره شکل به وزیرش ابن فرات هدیه کرد که قطر هر یک پنجاه وجب بود و از در اتاق رد نشد. ناگزیر آستانه را کردند و فراخ کردند تا میز داخل خانه شد.^(۱)

برخی از اثاث خانه را از مس موسوم به «صُفر» می‌ساختند. آتشدان (منقل)، جام و پیاله و جارو از دیگر لوازمی بود که در خانه‌ها دیده می‌شد.^(۲) آتشدان‌ها در چندین منطقه رایج بود. شعری چون کشاجم، سری الرفاء، ابوفراس حمدانی، ابوالفرج ببغاء و جمعی دیگر که همگی از شعرای قرن چهارم هجری بودند، در قصاید و قطعه‌های چندی، این وسیله را توصیف کرده‌اند.^(۳) کشاجم می‌گوید:

هَلْمَا بَكَانُونَا جَاحِمًا وَ قَوْلَا لِمَوْقِدِنَا أَجِج
الی آن تری لهباً کالریاض فناهیک من منظر مبهج^(۴)

در کنار وسایل گرم‌آزا، وسایلی هم بود که برای تهویه و خنک ساختن هوا کاربرد داشت. از جمله بادبزن‌هایی که در طول تابستان در بازارها به فروش می‌رفت.^(۵) برای روشنایی از وسایل مختلفی استفاده می‌شد؛ شمع، روغن و نفت برای روشن کردن چراغ و قندیل به کار می‌رفت. علاوه بر این در منازل، لوازمی برای آتش

۱- صابی، ۷۵. ۲- همدانی، ۴۳۰/۱۱.

۳- ثعالبی، یتیمه‌الدهر، ۲۱۹/۲؛ دیوان السری الرفاء، ۲۹۷/۲.

۴- دیوان کشاجم، ۲۹۷؛ به سوی آتشدان (منقل) ما بیا که آتش در آن زبانه می‌کشد، و به آتش بگو که هر چه بیشتر شعله‌ور شود، تا شعله‌های گُر گرفته چون گل سرخ بوستان بینی، تو را همین منظره دل‌انگیز شادی افزا بس.

۵- ابن جوزی، ۲۴۱/۱۰.

افروختن و جاهایی برای آشپزی وجود داشت: تنور و آتشدان از این جمله بود.^(۱) علاوه بر ظروف چینی که براق و درخشان بود و با استقبال مردم روبه‌رو می‌شد، ظرف‌های ترکی هم وارد می‌کردند. چنان‌که کاسه‌های مشهور از مس دمشقی رواج داشت. در کاخ‌ها از ظروف نقره و طلا، و جام‌های بلورین استفاده می‌شد. طبقات خاصه در اعیاد از عنبر، و شمع‌های عنبری برای روشنایی استفاده می‌کردند.^(۲) لوازم آشپزخانه، ظروف غذاخوری و اسباب سفره و آنچه را که پیش از غذا و پس از آن به کار می‌رفت، در زمره اسباب و اثاث منزل نیاوردیم. به هنگام بحث از خوراک، در این باره نیز سخن گفتیم.

۳. پوشاک

لباس را جامعه پدید می‌آورد و افراد را برای پوشیدن آن ملزم می‌سازد. هر کس از این قاعده تخطی کند، از جامعه بیرون رفته با آن بیگانه می‌شود؛ چرا که لباس بیگانه بر تن دارد و خود را در ظاهری بیگانه نمایانده است. شکل، رنگ و جنس لباس تابعی از طبیعت، فضا و ارزش‌های حاکم بر جامعه است و به همان اندازه که بیانگر تمدن است، همواره چون ابزاری کارآمد میزان تأثیرپذیری و همراهی فرد با جامعه را به نمایش می‌گذارد.

۱. تحول لباس

روشن است که دولت عباسیان با کمک و حمایت ایرانیان روی کار آمد. از این رو حوزه‌های تأثیرپذیری جامعه عباسی از ایرانیان فراوان و گسترده است. لباس حکایتگر داستان انتقال از پوشش ساده و مختصر به دوره پوشش‌های متعدد و متنوع است: انتقال از لباس‌های عربی که نسل به نسل از پدران خویش به ارث برده بودند به لباس‌های جدید خصوصاً نوع ایرانی آن. عرب جز پیراهن، حله، ازار، جامه، عبا و عمامه لباس دیگری نمی‌شناخت. آنچه جز این بود از قبیل شلوار، قبا،

۱- ابن اثیر، ۳۱۰/۷؛ ۱۵۴/۸. ۲- ابن جوزی، ۱۲۶/۵؛ ابن اثیر، همان، ۲۹۵/۶.

طیلسان، کفش‌های سبک و غیره از ایرانیان گرفته شد؛ چنان که گفته‌اند: نخستین کسی که کفش ساده و لباس کتان پوشید، زیاد بن ابیه بود و آن‌که نخستین بار در مدینه طیلسان بر تن کرد، جبیر بن مطعم بود و نخستین کسی که درآعه سیاه پوشید مختار بن ابی عبید ثقفی. مردم می‌گفتند: امیر پوست خرس بر تن کرده است.^(۱) امویان تا حدودی در پوشیدن جامه‌های دارای نقش و نگار تحت تأثیر رومیان قرار گرفتند، اما همچنان عمامه بر سر می‌گذاشتند و شمشیر روی دوش می‌آویختند. احنف می‌گفت: مادام که عرب عمامه بر سرگذارد و شمشیر حمایل کند، عرب باقی خواهد ماند.^(۲)

برخی از خلفای اموی همچون سلیمان بن عبدالملک حریر زریفت پوشید که بر آن نقش‌های جانوران و مرغان و آدمیان بود. به تصریح مسعودی سلیمان نه فقط خودش لباس نقش دار می‌پوشید بلکه خادمان و ندیمان او هم می‌بایست به هنگام شرفیابی لباس منقوش و مزین بر تن می‌داشتند. چنان‌که وقتی طباخ پیش او می‌رفت، پارچه مزین به سینه و کلاه مزین به سر داشت. دستور داد که وقتی بمیرد او را در پارچه مزین کفن کنند.^(۳)

جامعه عصر عباسی تحت تأثیر ایرانیان قرار گرفت و دگرگونی‌های عدیده در لباس‌های مردم که مربوط به سر، بدن و پاها می‌شد، پدید آمد. تعلیمات خلفا در این تحولات نقش مهمی داشت. بدین ترتیب رنگ، نوع و شمار لباس مردم بر حسب طبقه، گروه و شغل تغییر کرد. در سال ۱۵۳ هجری منصور دوانیقی دستور داد که قلنسوه (کلاه بلند مخروطی شکل) بر سرگذارند و خود درآعه و قلنسوه پوشید و بیرون آمد. او از مردم خواست که روی قلنسوه عمامه کوچکی ببندند و شمشیرهایشان را به کمرشان آویزان کنند و لباس سیاه عباسی را چنان بر روی لباس‌ها بپوشند که جبه سیاه، لباس‌های دیگر را کاملاً بپوشاند.^(۴)

۱- ابن قتیبه، المعارف، ۵۵۴. ۲- زیدان، تاریخ‌التمدن‌الاسلامی، ۶۱۰/۲-۶۰۸.

۳- مسعودی، مروج، ۱۸۵/۳-۱۸۴. ۴- ابن اثیر، ۳۵۷/۶؛ حسن ابراهیم حسن، ۴۲۷/۲؛ ۴۴۳/۳.

۲. لباس‌های عامّه و خاصّه

مردم در لباس پوشیدن تحت تأثیر دستورات خلفا قرار داشتند که جز با دستور خلفای دیگر نقض نمی‌شد. رواج لباس‌های ایرانی گسترش یافت و درازی کلاه‌ها پوشیدن قلنسوه را لغو کرد، معتصم آن را دوباره برقرار ساخت و مستعین از درازی آن کاست. عمامه به عنوان پوشش سر باقی ماند.^(۱) قلنسوه لباس رسمی قضات شد. آنان کلاه‌های خم‌مره مانند بلندی بر سر می‌گذاشتند. ابویوسف قاضی القضاات هارون، دستور داد که قضات قلنسوه دراز و طیلسان سیاه بپوشند.^(۲) این پوشش سالیان متمادی دوام داشت؛ چنان‌که ابن جوزی در اخبار سال ۴۳۷ هجری بیان می‌کند که قاضی القضاات، ابوعبدالله حسین بن علی در حالی که طیلسان بر تن داشت، وارد مجلس شد.^(۳)

تن‌پوش طبقات مرفه، شلوار، لباس‌گشاد، پیراهن، درّاعه، بالاپوش، سینه‌بند، نیم‌تنه و قبا بود. در حالی که مردم عادی ازار، پیراهن، درّاعه، بالاپوش بلند و کمربند داشتند.^(۴) رنگ مورد پسند، سفید بود که در حدیث وارد شده: «... بهترین لباس شما، جامه سفید است که در زندگی می‌پوشید و به هنگام مرگ، کفن مردگان خود می‌کنید.» لباس مردمان عالیرتبه و مبادی آداب در رنگ‌های طبیعی بود. رنگ‌های مصنوعی را کنیزان، زنان نبطی و زنان رقاصه و مطرب می‌پوشیدند. در شرق، کبود رنگ عزا بود و در اندلس برای عزا لباس سفید می‌پوشیدند.^(۵)

زنان در داخل خانه چاقچورگشاد و پیراهنی بر تن می‌کردند که در محل گردن چاک داشت. در روزهای سرد، روی پیراهن، روپوش کوتاه و تنگی می‌پوشیدند. در بیرون چادری روی لباس می‌کردند که همه بدن را می‌پوشاند و دستمالی بر سر که در زیر گردن گره می‌خورد. زنان طبقه برجسته روسری‌های مرصع نشان زردوزی شده به سر می‌بستند. ابداع این روسری را به عُلَیّه، خواهرهارون، نسبت می‌دهند. زیبده، همسرهارون، در لباس زن تغییراتی داد. از جمله کمربند و کفش مرصع را او

۱- مسعودی، همان، ۵۷/۴. ۲- ابن خلکان، ۴۲۲/۴، ۴۲۹. ۳- ابن جوزی، ۴۹/۶؛ ۱۲۷/۸.

۴- صابی، ۱۹۶. ۵- متز، ۲۲/۲.

پدید آورد. زنان خلخال به پا و دستبند به دست می‌کردند.^(۱)

همواره مد لباس را خلفا و زنان آنان تغییر می‌دادند؛ چنان‌که مستعین آستین‌های تنگ را آن‌قدر گشاد کرد که به سه و جب رسید و جای جیب را گرفت و بسیاری از لوازم خود را در آن می‌گذاشتند.^(۲)

زهاد لباس‌های خشن و تنگ می‌پوشیدند و فقرا جبه‌های پشمی. حلاج دراعه و عمامه می‌پوشید و مانند سربازان قبایی بر تن می‌کرد و راه می‌رفت. گاهی اوقات نیز لباس‌های رنگی می‌پوشید.^(۳)

کارگران حمام شلواری‌های کوتاه می‌پوشیدند تا بدین وسیله سترعورت کنند. کشاورزان لباس حریر داشتند. یکی از مظاهر ثروت در قرن چهارم هجری این بود که فرد دو پیراهن و یک بالاپوش و شلوار به تن کند.^(۴) در مناطق حاره پیراهن، عمامه، طیلسان، ازار و پیش‌بند می‌بستند. این شیوه پوشاک در خوزستان و مولتان رایج بود.^(۵)

لباس افراد بر حسب موقعیت اجتماعی و شغل آنان متفاوت بود؛ چنان‌که برخی از انواع لباس‌ها جنبه رسمی پیدا کرد که می‌بایست در مناصب معینی می‌پوشیدند. خلیفه عباسی کفش مرصع جواهرنشان به پا می‌کرد و عبا می‌پوشید و قلنسوه بلندی بر سر می‌گذاشت. کاتبان دراعه بر تن می‌کردند که چاک در سینه داشت. سرداران سپاه قبای کوتاه ایرانی می‌پوشیدند. در حوالی سال ۳۰۰ هجری، قبا لباس رسمی رجال دولتی بود تا آنجا که در روزهای جمعه جز با قبای سیاه نمی‌توانستند در نماز جمعه، وارد مقصوره شوند. یکی از رجال یک بار با دراعه آمده بود، او را برگرداندند؛ رفت و قبا پوشید و باز آمد. این رسم در همه مساجد جامع مرعی و الزامی بود، اما بعداً منسوخ شد. در حدود سال ۴۰۰ هجری فقط خطبا و مؤذنین موظف بودند قبای سیاه بپوشند.^(۶)

۱- حسن ابراهیم حسن، ۴۴۵/۳. ۲- متز، ۲۲۷/۲-۲۲۶؛ حسن ابراهیم حسن، ۴۴۴/۳.

۳- ابن جوزی، ۱۶۰/۶. ۴- متز، ۲۳۰/۲-۲۲۹. ۵- ابن حوقل، ۲۲۹، ۲۸۰.

۶- ابن جوزی، ۱۳۵/۵؛ ۲۴۸/۶؛ ابن اثیر، ۵۲۴/۵.

در زمستان لباس بارانی می پوشیدند که از پارچه موم کشیده تهیه می شد و برای جلوگیری از نفوذ باران به کار می رفت. بارانی را از چین وارد می کردند. بحتری شاعر، در قصیده‌ای از ممدوح خود بارانی طلب کرد. لباس‌های بارانی در قرن چهارم هجری معروف بود.^(۱)

مردم برای پوشش پا از کفش استفاده می کردند که خف (ج خفاف)، نعل (نعال) و حذا (احذیه) نامیده می شد؛ در حالی که سربازان کفش ساده بپا می کردند، برخی از اعیان و اشراف کفش خارجی موسوم به جرموق می پوشیدند. زنان و مردان جوراب می پوشیدند که معمولاً از ابریشم، پشم یا پوست تهیه می شد. جوراب مخصوصی به نام موزه از پوست درست می کردند که سواران و هم‌تایانشان می پوشیدند. کفش‌ها به رنگ سیاه بود. پوشیدن کفش قرمز را عیب می شمردند. در حالی که توده مسلمانان این کفش را بپا می کردند. چنان که کفش اشخاص جلف و جاهل، یک لنگ قرمز و دیگری سیاه بود. ولیعهد بیزانس نیز یک لنگ موزه‌اش سیاه و دیگری قرمز بود. زیرا قرمز رنگ لباس شاهان بود.^(۲)

۳. تفنن، تزئین و خودنمایی با لباس

در قرون میانه اسلامی به سبب ثروت و رفاه عمومی، مردم به تفنن روی آوردند. چنان که در مجالس انس لباس مخصوصی به تن می کردند که ثياب المنادمه، یعنی لباس بزم، نامیده می شد و رنگ‌های قرمز، زرد و سبز روشن داشت. مردم خود را با عطر و گلاب خوشبو می کردند. لباس‌های راحتی را در منزل می پوشیدند. عطرزدن از نشانه‌های ثروتمندی و شرافت به حساب می آمد و خضاب نیکو شمرده می شد. خضاب را ایرانیان از هندیان گرفتند و اعراب پیش و پس از اسلام از ایرانیان. با زعفران خضاب زرد، و با حنا خضاب سرخ می کردند. خضاب سیاه هم رایج بود.^(۳) از جمله مظاهر تفنن در لباس، ابداعات و نوآوری‌های زیبای در اندلس بود. او

۱- مقدسی، ۹۶؛ متز، ۲۳۰/۲. ۲- ابن خردادبه، ۱۰۹؛ حسن ابراهیم حسن، ۴۴۴/۳.

۳- زیدان، همان، ۶۱۱/۲-۶۱۰؛ متز، ۲۳۲/۲-۲۳۱.

مدهای مختلف لباس را ابداع کرد و مردم را برآن داشت که لباس خود را مطابق فصل تغییر دهند. چنان کرد که مردم در فصل بهار لباس‌های ابریشمی سبک و پیراهن‌های رنگی روشن می‌پوشیدند و از ابتدای تابستان، لباس‌های سفید. او سفارش می‌کرد که در زمستان پوستین و لباس‌های سنگین بر تن کنند. زیباب مؤسسه‌ای برای تدریس اصول زیبایی در قرطبه بوجود آورد. هم او بود که خمیر دندان به کار برد. او از مردم اندلس خواست که در میان سرشان، فرق بازکنند تا موهای بلند بر روی پیشانی جمع شود و گوش‌ها و ابروانشان نمایان باشد. رسم بود که مردان و دختران و زنان موی شقیقه خود را به شکل حرف «ن» یا دم عقرب می‌بریدند.^(۱)

از جمله وسایل زینت، آئینه بود و شانه برای مرتب کردن موی ریش. آرایشگران، موی سر و صورتِ مراجعان را کوتاه می‌کردند.^(۲) در واقع کوتاه کردن موی سر از نموده‌های زینت نبود بلکه گاهی اوقات نشانه ندامت و توبه از گناهانی بود که جوانان و مردان مرتکب می‌شدند. به نظر می‌رسد فقها و خطبای مساجد در نمازهای جمعه و دیگر مناسبت‌ها مردم را موعظه می‌کردند. یکی از آثار موعظه این بود که شمار زیادی از جوانان اظهار ندامت و توبه می‌کردند و خواستار غفران و آمرزش گناهان می‌شدند. آنان برای نشان دادن توبه و ندامت، موهای خود را کوتاه می‌کردند. ابن جوزی به این مطلب اشاره دارد. او می‌گوید که مردم را موعظه کرده چنان که در خلال چندین سال بیش از صد هزار نفر به دست او توبه و همگی موی سر خود را کوتاه کردند.^(۳)

اسرا و گناهکاران نیز لباس معین به رنگ خاصی می‌پوشیدند. آنان را با این لباس‌ها سوار الاغ و شتر می‌کردند و در اماکن عمومی می‌گرداندند تا مردم آنان را بشناسند. در سال ۱۴۷ هجری گروهی از اسیران با جبه پشمی بر تن و سر و صورت تراشیده درحالی که در غل و زنجیر بودند و سوار بر الاغ، به حضور عبدالرحمن

۱- متز، ۲۳۱/۲؛ حسن ابراهیم حسن، ۴۳۰/۲. ۲- صابی، ۱۹۵؛ ابن اثیر، ۲۵۵/۷. ۳- ابن جوزی، ۲۳۷/۱.

اموی آوردند. آنگاه همگی را در قرطبه به دار آویختند. در سال ۳۰۳ هجری مونس و پسرش را که نوعی لباس موسوم به بُرُئس (ج: برانس) و لباده‌ای بلند، و دو پیراهن از موی سرخ بر تن داشتند، بر شتری سوار کردند. در سال ۳۸۳ هجری یکی از اعیان را به اسارت به نزد صمصام‌الدوله آوردند؛ بر او لباس رنگی پوشاندند و در محلات گرداندند. در سال ۴۵۰ هجری ابوالقاسم بن مسلمه را در حالی که جبّه‌ای پشمی و طنطوری با وصله سرخ به تن داشت و در گردنش طنابی از پوست بود و بر شتری سوار، از زندان بیرون آوردند.^(۱)

۴. اوقات فراغت و تفریحات

انواع مختلفی از تفریحات رواج داشت؛ از جمله گردش در بوستان‌ها خصوصاً در اعیاد و اوقات فراغت، بازی شطرنج و نرد، انواع مسابقات ورزشی و شکار. هر چند فقها شطرنج را حرام می‌دانستند اما در این باره تسامح پیش گرفتند؛ خصوصاً که شطرنج بازی و سرگرمی رایج در کاخ‌های خلفای عباسی بود. معتضد یکی از شطرنج‌بازان قهار بود. چنان شطرنج در میان مردم رواج داشت که در ادبیات شعری و ضرب‌المثل عامیانه هم وارد شد. از جمله می‌گفتند:

در خردی چونان سرباز پیاده در صفحه شطرنج، مغرورانه گام برمی‌دارد؛ یا: به مهره‌های شطرنج، اسبی فزوده است. شاعری در این باره سرود:

يَجُؤُ فِي الْأَرْضِ وَأَقْطَارِهَا كَمَا يَجُؤُ الرُّخُّ فِي الرُّقْعَةِ^(۲)

شطرنج مستلزم آرامش و سکوت بود. از این رو می‌گفتند: شطرنج را برای عجم نهادند که سکوت را ترجیح می‌دهد. اما نرد بر صفحه‌ای با ۱۲ یا ۲۴ خانه بازی می‌شد. بعضی حکما صفحه نرد را به زمین و خانه‌های بیست و چهارگانه را به ۲۴ ساعت شبانه‌روز تشبیه کرده‌اند. هدف از بازی نرد و شطرنج کسب درآمد بود. از

۱- ابن اثیر، همان، ۵/۵۸۳؛ ۶/۴۴۹؛ ابن جوزی، ۱۹۷/۸.

۲- ثعالبی، خاص الخاص، ۸۲ در زمین و اطراف و اکناف عالم چنان جولان می‌دهد که رخ در صفحه شطرنج می‌خرامد.

این روفقها آن را تحریم کردند. برخی از فقها این بازی را عمل شیطان و شماری آن را درکنار خردوانی، شکار با سگ و جنگ انداختن خروس و قوچ، از کارهای مکروه شمرده‌اند. این مسابقات در عصر عباسی در میان مردم رواج داشت. «مردم به مسابقه کبوتر، که در مصر رایج بود، علاقه شدیدی داشتند و به رغم مخالفت فقها، کبوتربازی در قرن پنجم هجری شیوع یافت.»^(۱) چنان‌که مسابقه اسب‌دوانی از قرن دوم هجری در مصر معروف بود ولی حاکمان در نیمه قرن سوم آن را ممنوع کردند و بر مردم سخت گرفتند. این مسابقه دوباره در روزگار خمارویه، فرمانروای طولونی رایج شد و حلقه‌های مسابقه جای اعیاد را گرفت. مسابقه اسب‌دوانی در دوره اخشیدیان رواج گسترده‌ای در مصر یافت.^(۲)

برخی از حاکمان و وزرای عباسی غالباً به ورزش می‌پرداختند. مشهورترین ورزش‌ها گوی و چوگان بازی بود. اصل این بازی، ایرانی است و سوار بر اسب صورت می‌گیرد. خلفا در میدان‌های ویژه‌ای درون دارالخلافه بازی می‌کردند. برخی از بزرگان در میدان چوگان بازی جان خود را از دست دادند. چوگان‌بازان بعد از بازی به حمام گرم و زیر دست دلاک می‌رفتند. ورزش دیگری که به رغم خطراتی که داشت، در میان جوانان بغداد رایج شد، کشتی بود. مردمان آن دوره درباره خطرات این ورزش سخن‌ها گفته‌اند.^(۳)

شنا ورزش دیگری بود که لوازم آن در دجله فراهم بود. جوانان بغداد در این رشته قهرمانی‌ها کردند و حرکت‌های بدیع آفریدند. مثلاً جوانی ایستاده شنا می‌کرد و روی دست منقلی پر از آتش داشت با دیگی روی آن؛ و آن قدر در آب پا می‌زد که دیگ می‌پخت و از آن می‌خورد و بدان حالت تا قصر خلیفه پیش می‌رفت.^(۴)

ورزش و مسابقات ورزشی در میان جوانان و توده‌های مردم بغداد رایج شد. میدان‌های مسابقه در راه‌های بغداد و حومه از طلوع تا غروب خورشید شاهد جنب و جوش ورزشی آنان بود. معزالدوله مسابقات کشتی و دورا تشویق می‌کرد.

۱- مسعودی، ۳۲۸/۴-۳۲۵؛ متز، ۲۶۰/۲-۲۵۹. ۲- متز، ۲۵۹/۲.
۳- صابی، ۱۵۶؛ ابن جوزی، ۱۹۷/۱۰. ۴- ابن جوزی، ۳۴۱/۶.

مقتدر خلیفه نیز توپ می‌زد.^(۱)

شکار از زمان‌های گذشته تداوم داشت و موضوع ادبیات ویژه‌ای به نام ادب الطرديات (طرد) شکار) بود. شکار شیر، که در سرزمین شام و عراق یافت می‌شد، مورد اهتمام خلفا، بزرگان و ثروتمندان بود. متقی خلیفه به سال ۳۳۱ هجری برای شکار درندگان به یکی از مناطق اطراف بغداد رفت.^(۲) درندگان باعث ترس مردم و موضوع سخنان و گفتگوی آنان بود. در سامرا به روزگار معتصم حیوانات وحشی را در جایی مخصوص نگهداری می‌کردند و آن را «حَیْر الوَحْشِ» (باغ وحش) می‌نامیدند. خماریه نیز درندگان را جمع می‌کرد؛ چنان‌که مقتدر خلیفه هم انواعی از حیوانات وحشی را در قصر خود نگهداری می‌کرد. متنبنی چگونگی شکار شیری را توصیف کرده که مردم اردن را به وحشت انداخته بود:

وَقَعَتْ عَلَى الْأُرْدَنِ مِنْهُ بَلِيَةٌ نَصَدَتْ بِبِهَاهِمَ الرِّفَاقِ تُلُولًا^(۳)

در این دوره هنر حکایت و تقلیدگری به منظور کسب درآمد رواج داشت. ابوالورد، خادم مهلبی وزیر، یکی از کسانی بود که در این هنر مهارتی تمام داشت. او حرکات و لهجه‌های مردم را به عینه تقلید می‌کرد، به طوری که شنونده و بیننده را به شگفتی و خنده می‌آورد.^(۴)

ابن المغازلی در معابر بغداد معرکه می‌گرفت و فکاهیات می‌گفت و از هر طایفه‌ای تقلید می‌کرد، از بدوی، شهری تا کولی و زنگی، و ترک و سندی. معتضد او را به حضور طلبید و گفت:

به من خبر رسیده که تقلید دیگران می‌کنی و مردم را به خنده می‌اندازی. گفت: نیاز، مادر اختراع است. مردم را از این طریق جمع می‌کنم و با تقلید حرکات به دلشان نزدیک می‌شوم و از آنان درخواست کمک می‌کنم و با آنچه از آنان می‌گیرم،

۱- ابن اثیر، ۱۴/۸. ۲- ابن جوزی، ۳۳۱/۶.

۳- دیوان متنبنی، ۲۲۷-۲۲۶؛ در کشور اردن در اثر فرار شیر مصیبتی برپا شد؛ از ازدحام مردمان رهگذر، که از ترس شیر وحشی به هراس افتاده بودند، تلها برپا شد. ۴- طبری، ۴۴۸/۹.

روزگار می‌گذرانم.^(۱)

علاوه بر ابن‌المغازلی و ابوالورد، افراد دیگری هم بودند که با حکایت، تقلید و نقل فکاهیات مردم را سرگرم می‌کردند و از طریق آن زندگی خود را می‌گذراندند.^(۲)

۵. اعیاد، مناسبت‌ها و جشن‌ها

از صدر اسلام و در ادوار بعد، مناسبت‌های ثابت سالیانه‌ای در جامعه اسلامی بوجود آمد که در عقاید، ادیان، نژادها، ملیت‌ها، طبقات و گروه‌هایی ریشه داشت که این جامعه را تشکیل می‌دادند. درگرامیداشت این مناسبت‌ها، مراسم و قواعد و اصولی به مورد اجرا گذاشته می‌شد. همین موجب شد تا این مناسبت‌ها همچون مؤسسات اجتماعی و پدیده‌های تمدنی نمود پیدا کند و گروه‌های مختلف مردم به رغم اختلاف دیدگاه و مشرب با جنب و جوش خاصی در بزرگداشت آن مشارکت جدی داشته باشند. این مناسبت‌ها همان اعیاد است که به ده‌ها مورد می‌رسید. برخی از این اعیاد چند روز به طول می‌انجامید و از این رو ضمن فراهم نمودن فرصت استراحت و آسایش برای مردم، در مدار سال نیز موقعیتی پیدا می‌کرد. عید در لغت عرب روز بازگشت شادی و اندوه است، و آن هر روزی است که مردم گرد هم آیند. اصل واژه عید از عود، اعتیاد و عادت، و عبارت است از آنچه عادت می‌شود. از قبیل شوق و همّ و... این واژه از عاد یعود مشتق شده، چنان که گویی مردم بدان بازگشته‌اند یا از عادت؛ چه بدان عادت نموده‌اند. جمع عید، اعیاد است.^(۳)

مردم عرب مناسبت‌هایی را که هر سال بازمی‌گشت و تکرار می‌شد، عید نامیده‌اند. این مطلب را در عصر جاهلی خصوصاً با اعیاد نصاری یا در جوامع پایدار و دارای قدمت تمدنی همچون اعراب غسانی می‌بینیم. نابغه ذبیانی به هنگام مدح غسانیان از یوم السباسب یاد می‌کند که عید شعانین است. گویی

۱- مسعودی، همان، ۲۵۳/۴-۲۵۲. ۲- متز، ۲۶۶/۲؛ مکی، ۱۶۷-۱۳۷ (باتصرف و تلخیص).

۳- فیروزآبادی، ۳۳۰/۱؛ ابن منظور، ۳۱۹/۳-۳۱۸؛ احمد رضا، معجم متن اللغة، ۲۳۷/۴.

گرامیداشت این روز نشان‌دهنده استقرار، پایداری و پیشرفت تمدنی قبایل غسانی است که تا حدودی از نعمت و رفاه برخوردار بودند و در این روز با اهدای گل خود را شایسته مدح این شاعر می‌ساختند:

رَقَاقُ النَّعَالِ طَيِّبٌ حُجْرَاتُهُمْ يَحْيُونَ بِالرَّيْحَانِ يَوْمَ السَّبَّاسِ^(۱)

عجاج، شاعر مخضرمی، که در جاهلیت به دنیا آمد و بخشی از زندگی خود را در این دوره سپری کرد و در عصر صحابه مسلمان شد، و آن قدر عمر کرد که برخی از خلفای اموی را دید، اعیاد را به مسیحیان نسبت می‌دهد. آنجا که می‌گوید:

وَ اعْتَادَ اَرْبَاضاً لَهَا اَرَى كَمَا يَعُوذُ الْعَيْدَ نَصْرَانِي^(۲)

از این شعر عجاج به دست می‌آید که اعیاد ریشه دینی دارند و برای تقویت و تأکید مناسبت‌های مهمی در تاریخ ادیان بوجود آمده‌اند. همچنین اعیاد تقویت اهتمام امت و جوامع انسانی به حادثه‌ای مهم در تاریخ خویش است که یادآوری آن مستلزم گرامیداشت هر ساله است. این گرامیداشت و یادآوری تجدید عهد با شادمانی یا اندوهی است که خاستگاه نخست عید بوده است.

به هنگام ظهور اسلام در جزیره‌العرب و جوامعی که سرزمین‌های آنان به وسیله مسلمانان فتح شد، اعیاد و مناسبت‌های اجتماعی، ملی و دینی وجود داشت. اسلام نیز چه در دوره نخست ظهور، و چه در عصر دولت‌هایی که به نام اسلام و در سایه آن زمام قدرت را به دست گرفتند، اعیاد و مناسبت‌هایی را به ارمغان آورد. بدین ترتیب اعیاد خلاصه‌ای است از تلاقی میراث ادیان و نژادها با جنبش‌های سیاسی و اجتماعی اسلام. این اعیاد را که انواع و اقسام مختلفی داشت، می‌توان به شرح زیر دسته‌بندی کرد: اعیاد دینی (اسلامی، غیر اسلامی)، اعیاد ملی و اجتماعی، و اعیاد خانوادگی و خصوصی.

۱- ابن منظور، ۴۶۰/۱. کفش‌های آنان لطیف و نرم است و حجره‌هایشان آب و جارو شده است؛ آنان در روز عید شعانین (سباسب) با اهدای گل و ریحان به همدیگر سلام می‌دهند.

۲- زبیدی، ۴۳۸/۴؛ عادت دارد که همواره خود را با دستبند و گردن‌بند آراسته بدارد؛ چونان مردمان نصرانی که عید را جشن می‌گیرند (و خود را می‌آیند).

گرامیداشت این اعیاد با جشن‌ها و موکب‌ها همراه بوده است. موکب، جشن و سرور مردم را به هنگام خروج خلیفه، سلطان و دیگر حاکمان در روز عید و غیر آن گویند. موکب و مراسمی که همراه آن انجام می‌شد، از مستلزمات وجود دولت و یکی از مظاهر ابهت، شکوه و قدرت آن به شمار می‌رفت.

۱. اعیاد دینی اسلامی

مهمترین اعیاد دینی اسلامی، عید فطر و قربان است که به شکرانه ادای دو عبادت واجب روزه و حج جشن گرفته می‌شود. این جشن، جشن مردمی و نیز رسمی است و نشانه سرور و شادمانی از توفیق در انجام واجب. نخستین مظهر این دو عید بزرگ، نماز جماعت بود که اهل ایمان به امامت خلفا و اصحاب قدرت اقامه می‌کردند. به دنبال آن امام دو خطبه با مضمون دینی و سیاسی ایراد می‌کرد. این مراسم که نشانه شکوه و ابهت اسلامی بود، در شهرهای بزرگی چون بغداد، دمشق، قاهره و قدس با شکوه تمام برگزار می‌شد. معمولاً مسلمانان در این اعیاد از شهرهای ثغور در سرحدات روم بازدید می‌کردند. این دیدارها با حرارت و حماسی بود؛ چه به وظیفه جهاد و دفاع از مرزهای اسلامی مربوط می‌شد. پس از آن که طرسوس از دست مسلمانان رفت، سیسیل به شکوه و زیبایی مراسم عید فطر و قربان شهرت یافت. همه مردم چه آنان که به حج رفته بودند و چه آنان که هنوز این توفیق نصیب آنان نشده بود، عادت داشتند که در عید قربان، که آن را «عید النحر» می‌نامیدند، گوسفندهای چاق قربانی کنند.^(۱)

جشن و شادمانی در عید فطر و قربان با نورافشانی در شهرها و تهلیل و تکبیر در مساجد، آذین‌بندی بازارها و حرکت قایق‌های تزیین شده با چراغ‌های روشن در رودخانه‌ها همراه بود. مردم زیباترین لباس‌هایشان را می‌پوشیدند. طیلسان به تن می‌کردند و به جای عمامه، قلنسوه (کلاه بلند) بر سر می‌گذاشتند و به جای درع (زره، لباس آهنین رزم)، درّاعه به بر می‌کردند؛ بهترین نوع شیرینی‌ها را می‌پختند و

۱- ابوالفرج، الاغانی، ۶۰/۳.

مطابق خلفا و سلاطین برای ساخت پیکره‌هایی از شکر روش‌های گوناگونی پیش می‌گرفتند. در روز عید سفره‌ها پهن و مهمانی‌ها داده می‌شد و توده مردم پس از نماز صبح بسوی آن یورش می‌بردند و هر آنچه بود، تناول می‌کردند. روز آخر رمضان سال ۳۰۸ هجری یانس، رئیس پلیس مصر، با خونچه‌ها، تندیس‌ها و پیکره‌هایی از نبات و شیرینی بیرون آمد و آن را در میان توده مردم توزیع کرد.^(۱) ناصر خسرو در عصر فاطمیان، در قاهره، آرایش خوان سلطان را در روز عید فطر، درختی دید، «چون درخت ترنج، و همه شاخ و برگ و بار آن از شکر ساخته، و اندر او هزار صورت و تمثال ساخته، همه از شکر.»^(۲)

در کنار فطر و قربان، اعیاد دیگری هم داشتند که از تقدس و تکریم برخوردار بود. در سال ۳۰۰ هجری به منظور گرامیداشت و بزرگداشت پیغمبر^(ص) تولد آن حضرت را جشن گرفتند. ابوسعید مظفرالدین اربلی، تولد پیامبر^(ص) را با مراسم شکوهمندی جشن گرفت. عالمان، واعظان، قاریان و شاعران برای شرکت در این جشن، که امیر در آذین‌بندی و پهن کردن سفره‌های ولیمه مبالغه می‌کرد، به اربل می‌آمدند.^(۳)

فاطمیان به مناسبت روزهای مربوط به امامت علوی و عقیده فاطمی، جشن‌های باشکوهی برگزار می‌کردند. آنان بر شمار مناسبت‌های اسلامی افزودند. روز عاشورا، میلاد و وفات امامان، و روز تولد خلیفه القائم بامرالله در زمره مناسبت‌های اسلامی جای گرفت. اول رجب، نیمه رجب، اول شعبان و نیمه شعبان را مانند ماه رمضان روزه می‌گرفتند و در گرامیداشت این چهار شب بسی اهتمام می‌ورزیدند. این چهار شب، لیلی و قود نامیده می‌شد.^(۴)

بغداد در روزگار معزالدوله دیلمی نخستین شهر اسلامی بود که دستور داد که آن را آذین بستند و در ادارات شرطه آتش افشانی کردند؛ مردم شادی و سرور سر دادند و مانند شب‌های سایر اعیاد، بازارها در شب غدیر باز بود؛ طبیل‌ها کوبیدند و

۱- متز، ۲۹۸-۲۹۷. ۲- ناصر خسرو، ۶۷-۶۶. ۳- متز، ۲۹۹/۲-۲۹۸. ۴- حسن ابراهیم حسن، ۶۴۴/۴.

شیپورها نواختند؛ روز بس بیاد ماندنی بود. این جشن چندین سال تکرار شد. روز عاشورا هم در بغداد گرامی داشته شد. در این روز بازارها بسته و خرید و فروش تعطیل می شد. زنان گریه کنان بیرون می آمدند و نوحه سر می دادند...^(۱) از نظر دستاوردهای ادبی، این اعیاد فرصت مناسبی برای مدح و ستایش، و عرض تبریک و تهنیت به سیاستمداران، سرداران نظامی، و دوستان بود.^(۲)

۲. اعیاد دینی غیراسلامی

در عمل به اصل تسامح اسلامی، شهروندان کتابی و اهل ذمه و بزرگان دستگاہ اسلامی نیز به منظور تکریم و تقدیر در جشن‌های اهل کتاب شرکت می کردند. توده‌های مسلمان نیز در بخش‌های اجتماعی و تفریحی این جشن‌ها حاضر می شدند. جشن‌های قدسیان در دیرها بیش از سایر اعیاد مورد توجه و اهتمام بود.^(۳) شاعران نیز از شادمانی مردم به مناسبت تقارن اعیاد اسلامی با اعیاد مسیحی یاد کرده‌اند. صنوبری شادمانی خود از اعیاد فطر، قربان، شعانین و فصح چنین بیان می کند:

و یا عید الشَّعَانِینِ	یا فِطْرٌ و یا اضحی
تُغْنِیْنِی فَتُغْنِیْنِی	تُحِیْنِی فَتُحِیْنِی
نُ فِیْهِ مِنْ قَرَابِینِ ^(۴)	و بِالْفُصْحِ و ما یزب

ابن اثیر از اهتمام مردم به روزهایی که دو یا چند عید با هم تقارن پیدا می کرد، یاد و بیان می کند که در سال ۲۳۹ هجری عید شعانین مسیحیان و نوروز همزمان شد. مسیحیان شادمانی می کردند که هرگز در اسلام این دو با هم تقارن نکرده‌اند. در سال ۲۴۴ هجری عید قربان و شعانین مسیحیان و عید فطر یهودیان در یک روز

۱- ابن اثیر، همان، ۵۸۹/۵؛ ۱۵۵/۹. ۲- ثعالبی، یتیمه الدهر، ۲۷۹/۲.

۳- مشز، ۲۸۳/۲.

۴- دیوان صنوبری، ۴۹۱-۴۹۰ ای فطر؛ وای قربان؛ وای عید شعانین؛ به من شاد باش بگو و مرا زنده گردان، برایم آواز بخوان و مرا از دو جهان بی نیاز گردان؛ و در عید فصح و انبوه و ازدحامی که از سرور و شادمانی مردم در این روز به وجود می آید.

واقع شد.^(۱)

مسلمانان اعیاد مسیحیان را می‌شناختند و در تعیین فصول و اوقات از آن استفاده می‌کردند. مقدسی به هنگام سخن از سرزمین شام می‌گوید: «از اعیاد مسیحیان که مسلمانان آن را می‌شناسند و فصول سال را به وسیله آن مشخص می‌کنند، عید فصح به وقت نوروز، عنصره به وقت گرما، میلاد به هنگام سرما، و عید باربارا موقع بارش باران... و عید صلیب هنگام برداشت محصول انگور است...»^(۲)

بدین ترتیب موضع مسلمانان در قبال اعیاد اهل کتاب که همگی با هم در یک کشور زندگی می‌کردند، نشانه‌ای از آزادی و در هم آمیختگی غیرمسلمانان در جامعه‌ای است که در آن زندگی می‌کردند. «این حاصل تسامح حاکم بر این جامعه، و موضع دین اسلام و نیز سلامتِ موقعیتی بود که اسلام در جامعه جدید برای اهل کتاب ترسیم کرده بود.»^(۳)

در جامعه اسلامی بیش از بیست عید غیراسلامی بود که عموماً ریشه‌های تاریخی مسیحی داشت. بارزترین این اعیاد، روز یکشنبه شعانین بود که عید بزرگ عامّه به شمار می‌رفت. در قرن چهارم هجری مردم بیت المقدس درخت زیتونی را از کلیسای عازریه تا کلیسای قیامت بردند و همراه آن صلیب حمل می‌کردند. فرماندار شهر با اطرافیان سوار شده، همراه ایشان بودند و مانع مزاحمت دیگران می‌شدند. این روز در مصر «عید زیتونه» نامیده می‌شد.^(۴) در بغداد دوشیزگان زیبا با لباس‌های آراسته گران‌بها در قصر خلیفه حاضر می‌شدند. ابوالفرج اصفهانی حکایت می‌کند که در عهد مأمون، احمد بن صدقه خواننده، در روز شعانین بر خلیفه وارد شد، دید که بیست دختر زیباروی رومی در لباس‌های دیبای رومی خود را آراسته با صلیب طلا در گردن و مغز چوب نخل و شاخه‌های زیتون در دست در حضور خلیفه ایستاده‌اند. مأمون ابیاتی درباره آنان سرود و از ابن صدقه خواست که

۱- ابن اثیر، همان، ۷/۷۲. ۲- مقدسی، ۱۸۳-۱۸۲. ۳- متز، ۲/۲۸۳-۲۸۲. ۴- طبری، ۹/۱۹۶.

آواز بخواند.^(۱) یکی از عادات ویژه مسیحیان در روز شعانین این بود که لباس سفید می پوشیدند.^(۲)

عید باربارا در اوّل زمستان، چهارم کانون اوّل (دسامبر) بود. این عید از نظر مردم موقع بارندگی بود و در آن مراسمی بر پا می کردند. یکی از مثل های رایج در جامعه عباسی در قرن چهارم این بود: «هرگاه عید باربارا بیاید، باید که بنا بردارد سرنا را.» یعنی: باید دست از کار بکشد و در خانه بنشیند.^(۳)

روز پنجشنبه مقدّس در مصر «خمیس العدس» نامیده می شد؛ زیرا عامه مسیحیان در این روز عدس می خوردند. در سرزمین شام این روز را «خمیس البیض» می نامیدند. در این روز در بازار قاهره و در چند جا تخم مرغ آبیژ و رنگی فروخته می شد و کودکان و بردگان و اوباش با آن قمار می کردند.^(۴)

روز بیست و پنجم کانون اوّل [دسامبر] عید میلاد، را مردم جشن می گرفتند. در شب آتش می افروختند و گردو بازی می کردند. این کار را به یاد و خاطره مریم مقدس انجام می دادند.

در قرن چهارم هجری رسم بود که در شب آتش افشانی برای دفع شرور بخور می دادند. مسلمانان این شب را که «سَدَق» نامیده می شد و با شب میلاد (۲۵ دسامبر) مصادف بود، جشن می گرفتند. در سال ۳۲۳ هجری چون شب آتش افشانی فرا رسید، مرداویج دستور داد که از کوه های دور هیزم و نفت فراوان فراهم نمودند؛ نفت اندازان و آذین بندان خوش ذوق و سلیقه را حاضر ساختند تا شمع های عظیم درست کردند.^(۵)

یکی از مهم ترین اعیاد رایج مسیحیان، «عید غطاس» است. وجه تسمیه عید غطاس این بود که بسیاری از مسیحیان در این جشن خود را در نیل شستشو می دادند. مسیحیان پس از نیمه های شب از کلیسای میکائیل می آمدند. حکومت این عید را محترم می شمرد و رفت و آمد را در آن شب آزاد می گذاشت. بازارها را با

۱- ابوالفرج، ۱۳۸/۱۹. ۲- متن، ۲۸۵/۲. ۳- مقدسی، ۱۸۲. ۴- متن، ۲۸۵/۲. ۵- ابن مسکویه، ۳۱۱/۱-۳۱۰.

شمع چراغانی می‌کردند و دکان‌های شمع‌فروشان تا نیمه شب باز بود. این عید با آتش‌افروزی فراوان همراه بود. در سال ۴۱۵ هجری ظاهر خلیفه با اهل حرم برای تماشای غطاس بیرون آمد. برای ایشان خیمه‌ای مخصوص برپا کردند و خلیفه بفرمود تا آتش و چراغ بسیار برافروختند.^(۱) در سرزمین شام این عید را «قلندس» می‌نامیدند. در یکی از سال‌ها عید قلندس بلافاصله پس از عید فطر آمد.

مقدسی بیان کرده که عید غطاس روز اول کانون ثانی (ژانویه) است و در این باره این مثل را آورده است: هنگامی که عید قلندس آمد، بخاری را روشن کن و در خانه بنشین.^(۲) مسعودی اشاره می‌کند که مردم شام، خصوصاً در شهر انطاکیه، در این شب آتش‌بازی و اظهار شادمانی می‌کردند؛ خوردنی‌ها و نوشیدنی‌ها می‌دادند. عوام الناس هم آنان را یاری می‌کردند.^(۳) مسیحیان رهایی یوسف از زندان را جشن می‌گرفتند. مسلمانان نیز این جشن را گرامی می‌داشتند. این جشن در منطقه جیزه در قاهره برپا می‌شد. عامه و غوغائیان پیش از رفتن به سوی مکان زندان، سرتاسر بازار را با طبل و شیپور دور می‌زدند و خرج عید را از بازرگانان می‌گرفتند.^(۴)

در عید فصیح مسلمانان و مسیحیان به دیر سمالو در منطقه شمّاسیه بغداد می‌رفتند و با مطربان و اهل عیش و عشرت به جشن و شادمانی می‌پرداختند. عیدهای دیگری هم بود که جنبه عمومی نداشت مثل «عید ثعالب» که در آخرین شب ماه ایلول [سپتامبر] در بخش غربی بغداد در محلی به نام باب الحديد، که در آنجا دیری بود، برپا می‌شد. روز بیست و سوم تشرین اول [اکتبر] عید «قدیسه اشمونی» بود که در دیری به همین نام در قُطْرَبُل در غرب دجله جشن گرفته می‌شد.^(۵)

۳. اعیاد ملی

از جمله عیدهایی که پیش از اسلام نزد ملت‌های غیر عرب رواج داشت و به

۱- متز، ۲۹۰/۲. ۲- مقدسی، ۱۸۳. ۳- مسعودی، همان، ۱۹۸/۲. ۴- متز، ۲۹۲/۲-۲۹۱. ۵- متز، ۲۸۶/۲؛ فوزیه شحاده، ۵۶.

دلیل گرایش این ملل به اسلام و ورود به حوزه امت اسلامی، در جامعه رایج شد، اعیاد ایرانی بود. این اعیاد مدتی تعطیل شد، اما با خلافت عباسی دوباره رواج گرفت و مورد عنایت خلفا و مردم، و وسیله شادمانی و سرور آنان گردید. این اعیاد باعث شد تا ایرانیان به رغم گرایش به اسلام به ملیت خویش نیز افتخار کنند. مردم عرب نیز منشأ، قالب و محتوای این جشن‌ها را ایرانی می‌دانستند. متنبی در مدح ابن العمید کاتب، شاعر و وزیر رکن‌الدوله دیلمی ضمن تبریک و تهنیت به مناسبت عید نوروز به وی می‌گوید:

جاءَ نوروزنا و أنتَ مُرادُه
عربی لسانه فَلَسنی
وَ وَرَتَ بِالذی ارادَ زنادُه
رأیة فارسیه اعیاده^(۱)

سروده متنبی بیان می‌کند که اعیاد ملی، ریشه ایرانی داشت. شاعر در این بیت واژه ایرانی «نوروز» را حفظ و از استعمال واژه معرب «نیروز»، خودداری کرده است. اعیاد ایرانی عبارت بود از: نوروز، مهرگان و سده. مهمترین عید ایرانی، نوروز بود. نوروز عید آغاز سال ایرانی است و به هنگام اعتدال بهاری و زمانی است که خورشید وارد برج حمل می‌شود؛ یعنی آغاز فصل بهار. جمشید نخستین شاه ایرانی بود که نوروز را عید گرفت. سپاهیان در این روز، لباس‌های بهاری و تابستانی می‌پوشیدند. پس از فتح ایران، جشن نوروز تعطیل شد و تاروزگار خلافت عباسی و سیطره ایرانیان بر دستگاہ خلافت، برقرار نشد. از مراسم عید نوروز این بود که مردم به همدیگر هدیه می‌دادند؛ از جمله: لباس و شکر مخصوص. این مراسم به یاد خاطره‌ای انجام می‌شد که برای جمشید پادشاه ایران روی داد. او نی‌ای دید که از آن آب شیرین می‌چکید. دستور دارد که از این نی آب بگیرند و شکر درست کنند. خلفای بغداد تصاویر و پیکره‌های ساخته شده از عنبر و گل سرخ در میان مردم

۱- شرح دیوان متنبی، ۷۴۲-۷۴۱؛ عید نوروز ما آمد. تو مراد و منظور این عید هستی، و چنان‌که سنگ آتش‌زنه جرقه می‌زند، جهان را آن‌گونه که اراده کرده، روشنی بخشیده است؛ (آتش شادی ما را برافروخت، آن که از نوروز خود مقصود بود). زبانش تازی است و رأیش حکیمانه؛ و اعیادش همه پارسی.

توزیع می کردند. خلفای فاطمی نیز خلعت، لباس و طعام به مردم می دادند.^(۱) شعرا در این روز قصایدی در مدح خلفا و حاکمان سروده به آنان تقدیم می کردند. صولی خلیفه فرستاد:

بارک الله للامير ابي العباس خیر الملوک بالنیروز^(۲)

مردم مصر به مناسبت نوروز که مصادف بود با عید آغاز سال قبطی، مردی را به عنوان «میر نوروزی» بر می گزیدند. میر نوروزی صورتش را با آرد یا گچ سفید کرده با لباس زرد یا سرخ سوار الاغ با عده ای زیاد به دنبالش، کوچه ها را می گشت و از مردم درخواست وجه مرسوم می کرد و آنچه می گرفت در دفترش ثبت می کرد و هر کس نمی داد آب آلوده بر او می پاشیدند. از این رو مردم با پرداخت وجه از خود دفع شر می کردند. شاگردان در مدارس و مکتبخانه ها به معلم هجوم برده از او می خواستند تا با دادن مالی خود را آزاد کند. در سال ۳۶۳ هجری حکومت رسم «رش الماء»: آب افشانی را قدغن کرد. این جشن منسوخ شد و تا سال ۴۰۰ هجری جز همین «رش الماء» چیزی از آن باقی نبود.^(۳)

عید دوم ایرانیان، عید مهرگان است که در ابتدای فصل پاییز و صد و نود و چهار روز پس از عید نوروز می رسد. از سلمان فارسی نقل است که گفت: «در عهد ایرانیان می گفتیم: خداوند برای بندگان در نوروز زینتی از یاقوت، و در مهرگان زیوری از زبرجد قرار داده است. فضیلت این دو روز بر دیگر روزهای سال همانند برتری یاقوت و زبرجد بر سایر جواهرات است.»^(۴)

ایرانیان در مهرگان به سرداران لباس های پاییزی و زمستانی می دادند و پادشاهان همانند نوروز مردم را به حضور می پذیرفتند. جشن مهرگان پنج روز طول می کشید. آخرین روز عید بود و «رام روز» یا «مهرگان بزرگ» نامیده می شد. خلیفه در این روز از کاخ بیرون می آمد و لباس های زمستانی به افراد خود می داد. مردم نیز به همدیگر هدیه می دادند و هدایایی تقدیم خلیفه می کردند. شعرا هم قصایدی در مدح خلفا،

۱- بیرونی، الآثار الباقیه، ۲۱۷-۲۱۶؛ حسن ابراهیم حسن، ۴۳۷/۲. ۲- صولی، اخبار الرضای، ۳۲.

۳- مشز، ۲۹۴/۲؛ فوزیه شحاده، ۵۴. ۴- بیرونی، همان، ۲۲۲.

رؤسا و وزیران تقدیم می داشتند. صابی که به دستور عضدالدوله زندانی بود به مناسبت مهرگان از زندان دو درهم، و کتاب المسالک و الممالک در دو جلد و سه بیت شعر به خدمت همین امیر دیلمی فرستاد:

أَهْدِي إِلَيْكَ بِحَسَبِ حَا	لِي فِي الْخِصَاصَةِ دِرْهَمَيْنِ
وَّ بِحَسَبِ قَدْرِكَ دَفْتَرَيْنِ	هُمَا جَمِيعُ الْخَافِقَيْنِ
فَإِذَا فَتَحْتَهُمَا رَأَيْتَ	بَيَانَ ذَاكَ بِلِحْظِ عَيْنِ ^(۱)

عید دیگری هم بود به نام «عید کوسه» که در سال کیسه ایرانی می آمد و در شهرهای ایران و عراق جشن گرفته می شد. در این عید مردی کوسه، سوار بر استر بیرون می آمد و در خیابان های شهر می گشت و از مردم عیدانه می خواست. هر کس عیدانه نمی داد، آب آلوده ای بر او می پاشیدند. برخی معتقد بودند که در آن روز همانند عیدهای آغاز سال مقدّرات مردم از خوب و بد تعیین می شود. روزهای آغاز سال نزد ایرانیان، روزهای سرگرمی و خوش گذرانی، و سرور و شادمانی بود.^(۲)

۴. اعیاد خانوادگی و خصوصی

از مناسبت های مهم، اعیاد خانوادگی و خصوصی همچون ازدواج، ختنه سوران و حجامت بود. هر یک از این مناسبت ها آداب و رسوم خاصی داشت. به ازدواج توجه ویژه ای می شد. برای جشن زفاف به اندازه کافی تهیه می دیدند و شیرینی های ارزان و گران پخش می شد و علاوه بر طلا و جواهر احياناً مال، برده و زمین هم به مهمانان می دادند. البته بنا به وسع مالی و موقعیت صاحب جشن این هدایا به لحاظ کم و کیف متفاوت بود. رسم بود که در مجلس عروسی پول، طلا و سنگ های قیمتی بر سر و روی حاضران نثار می کردند.^(۳)

۱- ثعالبی، همان، ۲۸۰/۲-۲۷۹؛ متز، ۲۹۶/۲. به تناسب حال خودم، دو درهم ناچیز به تو هدیه می کنم؛ هدیه من مطابق شأن تو، دو دفتر است که مشرق و مغرب عالم را در آن گرد آورده ام؛ و چون دفترها را بگشایی، آنچه را گفتم به عیان خواهی دید. ۲- متز، ۲۹۶/۲؛ فوزیه شحاده، ۵۴.
۳- ابوالفرج، ۱۱۹/۵؛ ثعالبی، همان، ۲۳۷/۲.

دیگری، جشن ختنه‌سوران بود. در قدیم این جشن نشانه بلوغ جوان بود. در عصر عباسی ختنه‌سوران گروهی در میان مردم رسم شد. بدین ترتیب که پدران برای یک فرزند ختنه‌سوران نمی‌کردند بلکه یک دفعه برای همه پسران خود مراسم می‌گرفتند و آنان را ختنه می‌کردند. در سال ۳۰۲ هجری مقتدر خلیفه برای پنج تن از پسرانش ختنه‌سوران گرفت و پنج هزار دینار و صد هزار درهم بر آنان نثار کرد. مخارج این ختنه‌سوران بالغ بر شصت هزار دینار شد. وی پیش‌تر گروهی از کودکان یتیم را ختنه کرده بود.^(۱)

شاید گران‌ترین جشن ختنه‌سوران دربار عباسی در قرن سوم، ختنه‌سوران عبدالله معزز پسر متوکل بود که گویند: خلیفه پدر، هشتاد و شش هزار درهم خرج مراسم کرد که رقمی فوق‌تصور و افسانه‌آمیز است.^(۲)

در سال ۳۴۰ هجری اسماعیل بن قائم فاطمی دستور داد که فرزندان سرداران، اعیان، سپاهیان، بردگان و فقرا را سرشماری کنند تا ختنه شوند و خلعت و پول بگیرند. تعداد پسران بیش از ده هزار تن شد. مراسم ختنه آغاز گردید و به این مناسبت سفره‌های ولیمه برای عامه و خاصه پهن شد و به هر یک از پسران بر حسب مراتب پدرانیشان از صد درهم تا صد دینار داد. روزی پانصد تا هزار و سیصد تن را ختنه می‌کردند. این مراسم و جشن‌های آن مدت هفده روز به طول انجامید. مخارج این ختنه‌سوران بزرگ دویست هزار دینار شد و در آن مراسم ریخت و پاش، و عیش و نوش بی‌نظیری در کشور دیده شد.^(۳)

در سال ۵۶۸ هجری گروهی از فرزندان سادات و اشراف ختنه شدند و خلعت‌های فراوان و ولیمه‌های بی‌شمار دادند. گفته‌اند حدود ۳ هزار مرغ و هزار گوسفند ذبح شد و بیست و یک هزار خشکنازه درست کردند و مراسم جشن و سرور به راه انداختند.^(۴)

عید یاروز حجامت از جشن‌های خانوادگی و خصوصی بود و آشنایان شخصی

۱- ابن جوزی، ۱۲۷/۶. ۲- متن، ۳۰۰/۲. ۳- همان‌جا.
۴- ابن جوزی، ۲۴۰/۱۰.

که حجامت می‌شد، هدایایی تقدیم او می‌کردند و بهترین خوراک‌ها برایش تهیه می‌شد. عمل حجامت به وسیله دلاک صورت می‌گرفت و مزد آن در حدود سال ۳۰۰ هجری یک دینار بود.^(۱)

۵. جشن‌ها

همه اعیاد دینی، ملی و خصوصی با جشن‌های ویژه همراه بود و هنوز هم دلیل مادی و بلکه اشاره‌ای است به عنایت و اهمیتی که به اعیاد داده می‌شد. جشن‌های ازدواج و عروسی مورد توجه و عنایت ویژه خلفا بود و اموال فراوان باگشاددستی هر چه تمام خرج می‌شد. مهدی در عروسی هارون با زبیده جشن‌ها برپا کرد و در این مراسم ظرف‌های طلائی پر از نقره، و ظرف‌های نقره پر از طلا، و مشک و عنبر نثار مردم کرد.

مأمون صد هزار دینار و پنجاه میلیون درهم کابین پورانداخت کرد و در شب زفاف سه شمع بزرگ از عنبر روشن نمود و آنگاه که دود آن همه جا را گرفت، زبیده همسر هارون گفت: به اندازه کافی اسراف شد. این شمع عنبر را بردارید و شمع معمولی حاضر کنید. حسن بن سهل، پدر عروس اموال فراوانی خرج کرد و آن قدر ثروت نثار عروس و داماد نمود که هیچ پادشاهی در جاهلیت و اسلام نکرده بود. او گلوله‌های مشک در میان هاشمیان، سرداران سپاه و کاتبان پخش کرد. در این گلوله‌ها نوشته‌هایی وجود داشت که روی هر کدام نام ملک و مزرعه، کنیز و غلام، و چهارپا و امثال آن درج شده بود. هر کس گلوله را می‌گرفت و می‌گشود، و نوشته را در آن می‌دید، نزد خزانه‌دار حسن می‌رفت و ملک یا کنیز و غلام را تحویل می‌گرفت. حسن بن سهل مبالغ زیادی درهم و دینار، و مقادیری نافع مشک میان توده‌های مردم پخش کرد.^(۲)

مسلمانان قدوم حاجیان را جشن می‌گرفتند و آذین‌بندی می‌کردند؛ چنان‌که در سال ۳۱۹ هجری مونس که امیر الحاج بود، چون حاجیان را به سلامت به منزل

۱- مشز، ۳۰۱/۲. ۲- ابن خلکان، ۲۵۹/۱؛ حسن ابراهیم حسن، ۴۴۳/۲.

رساند، مردم از آمدن حاجیان و باز بودن راه‌ها شادمان شدند و با آذین‌بندی از او استقبال و برایش سایبانی درست کردند.^(۱)

پیش از بازگشت حاجیان، مردم حلول مراسم حج را با جشن و سرور گرامی می‌داشتند. کاروان حاجیان از شهرهای عراق همچون بصره، واسط و کوفه؛ و از شهرهای دور و نزدیک ایران گروه‌گروه به بغداد می‌آمدند. حکومت توجه داشت که از این هیئت‌ها استقبال شود. جایگاه‌هایی برای سیراب کردن مهمانان تعیین می‌شد و ضمن تهیه غذا، محل استراحت آنان را فراهم می‌کردند. در سال ۴۰۶ هجری جمعیت کسانی که به این مناسبت در بغداد گردهم آمدند، حدود بیست هزار نفر حاجی می‌شد. بغداد در این ایام از حاجیان و مردم شهر که از هر سن و نژاد برای تماشای حرکت کاروان حاجیان از خانه‌ها بیرون می‌آمدند، موج می‌زد. حکومت فردی را به عنوان «امیرالحاج» تعیین می‌کرد. معمولاً امیرالحاج از میان اشراف طالبی انتخاب می‌شد. بدین مناسبت مراسمی با حضور خلیفه، اشراف، قاضی القضاة و فقها در دربار خلافت برگزار می‌شد. در این مراسم، هدایایی به عنوان خلعت تقدیم امیرالحاج می‌شد. شریف رضی و سید مرتضی از کسانی بودند که به این سمت برگزیده شدند.^(۲)

هنگامی که مادر مستعصم خلیفه تصمیم حج گرفت، خلیفه فردی را امیرالحاج کرد و پنجاه هزار دینار مخارج حج، پرده کعبه، پرده ضریح پیامبر^(ص)، صدقه فقرای حرمین، مخارج کعبه، و سایر هزینه‌ها را همراه او فرستاد. این اموال را دوپست شتر حمل می‌کرد.^(۳)

یکی دیگر از جشن‌ها، مراسم بیعت بود. رسم بود که بزرگان لشکری و کشوری، سرداران و قضات با خلیفه جدید بیعت می‌کردند. معمولاً سپاه خلیفه این افراد را به نام می‌خواند و آنان را سوگند می‌داد. وزیر یا قائم مقام وی عمامه و ردای خلیفه را بر تن او می‌کرد. هنگامی که مراسم بیعت تمام می‌شد، القاب به عرض خلیفه

۱- ابن جوزی، ۲۳۶/۶. ۲- حسن ابراهیم حسن، ۴۴۲/۳-۴۴۱-۴؛ ۶۵۰/۴.

۳- همان، ۶۵۰/۴.

می‌رسید و او هر کدام را که مناسب خود می‌دید، برمی‌گزید. یکی از مظاهر این جشن سوگند خلیفه بود که معمولاً خلفای عباسی یک سوگند داشتند: «با شما به کتاب خداوند و سنت رسول خدا^(ص) و خشنودی اهل بیت و رسول خدا^(ص) بیعت می‌کنم...»^(۱)

۶. موکب خلفا

موکب (ج: مواکب) جشن‌ها و مراسم، انجام اقداماتی بود که به مناسبت خروج خلیفه یا سلطان یا امیر یا والی در روزهای عید یا ایام حج برای بدرقه کاروان حاجیان و استقبال هیئت‌ها و دادن خلعت به وزرا و اعیان انجام می‌شد. کارهایی که در موکب خلیفه در عصر عباسی انجام می‌شد از لحاظ زیبایی و شگفتی، و ابهت و شکوه با آنچه در عصر امویان صورت می‌گرفت، تفاوت فاحش داشت.

شاید موکب روزهای جمعه بیش از هر موکب دیگری تکرار می‌شد و گسترش داشت؛ زیرا خلیفه در میان محافظان خود به نماز جمعه می‌رفت. پرچمداران سوار بر اسب، و پس از آنان خلیفه بود که بر اسب بسیار سفیدی از نژاد اصیل نشسته و ارکان دولت پیرامون او را حرکت می‌کردند. خلیفه قلنسوه بلند جواهرنشانی از گران‌ترین جواهرات بر سر داشت و عبا و قبای سیاه بر تن و عصای رسول خدا^(ص) در دست او، و بر سینه‌اش زنجیری جواهرنشان می‌درخشید. رسم بود که به هنگام نمازها در کنار در دارالخلافة طبل و شیپور می‌زدند.^(۲)

خلفای فاطمی تعمّد داشتند که در سه جمعه آخر ماه رمضان برای اقامه نماز به مساجد حاکم، الازهر و عمرو بروند. خلیفه در این ماه یک جمعه استراحت می‌کرد. این روز را «جمعة الراحة» می‌نامیدند. صاحب بیت‌المال صبح هر جمعه شخصاً بر مراسم آماده‌سازی مسجد محل برگزاری نماز، نظارت می‌کرد. در این مراسم مسجد را با حصیر و سایر گسترده‌ها فرش می‌کردند. اندکی پیش از رسیدن خلیفه، قاضی القضاة با منقلی، منبر و قبه را بخور می‌داد.

۱- صولی، ۱۸۷. ۲- بیرونی، همان، ۲۲۴-۲۲۳؛ صله تاریخ الطبری، ۱۴۳/۱۱.

خلیفه فاطمی در حالی از قصر خلافت بیرون می‌آمد که سایبانی بر سر داشت و طیلسان بر تن. او لباس بلندی می‌پوشید و عمامه‌ای از حریر سفید بر سر می‌گذاشت، عصای خلافت به دست می‌گرفت و در حلقه‌ای از قاریان، سربازان، محافظان، اشراف، و توده مردم حرکت می‌کرد. در موکب برخی از خلفا به سوی نماز جمعه چند فیل و شیر آراسته به لباس‌های فاخر در حالی که سلاحی درخشان بر آن‌ها آویخته بود، وجود داشت. برخی از همراهان موظف بودند در مسیر خلیفه، صدقات و هبات را در میان مردم توزیع کنند.^(۱)

خلیفه فاطمی سوار می‌شد و تا زمانی که به مسجد می‌رسید، کسانی بر طبل می‌کوبیدند و صنج می‌زدند و قاریان با صدای نیکو قرآن می‌خواندند. خلیفه به محض این‌که به مسجد می‌رسید، به اتاق خطابه می‌رفت که برای او اختصاص یافته بود. معمولاً سرداران سپاه و بزرگان از او محافظت می‌کردند. پس از این‌که نماز به پایان می‌رسید، خلیفه لختی استراحت می‌کرد تا هبه‌ها را در میان خطبا، مؤذنان، و ناظران اموال و سرپرستان کودکان بیت‌المال پخش کنند.

چنین موکب‌هایی به مناسبت عید فطر و قربان، و حج نیز انجام می‌شد. زائران بیت‌الله الحرام از همه مناطق به بغداد می‌آمدند و شتر، لباس و غذای خود را همراه داشتند. رسم بود که غذای حاجیان میوه خشک و نان شیرمال باشد. گروهی از نیروهای نظامی امنیت حاجیان را بر عهده داشتند. در پیشاپیش موکب حاجیان، هودج‌هایی حرکت می‌کرد. بر بالای هودج‌ها، قبه‌هایی آراسته به دیبای زربفت وجود داشت. امیرالحاج در یکی از این هودج‌ها بود.^(۲)

به مناسبت خلعت دادن به وزرا نیز موکب خلیفه به راه می‌افتاد. در این مراسم خلیفه هدایایی از قبیل درهم و دینار به وزیران می‌داد و دستور می‌داد که مردم برای سلام دادن به آنان حرکت کنند. هارون الرشید جعفر برمکی را خلعت داد و عاضد فاطمی نیز هنگامی که وزارت مصر را به صلاح‌الدین ایوبی سپرد، به او خلعت عطا کرد.

۱- حسن ابراهیم حسن، ۶۴۷/۴-۶۴۶. ۲- حسن ابراهیم حسن، ۴۴۰/۳.

استقبال از هیئت‌ها مناسب دیگری برای حرکت موکب فخریه بود تا عزت، شکوه و ابهت دستگاه خلافت را خصوصاً به هنگام ورود هیئت‌های رومی، ایرانی، هندی و فرنگی به نمایش گذارند. در سال ۳۰۵ هجری، هنگامی که فرستادگانی از روم بیزانسی وارد بغداد شدند، مقتدر خلیفه عباسی از آنان استقبال شایانی کرد. در این مراسم صد و شصت هزار سواره و پیاده شرکت داشتند و سلاح‌های مختلف را در خانه‌ای که به همین منظور آراسته شده بود، ردیف کردند. خدمتکارانو خواجهگان کمر به خدمت سفر بستند. قایق‌ها، کشتی‌های دجله و دارالخلافه را با پرده‌ها و پارچه‌های دِبا آذین‌بندی کردند.

همواره موکب‌های کوچک و بزرگ همراه خلفا و سلاطین به راه می‌افتاد. محافظان و نگهبانان با حمل ستون‌ها و جنگ‌افزارها پیشاپیش موکب حرکت می‌کردند. بعدها این امر دستخوش تحولات جدی شد؛ چنان‌که در موکب حاکم خلیفه فاطمی، مردی سوار بر اسبی از نژاد اصیل پیشاپیش می‌رفت. کجاوه‌ها، قبه‌ها، و سایبان‌ها که شمسیه نیز نامیده می‌شد، ساختند تا خلیفه در زیر آن با آسایش تمام حرکت کند. فاطمیان این رسم را از مغرب گرفته و در مصر رواج دادند.^(۱)

سلاطین سلجوقی با نواختن طبل و شیپور، و برافراشتن پرچم حرکت می‌کردند. نوعی سایبان برای خود مهیا کرده بودند که خبتر نامیده می‌شد و مانند گنبدی کوچک بر فراز نیزه‌ای قرار می‌گرفت و فردی که در نزدیکی سلطان راه می‌رفت، آن را به دست می‌گرفت تا جلوی نور آفتاب را بگیرد. معمولاً این سایبان از دِبا یا ابریشم زربفت بود.

نخستین کسی که از سپاهیان سان دید، ولید بن عبدالملک اموی بود. او روز عید در میان دو صف از نیروهای مسلح بیرون می‌آمد. مردم برای عرض سلام و استقبال در دو سوی راه می‌ایستادند. طول موکب‌ها که بین صفوف مردم و سپاه حرکت می‌کردند، به اختلاف مناسب‌ها کم و زیاد می‌شد؛ چنان‌که طول موکب متوکل

۱- ابن مسکویه، ۵۴/۱؛ ابن جوزی، ۱۳۵/۷؛ زیدان، همان، ۶۸۸/۲.

عباسی چهار میل می‌شد و مردم پیشاپیش خلیفه پیاده قدم بر می‌داشتند. هرگاه مقصد دور بود، مردم در مسیر خلیفه قبه‌هایی برپا می‌کردند تا جناب ایشان در زیر سایه آن بایستد و استراحت کند.

در مصر «عید گشودن خلیج» را به مناسبت بالا آمدن آب نیل در ماه اوت برپا می‌کردند. خلیج نهری بود که در این مدت آب بدان وارد می‌شد. ترعه‌ها و خلیج‌های دیگری هم در این زمان باز می‌شد. در این روز سلطان سوار می‌شد و برای او خیمه و خرگاه به پا می‌کردند. اهالی مصر و قاهره هم برای تماشای مراسم بیرون می‌آمدند. کشتی‌های کاملاً آراسته در نیل به حرکت درمی‌آمد و سپاهیان به راه می‌افتادند و بازی‌های شگفت و عجیبی انجام می‌شد.^(۱) ناصر خسرو وصف جالبی از موکب خلفای فاطمی دارد. او می‌گوید:

آن روز که بامداد، سلطان به فتح خلیج بیرون خواستی شد، ده هزار مرد به مزد گرفتندی که هر یک، از آن جنیبتیان که ذکر کردیم یکی را به دست گرفته بودی و صد صد می‌کشیدندی، و در پیش، بوق و دهل و سرنا می‌زدندی، و فوجی از لشکر بر عقب ایشان می‌شدی. از در حرم سلطان همچنین تا سر فتح خلیج بردندی و باز آوردندی... و از پس اسپان، شتران با مهدها و مرقدها بکشیدندی و از پس ایشان، استران با عمارت‌ها. آن وقت سلطان از همه لشکرها و جنیبت‌ها دور می‌آمد. مردی جوان، تمام هیكل، پاک صورت، از فرزندان امیرالمؤمنین حسین بن علی بن ابی‌طالب، صلوات الله علیهما، و موی سر سترده بودی، بر استری نشسته بود؛ زین و لگامی بی‌تکلف، چنان‌که زر و سیم بر آن نبود؛ و خویشان پیراهنی پوشیده سفید با فوطه‌ای فراخ بزرگ، چنان‌که در بلاد عرب دُرّاعه گویند و گفتند آن پیراهن را دبیقی گویند و قیمت آن ده هزار دینار باشد و عمامه‌ای هم از آن رنگ بر سر بسته و همچنین تازیانه‌ای عظیم قیمتی در دست گرفته و در پیش او سیصد مرد دیلم می‌رفت، همه پیاده و جامه‌های زربفت رومی پوشیده و میان بسته با آستین‌های فراخ به رسم مردم مصر، همه با زوبین و تیر، و پایتابه‌ها پیچیده و مظله‌داری با

۱- ناصر خسرو، ۶۱-۵۷.

سلطان می‌رود بر اسبی نشسته، و دستاری زرین مرصع بر سر او و دستی جامه پوشیده که قیمت آن ده هزار دینار مغربی باشد و آن چتر که به دست دارد به تکلفی عظیم، همه مرصع و مکمل، و هیچ سوار دیگر با سلطان نباشد... و بر دست راست و چپ او چندین مجمره‌دار می‌روند، از خادمان، و عنبر و عود می‌سوزند...^(۱)

فصل ششم □

مراکز و منابع علم و تمدن

۱. مراکز علم مقارن ظهور اسلام

هرچند جهان به هنگام ظهور اسلام وضع ناگواری را از جنبه‌های مختلف خصوصاً به لحاظ عقیدتی می‌گذراند اما برخی مراکز علمی و تمدنی وجود داشت که سرگرم فعالیت‌های علمی، پژوهشی و آموزشی بود. این مراکز یادگار تمدن‌هایی بود که روزگاری درخشان از حیات بشری را رونق داده و اینک به موجب سنت‌هایی الهی از بین رفته بود. مهمترین این مراکز عبارتند از:

۱. حوزه علمی اسکندریه

مرکزیت علمی اسکندریه از دوره جانشینان بطلمیوس سردار معروف اسکندر آغاز شد. این حوزه در قرن اول قبل از میلاد مرکز علم و فلسفه یونان و نیز محل تلاقی یونانی مآبی با تأثیرات شرقی و مصری قدیم شده بود و از همین مرکز بود که مکتب‌های هرمسیگری و نوافلاطونیگری برخاست.^(۱) شهرت حوزه علمی اسکندریه در مسائل مختلفی از قبیل طب و نجوم، و ریاضیات و کیمیا و جغرافیا و طبیعیات و فلسفه بود.^(۲) مدرسه اسکندریه که توسط استادان مدرسه ارسطویی آتن برای اشاعه حکمت مشایی دایر شد، تنها مدرسه یونانی خالص در سرزمین‌هایی بود که در قرن نخست اسلامی به تصرف مسلمانان درآمد.^(۳) فرهنگ اسکندریه رنگ فرهنگ یونانی بلکه رنگ یونانی مآبی داشت. البته ریشه آن فرهنگ همان فرهنگ یونانی بود اما برای

۱- نک: اولیری، ۳۲؛ صفا، ۱؛ نصر، ۱۲. ۲- صفا، ۴-۲؛ اولیری، ۳۴. ۳- نک: جز، ۳۲۳.

خود راه دیگری در پیش گرفت. چنان که فلسفه در آن بیشتر از لحاظ علوم طبیعی جنبه تخصصی پیدا کرد و در آخر کار در مباحث طب و نجوم و ریاضیات متمرکز شد.^(۱) این مدرسه در عصر اموی به انطاکیه در شام منتقل شد.

مسعودی در این باره می‌گوید: «... گفته‌ایم که چگونه مجلس درس از آتن به اسکندریه منتقل شد و چگونه در روزگار عمر بن عبدالعزیز از اسکندریه به انطاکیه رفت...»^(۲)

فارابی گوید: «تعلیم از اسکندریه به انطاکیه آمد. در آنجا مدتی درنگ کرد تا که تنها یک استاد ماند. از این استاد دو تن علم آموختند و با کتاب‌هایی از اسکندریه بیرون آمدند. یکی از این دو از مردم حرّان بود و دیگری از مردم مرو.»^(۳)

پیش از انتقال این مدرسه به انطاکیه، برای تعلیمات دینی مدرسه‌ای در این شهر وجود داشت.^(۴) سپس میراث یونانی از این شهر، به شهرهای شمالی و شرقی عراق (نصیبین و رُها) منتقل شد.^(۵) مسیحیان نسطوری در این انتقال نقش مهمی داشتند. چنان که به همت آنان این مناطق مهمترین مرکز انتشار علوم یونانی در بلاد خاور نزدیک گردید.

۲. حوزه‌های علمی سریانی

شهرهای سریانی رُها، نصیبین و قنسرین از جمله شهرهای مهمی بود که میان ایرانیان و رومیان دست بدست می‌شد و بدین لحاظ نفوذ هر دو تمدن در آن‌ها آشکار بود.^(۶)

رُها یکی از مهمترین مراکز مسیحیت در شرق نزدیک بود و دیرگاهی مرکز مهم تبلیغ این کیش تا داخله شاهنشاهی ایران و به همین سبب مرکز علوم دینی، و نیز علوم عقلی مسیحیان این نواحی بوده است.^(۷) پیش از پذیرش مسیحیت در رُها، این منطقه با تمدن یونانی آشنا شد و زبان یونانی، زبان ادبی آنجا گردید. در همان

۱- اولیری، ۳۱. ۲- مسعودی، التنبیه، ۱۱۲-۱۱۱. ۳- جز، ۳۲۷.
 ۴- صفا، ۱۰. ۵- نصر، ۱۲؛ صفا، ۱۰. ۶- صفا، ۱۰. ۷- همو، ۱۱.

ایام، لهجه سریانی، لهجه عمومی مردم بود. پس از پذیرش مسیحیت کتب مقدس به یونانی خوانده می شد اما تفسیر آن به زبان سریانی انجام می شد. در عین حال قسمتی از انجیل به زبان سریانی ترجمه شد. بعدها سریانی، زبان رسمی کلیسا شد.^(۱) مدرسه رُها یکی از رقبای مدارس اسکندریه و انطاکیه بود و نخستین کتابی که در این حوزه علمی به سریانی ترجمه شد، متن یونانی انجیل بود.^(۲) در مدرسه رُها ترجمه و تفسیر آثار ارسطو و امثال وی بسیار متداول بود. برخی از کتاب‌ها چون ایساغوجی سه بار به سریانی ترجمه شد.^(۳) تعلیم خطابه، جغرافیا، طبیعیات و نجوم نیز در رها معمول بود.^(۴)

مدرسه دیگر این منطقه سریانی نشین، مدرسه نصیبین بود که نظام و تشکیلات آن از روی حوزه علمی رها نسخه برداری شده بود. استادان این مدرسه علاوه بر تفسیر کتب مقدس به مباحث مأخوذ از کتب فلسفی هم می پرداختند.^(۵) در واقع دانش و فرهنگ یونانی به طور مداوم از رها به نصیبین منتقل می شد. همین فرهنگ تغییر شکل داده شده که به زبان سریانی ترجمه شده بود، به وسیله نسطوریان سریانی زبان به عالم اسلام منتقل شد.^(۶) این علوم در درجه اول مشتمل بر تألیفات منطقی ارسطو و ایساغوجی فورفورئوس بود. در نهایت نیز همین منطق ارسطو همراه دیگر آثار یونانی در طب و نجوم و ریاضیات به عالم اسلام منتقل شد.^(۷) دیگر باید از مدرسه قنسرین نام برد که شهرت آن بیشتر در تعلیم فلسفه یونانی و اسکندرانی به زبان یونانی بود و گروهی از دانشمندان سریانی زبان در آن تربیت شدند.^(۸) مدرسه حرّان نیز به همین اندازه مهم بود. این مدرسه در انتقال علوم یونانی به عالم اسلام نقش مهمی ایفا کرد. صابئیان حرّان اطلاعات فراوانی درباره نجوم و احکام آن و ریاضیات داشتند. اصول عقاید فلسفی آنان را از بسیاری جهات به فیثاغورسیان شبیه دانسته‌اند.^(۹)

۱- همانجا. ۲- همو، ۱۲. ۳- همو، ۱۳. ۴- همانجا؛ نک: اولیری، ۹۶-۹۷.
 ۵- صفا، ۱۳. ۶- اولیری، ۹۶. ۷- همو، ۹۷. ۸- صفا، ۱۴.
 ۹- نصر، ۱۳.

دانشمندان سریانی زبان در عین اثبات اصول معتقدات دینی و مذهبی خود به علوم یونانی از منطق و ریاضیات و طبیعیات و الهیات و نجوم و کیمیا و طب سرگرم بوده به ترجمه کتب معتبر یونانی خاصه ارسطو و افلاطون و نوافلاطونیان به سریانی توجه بسیار داشته‌اند.^(۱)

مدارس سریانی مدتی از دوره اسلامی با رونق پیش از اسلام باقی ماند. این قوم واسطه انتقال علوم یونانی به عالم اسلام شدند. تقریباً همه کتب فلاسفه، اطباء، ریاضیدانان و منجمان یونانی، اسکندرانی و سریانی را به عربی ترجمه کرده و یا عامل این امر بوده‌اند. از این رو اثر آنان در نقل علوم یونانی به تمدن اسلامی را بیش از اقوام دیگر دانسته‌اند.^(۲) رابطه مسلمین با علمای عیسوی این مدارس از دوره امویان شروع شد. در دمشق استادانی سریانی بسر می‌بردند و به تعلیم مشغول بودند. اثنالیوس زُهاوی معلم عبدالعزیز بن مروان، سرجیوس (سرجون) وزیر، و فرزندش قدیس یوحنا دمشقی از این جمله‌اند.^(۳)

۳. جندی شاپور

این نام معرب «گند شاه پوهر» است که در اصل «وه‌اند و شاه پوهر» یعنی: «به از انطاکیه، شاپور» و به عبارت دیگر «شهر شاپور بهتر از انطاکیه» است.^(۴) بانی این شهر بنابر مشهور شاپور اول بوده که از اسیران رومی دسته‌ای را به کار بنای آن گماشت. برخی دیگر بنای این شهر را به شاپور دوم (ذوالاکتاف) نسبت می‌دهند.^(۵) این اردوگاه به تدریج بزرگ شد و به صورت شهر مهمی درآمد که مرکز علوم قدیم گردید. جندی شاپور از همان ابتدا مرکزیت علمی پیدا کرد. شاپور فرمان داد که شماری از کتب یونانی به پهلوی ترجمه شود. تیادورس طبیب نصرانی برای معالجه شاپور به دربار خوانده شد. او کتابی به نام کنّاش تیادورس دارد که بعدها به عربی ترجمه شد.^(۶) علوم در این شهر به زبان یونانی و سانسکریت و بعد از آن به

۱- صفا، ۱۴. ۲- همو، ۱۵-۱۴. ۳- همو، ۱۵. ۴- صفا، ۲۱؛ اولیری، ۲۳-۲۲. ۵- الگود، ۶۷؛ صفا، ۲۱. ۶- نصر، ۱۳-۱۲.

زبان سریانی تدریس می شد.^(۱) در مدرسه‌ای که در این شهر تأسیس شد، پزشکی، ریاضیات، نجوم و منطق را بیشتر از روی متون یونانی ترجمه شده به زبان سریانی تعلیم می دادند. در عین حال عناصری از علوم ایرانی و هندی نیز در آن تدریس می شد.^(۲)

پس از نشر مذهب نسطوری در ایران، جندی شاپور یکی از بزرگترین مراکز عیسویان ایران و یک حوزه دینی بزرگ و از مهمترین مراکز تجمع علمای عیسوی و محل تعلیم طب یونانی و آمیزش آن با طب ایرانی و هندی شد. در عهد انوشیروان، دانشمندان سریانی زبان ایرانی و علمای هندی و زرتشتی در آنجا مشغول به کار بودند.^(۳) در این مدرسه از تجارب ملل مختلف یعنی طب ایرانیان و هندوان و یونانیان و اسکندریان و علمای سریانی زبان استفاده می شد.^(۴)

در جندی شاپور علاوه بر دانشکده پزشکی که بیمارستانی ضمیمه خود داشت، دانشکده‌ای برای نجوم و رصدخانه‌ای در کنار آن بود و این خود پیروی از دارالعلم اسکندریه را نشان می دهد.^(۵) در بیمارستان جندی شاپور علاوه بر پزشکان نسطوری ایران عده‌ای از پزشکان هندی هم کار می کردند و به آموختن اصول طب هندی اشتغال داشتند و چند کتاب از آثار طبی هندی را به پهلوی ترجمه کرده بودند که بعداً به عربی درآمد.^(۶) در واقع اهمیت جندی شاپور به عنوان یک مرکز علمی به این برمی گردد که اکثر پزشکان و مترجمان نخست کتاب‌های پزشکی در دربارهای اسلامی، از همین مسیحیان نسطوری بودند که در آن تدریس و کار می کردند.^(۷) مدرسه جندی شاپور در دوره اسلامی نیز به حیات خود ادامه داد و به عنوان بزرگترین مرکز تعلیم پزشکی باقی بود تا این‌که در دوره عباسیان به سبب گسترش مرکز خلافت و نیاز خلفا به پزشکان این مدرسه و انتقال استادان و پزشکان آن به دربار منصور^(۸) کم‌کم از رونق افتاد و رو به انحطاط گذاشت.

۱- ابن الندیم، ۳۶۰. ۲- نصر، ۱۳. ۳- صفا، ۲۲. ۴- همو.
۵- اولیری، ۱۱۲. ۶- ایرانشهر، ۷۱۵. ۷- راشد، ۱۱۵۸/۲. ۸- قفطی، ۲۱۷.

۲. نهضت ترجمه

خصوصیت اصلی وحی، به اسلام اجازه داده که اندیشه‌هایی را از منابع گوناگون به خود جذب کند که از لحاظ تاریخی نسبت به آن بیگانه ولی از درون به آن مربوط بودند. این امر در مورد علوم طبیعی صحت داشت. چه اغلب علوم جهان شناختی قدیمی یونانی، کلدانی، ایرانی، هندی و چینی در بند آن بودند که وحدت طبیعت را بیان کنند و به همین جهت با روح اسلام سازگاری داشتند. مسلمانان که با این علوم تماس پیدا کردند، از هر یک اجزایی را گرفتند و شاید بهترین اقتباس از یونان بود ولی از کلدانیان و ایرانیان و هندیان نیز چیزهایی گرفتند و شاید کیمیا را از چینیان اخذ کرده باشند.^(۱)

می‌توان انگیزه‌های مسلمانان در ترجمه و نقل کتب علوم و فلسفه به زبان عربی را در موارد زیر خلاصه کرد:

۱. میل به آگاهی از علوم و آداب و رسوم بیگانگان. مثل رغبت خالد بن یزید برای آگاهی از کتاب‌های یونانی در علم کیمیا.

۲. نیاز مسلمانان به دانش‌های کاربردی که خود فاقد آن بودند. مثل پزشکی، شناخت حساب و زمان برای تعیین اوقات نماز و ابتدای سال و آغاز ماه‌های رمضان و حج.

۳. مجادلات و مناظرات دینی. مسلمانان عصر اموی، حلقه‌ها و مجالس بحث و مناظره دینی در مساجد برگزار و درباره مسائلی چون قضا و قدر، و جبر و اختیار گفتگو کردند. این مناظرات که به پیدایش فرقه‌های گوناگون اسلامی انجامید و در بخش دوم همین پژوهش درباره هر یک بحث شد، مسلمانان را بر آن داشت تا از آنچه در این باره نزد دیگران است، آگاهی یابند. از این رو به ترجمه کتاب‌های دیگران پرداختند.

۴. علاقه و تمایل مسلمانان به گسترش افق‌های اندیشه اسلامی با شناخت فرهنگ‌های جدید که قرآن نیز بدان تشویق می‌کرد. شاید همین امر در ابتدا عامل

تقلید محض مسلمانان بود.^(۱)

راه‌های انتقال علوم یونانی به عالم اسلام را به شرح زیر بیان کرده‌اند:

۱. نویسندگان، دانش‌پژوهان و دانشمندان مسیحی سریانی. این نخستین و اصلی‌ترین راه انتقال بود.

۲. استفاده مستقیم عربی‌زبانان از منابع یونانی و تجدید نظر در آموخته‌های خود از راه ترجمه‌های سریانی. آنان دانسته‌های خود را در معرض تحقیق و تصحیح قرار دادند.

۳. طریق غیرمستقیم هند برای انتقال ریاضیات و نجوم. البته علمای هند در این دوره کارهای فراوانی کرده بودند ولی مواد اولیه چیزهایی بود که از اسکندریه بدست آورده بودند.^(۲)

علاوه بر این مسیحیان دربار اموی خصوصاً خاندان سرجیوس، شهرهای اردوگاه نیز در انتقال علوم یونانی به عالم اسلام نقش مهمی ایفا کرده‌اند. اولیری در کتاب خود به تفصیل درباره هر یک سخن گفته است.^(۳) از طرف مشرق، علوم هندی و به درجه‌ای کمتر از آن دانش ایرانی، تأثیر مهمی در رشد علوم اسلامی داشت. در جانورشناسی و مردم‌شناسی و بعضی از سیماهای کیمیا و نیز در ریاضیات و نجوم، سنت ایرانی و هندی غلبه داشت. این مطلب از ترجمه‌های ابن مقفع و رسائل اخوان الصفا آشکار می‌شود. به اغلب احتمال عناصری از علم چینی خصوصاً کیمیا در اسلام وجود دارد. این خود نماینده ارتباطی است که در زمان‌های دور میان مسلمانان و علم چینی برقرار شده است. حتی برخی کلمه کیمیا را مشتق از کلمه قدیمی چینی: چین‌ای دانسته‌اند که در بعضی لهجه‌ها کیم یا خوانده می‌شده و به معنای «عصاره طلاسازی» بوده است.^(۴)

به هر حال مجموعه هنرها و علوم اسلامی عبارت بوده است از ترکیبی از علوم قدیم مردم مدیترانه که توسط یونانیان تنظیم شده و تکامل یافته بود با بعضی از

۱- نک: معروف، ۴۳۰؛ فزوخ، ۱۱۳-۱۱۲. ۲- اولیری، ۳. ۳- همو، ۲۲۸-۲۰۶.

۴- نصر، ۱۴-۱۳.

عناصر شرقی. قسمت عمده این میراث قطعاً یونانی یونانی مآبی بود که از راه ترجمه‌های عربی از روی ترجمه‌های سریانی یا از روی خود متون یونانی به جهان اسلام راه یافته است.^(۱) از آنچه گذشت بدست می‌آید که انتقال علوم بیگانه به عالم اسلام عمدتاً از دو راه صورت گرفته است:

۱. زنده و از راه برخورد مسلمانان با سایر ملل. این برخورد در عصر امویان میان مسلمانان و صاحبان فرهنگ یونانی و یونانی مآبی در شام و نیز ایرانیان (موالی) در عراق و حجاز بسیار بود.

۲. ترجمه. این راه انتقال علوم در عصر امویان محدود بود و تنها افرادی بدین کار مبادرت می‌کردند که یا مشتاق فراگیری علوم بودند یا سعی در انتقال علوم و فرهنگ خویش به جهان اسلام داشتند. اینان همه توجه خود را به ترجمه کتب عملی همچون طب و کیمیا، و در درجه دوم کتب نظری چون تاریخ و ادبیات کردند. همین امر دلالت دارد که ترجمه کتاب‌های علمی و فلسفی به زبان عربی ائتفاقی نبوده است بلکه مسلمانان با آگاهی و از روی هدف معین به این کار اقدام کردند. مسلمانان هنگامی به ترجمه کتاب‌های فلسفی نظری روی آوردند که کتاب‌هایی چون ریاضیات، نجوم و پزشکی نزدشان به وفور یافت می‌شد.^(۲) برخی از مؤلفان تطور نهضت ترجمه را در چهار دوره عمده به شرح زیر تقسیم کرده اند:

۱. ترجمه در عصر اموی

عصر اموی نمایانگر نخستین دوره از ادوار نهضت ترجمه است. در حقیقت، عصر اموی برای اولین بار شاهد ظهور نهضت ترجمه از حیث تمدنی و فرهنگی در تاریخ اسلام است. به رغم این‌که ترجمه در این عصر در قیاس با قرون بعدی، از حیث محتوا ابتدایی و ضعیف است ولی حقاً باید گفت که این عصر برای نهضت ترجمه به مثابه سنگ بنا بود. این عصر، نقطه شروع این نهضت در شرق و غرب جهان اسلام محسوب می‌گردد. ژوزف هاشم درباره ترجمه در این دوره آورده است:

۱- همانجا. ۲- نک: فرّوخ، ۱۱۴.

«... نهضت ترجمه در این عصر منحصر به علوم طبیعی چون شیمی و طب بود و به حوزه علوم عقلی، چون منطق، روان شناسی و ماوراء الطبیعه وارد نشد». عامل نیاز در این عصر تعیین کننده است. برای مثال، مردم در آغاز نهضت برای درمان خود به دانش پزشکی بیش از فلسفه و منطق نیازمند بوده اند. این مثال درباره دانش شیمی در مقایسه با روان شناسی هم صدق می کند.

با این حال نهضت ترجمه در عصر امویان خیلی کند انجام شد. شاید بتوان علت آن را به اشتغال خلفای این دوره به جنگ های برون مرزی و کشمکش های داخلی مربوط دانست که بخش عمده ای از وقت امویان را به خود اختصاص می داد. ترجمه منظم در عهد اموی توسط خالد بن یزید آغاز شد که او را حکیم آل مروان نامیده اند.^(۱) او نخستین اموی است که به ترجمه به زبان عربی پرداخت. او نوشته های پزشکی، کیمیا و فلک را به عربی ترجمه کرد.^(۲) خالد که به کتب علوم عشق می ورزید، گروهی از فلاسفه یونانی مقیم مصر را احضار کرد و دستور داد که کتاب های قبلی و یونانی در کیمیا را به زبان عربی ترجمه کنند. این ترجمه ها در نوع خود، نخستین ترجمه ها به زبان عربی بود.^(۳) پس از او عمر بن عبدالعزیز فرمان داد که کتابی در پزشکی برای او به زبان عربی ترجمه کردند.^(۴)

۲. ترجمه در زمان منصور و هارون

نهضت ترجمه در این عصر بسان عهد اموی نماند. تطورات فراوانی از حیث تعداد و فرهنگ مترجمان، موضوعات ترجمه، و مجموع ترجمه ها، در آن پدید آمد. پشتیبانی مادی و معنوی متولیان نسبت به مترجمان را نیز باید برای این تطور افزود. ترجمه در این دوره از دوره های بعدی نیز قابل تمایز است. ترجمه در عصر منصور، در مقایسه با ترجمه در عصر هارون ابتدایی است. در عصر هارون، ترجمه به درجه ای رسید که از مرتبه عهد پیش از خود درگذشت. اولیری درباره این عصر می گوید: «ترجمه در این عصر با مترجمان و آثار فراوان ترجمه شده، که بیشتر ار

۱- ابن الندیم، ۳۰۳.

۲- همانجا.

۳- همانجا.

۴- جز، ۳۳۳.

مسیحیان و یهود و راهیافتگان به اسلام از ادیان دیگر بودند، نضج گرفت».

۳. ترجمه در عصر مأمون

در این دوره، ترجمه به آخرین مراحل رشد و کمال خود رسید بلکه می‌توان گفت به حدی از کمال دست یافت که در چهار قرن از تاریخ خود بدان نایل نشد. مأمون در باب عنایت و تولیت نهضت ترجمه، گوی سبقت را از جمیع خلیفگان عباسی ربود. این کار، خود بلوغ این نهضت گردید و با نقل میراث امم دیگر و از زبان‌های مختلف، آن را به تنوع و تقنین رساند. در واقع، این مرحله از تاریخ نهضت ترجمه، نقطه تحول در تاریخ این نهضت است، به گونه‌ای که نظیر آن را در طول سالیان عمر نهضت و در عرصه‌های مختلف نمی‌یابیم.

حنین بن اسحاق، یوحنا بن ماسویه، یعقوب بن اسحاق کندی و عمر بن فرخان طبری از معروف‌ترین مترجمان این عصرند. کتاب‌های متعدد و منابع فراوانی به دست اینان ترجمه شد به قسمی که مجموعه آنچه در این عصر ترجمه شد، معادل یا بیشتر از همه کتاب‌هایی است که در طول نهضت ترجمه به انجام رسید. اولیری در باره نهضت ترجمه در این عصر گفته است: «کار ترجمه در مدرسه‌ای که در این عصر در بغداد بنیاد نهاده شد، متمرکز گردید. تلاشی چشمگیر بکار گرفته شد تا موضوعات ضروری در مباحث فلسفی و علمی در اختیار علاقه‌مندان عربی دان قرار گیرد». در این زمان، مترجمان از اطراف عراق و شام و ایران وارد بغداد شدند. در این میان نسطوریان، یعقوبیان، صابئیان، رومیان، مجوسیان و برهماییان بودند که از یونانی، فارسی و هندی، و جز آن، به عربی ترجمه می‌کردند. بازار کاغذسازان و کتاب فروشان در بغداد رونق گرفت، مجالس ادب و مناظره علمی رواج یافت، و توجه مردم به تحقیق و مطالعه فزونی گرفت. این نهضت استمرار یافت و بیشتر کتاب‌های پیشینیان به عربی ترجمه شد.^(۱)

۴. نهضت ترجمه بعد از مأمون

دوره چهارم نهضت ترجمه، دارای تفاوت بزرگی بود که اهمیت آن به دو جنبه کمی و کیفی مربوط می‌شد. طبعاً این امر، ناشی از نوع توجه و اهتمام متولیان و مترجمان بود. جریان ترجمه پس از مأمون در دوره معتصم و واثق و حتی متوکل - که پاره‌ای از شتاب عصر مأمون را به آن بازگرداند - فروکش کرد.

باید گفت که نیمه اول قرن چهارم هجری مرحله جدیدی از مراحل تطور نهضت ترجمه را به شکل‌های مختلف به نمایش می‌گذارد. با شتاب مجدد ترجمه در این عصر، مترجمان شاخصی چون ثابت بن قره، سنان بن ثابت بن قره، متی بن یونس، یحیی بن عدی، قسطا بن لوقا و ابن زرعه که جملگی از معروف‌ترین مترجمان آن سکاندار نهضت ترجمه در این عصر گردیدند. در این عصر همچون گذشته، آثار گوناگونی در انواع علوم به عربی برگردانده شد. از عوامل مهم پیدایش بیت الحکمه، پیشرفت کار و شکوفایی نهضت ترجمه بود. در حقیقت بیت الحکمه در آغاز تأسیس یکی از مراکز ترجمه بود اما بتدریج توسعه پیدا کرد و کتاب‌های آن فزونی گرفت. این کتاب‌ها را از آسیای صغیر و قسطنطنیه تهیه می‌کردند یا سریانی‌ها از دیرها و کلیساهای خود می‌آوردند.

در بیت الحکمه برجسته‌ترین دانشمندان، پزشکان، منجمان، علمای مکانیک و صنعت‌گران حضور داشتند. چنان که سهل بن هارون، برجسته‌ترین و فصیح‌ترین دانشمندان متولی بیت الحکمه گردید. وی از جمله متخصصانی بود که همراه دستیارش سعید بن هارون در آنجا خدمت می‌کرد. سلم متصدی کتاب‌هایی بود که از قسطنطنیه می‌آوردند. محمد بن موسی خوارزمی ریاضیدان و منجم هم آنجا کار می‌کرد. کسانی چون علان شعوبی از نسخه برداران بیت الحکمه بودند و یحیی بن ابی منصور موصولی خزانه دار آن.

از کسانی که در رونق ترجمه در بیت الحکمه سهیم بودند، حسن بن سهل نویختی است که از فارسی به عربی ترجمه می‌کرد.^(۱) وی در علوم اوایل تخصص

۱- ابن الندیم، ۲۴۴.

داشت. اصولاً خاندان نوبختی همه فاضل و اندیشمند بودند و در نقل و ترجمه علوم اوایل سهیم. از دیگر مترجمانی که در شکوفایی ترجمه، در بیت الحکمه نقش بسزایی داشتند، حجاج بن مطر، یوحنا بن بطریق و عمر بن فرخان طبری قابل یاد کرد هستند. یوحنا بن ماسویه پزشک هم آنجا کار می‌کرد. از این همه برجسته تر، پزشک و مترجم شهیر روزگار، حنین بن اسحاق است که بیت الحکمه در دوره وی رشد علمی چشمگیری داشت. فرزندان موسی بن شاکر هم از طریق تهیه کتاب و اختصاص اموال و تشویق مترجمان سهم درخوری دارند.

کتاب‌هایی در مباحث مختلف دانش و فنون، معارف و صنایع در کتابخانه بیت الحکمه بود که همه ترجمه شد. آثاری نیز در ادبیات، تاریخ، فقه، کلام و ملل و نحل نوشته شد. از هر کتاب نایاب و نادری یک نسخه در آن بود.

بیت الحکمه با هدف تسهیل راه‌های تحقیق، مطالعه، تألیف و ترجمه تأسیس شد. در آنجا زمینه برای مطالعه همه مردم فراهم بود. هدف این بود که مردم با حقایق و نشر علوم و معارف ملل دیگر آشنا شوند و در حوزه‌های مختلف فکری و علمی پیشرفت کنند. از این رو درهای آن بر روی همگان باز بود و با اقبال عمومی مواجه شد. در آنجا آزادی کامل برقرار، و نشانی از تعصب دیده نمی‌شد.

نسخه برداری در بیت الحکمه، از حیث اهمیت کمتر از نهضت ترجمه نبود. این دو کار ملازم و مکمل هم بودند. چون کار ترجمه کتابی به پایان می‌رسید، نسخه نویسان چند نسخه از آن برمی داشتند. نسخه اصلی در بیت الحکمه می‌ماند و نسخ دیگر میان مشاهیر وزیران و دانشمندان توزیع می‌شد. پس از آن مرحله سوم کار آغاز می‌شد: جلدسازی و صحافی. هدف از این کار نگهداری و زیباسازی کتاب بود. مرحله نهایی، توزیع کتاب بود. کتاب را در این مرحله در قفسه‌های مخصوص قرار می‌دادند یا در مخزن‌های خاص زیر نظر مسئول بیت الحکمه یا جانشین او. عصر مأمون درخشان‌ترین دوران بیت الحکمه است و عصر واثق، روزگار پریشانی، و دوره متوکل آغاز فعالیت مجدد آن.^(۱)

۱- برای آگاهی بیشتر از نهضت ترجمه به کتاب مختصر اما مفید رشید جمیلی مراجعه کنید. این کتاب را دکتر

۳. سرچشمه‌های فرهنگ و تمدن اسلامی

۱. اسلام

بدیهی است که جامعه اسلامی با همه وجوه و جنبه‌هایی که داشت و به رغم نژادهای مختلفی که در این مملکت پهناور زندگی می‌کردند، برپایه تعالیم و معارف اسلامی بنا شد. از عصر رسالت که رسول خدا^(ص) هدایت دینی و دنیایی مسلمانان را از طریق دریافت وحی و سنت خویش اداره می‌کرد تا روزگار خلافت که رهبران جامعه به عنوان جانشینی او زمام امور را به دست گرفتند، از خلیفه تا سازمان‌های اداری، و جامعه از نظر ساختار، و نژاد ساکنان آن و آداب و رسوم، و اعیاد و مناسبت‌ها و ساختار شهرها، و سازمان‌ها و تأسیسات جانبی، و نظام بازرگانی و اقتصادی، همه و همه در هویت، مضمون و اصول، علی‌الظاهر اسلامی بود. از این پس خواهیم دید که همه علوم، معارف، و مباحث رایج و نوشته‌های مسلمانان در زمینه‌های مختلف مستند است به قرآن که منبع اصلی و اساسی عقیده و شریعت است. قرآن سرچشمه‌ای است که نویسندگان و پژوهشگران در کتاب‌ها و مباحث علمی خود در زمینه علوم انسانی همچون تاریخ، فلسفه و زبان از آن سیراب می‌شوند. بنابراین قرآن کریم و احادیث مبنا و معیار علوم و معارف مختلف بود. از سوی دیگر می‌دانیم که خلفا و سلاطین می‌کوشیدند حکومت خود را حکومت دینی معرفی و چنان وانمود کنند که سعی خود را برای عمل به تعالیم اسلام و مقتضیات دین حنیف به کار می‌گیرند تا بدین وسیله امامت خود را بر مردم مشروع جلوه دهند و بر این مطلب تأکید ورزند که این زعامت فقط به خاطر خانواده و سلاله و یا اعمال قدرت و شوکت شخصی و قبیله‌ای نیست بلکه از جهت رفتار و عمل به

صادق آئینه‌وند با عنوان نهضت ترجمه در جهان اسلام در قرن سوم و چهارم هجری ترجمه کرده است. رشید جمیلی، پس از نگاهی اجمالی به دوره‌های ترجمه، از روش‌ها، و عوامل شکوفایی آن سخن می‌گوید. سپس موضوع را با قدری تفصیل بررسی، و حامیان نهضت از خلفا و دولتمردان را یاد می‌کند. مراکز ترجمه و مترجمان مباحث پایانی و البته مفید کتاب است.

احکام و مقررات دین نیز هست. از این رو به مطالعات و پژوهش‌های اسلامی و علوم مربوط به آن رونق خاصی بخشیدند و به قرآن و تفسیر، و حدیث و جمع و تدوین آن بها دادند. چنان‌که یک نهضت فکری گسترده و عمیق متناسب با زمان ایجاد شد که ثمره آن کتاب‌ها و پژوهش‌های پیشرفته علمی دقیق بود و در آسمان آن چهره‌های درخشانی از فقها، متکلمان، فیلسوفان، لغویان و ادیبان نورافشانی می‌کرد. در این میان نقش سایر فرهنگ‌ها بیش از این نبود که شیوه‌های پژوهش و روش اندیشه را در اختیار فرهنگ اسلامی قرار داده علوم و دانش‌های جدیدی برای خدمت به بشریت در زمینه‌های پزشکی، داروسازی، ستاره‌شناسی، علوم طبیعی، کیمیا و ریاضیات تقدیم دارند. همه این علوم به سود اسلام ساماندهی شد. بنابراین علم تنها در خدمت علم نبود مگر برای حفظ و صیانت دین و توضیح و تبیین عقاید، و دفاع از آن. چنین بود که اندیشه یونانی، ایرانی و هندی به یاری تعالیم اسلامی درآمد. نهایت چیزی که وارد کردن فلسفه به میدان بحث و پژوهش عاید کرد، اصل معروف: «سازگاری دین و فلسفه» بود که در اثر تعامل فرهنگ‌ها بوجود آمد.^(۱)

۲. فرهنگ یونانی

خاستگاه این فرهنگ، تمدن‌های شرقی قدیم در مصر، بابل و فینیقیه بود که در قالب و شکل یونانی به مشرق زمین بازگشت. فرهنگ یونانی از طریق نهضت ترجمه به خصوص ترجمه متون فلسفی و روش‌های اندیشه مجرد، و ابواب مختلف علوم تجربی که به وفور در میان مسلمانان رواج داشت به عالم اسلام انتقال یافت. چنان‌که بیش از همه، خلفا به فلسفه و معارف رو آوردند. خواب مأمون را که در آن با ارسطو دیدار و گفتگو می‌کند؛ از مهم‌ترین عوامل تألیف و ترجمه کتب علوم عقلی و فلسفی دانسته‌اند. در پی این رؤیا، مکاتباتی بین مأمون و امپراتور روم انجام شد. در این نامه‌ها خلیفه بغداد از امپراتور درخواست کرد که کتاب‌های موجود در کتابخانه

۱- نک: مکی، ۳۱۰-۳۰۹.

روم را که در زمینه دانش‌های قدیم بود، برای وی ارسال کند. بدین ترتیب کتاب‌های ارسطو، افلاطون و دیگر فیلسوفان یونانی ترجمه شد. این متون توسط مترجمان سریانی به این زبان ترجمه و سپس به عربی برگردانده شد.^(۱) فلاسفه عرب و پیش از همه ابویوسف کندی از فرهنگ یونانی تأثیر پذیرفتند؛ کندی کتاب‌هایی در منطق، ریاضی، موسیقی، نجوم، فلک، هندسه، طب، نفس و سیاست تألیف کرد. سپس شاگردان او و کسانی که بعد از آنان آمدند، این راه را ادامه دادند.^(۲)

پس از پیروزی‌های اسکندر، فرهنگ یونانی در شرق مراکزی پیدا کرد که در مصر و شرق آسیا پراکنده بود. در پایان قرن پنجم میلادی دانشمندان مکتب رُها به ایران پناه آوردند و مدرسه جندی شاپور که تا عهد عباسی ادامه داشت تأسیس شد. در این مدرسه طب و فلسفه تدریس می‌شد و یکی از مراکز ترجمه به شمار می‌آمد تا این‌که رئیس پزشکان این مرکز علمی، جورجیس بن بختشیوع به دعوت هارون الرشید برای معالجه و درمان خلیفه عباسی به بغداد آمد. بدین گونه خاندان بختشیوع ریاست بیمارستان بغداد را به دست آوردند. شهر حرّان در شمال عراق هم مرکز علوم ریاضی، هندسه و فلک بود. در همین شهر بود که از میان صابئان دو خانواده مشهور علمی ظهور کردند. این دو خانواده عبارت بودند از: خانواده ثابت بن قرّه و خانواده هلال بن ابراهیم صابی پزشک و فرزندش ابراهیم. این امر باعث شد که حرّان مرکز فرهنگ یونانی و نقطه اتصال آسیای صغیر و روم باشد که جایگاه و خاستگاه این فرهنگ بود.^(۳)

سومین مرکز فرهنگ یونانی، اسکندریه بود که فلسفه نوافلاطونی در آنجا ظهور کرد. مؤسس این فلسفه، فلوطین (۲۶۹م) بود که بین عالم روح و ماده سازگاری برقرار کرد. نهضت فکری اسکندریه تا فتح مصر به دست عرب‌ها ادامه داشت و بعدها مسلمانان از بقایای کتاب‌ها و تحقیقات این مدرسه استفاده کردند. دو مکتب رها و نصیبین واقع در شمال بین‌النهرین هم از این مکتب تأثیر پذیرفتند و

۱- ابن‌الندیم، ۳۱۵-۳۰۳. ۲- همان، ۳۲۰-۳۱۶.

۳- ابن فقیه، مختصرالبلدان، ۱۳۷-۱۳۶.

سریانی‌های نسطوری که بر این دو مکتب مسلط بودند، در ترجمه فلسفه و علوم یونانی به زبان سریانی و سپس به زبان عربی سهیم بودند.^(۱) همان‌گونه که سریانی‌های نسطوری بر دو مکتب نصیبین و رها سیطره داشتند و در انتقال فلسفه و علوم یونانی سهیم بودند، سریانی‌های یعقوبی در مصر و اسکندریه هم در کنار التزام به رهبانیت و زهد، در ترجمه علوم و فلسفه یونانی مشارکت داشتند. با وجود این فرهنگ یونانی از طریق دو مکتب جندی شاپور و حران که در نزدیکی عراق بودند، در فرهنگ اسلامی تأثیر گذاشت. علاوه بر نزدیکی، عامل دیگر این بود که این دو مکتب فقط به ترجمه علوم کاربردی تطبیقی که سخت مورد نیاز جامعه بود، پرداختند.^(۲)

۳. فرهنگ ایرانی

تأثیر عنصر ایرانی در ساختار و فرهنگ جامعه و نیز تحول شهرهای ایران به مراکز فرهنگ اسلامی جای هیچ‌گونه تردیدی ندارد. واقعیت این است که مسلمانان در زمینه دیوان‌ها، دبیری، و انتقال و ترجمه آثار ادبی از ایرانیان استفاده کردند و از سبک ایرانی که متکی بر بیان، بدیع و آرایش لفظی بود، تأثیر پذیرفتند. علاوه بر این علوم عدیده‌ای از زبان فارسی به عربی ترجمه کردند؛ از جمله: فلک، طب، حکمت، تاریخ، جغرافیا و سازمان‌های دولتی. شماری از مترجمان علوم ایرانی به عربی عبارت بودند از: عبدالله بن مقفع، آل نوبخت، علی بن زیاد تمیمی، جابر بن یحیی بلاذری، اسحق بن یزید مترجم کتاب سیره‌الفرس به عربی، و محمد بن جهم برمکی و دیگران.^(۳)

زبان فارسی در میان توده‌های مسلمان عموماً و در محافل علمی خصوصاً رواج پیدا کرد و در کنار پدیده‌های تمدنی، وجوه زندگی روزانه مردم را در زمینه شیوه‌های معیشت (خوراک و پوشاک) و کار همچون وارثان ساسانی ساخت. در این

۱- بدوی، التراث اليونانی، ۳۵، ۴۰.
 ۲- خازن، الحضارة العباسية، ۱۰۶-۱۰۵.
 ۳- ابن‌الندیم، ۳۰۵-۱۳۰۱؛ حتی، ۱۷۴/۲.

میان برخی تمایلات مانوی و مزدکی هم خودنمایی کرد.^(۱) هنوز بیش از بیست کتاب در ادبیات، نجوم و تاریخ در میراث عربی استفاده می‌شود که منشأ ایرانی دارد. علاوه بر این باید از امثال و حکم رایج در جامعه اسلامی نام ببریم که در اصل ایرانی می‌باشد. ابومنصور ثعالبی از دانشمندان قرن چهارم هجری در کتاب خاص‌الخاص^(۲) شمار زیادی از این امثال و حکم را آورده است. در عصر عباسی روابط اجتماعی عمیقی بین عرب‌ها و ایرانیان برقرار بود. این روابط همان‌گونه که در زمینه ترجمه ادبیات رایج بود، در سیاست و مدیریت هم رواج داشت. چنان‌که به جرأت می‌توان عصر عباسیان را ظهور تمام عیار فرهنگ و تمدن ایرانی در همه عرصه‌های زندگی فردی و اجتماعی دانست.

۴. فرهنگ هندی

روابط اسلام و هند خیلی زود شروع شد. نخستین حملات مسلمانان برای فتح این سرزمین در حدود سال ۳۰ هجری انجام شد. حمله بعدی در سال ۴۴ هجری صورت گرفت. این منطقه سرانجام در سال ۸۷ هجری به دست محمد بن قاسم ثقفی فتح شد. چنان‌که در عصر عباسی، هند یکی از ولایات عباسی به شمار می‌رفت^(۳) و خاستگاه فرهنگ و اندیشه بود. مسلمانان از حکمت، ادبیات، و علوم فلک، ستاره‌شناسی، حساب و خصوصاً پزشکی هند استفاده کردند. یحیی بن خالد برمکی یک پزشک هندی به نام کمکنکه را برای معالجه هارون به عراق فراخواند. این پزشک توانست خلیفه را درمان کند. صالح بن بهله هندی نیز به عراق آمد و شهرت بسیاری در پزشکی یافت و با پزشکان بغداد معاشرت کرد. او کتابی درباره سموم داشت. این کتاب را کمکنکه به فارسی و ابوحاتم بلخی از فارسی به عربی ترجمه کرد. در همین حال یحیی بن خالد برمکی خواهان ترجمه کتاب‌های کمکنکه مثل: کتاب سیسرون و کتاب سیرک در پزشکی به زبان عربی شد. این آثار از سانسکریت به فارسی ترجمه گردید. آنگاه عبدالله بن علی آن‌ها را از فارسی به عربی ترجمه

۳- حسن ابراهیم حسن، ۲۴۹/۲.

۲- ثعالبی، خاص‌الخاص، ۱۷-۳۷.

۱- خازن، ۱۰۶.

کرد. کتاب‌های پزشکی دیگری هم به زبان عربی ترجمه شد، از جمله: کتاب مختصر در عقاقیر (گیاه‌شناسی)، و کتاب‌های علاجات الحبالی (مداوای زنان باردار)، علاجات النساء (معالجه زنان)، و التوهم فی الامراض و العلل.^(۱) ابن دُهن یکی از پزشکان هندی بود که سرپرست بیمارستان برمکیان در بغداد شد. اسحق بن سلیمان بن علی هاشمی یکی از مترجمان کتب پزشکی بود. او کتاب‌ها را مستقیماً از سانسکریت به عربی ترجمه می‌کرد.^(۲) باید به شمار دیگری از پزشکان هندی اشاره کنیم که خلفای عباسی آنان را به عراق آوردند، مثل: بازیکر، سندباد، قلیرفل و غیره. کتاب‌های پزشکی دانشمندان مسلمان پر است از اشاره به نقش هند در این دانش، و دیگر موضوعاتی که مسلمانان از هندیان گرفتند و در کتاب‌های خود آوردند، مثل قانون ابن سینا، و کتاب الملکی رازی. عبارت: «فی کتب‌الهند، کذا و کذا...» بارها در کتاب‌های مسلمانان آمده است.^(۳)

مسلمانان در حساب نجوم (هیئت)، خسوف، کسوف و زیجه‌ها از مضامین کتاب‌های هندی استفاده کردند. ابوریحان بیرونی کتابی در حساب نجوم (هیئت) در ۵۵ ورق نوشت و رساله‌ای در حساب و ارقام هندی نگاشت که برای آموزش حساب مفید بود. او کتاب‌های هندی را در ریاضیات و فلک ترجمه کرد و کتاب: الأثارالباقیة عن القرون‌الخالیه را نوشت.^(۴)

در زمینه ادبیات، تاریخ و اساطیر نیز کتاب‌های عدیده‌ای از سانسکریت به عربی ترجمه و جزئی از فرهنگ اسلامی شد. همچون کتاب‌های سندباد کبیر، و سندباد صغیر، ادب‌الهند و الصین (ادبیات هند و چین)، کتاب‌هابل در حکمت، کتاب‌الهند درباره هبوط آدم، کتاب بیدپای در حکمت و از همه مهمتر کتاب کلیله و دمنه است که شهرت عالمگیر دارد. این کتاب که از سانسکریت به پهلوی ترجمه شده بود، توسط ابن مقفع به عربی برگردانده شد و در فرهنگ و ادب اسلامی بسی

۱- ابن‌الدیم، ۳۶۰؛ زیدان، همان، ۱۷۵/۲. ۲- ابن‌الدیم، ۳۰۵. ۳- زیدان، همان، ۱۷۴/۲.
۴- همان، ۱۷۶.

تأثیر گذاشت. کتاب‌هایی نیز در زمینه موسیقی و نغمه‌ها از فرهنگ هندی ترجمه شد.^(۱)

در فلسفه روحانی هم برخی از افکار و اندیشه‌های هندی به جامعه اسلامی نفوذ کرد و موجب پیدایش برخی عقاید درباره ارواح، تناسخ، و ملحقات آن از ثواب و عقاب، و بهشت و جهنم گردید.^(۲) برخی واژه‌های هندی هم وارد زبان عربی شد. همچون: زنجبیل، فلفل، خیزران، کافور و غیره.^(۳) فرهنگ اسلامی از سایر فرهنگ‌های زمانه هم چیزهایی اخذ کرد. چنان‌که از فرهنگ سامی خصوصاً از نبطیان به اندازه ترجمه تورات به عربی و شرح و تفسیر آن، مطالبی گرفت. همچنین از زبان‌های غیرسامی همچون لاتین، و قبطی خصوصاً در زمینه علوم، فلسفه و کیمیا چیزهایی اخذ کرد.^(۴)

۴. مراکز فرهنگ و تمدن اسلامی

در این باره دو مطلب مهم، قابل ملاحظه است: اول، فرهنگ پرورش یافته شهرها در عصور اسلامی است. گسترش شهرها در سرزمین اسلامی، خواه از راه بازسازی و تعمیر شهرهای قدیمی یا از راه احداث شهرهای جدید، عامل مساعدی برای گسترش نهضت علمی تمدنی بود. گویی شهر و فرهنگ همزاد هم هستند.^(۵) دوم، درباره ویژگی‌های مناطق است. بدین معنی که هر منطقه به نوع خاصی از علوم و معارف مشهور بود؛ اگر چه سایر رشته‌ها هم در آنجا رواج و رونق داشت. عراق مرکز فقه و فقه‌ها بود و شام خاستگاه شاعران و دیدارگاه لغویان. خراسان و ماوراءالنهر سرزمین محدثان، فقه‌ها، و فلاسفه بود. چنان‌که در منطقه سند و افغانستان مفسران، محدثان و مورخان اکثریت داشتند.^(۶) این مراکز به شش منطقه یا مرکز تقسیم می‌شود که با هم در تبادل و اقتباس علمی بودند و چنان مسافرت، و

۱- ابن‌الدیم، ۳۶۴؛ زیدان، همان، ۱۷۷/۲. ۲- شهرستانی، ۲۵۵/۲. ۳- خازن، ۱۰۹-۱۰۸.
۴- زیدان، همان، ۱۷۹/۲-۱۷۸. ۵- عثمان، ۲۴۱، ۸۱۰-۸۰۴.
۶- مکی، ۳۲۵-۳۱۵؛ سپهری، ۱۷۹-۱۶۶.

رفت و آمد دانشمندان به مناطق یکدیگر رونق داشت که مملکت اسلامی را به رغم گستردگی فراوان به یک منطقه بدل کرده بود. این مراکز به شرح زیر است:

۱. حجاز

حجاز سرزمین وحی و پایگاه توحید است. در این منطقه دو شهر مقدس مکه و مدینه همواره از مهمترین مراکز علم و تمدن اسلامی بوده است. این دو شهر در عصر امویان از موقعیت ممتازی در زمینه علوم اسلامی برخوردار بود و علاوه بر این که در این خصوص از سایر مراکز علم و تمدن جلوتر بود، در زمینه موسیقی و غنا هم از سایر رقبا پیش افتاده بود.

مکه زادگاه پیامبر^(ص) و تجلی‌گاه وحی و مهد دعوت اسلامی است. اسلام نخستین و سخت‌ترین مراحل دعوت را در همین شهر گذراند. در مکه بود که مشرکان قریش از هرگونه اقدامی در سرکوبی اسلام و پیغمبر^(ص) کوتاهی نکردند و سال‌ها او و یارانش را در درّه موسوم به شعب ابی طالب در محاصره همه جانبه قرار دادند. بسیاری از آیات و سوره‌های قرآن که مکی خوانده می‌شود و عمدتاً پیرامون اصول عقاید است، در دوره ۱۳ ساله مکه نازل شده است. پس از فتح مکه، پیامبر^(ص) معاذ بن جبل انصاری را که در علم و حلم و سخاوت سرآمد اقران بود، برای تعلیم فقه و قرآن در مکه گذاشت.^(۱) معاذ از داناترین صحابه به حلال و حرام و از بهترین قاریان قرآن و از جمله کسانی بود که در عهد رسول خدا^(ص) قرآن را جمع‌آوری کردند.

عبدالله بن عباس شاگرد علی^(ع) نیز به هنگام شورش ابن زبیر به مکه آمد و مجلس درسی در مسجد الحرام برپا کرد. او تفسیر، حدیث، فقه و ادبیات تدریس می‌کرد.^(۲) شهرت علمی مدرسه مکه را از عبدالله بن عباس و یاران او دانسته‌اند.^(۳) از مشهورترین دانش‌آموختگان مدرسه مکه باید از مجاهد بن جبر، عطاءبن ابی‌ریباح و طاووس بن کیسان یمانی یاد کرد که هر سه از موالی بودند. مجاهد در نقل

۳- امین، فجرالاسلام، ۱۷۴.

۲- نک: ابن سعد، ۳۶۴/۲.

۱- ابن سعد، ۳۴۸/۲.

روایات تفسیری ابن عباس شهرت دارد. چنان‌که تفسیر او را در واقع تفسیر ابن عباس شمرده‌اند. عطاء از موالی بنی فهر بود. او در مسجدالحرام می‌نشست و مردم به دورش حلقه می‌زدند و فتوا می‌داد و حدیث روایت می‌کرد.^(۱) طاووس از ایرانیان یمن بود. بسیاری از صحابه را درک کرد و از آنان علم آموخت. سپس به ابن عباس پیوست و از خواص شاگردان او شد. او از بزرگان تابعان و فقها و مفتیان مکه بود.^(۲) مدرسه مکه به حیات علمی خود ادامه داد. چنان‌که محمد بن ادریس شافعی پیشوای فقه شافعی در همین شهر تحصیل کرد و از علمای آن خصوصاً از سفیان بن عیینه و مسلم بن خالد زنجی دانش آموخت. سپس به مدینه رفت و در مدرسه آن به تحصیل خود ادامه داد.^(۳) از مفسران تابعی دو گروه شهرت دارند. یکی از این دو گروه اصحاب ابن عباس و اغلب علمای مکه‌اند. گروه دوم مفسران تابعی اصحاب ابن مسعودند از علمای کوفه.

مدینه، دارالهجریه پیغمبر^(ص)، موطن انصار و مرکز حکومت اسلامی بود. این شهر که یثرب نامیده می‌شد، پس از هجرت پیغمبر^(ص) و تشکیل حکومت اسلامی در آن، به مدینه‌النبی^(ص) موسوم شد. بیشترین بخش فقه اسلامی در همین شهر تشریح شده است. آیات و سوره‌هایی که در دوره ده ساله مدینه نازل شده و مدنی نامیده می‌شود عمدتاً درباره احکام و مقررات فردی و اجتماعی اسلام است.

بیشترین احادیث و روایات پیغمبر^(ص) نیز مربوط به همین دوره است. مدینه پس از پیغمبر^(ص) نیز تا پایان خلافت عثمان پایتخت خلافت اسلامی بود. گذشته از این مدفن پیغمبر، و مسکن خاندان او و بسیاری از صحابه بود.

در نهضت علمی مدرسه مدینه گوی سبقت از مدرسه مکه ربود. زیرا آن دسته از مردم مکه که مسلمان شدند به مدینه هجرت کردند. چنان‌که طلقاً هم پس از فتح مکه خود را به مدینه رساندند تا از امتیاز مصاحبت و همجواری پیامبر^(ص) بهره‌مند شوند و عقب‌ماندگی ناشی از کفر و دشمنی خود با آن حضرت را جبران نمایند.

۱- ابن خلکان، ۲۶۴/۳-۲۶۳؛ ابن سعد، ۳۸۶/۲؛ ۴۷۰/۵-۴۶۷.

۲- ابن خلکان، ۵۱۱/۲-۵۰۹؛ ابن سعد، ۵۴۲/۵-۵۳۷. ۳- حیدر، ۱۹۴/۲-۱۹۱.

علاوه بر این هر کس مسلمان می شد، به مدینه می آمد تا از فیض حضور پیغمبر (ص) و شرکت در جهاد مقدس همراه او بهره مند شود. در دوره خلفا که دامنه فتوح گسترش یافت، اسرا و بردگان فراوانی از نقاط مختلف عالم به این شهر وارد شدند. در این میان اسرایی که از روم و ایران می آمدند عمدتاً از طبقات برتر جامعه خویش و از سابقه درخشان تمدن برخوردار بودند. هُرعمُرّان یک نمونه از ایرانیان مدینه است که نقش مهمی در تأسیس دیوان مدینه در روزگار عمر داشت.^(۱)

اسرای جنگی پس از اسلام آوردن و آزادی با نام موالی طبقه ای را تشکیل دادند که منشأ بسیاری از رفتارهای اجتماعی سیاسی و آثار علمی و فرهنگی در جامعه اموی بود. بسیاری از تابعین مدینه چنان که در طبقات ابن سعد^(۲) آمده از همین موالی بودند.

پس از هجرت هیچ کدام از صحابه به مکه بازنگشتند. ابن سعد با صراحت بیان می کند که احدی از صحابه بدری را نمی شناسیم که پس از پیغمبر (ص) به مکه برگشته باشد مگر ابی سَبره که این اقدام او با واکنش منفی مسلمانان و فرزندان او مواجه شد.^(۳)

بیشتر علمای عصر امویان در تفسیر، فقه، حدیث و تاریخ دانش آموختگان مدرسه مدینه اند. مکتب فقهی اهل حدیث به شهر مدینه و مدرسه آن منسوب است و فقهای آن از جمله سعید بن مسیب بنیانگذار این مکتب. علاوه بر اهل بیت^(۴)، شماری از صحابه و تابعین در مدینه به تدریس و تعلیم و تحصیل پرداختند و به شهرت رسیدند. زید بن ثابت و عبدالله بن عمر. در حالی که عبدالله بن عمر را جامع، راوی و کاتب احادیث دانسته اند که از فتوا دادن و اعلام رأی پرهیز می کرد، زید بن ثابت را عالم به معانی و قادر به استنباط احکام و صاحب نظر در آنچه که چیزی درباره آن نرسیده بود، معرفی نموده اند.^(۴)

از مشهورترین عالمان تابعی که در مدرسه مدینه نزد صحابه علم آموختند باید از

۱- بلاذری، فتوح، ۴۵۰؛ ماوردی، ۲۴۹. ۲- نک: ابن سعد، ۳۱۱/۵-۲۸۱، ۴۴۱-۴۲۴.
۳- همو، ۳۲۸/۵. ۴- امین، فجرالاسلام، ۱۷۵.

عالمان زیر یاد کرد: سعید بن مسیب^(۱)، عروه بن زبیر بن عوام^(۲)، محمد بن شهاب زهري^(۳)، مالک بن انس پیشوای فقه مالکی، دانش‌آموخته مدرسه مدینه است.^(۴) حجاز علاوه بر پیشگامی در علوم اسلامی در زمینه موسیقی هم شهره بود. در میان مکه و مدینه، مکتب موسیقی مدینه پیشتاز بود.

وقتی سخن از مکتب مدینه در عصر امویان می‌شود نمی‌توان از سهم و نقش اهل بیت^(ع) در نشر معارف اسلام سخن نگفت. پس از واقعه عاشورا و شهادت امام حسین^(ع) و یاران و خاندانش، امامان بعدی به جبهه فرهنگ روی آوردند و از دخالت آشکار و (احتمالاً) پنهان در مبارزات مسلحانه بر ضدّ کیان اموی خودداری کردند.

زین العابدین^(ع) بیش از سه دهه در دورانی که مملکت اسلامی را آشوب‌های داخلی فراگرفته بود، کاروان شیعه را هدایت کرد. دوران امامت او و فرزندش محمد باقر^(ع) را دوره «تلاش در راه حقانیت»^(۵) نامیده‌اند. زیرا این دو همه تلاش خود را مصروف حفظ شیعه و تحکیم مبانی فکری آن کردند.

امام سجّاد^(ع) با اتخاذ سیاست بی‌طرفی نه تنها امویان را هرگز تأیید نکرد بلکه با تغییر جبهه به مبارزه دائمی حق علیه باطل ادامه داد و مبارزه خود را در قالب دعا‌های عمیق و پرمحتوا که به نام صحیفه سجّادیه به ما رسیده، پی گرفت. بدین معنی که از قیام و مبارزه مسلحانه به جبهه نبرد فرهنگی برای تقویت و تحکیم اصول و مبانی شیعه و پیش از آن حفظ کیان تشیع تغییر موضع داد.

امام سجّاد^(ع) در اجرای سیاست فرهنگی خود به تعلیم و تربیت شماری از یاران خود پرداخت. چنان‌که جمع زیادی از عالمان و فقیهان دانش‌آموخته حوزه درسی آن حضرت بوده‌اند. از شاگردان امام سجّاد^(ع) در مدینه، ۱۶۴ نفر شهرت

۱- ابن خلکان، ۳۷۸/۲-۳۷۵؛ ابن سعد، ۳۸۴/۲-۳۷۹؛ ۱۴۳/۵-۱۱۹.

۲- ابن سعد، ۱۸۲/۵-۱۷۸.

۳- همو، ۳۸۸-۳۸۹/۲؛ ابن خلکان، ۱۷۹/۴-۱۷۷؛ ابن قتیبه، المعارف، ۴۷۲.

۴- حیدر، ۵۰۸/۱.

۵- جعفری، تشیع، ۲۷۵.

دارند.^(۱) امام سجاده^(ع) مسجد مدینه را مرکز حوزه درسی خود قرار داد و جلسات درس و مذاکرات علمی خود را در شبستان مسجد برگزار می‌کرد. این مباحث شامل فقه، تفسیر، حدیث، فلسفه، کلام و اخلاق بود. زین العابدین^(ع) جمعه‌ها یک خطابه عمومی ایراد و طی آن مردم را موعظه می‌کرد.^(۲)

امام باقر^(ع) که بر اساس روایت جابر از رسول خدا^(ص) به خاطر دانش بی‌کرائش «باقر العلوم: شکافنده دانش‌ها» نامیده شد^(۳) راه پدرش را در پرهیز از هرگونه درگیری سیاسی و قیام مسلحانه پی گرفت و با استفاده از موقعیت مناسبی که برایش فراهم شد، با تأسیس دانشگاهی بزرگ به تعلیم و تربیت شاگردان برجسته و گسترش فرهنگ اهل بیت^(ع) و علوم اسلامی پرداخت. از شاگردان امام باقر^(ع) که حدود ۷۰۰ نفر آنان در کتاب‌های رجال جامع‌الرواه و رجال طوسی معرفی شده‌اند، یکی زراره بن اَعین برجسته‌ترین متکلم و محدث زمان خود بود.^(۴) برادر او حمران نیز که از شاگردان امام سجاده^(ع) بود، در زمره هواداران امام باقر^(ع) درآمد و امام او را وعده بهشت داد.^(۵) از دیگر شاگردان امام باقر^(ع) که نقش مهمی در تدوین فقه شیعه داشتند و از ثقات عمده نزد شیعه بشمار می‌روند باید از اینان نام برد: معروف بن خَرَّبُوذ، ابو بصیر مرادی، بُرید بن معاویه عَجلی، محمّد بن مسلم و فُضَیل بن یسار.^(۶)

بدین ترتیب امام باقر^(ع) نیز به تبیین و تقویت و تحکیم مبانی عقیدتی و فکری شیعه پرداخت و در حقیقت توانست شیعه را برای همیشه از نظر فکری بیمه کند. مکتبی را که امام باقر^(ع) پایه‌گذاری کرد، پس از او فرزندش امام صادق^(ع) تداوم بخشید. دوره امام صادق^(ع) دوره انتقال قدرت سیاسی از خاندان اموی به خاندان عباسی است. همین امر به امام فرصت داد تا با فراغ خاطر سیاست فرهنگی پدر را ادامه دهد و به ترویج مبانی علمی و فقهی مکتب اهل بیت، و تربیت شاگردانی مبرز و برجسته در زمینه‌های مختلف فقهی و کلامی بپردازد. پیش از این بیان شد که دوره

۱- نک: شریف القرشی، ۵۹۱/۲-۵۰۴. ۲- همو، ۵۰۳. ۳- مفید، ۱۵۹/۲.
۴- اردبیلی، ۳۲۹/۱-۳۲۴. ۵- همو، ۲۷۸. ۶- همو، ۱۱۷/۲.

امامت امام صادق^(ع) از لحاظ سیاسی مذهبی یکی از حساس‌ترین دوره‌های تاریخ اسلام است. بسیاری از حوادث تاریخ ساز، نهضت‌های خشونت‌آمیز نتایج طبیعی فعالیت‌های مختلف تحت جریان و تلاش‌های انقلابی و بالاتر از همه مواضع سازشکارانه مرجئه و اهل حدیث در این زمینه‌ها، در همین زمان به بار آمد.^(۱)

امام صادق^(ع) همچون پدر و جدش از ورود به هرگونه فعالیت سیاسی خودداری کرد. برخورد آن حضرت با فرستاده و نامه ابوسلمه خلّال^(۲) گواه خوبی بر این مدّعا است. امام صادق^(ع) توانست ضمن حفظ کیان شیعه در بحران انشعابات داخلی آن، خط امامت را چونان چراغی فروزان، برافراشته نگه دارد و در عین حال شاگردانی مبرز در رشته‌های مختلف علوم زمان به جامعه تحویل دهد. خانه امام صادق^(ع) در مدینه همچون دانشگاهی بود که طالبان علم و جویندگان حقیقت از هر جا قصد آن می‌کردند. شمار شاگردان و راویان امام صادق^(ع) را ۴۰۰۰ نفر اعلام کرده‌اند.^(۳) برخی روایات اشاره دارد که این عدد شمار شاگردان ثقه امام است.^(۴)

اسد حیدر در کتاب الامام الصادق^(ع) و المذاهب الاربعه نام شماری از شاگردان امام از سایر مذاهب اسلامی را آورده است. گروهی از آنان راویان صحاح سته و سنن اهل سنت هستند. چنان‌که برخی از رؤسای طوایف و ائمه مذاهب نیز در میان آنان به چشم می‌خورند: ابوحنیفه نُعمان بن ثابت، مالک بن انس، سُفیان ثوری، سفیان بن عیینه، شعبه بن حجاج، فضیل بن عیاض، حاتم بن اسماعیل، حفص بن غیاث، زهیر بن محمّد تمیمی، یحیی بن سعید قَطّان، اسماعیل بن جعفر بن ابی کثیر انصاریو ابراهیم بن محمّد اسلمی.^(۵) از شاگردان مشهور امام صادق^(ع) باید از سه نفر یاد کرد: اَبان بن تَغَلب،^(۶) هشام بن حکم^(۷) و محمّد بن علی بن نعمان احوّل.^(۸)

۱- نک: جعفری، همان، ۳۰۴.

۲- یعقوبی، تاریخ، ۳۴۹/۲؛ مسعودی، مروج، ۲۶۹/۳-۲۶۸؛ ابن طباطبا، ۱۵۱.

۳- مفید، ۱۷۹/۱؛ نک: حیدر، ۶۸۰/۱-۶۷۱؛ ۳۹۸/۲. ۴- حیدر، ۶۹/۱. ۵- همو، ۷۳-۶۹.

۶- اردبیلی، ۹/۱؛ ابن الندیم، ۲۷۶. ۷- ابن الندیم، ۲۲۴-۲۲۳؛ شهرستانی، ۱۶۶/۱-۱۶۴.

۸- شهرستانی، ۱۶۸/۱-۱۶۶؛ ابن الندیم، ۲۲۴.

وضعیت سیاسی و اقتصادی حجاز در عصر عباسی رضایتبخش نبود. آن‌چنان‌که امویان از نظر مالی به منطقه توجه داشتند و مبالغ فراوانی روانه حجاز و جزیره‌العرب کردند و مردم در ناز و نعمت و خوش‌گذرانی روزگار می‌گذرانند و به سیاست کاری نداشتند، عباسیان به این دیار توجه نکردند، به گونه‌ای که شورش‌های پی در پی قرمطیان در آغاز قرن چهارم هجری، چندین سال حج را تعطیل کرد. همین امر نقش حجاز و جزیره‌العرب را در میان امت اسلامی تضعیف کرد. وقتی مقدسی در همین قرن به زیارت خانه خدارفت، آنجا را به فقر و قلت علم و دانش توصیف کرد.^(۱)

در عین حال این منطقه هرگز از وجود فقها و محدثانی که علوم نبوی را به ارث می‌بردند، خالی نبود و همواره طالب علمانی از مناطق مختلف برای کسب دانش در جوار بارگاه پیامبر^(ص) به مدینه و مکه، آنجا که حرم شریف نبوی مقدس واقع است، در رفت و آمد بودند. شاگردان مالک بن انس، پیشوای فرقه مالکی، به روایت حدیث و فقه ادامه دادند. در مکه عبدالله بن زبیر حمیدی و در مدینه ابراهیم بن منذر اسدی بپا خاستند، چنان‌که شاگردان اسدی راه او را ادامه دادند. در یمن پیروان مذهب زیدی زیاد شدند. آنان به فقه و اصول فقه زیدی که متأثر از اندیشه معتزلی بود، پرداختند، از جمله یحیی بن حسین زاهد و ابوالحسین صلیمی.

۲. عراق

اهمیت عراق از نظر علمی بیشتر از آن جهت است که دو مرکز مهم علمی آن: کوفه و بصره در حقیقت در سرزمین‌هایی بنا شدند که روزگاری دراز تحت‌الحمايه ایران بوده^(۲) و بدین سبب فرهنگ و تمدن ایرانی در آن رواج داشت. از سوی دیگر این منطقه در دوره اسلامی شاهد حضور جمع کثیری از ایرانیان بود که از آنان به الحمراء^(۳) یاد می‌شود. اینان همان موالی بودند که نقش مؤثری در گسترش تمدن

۲- نک: لوسکایا، ۲۵۸-۱۴۱.

۱- مقدسی، ۸۳-۶۷؛ امین، همان، ۳۱۳-۳۱۲.

۳- ابن عبدربه، ۳۷۸/۳؛ میرد، ۳۷۵/۱.

اسلامی داشتند. علاوه بر این حضور موالی در قیام‌های سیاسی و اجتماعی نیز همواره تعیین‌کننده بوده است. نمود بارز آن را در سپاه مختار بن ابی عبید ثقفی می‌توان دید.^(۱) حضور بزرگان صحابه خصوصاً حضرت علی^(ع) در دوران خلافت (۳۵-۴۰هـ) در عراق بر حرکت علمی منطقه افزود.

چنان که در روزگار عباسیان، عراق پایتخت سیاسی، اداری و فرهنگی جهان اسلام بود. مقدسی در توصیف آن می‌گوید: «... زادگاه دانشمندان... پروراندن ابوحنیفه، فقیه فقیهان، و سفیان، بزرگ قاریان، است. ابو عبیده، فراء، حمزه، و کسائی، و هر فقیه و قاری، و ادیب... از آنجا برخاسته است».^(۲)

مهمترین مراکز علم و تمدن این منطقه بغداد، کوفه و بصره بود. بیت‌الحکمه بغداد، در دوره هارون و مأمون تأسیس شد. خاندان نوبختی و شماری از مترجمان قرن سوم هجری از جمله یوحنا بن ماسویه، و حجاج بن مطر در این مرکز کار می‌کردند. مأمون حجاج بن مطر را به روم فرستاد تا کتاب‌هایی را از آنجا به بغداد آورد. او بیش از بیست سال در این مرکز به تحقیق و پژوهش مشغول بود.^(۳)

کتابخانه‌ها و مراکز پژوهشی بغداد، بصره و موصل مشهور است. دارالعلم شریف رضی، دارالعلم ابونصر بن اردشیر در محله کرخ، کتابخانه صابی و دارالعلم ابن‌المارستانی که آن را عبیدالله تمیمی تأسیس کرد، از دارالعلم‌های بغداد بود. در بصره هم جعفر بن محمد بن حمدان موصلی یک دارالعلم تأسیس کرد.^(۴)

چنان‌که در مدارس بغداد نیز کتابخانه‌هایی تشکیل شد. از جمله کتابخانه مدرسه ابوحنیفه، کتابخانه نظامیه که آن را همسر مستعصم برای مذاهب چهارگانه اهل سنت، تأسیس کرد، و کتابخانه مدرسه مستنصریه که در سال ۶۳۱ هجری افتتاح شد.^(۵)

۱- نک: دینوری، ۲۹۳-۲۸۸؛ مبرّد، ۳۷۵/۱. ۲- مقدسی، ۱۱۵-۱۱۳.

۳- ابن‌الندیم، ۳۰۴؛ ناجی معروف، ۴۴۵.

۴- ابن جوزی، الممتظم، ۱۷۲/۷؛ ابن اثیر، همان، ۱۰۹/۱؛ ناجی معروف، ۴۵۹-۴۵۶.

۵- ناجی معروف، ۴۶۱-۴۶۰.

باید از کتابخانه‌های خصوصی در منازل نویسندگان، مورخان و فلاسفه یاد کرد. از جمله کتابخانه‌های واقدی، محمد بن عبدالملک زیات، کندی فیلسوف و جاحظ در قرن سوم هجری، و کتابخانه‌های عضدالدوله دیلمی، ابن‌الندیم و خطیب بغدادی در قرن چهارم و پنجم هجری.^(۱)

علاوه بر این، رصدخانه‌هایی نیز در همسایگی بغداد تأسیس شد. از جمله رصدخانه مأمونی در شماسیه بغداد و رصدخانه شرقی که آن را شرف‌الدوله پسر عضدالدوله دیلمی تأسیس کرد. رصدخانه‌ها در کنار بیمارستان‌ها و رباط‌ها، همچون مراکز علمی، پژوهشی، آموزشی و نیز تألیف کتاب فعالیت می‌کردند.^(۲) همین مراکز بود که عراق را به یک مرکز فرهنگی مهم تبدیل کرد.

کوفه در ابتدا بنابه دلایل نظامی ساخته شد. خلیفه دوم به سعد بن ابی وقاص فرمان داد که مکانی برای هجرت و پناهگاهی برای مسلمانان انتخاب کند. سعد نقشه کوفه را در سال ۱۷ هجری در نزدیکی فرات پیاده کرد و سپاهیان را در آنجا سکونت داد. نیروهای سعد خانه‌های خود را از نی ساختند. مسجد نخستین محلی بود که ساخته شد. آنگاه دارالاماره و سپس بیت‌المال را بنا کردند.^(۳) کوفه در دوره‌های متمادی کانون فعالیت‌های علمی و سیاسی بود. در صدر نخست، بسیاری از صحابه در کوفه ساکن شدند. از عالمان صحابه گذشته از حضرت علی^(ع) و یاران او، عبدالله بن مسعود در این شهر ساکن شد.^(۴) او بنیانگذار مکتب فقهی اهل رأی است. ابن مسعود در دوره عمر به این شهر آمد و بسیاری از مردم کوفه از او علم آموختند. او قرائت و تفسیر قرآن تعلیم می‌داد و از رسول خدا^(ص) برای مردم حدیث روایت می‌کرد. از دو مکتب تفسیری تابعین، یک مکتب آن را شاگردان عبدالله بن مسعود به وجود آوردند که علمای کوفه بودند.^(۵)

۱- ابن‌الندیم، ۱۱۱؛ ابن جوزی، ۲۷۰/۷-۲۶۶؛ ناجی معروف، ۴۶۸.

۲- ابن جوزی، ۱۴۶/۶، ۱۷۴، ۳۱۴، ۳۲۰؛ ۱۱۲/۷؛ ۱۰۱/۸، ۱۴۵.

۳- یعقوبی، همان، ۲۳۶/۲؛ یاقوت، ۴۹۴/۴. ۴- ابن سعد، ۱۳/۶. ۵- حاج خلیفه، ۴۳۰/۱.

بصره نیز همانند کوفه اردوگاه مسلمانان برای فتح ایران بود.^(۱) ابوموسی در بصره معلم قرآن بود.^(۲) انس بن مالک بیش از آن که فقیه باشد یک محدّث بود.^(۳) مشهورترین دانش آموختگان مدرسه بصره حسن بصری^(۴) و محمّد بن سیرین^(۵) هر دو از موالی میسان بودند. این دو دانش خود را از طریق ولاء کسب کردند. پدر حسن مولای زید بن ثابت از علمای مشهور صحابه بود و پدر محمّد مولای انس بن مالک. وی علاوه بر انس از زید بن ثابت هم کسب دانش کرد. محمّد بن سیرین علاوه بر فتوا حدیث هم روایت می کرد.

در شهر بصره بود که نخستین آثار اندیشه های کلامی معتزلی نمایان شد. آنگاه که واصل بن عطا از حلقه درس استاد خود، حسن بصری کناره گیری کرد. به اعتقاد اولیری در اندیشه معتزلی گری شواهدی بر تأثیر پژوهش های فلسفی یونانی در علم کلام (لاهورت) وجود دارد.^(۶)

از سوی دیگر در اطراف بصره (احتمالاً میرید) بود که نخستین مباحثات فقهی صورت می گرفت و بر آن مباحثات و تحقیقات اثر آشکار حقوق و فقه رومی و نظریه های فلسفی مورد استفاده علمای حقوق روم دیده می شد.^(۷) آنچه بر صحت این مدّعا دلالت دارد، پیشرفت مکتب اهل رأی در عراق است که ابوحنیفه پیشوای بزرگ آن بود.

گفته می شود که بصره بشدّت از علم یونانی متأثر بوده و احتمال داده اند که حیره وسیله انتقال بوده است و احتمال بیشتر آن که فرهنگ یونانی از راه جندی شاپور در مکتب بصره تأثیر گذاشته باشد. آنچه این احتمال را تأیید می کند، آثار یونانی مآب شدن مسلمانان صدر اوّل است.^(۸)

هنگامی که اعراب مسلمان در سرزمین های تازه گشوده استقرار پیدا کردند، آداب و رسوم، و اخلاق و عادات خود را نیز همراه بردند. چنان که شهرهایی چون

۱- نک: طبری، ۳۷۹/۲. ۲- ابن حجر عسقلانی، ۱۸۲/۴. ۳- ابن سعد، ۴۵/۷.

۴- ابن خلکان، ۷۳/۱-۶۹؛ ابن سعد، ۱۷۸/۷-۱۵۹. ۵- ابن خلکان، ۱۸۳/۴-۱۸۱.

۶- اولیری، ۲۲۸. ۷- همانجا. ۸- همانجا.

کوفه و بصره را تقسیم‌بندی کرده هر قبیله‌ای در یک منطقه مستقر شد. مطابق رسوم جاهلی در این شهرها بازارهای ادبی برگزار کردند تا در آن به مفاخره و مناشده بپردازند. مشهورترین این بازارها مَرَبِد بصره است که در ابتدا سوق الابل (بازار شتر) نامیده می‌شد ولی بعداً یکی از محله‌های بزرگ و مسکونی بصره گشت.^(۱) سمعانی احتمال قوی داده که جنگ جمل در مَرَبِد بصره روی داده باشد.^(۲) در این مکان که در زمان نگارش معجم البلدان تا بصره سه میل فاصله داشته، شعرا مجالس مفاخره شعری و خطابه برگزار می‌کردند.^(۳)

شکوفاترین دوره‌های مَرَبِد بصره در عصر امویان است که آن را عَکاظ اسلام می‌خواندند^(۴) و حلقه‌های مفاخره و مناشده و مجالس علم و ادب شعریایی چون فرزدق، راعی الابل و جریر از مهمترین حلقه‌های ادبی این مَرَبِد بود. جریر و فرزدق لباس خاصی پوشیده به مَرَبِد می‌آمدند و قصیده‌های خود را در فخر و هجو می‌خواندند.^(۵)

در منطقه عراق صدها دانشمند، اندیشمند و فقیه ظهور کرده‌اند. خطیب بغدادی شرح حال شمار زیادی از دانشمندان بغداد در رشته‌های تفسیر، فقه، حدیث، ادبیات و شعر را گردآوری کرده است. این منطقه مرکز مناقشه و مجادله اشاعره و معتزله بوده است. همین امر به پیدایش و گسترش علم کلام انجامید. نهضت فقهی عراق نیز رشد گسترده‌ای داشت. چنان‌که فلسفه، ترجمه و نقل علوم یونانی، تصوف، مطالعات و تحقیقات پزشکی، و نیز شعر و ادبیات هم در این دیار بسی رشد کرد.

۳. خراسان

مشهورترین شهرهای این منطقه عبارتند از: طوس، سمرقند، بخارا، فاراب، ترمذ، صغانیان، خوارزم، زمخشر، جرجانیه، بلخ و هرات.

۱- یاقوت، ۹۸/۵. ۲- سمعانی، ۲۵۱/۵. ۳- یاقوت، ۹۸/۵.
۴- زیدان، تاریخ آداب اللغة العربیه، ۲۰۹/۱. ۵- مثلاً نک: ابوالفرج، ۲۸/۱۲؛ ۲۴/۱۸-۲۳؛ ۲۶۱/۲۲.

مقدسی درباره اقلیم خراسان که پهناورترین اقلیم و بیش از همه مناطق دانشمندان سرشناس داشت و مرکز علم و دانش بود و فقیهان در آنجا در رتبت پادشاهان بودند؛ می‌گوید: «خراسانیان پیگیرترین مردم در فقه‌آموزی و پابندترین مردم به راستی هستند.» در این منطقه مذاهب و فرق مختلف فعالیت می‌کردند. مردم نیشابور در قرن چهارم هجری مدرسه‌ای برای ابوبکر اصفهانی ساختند تا در آنجا به تعلیم دانش پردازد. در قرن پنجم هجری از ابوبکر بیهقی برای ترویج علم در نیشابور عصر عباسی را از نظر بگذرانیم در میان آنان نام شماری از آنان را چنین خواهیم یافت: بلخی، نیشابوری، مروزی، خوارزمی، سمرقندی، هروی، زمخشری، بیهقی و بستی. از این اسامی به مراکز علمی و شهرهایی پی خواهیم برد که اینان از آن برخاسته‌اند.^(۱)

این منطقه نیز همانند مصر و عراق شاهد رواج تصوف بود. چنان‌که رواج فلسفه در این اقلیم مرهون زحمات ابوزید بلخی و ابوالقاسم عبدالله کعبی است. ابوزید فلسفه و علوم شرعی و ادبی را با هم جمع کرد. کعبی یک متکلم بزرگ معتزلی بود. این دو دانشمند فیلسوف بودند که فلسفه را رواج دادند و زمینه را برای یک نهضت فلسفی فراهم و ابوعلی سینا را متوجه مباحث و مطالعات فلسفی کردند. ابن سینا متولد بلخ بود و در بخارا درس خواند. پدرش مذهب اسماعیلی داشت. او نیز همانند پدر، اسماعیلی شد و نزد ابوعبدالله ناتلی فیلسوف در بخارا تحصیل کرد. وی در این شهر با فقیهان، عالمان و فلاسفه دیدار کرد. در بلخ کعبی در علم کلام، ابوزید در تألیف و بلاغت، و محمد بن موسی در شعر ظهور کردند. بدیع‌الزمان همدانی متوفای ۳۹۸ هجری در هرات برخاست. ابومنصور عبدالملک ثعالبی نیشابوری صاحب تألیف در فقه‌اللغه و شرح حال دانشمندان از عالمان قرن چهارم هجری است که از اقلیم همدان ظهور کرده است. ابومنصور از هری دانشمند لغوی از هرات، جوهری صاحب صحاح‌اللغه از فاراب که در نیشابور زندگی کرد، و حسین زوزنی از زوزن از جمله دانشمندان سرشناس این منطقه در عصر عباسی‌اند. شهر

۱- مقدسی، ۳۲۴-۳۲۳؛ ابن حوقل، ۲۶۵-۲۳۴.

خرج را بصره صغری می‌نامیدند؛ زیرا شمار انبوهی از دانشمندان، فضلا، اهل علم و ادیبان از این شهر به پا خاستند. در واقع تشکیل سلسله‌های آل بویه و سامانی در این مناطق، نهضت علمی را در زمینه مطالعات لغوی، ادبی و دینی رونق بخشید.^(۱)

۴. مصر و شام

هنگامی که مصر بدست مسلمانان گشوده شد، فرهنگ یونانی در این منطقه رواج داشت و مرکز آن اسکندریه بود. این مدرسه تا زمان عمر بن عبدالعزیز به حیات علمی خود ادامه داد. او بود که مدرسه مذکور را به انطاکیه منتقل کرد.^(۲) به همین سبب از همان ابتدا مصر یکی از مراکز مهم علمی کشور اسلامی شد. عبدالله بن عمرو بن عاص از نخستین صحابه ساکن مصر است.^(۳) برای عبدالله نقش مهمی در تأسیس مدرسه اسلامی مصر قائل شده‌اند.^(۴) وی از جمله کسانی است که بیشترین احادیث را از رسول خدا^(ص) در این منطقه روایت کرده است. او احادیث رسول اکرم^(ص) را از روی صحیفه‌ای روایت می‌کرد که خودش آن را صحیفه صادق می‌نامید و می‌گفت: بین او و رسول خدا^(ص) در این احادیث هیچ واسطه‌ای وجود ندارد.^(۵) گفته‌اند: وی تورات هم می‌خواند^(۶) و سریانی هم می‌دانست.^(۷)

در این مناطق فعال‌ترین نهضت‌های فکری سامان گرفت، زیرا دمشق و مصر، پایتخت دو خلافت اموی و فاطمی، در آنجا واقع بود. نهضت فکری شام پس از افول خورشید امویان تداوم یافت. در قاهره نیز در اثر تشویق خلفای فاطمی و حمایت آنان از علم و فرهنگ، چنان‌که خود شخصاً در این جنبش مشارکت داشتند، نهضت فکری رونق گرفت.

در مصر، در هر مسجدی یک مدرسه تشکیل شد و حلقه‌های علمی، و مجالس مناظره، تدریس و تحقیق برپاگردید. مساجد عمرو بن عاص در فسطاط، احمد بن

۱- ابن‌الندیم، ۱۵۳؛ حسن ابراهیم حسن، ۳۳۳/۳-۳۳۲. ۲- مسعودی، التنبیه، ۱۱۲-۱۱۱.

۳- ابن‌سعد، ۴۹۶-۴۹۷/۷. ۴- امین، فجرالاسلام، ۱۹۰. ۵- ابن‌سعد، ۴۹۴/۷.

۶- ابن‌حجر عسقلانی، ۱۹۹/۴. ۷- ابن‌سعد، ۴۹۵/۷.

طولون و الازهر مراکز علم بود. چنان‌که خانه‌های امرا و علما نیز مرکز آموزش و نشر معارف به شمار می‌رفت.

حاکم، خلیفه فاطمی در سال ۳۹۵ هجری دارالحکمه خود را که دارالعلم نامیده شد، در قاهره تأسیس کرد. کتابخانه حاکم در قاهره بیش از چهارصد هزار جلد کتاب داشت. در این شهر بازاری موسوم به بازار وراقان وجود داشت. در این بازار که کتاب خرید و فروش می‌شد، بعضاً در مغازه‌ها مناظره‌های علمی هم بر پا می‌شد. در قرن چهارم هجری بیش از ۱۱۰ مجلس علم و معرفت در قاهره شمارش شده است.^(۱)

حلقه‌های علمی مصر شاهد اختلافات متکلمان و مظاهر تصوف به دست ذوالنون مصری، و مباحث لغوی و نحوی به عنوان کلیدهای فهم قرآن و سنت بود. علاوه بر این باید از نهضت ادبی، علمی و فلسفی مصر یاد شود که پزشکی، نجوم، و الهیات را که از بقایای مدرسه اسکندریه بود، در بر می‌گرفت.^(۲)

سرزمین شام نیز شماری از فقها، محدثان و قاریان را به جهان علم معرفی کرده است؛ از جمله: اوزاعی بیروتی، محمد بن عوف طائی حمصی، و ابوبکر بن برکه حمیری. در این منطقه همان دانش‌های سرزمین مصر رواج داشت جز این‌که ادبیات در این سرزمین از مصر پررونق‌تر بود. بزرگ‌ترین نهضت علمی در سرزمین شام، ادبیات، لغت و علوم وابسته به آن بود. دربار امیران حمدانی در حلب، مرکز پررونق و درخشان این نهضت ادبی بود. ثعالبی در یتیمه‌الدهر می‌گوید: «هنوز شاعران عرب شام و مناطق نزدیک آن از شاعران عرب عراق و مناطق مجاور آن در جاهلیت و اسلام، از نظر شعر و شاعری برترند.»^(۳) سیف‌الدوله حمدانی با تشویق ادیبان و دانشمندان در رونق بخشیدن به این نهضت فکری سهیم بود. کافی است شماری از دانشمندان مورد حمایت او را برشماریم: متنبی ابوفراس حمدانی،

۱- مقدسی، ۲۱۳-۲۰۵؛ زیدان، همان، ۵۰۱/۲-۵۰۰؛ ناجی معروف، ۴۵۲.

۲- زیدان، همان، ۵۰۴-۵۰۲؛ امین، همان، ۱۹۳/۱-۱۹۱، ۲۰۹-۲۰۸؛ امینی، عیدالغدیر، ۷، ۳۴.

۳- ثعالبی، یتیمه‌الدهر، ۱۲/۱.

ابوالعباس نامی و ابواسحق صابی از شاعران؛ ابن خالویه، ابوعلی فارسی و ابن جنی از لغویان که در حلب زندگی می‌کردند یا به دربار حمدانیان در رفت و آمد بودند؛ خوارزمی، وفارابی، فیلسوف بزرگ که بغداد را رها کرد و به حلب رفت و در حمایت سیف‌الدوله درآمد و در باغ‌های حلب به نشر دانش در میان شاگردانش همت گماشت. او کتاب‌هایی در منطق، الهیات، سیاست و ریاضیات نوشت. این جدای از پزشکان است، فقط در قصر سیف‌الدوله بیش از ۲۴ پزشک بودند.^(۱)

از سوی دیگر نباید نقش مهم فاطمیان را در نهضت فکری مصر فراموش کنیم. چنان‌که نقش بغداد و نجف هم در ترویج فرهنگ دینی مهم است و نباید آن را از یاد برد. نقش دمشق به عنوان پایتخت اموی که ملتقای عالمان و فقیهان و محدثان بود، در رونق و درخشش نهضت علمی منطقه بسی مهم بود. طرابلس شام نیز در قرن پنجم یک مرکز فرهنگی مهم بود. ابن عمار، بیت‌الحکمه را در این شهر ساخت و کتابخانه‌ای تأسیس کرد. ابوالعلائی معری یکی از کسانی بود که برای مطالعه و استفاده از کتاب‌ها بدانجا می‌آمد. علاوه بر این، صور، صیدا و بیروت نیز در جنبش فکری مشارکت فعال داشتند. در قرن دوم هجری اوزاعی از بیروت به پا خاست. در قرن چهارم هجری مکحول حافظ و در قرن ششم هجری ابن عساکر محدث و فقیه از میان کسانی به شهرت رسیدند که به صور آمدند و در مساجد این شهر به نقل و روایت حدیث پرداختند.^(۲)

دمشق تا حدی و البته نه به اندازه انطاکیه رنگ یونانی داشت.^(۳) پیش از فتح شام این سرزمین تحت سیطره رومیان بود و طبعاً قوانین و مقررات رومی در آنجا پیاده می‌شد. مسلمانان وضع اداری آن را تقریباً بدون تغییر حفظ کردند و بسیاری از مأموران دولتی نزد مسلمانان ماندند و حتی به درجات و مناصب عالی رسیدند. دمشق علاوه بر این‌که مقرّ اسقف‌های مسیحی بود، در دوره اسلامی یک مدرسه مسیحی نیز داشت که هرچند به پای مدارس انطاکیه و اسکندریه نمی‌رسید اما مقام

۱- ثعالبی، همان، ۱۵/۱۵۱/۱، ۲۱، ۸۱، ۹۷؛ خطیب بغدادی، ۱۲/۱۱؛ یاقوت، معجم الادباء، ۲۲۸/۴-۲۲۶.

۲- ابن شهر آشوب، معالم، ۱۱۹-۱۱۸. ۳- اولیری، ۲۱۷.

برجسته‌ای داشت.^(۱) مسیحیان دمشق خصوصاً خاندان سرجون رومی بویژه کتاب‌های نواده او، یوحنا دمشقی در عقلانیت فلسفی و کلامی مسلمانان بسی تأثیر گذاشتند.^(۲) از جمله کتاب‌های وی کتابی است در دفاع از افکار و عقاید لاهوتی مسیحیت که آن را از قدیم‌ترین تألیفات در مناظره و جدل اسلام و مسیحیت دانسته‌اند.^(۳) از این کتاب برمی‌آید که در عصر امویان در دمشق آزادی بحث و انتقاد دینی فراوان بوده و مسیحیان می‌توانستند از دین رسمی مملکت با کمال آزادی انتقاد کنند. نباید از رونق و شکوفایی مدارس شام در دوره زنگیان خصوصاً روزگار نورالدین محمود زنگی غفلت ورزید.

۵. مغرب و شمال آفریقا

علاوه بر مراکز فرهنگی مصر، مناطق دیگری در شمال آفریقا و مغرب رونق علمی و فرهنگی داشت: قیروان در مغرب نزدیک، تلمسان در مغرب میانه، و فاس در مراکش یا مغرب دور. این شهرها در کنار مهدیه، تاهرت و سجلماسه مرکز علم و ادب بوده از تمدن اسلامی با روی باز استقبال کردند.

مغرب در گرایش به فقه و حدیث شهرت دارد. فلسفه و کلام در این منطقه رونقی نداشت و خیلی دیر بدانجا راه پیدا کرد. در فقه مالکی، اسد بن فرات از قیروان مشهور بود. عبدالسلام بن سعید مشهور به ابن سحنون نیز از همین شهر بود. ابومیمونه در اس بن اسماعیل جرادی فاسی از فاس بپاخاست. در زمینه فلسفه، اسحق بن عمران پزشک و فیلسوف ساکن قیروان و استاد اسحق بن سلیمان اسرائیلی است که در پزشکی، حکمت و منطق صاحب تألیف بود.^(۴)

در ادبیات، مغرب در نخستین دوره‌های اسلامی چیزی نداشت. از این رو می‌بایست در انتظار نشست تا اعراب مهاجر با ساکنان بومی منطقه درهم آمیزند، و زبان عربی منتشر و حاکم شود، و سفرهای علمی از منطقه به شرق اسلامی انجام شود و طالبان علم در حلقه‌های درسی دانشمندان در بصره، کوفه و بغداد شرکت و

۱- همان. ۲- نک: سپهری، ۱۷۸. ۳- اولیری، ۲۱۹. ۴- ابن حوقل، ۱۰۴-۸۹.

از ادیبان و شاعران این شهرها دانش کسب کنند. بکر بن حماد زناتی پیش از بازگشت به قیروان به حضور دعبل خزاعی و ابوتمام رسید. این واقعه در روزگار اغلبیان صورت گرفت. در روزگار فاطمیان، ابن هانی در یکی از روستاهای مهدیه به پا خاست. او در دربار معز فاطمی با شماری از شاعران دیدار کرد.^(۱) عبدالکریم نهشلی از شاعران این منطقه است و ابن رشیق اشعار فراوانی از او در العمده نقل کرده است. عبدالله قزاز قیروانی دانشمند لغوی، استاد ابن رشیق از چهره‌های علمی این دیار بود. در میان کتاب‌های قیروان العمده ابن رشیق و اعلام الکلام ابن شرف هر دو در نقد ادبی در صدر قرار داشت.

مسلمانان، سیسیل را فتح کردند و باگسترش اسلام در این جزیره دانش و زبان خود را در آنجا رواج دادند، مساجد جامع ساختند. چند تن از دانشمندان مسلمان بدان نسبت می‌برند. آنان کسانی بودند که برای تعلیم لغت و نشر دین به این منطقه مهاجرت کردند. جوهر صقلی سردار بزرگ فاطمی و فاتح مصر که الازهر را بنا و مغرب را مطیع و فرمانبردار معز فاطمی کرد، از همین جزیره برخاست. محمد بن خرسان صقلی، دانشمند نحوی، و محمد بن علی بن حسن بن عبدالبر صقلی، دانشمند لغوی قرن پنجم نیز از سیسیل بودند. شاعر معروف ابن حمدیس صقلی، محدث مازری، ادیسی جغرافیدان مشهور و شمار دیگری از دانشمندان در دوره‌های بعدی هم از این جزیره برخاستند.

فصل هفتم □

آموزش و نهادهای آموزشی

۱. آموزش

آموزش از ارکان مهم فرهنگ و تمدن است و همواره مورد عنایت خاص همه کسانی بوده که در جهت توسعه و پیشرفت مادی و معنوی جامعه گام برداشته‌اند. اسلام دین تعلیم و تربیت، و آغاز رسالت پیامبر اکرم^(ص) فرمان به خواندن و سخن از آموزش است:

إِقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ؛ خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ؛ إِقْرَأْ وَ رَبُّكَ الْأَكْرَمُ؛
الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ؛ عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ.^(۱)

بخوان به نام پروردگارت که آفرید. انسان را از علق آفرید. بخوان، و پرودگار تو کریمترین (کریمان) است. همان کس که به وسیله قلم آموخت. آنچه را که انسان نمی‌دانست (به تدریج به او) آموخت.

قرآن مجید در تشریح اهداف بعثت پیامبران، در کنار تلاوت آیات الهی و ترکیه نفوس مردم به آموزش فوق‌العاده‌ای داده است:

رَبَّنَا وَ ابْعَثْ فِيهِمْ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُوا عَلَيْهِمْ آيَاتِكَ وَ يُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَ
الْحِكْمَةَ وَ يَزَكِّيهِمْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ.^(۲)

پروردگارا! در میان آنان، فرستاده‌ای از خودشان برانگیز، تا آیات تو را بر آنان بخواند، و کتاب و حکمت به آنان بیاموزد و پاکیزه‌شان کند، زیرا که تو خود، شکست‌ناپذیر حکیمی.

لَقَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا مِنْ أَنْفُسِهِمْ يَتْلُوا عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ. (۱)

به یقین، خدا بر مؤمنان مانت نهاد (که) پیامبری از خودشان در میان آنان برانگیخت تا آیات او را برایشان بخواند و پاکشان گرداند و کتاب و حکمت به آنان بیاموزد، قطعاً پیش از آن در گمراهی آشکاری بودند.

قرآن در بیان اهداف رسالت ختمی مرتبت می‌گوید:

هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُوا عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ. (۲)

او است آن کس که در میان بی‌سوادان فرستاده‌ای از جنس خودشان برانگیخت تا آیات او را بر آنان بخواند و پاکشان گرداند و کتاب و حکمت بدیشان بیاموزد، و (آنان) قطعاً پیش از آن در گمراهی آشکاری بودند.

در سنت و سیره رسول خدا^(ص) نیز بر اهمیت آموزش تأکید فراوان شده است. رسول اکرم^(ص) پیش از هجرت، در سال ۱۲ بعثت پس از بیعت عقبه اول، مُصْعَب بن عُمیر را برای تبلیغ و تعلیم قرآن و احکام همراه نومسلمانان یثرب به این شهر فرستاد.^(۳) کارهای آموزشی و تبلیغی مصعب در این شهر چنان مؤثر افتاد که تا

۱- آل‌عمران/۱۶۴. ۲- جمعه/۲. ۳- ابن سعد، ۱/۲۳۴.

موسم حج سال بعد جز معدود خانواده‌هایی از مردم یثرب، همه مسلمان شده بودند. آن حضرت در یک اقدام بی سابقه پس از جنگ بدر فرمان داد که آن دسته از اسیران قریش که توان پرداخت حداقل فدیة را ندارند، در قبال آموزش ده تن از مسلمانان یا فرزندان انصار آزاد شوند. زید بن ثابت از کسانی بود که از همین راه با سواد شد.^(۱)

پیغمبر^(ص) پس از فتح مکه و پیراستن مسجدالحرام از وجود بتها، آنگاه که رهسپار حنین شد، مُعاذبن جَبَل را در مکه گذاشت تا مردم آنجا را فقه و قرائت قرآن تعلیم دهد.^(۲)

آن حضرت به فراگیری زبان‌های بیگانه هم اهمیّت می داد. چنان‌که پس از استقرار در مدینه زید بن ثابت را که ۱۱ ساله بود،^(۳) دستور داد که عبری بیاموزد.^(۴) در دوره‌های بعد نیز جامعه اسلامی از این قاعده مستثنی نبود بلکه آموزش به شیوه‌هایی که در پی بدان اشاره خواهد شد، رواج داشت و همواره کسانی بودند که آموزش دهند و دیگری که با شوق و اشتیاق آموزش ببینند.

۲. شیوه‌های آموزش

شیوه‌های آموزشی ساده‌ای وجود داشت که برخی از اصول آن رعایت می شد: یکی از این اصول رعایت سطح فکری متعلم بود.^(۵) دیگر عدم تکرار مطالب بود که زُهری آن را از جابه جا کردن تخته سنگ سخت‌تر می دانست.^(۶) اصل سوم در آموزش، فراگیری مرحله‌ای (تدریجی) بود که از آموختن دفعی و به یکباره مطالب بشدّت جلوگیری می شد.^(۷)

شیوه جدیدی در تدریس قرائت قرآن به وجود آمد که آن را «دراسه» نامیده‌اند.^(۸) ابن عساکر، پیدایش این روش را به زمان عبدالملک بن مروان نسبت می دهد که در شام، هشام بن اسماعیل مخزومی، و در فلسطین ولید بن عبدالرحمن

۱- همو، ۲۲/۲. ۲- همو، ۳۴۸. ۳- ابن قتیبه، المعارف، ۲۶۰. ۴- ابن سعد، ۳۵۸/۲.
۵- ابن عبدالبر، ۱۳۴/۱. ۶- همو، ۱۴۰. ۷- همو، ۱۰۴/۱. ۸- ابن عساکر، ۵۰/۲.

جَرَشی، این شیوه را در پیش گرفتند. منظور از «دراسه» تکرار کلمات پس از معلّم است که ممکن بود تکرارکننده یک نفر باشد یا گروهی از متعلّمان.^(۱) روش‌های کسب دانش حدیث، آن‌گونه که سزگین معتقد است،^(۲) در قرن نخست هجری به شرح زیر بود:

الف. سماع: شیوه‌ای بود که شاگرد حدیثی را به تنهایی یا همراه دیگران از استاد می‌شنید و به هنگام نقل آن، واژه «حدّثنی» یا «حدّثنا» را بکار می‌برد.
ب. قرائت: شیوه‌ای بود که شاگرد حدیثی را به تنهایی یا همراه دیگران برای استادش می‌خواند. در این صورت به هنگام نقل، واژه «اخبرنی» یا «اخبرنا» را بکار می‌برد.

ج. کتابت: در این شیوه شاگرد متن صحیفه یا نوشته‌ای را بدون این‌که مضمون آن را از استادش شنیده یا بر او قرائت کرده باشد، به هدف روایت آن به نزد استاد می‌آورد. این شیوه در قرن دوم هجری به چند صورت مورد استفاده قرار می‌گرفت: مکاتبه، وصیت، مناو له و اجازه.

د. وجاده: هر چند این شیوه بعدها شناخته شد اما در همین دوره کاربرد داشت. به نظر می‌رسد که در قرن نخست هجری هیچ‌گونه اتّفاق نظری درباره پذیرش و جواز این روش وجود نداشته است. مجاهد بن جبر، متهم شده که با استفاده از همین شیوه «از صحیفه جابر بن عبداللّه انصاری روایت می‌کرد.»^(۳) برخی از فرزندان صحابه نیز نوشته‌های پدرانشان را به همین شیوه روایت می‌کردند. مثلاً می‌گفتند: «وَجَدْتُ فِي كِتَابِ أَبِي.»^(۴)

چنین می‌نماید که علما درباره جواز «کتابت» نیز اتّفاق نظر نداشته‌اند. چه در حالی که برخی چون محمّد بن شهاب زُهری به این شیوه عمل می‌کردند برخی از تابعان بزرگ همچون سعید بن جبیر این شیوه را مردود می‌دانستند.^(۵)

۴- همو، ۷۰/۱.

۳- ابن سعد، ۴۶۷/۵.

۲- سزگین، ۶-۷/۲.

۱- همو، ۴۹.

۵- همو، ۲۵۸/۶.

۳. نهادهای آموزشی

اگر از خانه ارقم بن ابی الارقم که پیغمبر اکرم^(ص) در دوران مکه در آنجا به دعوت و آموزش پیروان خود می پرداخت^(۱) پوشی کنیم، مسجد نخستین پایگاه آموزش اسلامی است. در طول تاریخ اسلام، همواره و در همه جا مسجد نقش آموزشی مهم داشته است، هم پیش از پیدایش و گسترش مدارس و هم پس از آن. پس از رسول خدا^(ص) هرگاه مسلمانان شهری را می گشودند، یکی از نخستین کارهای آنان ساخت یا اختصاص یک مکان به مسجد بود. آنان این کار را به تأسی از پیغمبر^(ص) انجام می دادند که به هنگام توقف کوتاه چند روزه خود در قُبا مسجدی در آنجا بنا کرد.^(۲) آن حضرت پس از ورود به مدینه هم زمینی را که از دو کودک یتیم بود، خرید و با کمک مهاجرین و انصار در آنجا مسجدی ساخت.^(۳)

علاوه بر مساجد کوچک و بزرگ شهرهای اسلامی باید به طور مشخص از مسجد النبی^(ص)، مسجد الحرام و مساجد جامع کوفه، بصره، دمشق و فسطاط و قبه الصخره یاد کرد که رونق علمی شهرهای مذکور، به همین مساجد بود. در این مساجد علاوه بر ایراد خطبه های جمعه و سخنرانی هایی که گاه و بیگاه به مناسبت ایراد می شد، جلسات درس استادان بزرگ و مشهور برگزار می شد. چنانکه در عصر امویان، عبدالله بن عباس، عطا بن ابی رباح و عبدالملک بن العزیز بن جریح در مسجد الحرام به آموزش و تدریس علوم دینی اشتغال داشتند.^(۴)

کمیت بن زید اسدی از معلّمان مشهور عصر اموی، در مسجد کوفه به آموزش می پرداخت.^(۵) جلسات درس حسن بصری در مسجد جامع بصره تشکیل می شد. در همین مسجد بود که واصل بن عطاء و عمرو بن عبید از حلقه درس او کناره گیری و مکتب کلامی اعتزال را پایه گذاری کردند.^(۶) حسن بصری مدتی در مسجد عبدالرحمن بن سمره در سیستان سرگرم تدریس و تعلیم مسائل دینی بود.^(۷) از

۱- همو، ۵۱/۳، ۸۴، ۲۴۳-۲۴۲. ۲- ابن هشام، ۴۷۳/۱.

۳- ابن سعد، ۲۳۹/۱؛ ابن هشام، ۴۷۵/۱. ۴- نک: همو، ۴۷۰/۶-۴۶۷؛ غنیمه، ۶۳.

۵- ابن قتیبه، همان، ۵۴۷. ۶- سمعانی، ۳۳۹/۵. ۷- تاریخ سیستان، ۴۷.

مدرسان مسجد دمشق باید از ابودرداء و یحیی بن حارث یاد کرد.^(۱) دیگر مدرس این مسجد، هشام بن اسماعیل مخزومی است که در زمان عبدالملک بن مروان شیوه‌ای در قرائت قرآن پدید آورد که به «دراسه» مشهور شده است.^(۲) حلقه‌های درس ابودرداء در دمشق شهرت خاصی دارد. طالبان علم خصوصاً برای قرائت قرآن در این حلقه‌ها شرکت می‌کردند. گاهی اوقات شمار دانشجویان به هزاران نفر می‌رسید. شاگردان ابودرداء را بیش از هزار و ششصد نفر برشمرده‌اند.^(۳) ابودرداء آنان را به گروه‌های ده نفری تقسیم و برای هر گروه یک قاری معین کرده بود.^(۴)

خانه استاد یا معلم از دیگر نهادهای آموزشی بود و آن چنان بود که طالبان علم و دانشجویان برای کسب علم و معرفت به خانه استاد می‌آمدند و ساعاتی را پای درس او می‌نشستند. در این دوره خانه امامان اهل بیت^(ع) شمار زیادی از مشتاقان علوم آل محمد را در خود جای می‌داد.^(۵) خصوصاً باید از خانه امام سجّاد^(ع)، امام باقر^(ع) و امام صادق^(ع) یاد کرد که از مهمترین جایگاه‌های آموزش بود. قطعاً گروهی از رویان و دانش‌آموختگان بیشماری که جمعیت آنان را بالغ بر ۴۰۰۰ نفر دانسته‌اند^(۶) در خانه امام صادق^(ع) و مسجد پیامبر^(ص) از حضور آن حضرت کسب علم و معرفت کرده‌اند.

در مکتب امام صادق^(ع) علاوه بر آموزش‌های دینی، علوم طبیعی و دخیله نیز تدریس می‌شد. چنان‌که جابر بن حیّان که او را پدر علم شیمی خوانده‌اند و آثار فراوانی به او نسبت داده‌اند، از شاگردان امام صادق^(ع) بود. صاحب‌وفیات‌الاعیان بدون کوچکترین تردیدی درباره شخصیت و تحصیل وی در مکتب امام صادق^(ع) گزارش کرده که جابر کتابی در هزار ورق نوشت. رساله‌های امام صادق^(ع) که پانصد رساله می‌شد، در آن آمده بود.^(۷)

۱- ابن عساکر، ۱۵۲/۲. ۲- همو، ۵۰/۲. ۳- ابن عبدالبر، ۳۱/۱.
 ۴- ابن عساکر، ۳۱۵/۱. ۵- امین عاملی، ۱۰۰/۱-۹۹. ۶- مفید، ۱۷۹/۲.
 ۷- ابن خلکان، ۳۲۷/۱.

گذشته از مسجد، آموزشگاه ویژه‌ای برای تعلیم کودکان وجود داشت که مکتب (جمع: مکاتب) و کتاب (ج: کتابت) ^(۱) نامیده می‌شد. آموزگارانی را که در مکتب خانه به آموزش اطفال مردم می‌پرداختند، معلّم می‌نامیدند. ^(۲)

مکتب‌خانه‌ها بدان سبب به وجود آمد که پیامبر ^(ص) فرمود: مساجد را از بچه‌ها و دیوانگان پاکیزه دارید و از سوی دیگر اطفال دیوارهای مساجد را سیاه و زمینش را با بول و سایر نجاسات آلوده می‌کردند. ^(۳)

آموزش‌های مکتب‌خانه‌ای که معمولاً در خانه آموزگاران برگزار می‌شد ^(۴) برای فراگیری خواندن و نوشتن بود و به کودکان پیش از دبستان اختصاص داشت. متن آموزشی در این‌گونه آموزش‌ها معمولاً قرآن بود. ^(۵) گاهی اوقات علاوه بر آن آموزش زبان عربی هم در دستور کار این آموزگاران قرار می‌گرفت. ^(۶)

برخی در بیان تفاوت بین کتاب و مکتب گفته‌اند که در اولی صرفاً خواندن و نوشتن تدریس می‌شد. آنگاه کودکانی که در این آموزشگاه درس می‌خواندند، در جای دیگری که مکتب نامیده می‌شد و به آموزش قرآن و مقدمات دینی اختصاص داشت، آموزش‌های دینی مقدماتی خود را تکمیل می‌کردند. ^(۷)

درباره سن کودکان مکتب‌خانه‌ای گزارش دقیقی در دست نداریم. اما از این‌که آموزش آنان را از مساجد بیرون بردند تا مبادا این مکان مقدس را آلوده کنند می‌توان پی برد که آموزش کودکان پیش از سن تمیز شروع می‌شده است.

از سوی دیگر روایتی در دست هست که مطابق آن امام حسن ^(ع) فرزندان خود و برادرش را جمع کرد و سپس به آنان فرمود:

ای پسرانم وای پسران برادرم! شما کودکان (صغار) قومی هستید و نزدیک است که بزرگان قومی دیگر باشید. پس علم آموزید و هرکس از شما نمی‌تواند آن را روایت یا حفظ کند، آن را بنویسید و در خانه‌اش قرار دهد. ^(۸)

۱- ابن منظور، ۲۳/۱۲؛ زبیدی، ۳۵۳/۲. ۲- همانجاها. ۳- ابن اخوه، ۲۰۹.
۴- نخستین، ۶۷. ۵- حنّی، ۸۴۰۸. ۶- امین، ضحی‌الاسلام، ۵۰/۲. ۷- نک: شلبی، ۴۴-۴۳.
۸- یعقوبی، همان، ۲۲۷/۲.

در یک روایت دیگر از هشام بن عروه بن زبیر آمده که پدرم می‌گفت: چیزی بیاموزید. شما امروز کودک (صغار) هستید و نزدیک است که بزرگان قومی باشید. ما در کودکی علم آموختیم و امروز که بزرگ شده‌ایم، به جایی رسیده‌ایم که مردم سؤالات خود را از ما می‌پرسند.^(۱)

از این دو روایت می‌توان فهمید که در این دوره کودکان در صغر سن به مکتب‌خانه می‌رفتند و آموزش‌های آنان از خردسالی آغاز می‌شد.

از آموزگاران مشهور عصر اموی که در مکتب‌خانه‌ها به آموزش کودکان می‌پرداختند، حجاج بن یوسف ثقفی، کمیت بن زید اسدی و عبدالحمید کاتب از دیگران مشهورترند.^(۲) دیگر باید از عطاء بن ابی رباح تابعی نام برد که معلم کتاب بود و در مناسک حج بر اساس فقه اهل سنت، داناترین مردم زمان خود.^(۳) ابوصالح کلبی، ابو عبدالرحمن سلمی، معبد جهنی، ضحاک بن مزاحم، عبدالله بن حارث این دو تن اخیر مزد نمی‌گرفتند قیس بن سعد، قبیصه بن ذؤیب و حسین بن ذکوان معلم، شمار دیگری از معلمان عصر اموی بودند.^(۴)

عبدالرحمن بن غنم اشعری بزرگ تابعان شام که احکام فقه تدریس می‌کرد^(۵) و ابو ادريس خولانی که معلم قرآن و قصه‌گوی شام بود^(۶) از دیگر آموزگاران این عصر بودند.

هر چند گزارشی در دست نداریم که به صراحت بیان کند معلمان و آموزگاران مکتب‌خانه اجرت می‌گرفتند. اما از یک گزارش ابن قتیبه می‌توان فهمید که آموزگاران در قبال آموزش کودکان مزد می‌گرفتند. مطابق این گزارش ضحاک بن مزاحم و عبدالله بن حارث، در قبال آموزش کودکان اجرت دریافت نمی‌کردند.^(۷) ابن قتیبه در همین جا از دیگر معلمان نام می‌برد اما اشاره نکرده که اجرت می‌گرفتند

۱- ابن سعد، ۳۸۷/۲.

۲- ابن قتیبه، المعارف، ۵۴۷؛ ابن الندیم، ۱۳۱؛ زبیدی، ۳۵۲/۲؛ ابن منظور، ۲۳/۱۲.

۳- ابن سعد، ۴۶۸/۵؛ ابن خلکان، ۲۶۳/۳-۲۶۱.

۴- ابن قتیبه، همان، ۵۴۸-۵۴۷.

۵- ابن سعد، ۴۴۱/۷.

۶- همو، ۴۸۸.

۷- ابن قتیبه، همان، ۵۴۷.

یا نه؟ از این مطلب که وی اجرت نگرفتن این دو تن را استثنا کرده می‌توان فهمید که دیگر آموزگاران مزد می‌گرفته‌اند.

نوع دیگری از آموزش وجود داشت که برخی از نویسندگان معاصر^(۱) آن را مدرسه کاخ نامیده‌اند. منظور آموزش‌های خصوصی است که آموزگاران با عنوان «مؤدّب» در کاخ‌ها و دربار به فرزندان خلفا و امرا و شاهزادگان می‌دادند. این نوع آموزش رواج گسترده‌ای داشت و تقریباً همه خلیفه‌زادگان و فرزندان اشراف نزد مؤدّبان آموزش می‌دیدند. در این گونه آموزش‌ها علاوه بر مواد آموزشی مکتب‌ها، «انساب، عربی و نجوم»^(۲) حدیث، شعر، سنن حکما^(۳) و «قرآن، شعر، ایام الناس (العرب)، علم فرائض و سنن»^(۴) نیز به دانش‌آموزان تعلیم داده می‌شد تا آنان را برای آموزش عالی و سپس خدمت به طبقه نجبا و یا خدمت در دستگاه خلافت آماده سازند. به عبارت دیگر مؤدّبان علاوه بر آموزش‌های رسمی، به شاگردان خود ادب می‌آموختند. یعنی هر آنچه که برای مصاحبت با خلفا و بزرگان یا برای دبیری و خدمت در دیوان لازم بود.^(۵)

برخی از مؤدّبان مشهور عصر اموی عبارتند از: دغفل بن حنظله مؤدّب یزید بن معاویه^(۶) سلیمان کلبی مؤدّب محمد فرزند سلیمان بن عبدالملک^(۷) عبدالصمد بن عبدالاعلی، مؤدّب فرزندان عتبه بن ابی سفیان، و ولید بن یزید بن عبدالملک که گویند: همو بود که ولید را به فساد کشاند،^(۸) اسماعیل بن عبیدالله مؤدّب فرزندان عبدالملک^(۹) عبدالواحد بن قیس سلمی مؤدّب فرزندان یزید بن عبدالملک^(۱۰) جعد بن درهم قدری مؤدّب مروان بن محمد که به همین دلیل او را مروان جعدی می‌گفتند.^(۱۱)

نشست‌های ادبی را که با تشریفات خاصی در حضور خلفا برگزار می‌شد و

۱- نخستین، ۶۸. ۲- ابن اثیر، اسدالغابه، ۱۲۰/۲. ۳- ابن عبدالبرّه، ۲۵۵/۲.
 ۴- دینوری، ۳۳۰. ۵- محمدی، ۳۱۰-۳۰۹. ۶- ابن اثیر، همان، ۱۲۰/۲.
 ۷- دینوری، ۳۳۰. ۸- ابن عبدالبرّه، ۲۵۵/۲؛ جاحظ، ۲۵۱/۱. ۹- ذهبی، تاریخ الاسلام، ۲۲۶/۵.
 ۱۰- همو، ۵۱۰/۱. ۱۱- ابن کثیر، ۳۸۲/۹.

شرکت کنندگان در آن از قبل گزینش و دعوت می شدند و مراسم آن رسماً با سخنان خلیفه آغاز می شد، به رغم همه این تشریفات از مراکز مهم آموزشی بشمار آورده‌اند.^(۱)

محفلی ادبی، محل گردهمایی و تبادل نظر ادبا و محققان بود و آداب و سنن تمدن‌های بیگانه در آن مطرح می شد. ابوالفرج در الاغانی و مسعودی در مروج الذهب گوشه‌ای از این نشست‌ها را گزارش کرده‌اند. از جمله: نشست‌های معاویه^(۲) نشست‌های ادبی عبدالملک بن مروان^(۳) نشست‌های ادبی بشر بن مروان^(۴) نشست‌های ولید بن عبدالملک و مفاخره عدی بن رقاع و کثیر^(۵) و مفاخره عدی با ابن سُرَیج^(۶) و دیگر نشست‌های مروان بن محمد آخرین خلیفه اموی که به گزارش مسعودی، در حضور او زندگی نامه و اخبار شاهان خوانده می شد و پیوسته چنین بود و جز در سخت‌ترین روزها از آن نمی برید حتی در ایامی که ابومسلم خراسان را می گرفت.^(۷)

دیگر از آموزشگاه‌ها، باید با قدری تسامح از معنای دقیق آموزش، به مرید بصره اشاره شود که در آنجا مجالس خطابه و شعرخوانی برگزار می شد و شعری چون فرزدق، راعی الابل و جریر با حضور در جایگاه‌های اختصاصی خود به مفاخره و مناشده می پرداختند. هر چند بیشتر گزارش‌های کتب ادب همچون العقد الفرید، و الاغانی درباره مفاخره، شعرخوانی و ایراد خطبه است اما از برخی گزارش‌ها بدست می آید که نقد شعر هم انجام می شده است.^(۸)

از سوی دیگر نباید از آموزش‌های میدانی غافل ماند. در جای دیگر این پژوهش از پراکندگی قومیت‌ها و نژادهای مختلف و پیروان ادیان و مذاهب، و ملل و نحل سخن گفته شد. این گروه‌ها که تقریباً در همه جای کشور اسلامی پراکنده بودند، نقش مهمی در آموزش و تبادل فرهنگ‌ها و آداب و رسوم داشتند.

۱- نخستین، ۷۰. ۲- مسعودی، مروج، ۱۷-۲۰/۳. ۳- ابوالفرج، ۴۲/۸-۴۰.
 ۴- همو، ۳۸-۳۶. ۵- همو، ۳۱۷/۹-۳۱۶. ۶- همو، ۳۱۵.
 ۷- مسعودی، همان، ۲۵۹. ۸- ر.ک: فصل هفتم، زیر عنوان «مراکز فرهنگ و تمدن اسلامی».

خلفا، معلمانی را نزد قبایل کوچنده می فرستادند تا به آنان احکام دین، قرائت قرآن، نویسندگی و حساب تعلیم دهند. مثلاً عمر بن عبدالعزیز دو نفر به نام‌های یزید بن ابی مالک دمشقی و حارث اشعری را به بادیه فرستاد تا مردم را فقه احکام دین بیاموزند و برای آن دو مقرری خاصی تعیین کرد. این خلیفه اموی کسانی را که ترک دنیا گفته و به آموزش فقه در مساجد پرداخته بودند، گرامی داشت و به آنان جوایزی اعطا کرد.^(۱)

آموزش موسیقی (نوازندگی و خوانندگی) نیز در سرزمین‌های اسلامی خصوصاً در دو مکتب مکه و مدینه رواج گسترده‌ای داشت. کنیزکان آوازخوان همچون سلاّمه و حبابه در این مکتب موسیقی آموزش دیدند.^(۲)

مجالس درس و املا و حلقه‌های علمی از جمله راه‌های توسعه دانش بود که پیش از تأسیس مدارس در مساجد برگزار می شد. ابوبکر بن انباری چندین مجلس املا داشت. حسن بن حمویه قاضی مجالس املائی خود را در استرآباد تشکیل می داد. غلام ثعلب، لغوی معروف نیز صاحب امالی فراوان است. ابوهریره عدوی وراق بود و در مجالس املائی شیوخ شرکت می کرد. ابوبکر نجار دو حلقه در روزهای جمعه در جامع منصور داشت: یکی برای فتوا بود و دیگری برای املائی حدیث. اسعد بن مسعودی عبتی حدیث املا می کرد. فیروزآبادی قاضی در سال ۵۰۰ هجری با ابوالطیب در حلقه نقد در جامع منصور شرکت کرد. عبدالعزیز بن عثمان اسدی در بخارا مجلس املا داشت.^(۳)

نظام آموزشی سایر مناطق اسلامی هم مبتنی بر مجالس و حلقه‌ها بود، چنانکه در مساجد حلب و دمشق از این مجالس و حلقه‌ها برقرار بود. صنوبری شاعر در وصف یک حلقه در مسجد حلب سرود:

حيث يأتي حلقة الآداب منها من اتاها^(۴)

۱- ابو عبید، ۲۶۲؛ ابن جوزی، ۹۵. ۲- ر. ک: فصل دوازدهم، زیر عنوان «موسیقی و آواز».

۳- ابن جوزی، ۲۸۷/۶، ۳۱۳، ۳۵۰، ۳۸۱-۳۸۰، ۳۸۵، ۳۹۰؛ ۱۰۸/۷؛ ۱۵۵/۹؛ ۸۰/۱۰

۴- ابن شداد، ۳۸/۱؛ ابن تغری بردی، ۳۲۱/۳.

ابزار نوشتن جوهر و کاغذ بود. در مجلس ابوبکر فقیه نیشابوری ۳۰ هزار دوات بود. ارزش مجالس علم و املا با شماره دوات‌ها قیاس می‌شد، چنان‌که میزان اهتمام حاکمان به علم و عالمان را به صرف هر چه بیشتر کاغذ مقایسه می‌کردند. هرگاه ابن الفرات به وزارت می‌رسید، قیمت کاغذ افزایش می‌یافت.

میزان خرید و فروش کاغذ و دوات در بازارها نشانه اهمیت دادن مردم به فرهنگ بود، چنان‌که برخی از کوچه‌ها به کوچه کاغذفروشان معروف بود.^(۱) دانشمندان در مسجد کرسی داشتند و به هنگام تدریس و املا روی آن می‌نشستند. برخی از دروس دوباره تکرار می‌شد. بدین ترتیب که استاد بزرگ درس خود را می‌داد و دستیارانش، درس را دوباره برای دانشجویان شرح و توضیح می‌دادند. ابوبکر شاشی دروس ابواسحق شیرازی را تکرار می‌کرد.^(۲)

به رغم حمایت مالی از دانشمندان، فقر نشانه آنان بود، چنان‌که برخی از آنان برای مطالعه، شب‌ها از نور چراغ پاسبان استفاده می‌کردند.^(۳) برخی از دانشمندان مزد می‌گرفتند و درس می‌دادند. استاد، شمار دانشجویان مجاز به حضور در کلاس را مشخص می‌کرد. گفته می‌شود لؤلؤی وراق دانشجویی را از مجلس درس خود بیرون کرد. او اضافه از شمار مجاز بود و با دوستانش در این درس حاضر شده بود.^(۴) مهمترین نهادهای آموزشی به شرح زیر بود:

۱. مساجد

بنای مسجد نخستین موضوعی بود که همزمان با بنیاد شهری جدید یا دست یافتن بر شهرهای غیر اسلامی مورد توجه مسلمانان قرار می‌گرفت. با این همه آموزش اسلامی در سطح کلیه مساجد آباد در قلمرو گسترده اسلامی رواج نداشت و این امر تنها منحصر و محدود به دسته‌ای از مساجد بود که به خاطر اوضاع و شرایط

۱- ابن جوزی، ۵۶/۶، ۱۳۸، ۲۸۷، ۳۰۹، ۳۳۶.

۲- ابن جوزی، ۱۷۹/۸؛ ۱۲۵/۱۰؛ ابن اثیر، همان، ۶۳۸/۹.

۳- ابن جوزی، ۲۲/۹.

۴- همو، ۱۴۰/۷؛ ۲۱۱/۱۰.

محلی، فرهنگی، مذهبی یا عواملی دیگر بر سایر مساجد برتری داشت. در بین مسجدهای بزرگ اسلامی تعدادی از آنها به سبب ویژگی‌ها و فعالیت‌های چشمگیری که در زمینه آموزش دانشگاهی در اسلام داشته از اهمیت و شهرت بیشتری برخوردار بوده است.

۱. مسجد نبوی

این مسجد نخستین مرکز علمی و آموزشی در تاریخ اسلام است که پیامبر اکرم (ص) در نخستین سال هجرت در مدینه بنیاد گذارد. درخشش علمی این مسجد پس از روزگار نبوی به قرن دوم بازمی‌گردد که مجالس درس امام صادق^(ع) در آن برگزار می‌شد و از همه فرق و مذاهب اسلامی کسانی در آن حاضر می‌شدند و علم می‌آموختند.

۲. مسجد الحرام

این مسجد از مسجدالنبی در مدینه کهن‌تر است اما پس از فتح مکه در سال هشتم هجرت در زمینه اهداف و اغراض اسلامی مورد استفاده قرار گرفت. تمامی دوران امویان و نیمه اول عصر عباسی از درخشان‌ترین مراحل تعلیماتی این دانشگاه بزرگ مکی بوده است. بنابر مشهور مجالس و حلقه فتوای مسجدالحرام به ترتیب به عبدالله بن عباس، عطاء بن ابی رباح، ابن جریح، مسلم بن خالد زنجی، سعید بن سالم قداح و محمد بن ادریس شافعی اختصاص داشت.^(۱)

۳. مسجد جامع کوفه

این مسجد در سال ۱۷ هجری بنا نهاده شد. انتقال علی بن ابی طالب^(ع) به کوفه و انتخاب این محل به عنوان مرکز حکومت اسلامی در شکوفایی و جنبش علمی این مسجد تأثیری چشمگیر داشت. جامع کوفه همواره مسیر رشد و ترقی را پیمود تا در آغاز دولت عباسی از مراکز مهم حل و عقد علوم و معارف اسلامی گردید و با جامع بصره به رقابت برخاست و مسائل و مبادلات علمی و ادبی بین این دو مرکز دینی و ادبی اسلامی در بارور ساختن علوم عربی به مقدار زیاد مؤثر افتاد.

۱- رازی (ابوعبدالله محمد بن عمر)، ۲۰.

۴. مسجد جامع فسطاط

این مسجد در سال ۲۱ هجری به وسیله عمرو بن عاص بنیاد گردید و از همان روزهای نخست در خدمت آموزش قرار گرفت و همواره مورد توجه و عنایت دولت‌های طولونی، اخشیدی و فاطمی بود. روش آموزشی معمول در این مسجد غالباً مبتنی بر مذهب شافعی و عقائد اهل سنت بوده است. در این جامع زوایایی به منظور تدریس مسائل دینی اختصاص یافته بود، یکی از آنها زاویه امام شافعی بود که به خاطر جلوس وی در آن مکان به این نام شهرت یافت. دیگر زاویه مجدییه بود. مؤسس این زاویه مجدالدین ابوالاشبال حارث بن مهذب الدین شافعی وزیر ملک اشرف ایوبی بود. دیگر زوایای مسجد عبارت بود از: زاویه صاحبیه، زاویه تاجیه، زاویه معینیه، زاویه علائیه و زاویه زینیه.^(۱)

۵. مسجد الاقصی و قبة الصخره

در روزگار ایوبیان و مملوکیان چندین مدرسه در اندرون و بیرون این مسجد تأسیس گردید و بر میزان اعتبار علمی آن افزوده شد و مسجد به صورت یک مجموعه بزرگ علمی درآمد. مهمترین این مدارس، مدرسه عالی سلطانیه اشرفیه بود که در داخل مسجد و نزدیک باب السلسله قرار داشت.^(۲) دیگری، مدرسه ناصریه بود که به خاطر اقامت امام ابو حامد غزالی در آن به غزالیه شهرت یافت. مدرسه نحویه، مدرسه تنکزیه^(۳) و مدرسه کریمیه دیگر مدارس پیرامون مسجد الاقصی بوده است.^(۴)

۶. جامع اموی دمشق

این مسجد بزرگ را ولید بن عبدالملک در فاصله سال‌های ۹۶-۸۸ تأسیس کرد. به هنگام بحث از هنر و معماری اسلامی درباره ساخت جامع اموی و جنبه‌های هنری آن سخن خواهیم گفت. ابن بطوطه جهانگرد معروف که در قرن هشتم هجری از شهر دمشق دیدن کرده

۱- علی مبارک، الخطط التوفیقیه، ۸۲۷/۴ (به اختصار). ۲- زکی محمدحسن، ۴۲.

۳- العمری، ۱۵۷/۱. ۴- زکی محمدحسن، ۴۲.

حیات علمی و فعالیت‌های معمول در جامع اموی را چنین وصف کرده است: مجالس و حلقه‌های درس در فنون مختلف علمی در این مسجد دائر است. رجال حدیث برکرسی‌های افراشته روایت حدیث کنند و قاریان قرآن هر بامداد و شامگاه با صدای دلنشین به تلاوت قرآن مشغول‌اند. گروهی از معلمان قرآن هم که بر ستون‌های استوانه‌ای شکل مسجد تکیه دارند به نوآموزان خواندن کتاب خدا را می‌آموزند. تعلیم قرآن به صورت شفاهی است و به پاس احترام به ساحت مقدس قرآن از نوشتن آیات خودداری می‌شود. معلم خط وظیفه دیگری برعهده دارد، او نوشتن اشعار و عبارات مناسب را به دانش‌آموزان تعلیم می‌دهد. این برنامه‌ها به نحوی تنظیم یافته که کودک پس از آموزش شفاهی به تمرین کتبی می‌پردازد و این کار را آنقدر تکرار می‌کند تا خطش نیکو گردد. تعلیم خط چنان اهمیتی دارد که از وجود معلم متخصص در این فن استفاده می‌شود.^(۱)

۷. جامع زیتونه تونس

بنیانگذار این جامع، ابن حبیب عامل بنی امیه در تونس بود که آن را در سال ۱۱۴ هجری تأسیس کرد. این مسجد از کهن‌ترین دانشگاه‌های زنده و فعال در دنیای معاصر یا به تعبیر دیگر از کهن‌ترین دانشگاه‌های موجود جهان است.^(۲) روزگار حکومت حفصی‌ها از درخشان‌ترین دوران این مسجد بوده است. در خلال این عصر حیات علمی جامع زیتونه جلوه و شکوه خاصی داشت و گروهی از بزرگان دانش در آن پدید آمدند.^(۳) آموزش در جامع زیتونه به شیوه قدیم همچنان ادامه داشت تا این‌که در چهارم صفر سال ۱۳۷۰ هجری (مطابق با ۱۴ نوامبر ۱۹۵۰ میلادی) فرمان جدیدی برای اصلاح و تنظیم برنامه‌های آموزشی این دانشگاه براساس روش معمول در جامع الازهر صادر گردید.^(۴)

۸. مسجد جامع قیروان

بنای این مسجد را عقبه بن نافع در سال ۵۰ هجری در شهر قیروان آغاز کرد.

۱- ابن بطوطه، ۵۶/۱. ۲- غنیمه، ۶۹-۷۰. ۳- ابن بطوطه، ۷/۱. ۴- مجله لسان الدین، سال پنجم، جزء اول، ۲۲-۲۳ (به اختصار).

دانشگاه قیروان تنها مرکز مهم فرهنگی شمال آفریقا در تمامی دوران اغلبی بود. با استقرار حکومت فاطمی، پیروان اهل سنت و دانشمندان سنی مذهب و نیز رؤسای علمی قیروان به انقلاب ابویزید خارجی پیوستند. به همین سبب، از سوی فاطمیان متحمل فشار و سختی گردیدند که به حیات علمی دانشگاه قیروان در طول حکومت منصور (۳۴۱-۳۳۴ه) و بخشی از روزگار معز (۳۶۵-۳۴۱ه) تا پیش از مسافرت وی به شرق خاتمه بخشید تا این که نوبت به دولت صنهاجی رسید و معز بن بادیس به تجدید حیات مذاهب اهل سنت پرداخت و در نتیجه دانشگاه قیروان از نو شکوفا شد اما این شکوفایی و درخشش نیز چندان نپایید و با استیلای اعراب بنی هلال بر شرق آفریقا، این روزگار بسر آمد.^(۱)

۹. جامع منصور

این مسجد بزرگ را منصور عباسی همزمان با بنای شهر بغداد در سال ۱۴۶هجری در جوار و پیوسته به کاخ بزرگ قصرالذهب بنیان نهاد.^(۲) بغداد در خلال حیات علمی خود از منزلت و عظمت شایسته‌ای برخوردار بوده است. تدریس در این مسجد بزرگ تنها برای دانشمندان بزرگوار آن هم درپاره‌ای موارد به شرط صدور منشور خاص از جانب خلیفه میسر و ممکن بوده است.

۱۰. جامع قرطبه

بنای این جامع را عبدالرحمن داخل بنیانگذار دولت اموی در اندلس در سال ۱۷۰هجری به سبک جامع دمشق آغاز کرد. آنگاه امرا و خلفای پس از وی اجزاء و قسمت‌هایی بر آن افزودند.^(۳) عصر حکومت امویان اندلس از درخشان‌ترین ایام این دانشگاه عمومی بوده است. در این مرکز وزیر نظر خلفا و امرای اموی مطالعات و تحقیقات علمی رونق گرفت. این فعالیت‌های علمی تا آنجا پیشرفت کرد که جامع اعظم قرطبه از بزرگترین پایگاه‌های فکری اسلام در اندلس و به منزله یکی از مراکز علمی در سرتاسر دنیای آن روزگار درآمد اما آشوب‌ها و هرج و مرج‌هایی که پس از سقوط دولت بنی مروان بر سراسر اندلس حکمفرما شد و نیز حوادثی که به دنبال

۳- مقری، ۲۶۰/۱ به بعد.

۲- طه الراوی، ۷۷-۷۶.

۱- غنیمه، ۷۲.

سقوط شهر قرطبه در آن سرزمین بروز کرد، به زندگی این دانشگاه ممتاز و کهن اسلامی پایان داد.

۱۱. جامع قرویین

این مسجد بزرگ در مغرب اقصا قرار گرفته و وجه تسمیه آن به قرویین به سبب انتساب به اعرابی است که از ناحیه قیروان به شهر فاس وارد شده‌اند. بنیانگذار این جامع بانویی نیکوکار به نام فاطمه دختر محمد فهری و مکنی به‌ام‌البین بود است. بنای جامع در سال ۲۴۵ هجری انجام گرفت... به فرمان سلطان ابوعنان فارسی‌مرینی که به آبادانی و پیشرفت علمی جامع توجه فراوان داشت، کتابخانه‌ای در جامع تأسیس گردید و کتب بسیار مشتمل بر انواع علوم طبیعی، پزشکی، دینی، ادبی و علوم عقلی و کتاب‌های دیگر با توجه به اختلاف و تنوع از هر دست و رشته‌ای را در آن به ودیعه نهاد و این همه را به قصد قربت و پاداش اخروی وقف جامع کرد و یک نفر را به عنوان متصدی کتابخانه و کتابدار برگماشت و برای وی مستمری کافی و قابل ملاحظه‌ای در نظر گرفت.^(۱) در پیرامون جامع قرویین چندین مدرسه تأسیس گردید که کهن‌ترین آن‌ها مدرسه صابرین بود که حدود نیمه قرن پنجم هجری (۴۵۰ هجری) بوسیله یوسف بن تاشفین بنیاد یافت. دیگر مدرسه عطارین بود که توسط سلطان ابوسعید عثمان بن یعقوب بن عبدالحق تأسیس شد و نیز مدرسه ابوعنان (بوعنانه) که هر دو از آثار جاویدان هنر معماری و تزئینی به شمار می‌رود.^(۲) آغاز درخشش جامع قرویین در علوم و معارف اسلامی با اواخر سده سوم و اوائل سده چهارم هجری مقارن بوده است. هنوز نیمه‌های قرن چهارم فرانرسیده بود که فردی چون عبدالله بن ابی زید قیروانی صاحب دعوت و معروف به مالک صغیر برای درک محضر یکی از بزرگان علمی قرویین به نام دراس بن اسماعیل، به این مسجد بزرگ آمد. در همین دوره ابوجیده بن احمد فقیه شهر فاس و کسی که این شهر را از سلطه گماشته منصور بن ابی عامر آزاد ساخت در این مرکز علمی درخشید. ابوجیده بدون شک یکی از ارکان اصلی این دانشکده و از جمله

کسانی بوده است که در بالابردن سطح کیفی دانش در آن سهمی بسزا داشته‌اند.^(۱)

۱۲. جامع ابن طولون

بنیانگذار این مسجد بزرگ احمد بن طولون مؤسس دولت طولونی در مصر بود. به نظر می‌رسد که بنای آن در سال ۲۶۵ هجری پایان یافته باشد.^(۲) ابن طولون این مرکز را به تقلید از جامع فسطاط ساخت. وی شماری از فقهاء و طلاب علوم دین و قاریان قرآن را به این جامع نوبنیاد انتقال داد و قاضی بکارین قتیبه را به عنوان امام و خطیب و مدرس فقه و ربیع بن سلیمان جیزی شاگرد شافعی را به عنوان استاد حدیث جامع برگماشت. با این همه جامع فسطاط برتری خود را بر جامع ابن طولون همچنان حفظ کرد تا این که فاطمیان آن را مرکز دعوت خویش قرار دادند اما آفات و عوارضی که باگذشت روزگار بر این مرکز وارد آمد و نیز آتش سوزی آبادی‌های پیرامون آن و ویرانی پیگیر ناشی از این حریق ارزش علمی آن را از بین برد.^(۳)

۱۳. جامع الازهر

بنای این جامع را جوهر سیسیلی، یکی از موالی معز فاطمی همزمان با بنیاد شهر قاهره آغاز کرد و در رمضان سال ۳۶۱ هجری به پایان رساند. قاضی ابوالحسن علی بن نعمان کتاب مختصر پدرش را که در فقه شیعی و معروف به الاقتصار بود، در این مرکز املاء کرد. با این حال، این مرکز علمی تنها از سال ۳۷۸ هجری و در زمان عزیز فاطمی به صورت یک دانشگاه واقعی درآمد. در این سال و به فرمان همین خلیفه بود که برنامه آموزشی جامع تنظیم گردید و استفاده از آن تنها موقوف بر تعلیم گردید و هدایا و کمک‌های مالی را به استادان فقه جامع اختصاص داد و در کنار جامع خانه‌ای برای اقامت استادان فقه خریداری کرد.^(۴) این جامع از پایگاه‌های اساسی علمی برای فرهنگ شیعی بود تا با تأسیس دارالعلم حاکم و کناره‌گیری بسیاری از پیشوایان علمی و مذهبی از جامع الازهر و پیوستن آنان به

۳- غنیمه، ۷۷.

۲- زکی محمد، الفن الاسلامی فی مصر، ۳۷.

۱- همان، ۹۱-۹۰.

۴- مقریزی، ۴۹/۴.

دارالعلم، این مرکز نوبنیاد بر جامع الازهر برتری یافت. با اینهمه روزگار درخشش دارالعلم کوتاه بود و چندان نپایید که با استقرار حکومت ایوبیان و رسمیت یافتن مدارس ایوبی بر اوضاع و احوال جدید، دارالعلم نیز اسباب و موجبات برتری خود را از دست داد. به طور کلی جامع الازهر در طول تاریخ دستخوش دگرگونی‌ها و تحولات زیادی گردید و در نشیب و فراز حیات علمی خود از گذرگاه‌های قدرت و عظمت و نیز درد ورنج‌ها و ناتوانی‌ها گذشت ولی در همه حال و همواره این مرکز بوجود دانشجویان و دانشمندان آباد بوده است.^(۱)

۲. بیت الحکمه

بیت الحکمه یا دارالحکمه، یک مرکز پژوهشی بود که برای ترجمه آثار و متون یونانی در بغداد بنیان نهاده شد و کتابخانه‌ای پیوست داشت. چگونگی پیدایش این نهاد علمی مورد اختلاف است. مشهور آن است که در عین حال به نظری رسد هسته مرکزی آن را منصور عباسی گذاشته است باشد که با جمع آوری شماری از میراث مکتوب ایران و هند، کتابخانه‌ای در قصرالذهب ایجاد کرد.

به هر حال رونق علمی و شکوفایی بیت الحکمه مرهون حمایت‌های مأمون است که توانست گروهی از مترجمان برجسته سریانی از قبیل حجاج بن مطر و حنین بن اسحاق را به خدمت گیرد. در این دوره، بیت الحکمه به صورت یک دارالترجمه فعال درآمد و شماری از آثار فلسفی یونان به عربی ترجمه شد. خاندان نوبختی و شماری از مترجمان قرن سوم هجری از جمله یوحنا بن ماسویه، و حجاج بن مطر در این مرکز کار می‌کردند. مأمون حجاج بن مطر را به روم فرستاد تا کتاب‌هایی را از آنجا به بغداد آورد. او بیش از بیست سال در این مرکز به تحقیق و پژوهش مشغول بود.^(۲) عصر مأمون درخشان‌ترین دوران بیت الحکمه است و عصر واثق، روزگار پریشانی، و دوره متوکل آغاز فعالیت مجدد آن.^(۳)

۱- برای آگاهی بیشتر نک: غنیمه، ۷۸-۸۲. ۲- ابن الندیم، ۳۰۴؛ ناجی معروف، ۴۴۵.

۳- برای آگاهی بیشتر درباره بیت الحکمه به مباحث بعدی زیر عنوان نهضت ترجمه مراجعه کنید.

۳. کتابخانه‌ها

از مهمترین کتابخانه‌ها می‌توان به موارد زیر اشاره کرد: کتابخانه عضدالدوله در شیراز، کتابخانه ابن سوار کاتب عضدالدوله در شهرهای بصره و رامهرمز، کتابخانه صابی و کتابخانه عضدی بصره.

مقدسی که در سفر به شیراز از کتابخانه عضدالدوله دیدار و مدتی در آنجا مطالعه و پژوهش کرد، در شرق و غرب اسلامی نظیری برای آن نیافت. کتاب‌های آن برحسب موضوع در اطاق‌های جداگانه مرتب شده و هر غرفه کتابدار و متصدی مخصوص داشت. به گفته وی، کتابی تا آن زمان نوشته نشده بود مگر این که نسخه‌ای از آن در کتابخانه عضدی بود.^(۱)

علی بن یحیی منجم نیز کتابخانه‌ای بنام خزانه الحکمه در کاخ خود تأسیس و درهای آن را به روی علاقمندان گشود. مردم از هر دیار آهنگ آن کردند و به مطالعه و تحقیق پرداختند. هزینه‌های تأمین کتاب و خدمات‌رسانی به مراجعان از اموال خود وی پرداخت می‌شد.^(۲) فتح بن خاقان وزیر متوکل هم کتابخانه بزرگی به همین شیوه داشت.^(۳)

امویان اندلس هم در قرطبه کتابخانه بزرگی بنیان نهادند. حکم مستنصر، اموال زیادی برای تهیه و خرید کتاب صرف کرد، و افراد ماهر و زبده در استنساخ، صحافی، تجلید و کتابداری را به این محل فراخواند...^(۴) چنان که در مدارس بغداد نیز کتابخانه‌هایی تشکیل شد. از جمله کتابخانه مدرسه ابوحنیفه، کتابخانه نظامیه، کتابخانه مدرسه بشیریه که آن را همسر مستعصم برای چهار مذاهب اهل سنت تأسیس کرد، و کتابخانه مدرسه مستنصریه.^(۵) باید از کتابخانه‌های خصوصی در منازل نویسندگان، مورخان و فلاسفه هم یاد کرد. از جمله کتابخانه‌های واقدی، محمدبن عبدالملک زیات، کندی فیلسوف و جاحظ در قرن سوم هجری، و

۱- مقدسی، ۴۴۹. ۲- یاقوت، معجم الادباء، ۱۵/۱۵۷. ۳- همان، ۱۶/۱۷۴.
۴- غنیمه، ۹۰ از نفع الطیب، ۱/۱۸۰. ۵- ناجی معروف، ۴۶۱-۴۶۰.

کتابخانه‌های عضدالدوله دیلمی، ابن الندیم و خطیب بغدادی در قرن چهارم و پنجم هجری.^(۱)

۴. دارالعلم‌ها

این نهاد علمی آموزشی پس از بیت الحکمه و کتابخانه‌ها پدید آمد. گفته می‌شود در ابتدای کار بر کتابخانه‌هایی استوار بود که برخی سخنرانی‌ها و سمینارهای علمی و ادبی در آن برگزار می‌شد، و اقتباسی از دارالعلم اسکندریه بود.^(۲) از دیدگاه غنیمه (ص ۹۹) دارالعلم تنها کتابخانه‌ای عمومی بوده که انجمنی علمی هم بدان وابسته بود و گروهی از دانشمندان برای گفتگو یا ایراد سخنرانی‌های علمی در آنجا حضور می‌یافتند و غالباً دانشجویان و دیگر علاقمندان به مطالعه و تحقیق با آنان مشورت می‌کردند. نمونه‌های معروف این نهاد آموزشی عبارت بودند از:

۱. دارالعلم موصلی که یک فقیه شافعی به نام جعفر بن محمد موصلی بنیاد نهاد و کتابخانه‌ای از همه علوم و فنون اسلامی وقف آن کرد.^(۳)
۲. دارالعلم شاپور بن اردشیر وزیر بهاءالدوله دیلمی که در سال ۳۸۲ هجری خانه‌ای را در محله کرخ خرید و پس از نوسازی نام دارالعلم بر آن گذاشت و وقف دانشمندان کرد. چنان که کتاب‌های فراوانی هم وقف دارالعلم خود نمود. این دارالعلم، مقصد دانشمندان و ادیبان روزگار بود. از آن جمله فیلسوف و شاعر نابینا، ابوالعلائی معری است که در باره مجالس علمی و ادبی آن اشعاری سروده است. پس از مؤسس دارالعلم، سید مرتضی ریاست آن را برعهده گرفت. از این رو گاهی اوقات آن را به وی نسبت می‌دهند. این کتابخانه در اواخر به دارالکتب قدیم مشهور شد.^(۴)

۱- ابن الندیم، ۱۱۱؛ ابن جوزی، ۲۷۰/۷-۲۶۶؛ ناجی معروف، ۴۶۸. ۲- غنیمه، ۹۰.
۳- یاقوت، ادباء، ۴۲۰/۲-۴۱۹؛ ابن جوزی، المنتظم، ۱۷۲/۷؛ ابن اثیر، همان، ۱۰۱/۹؛ ناجی معروف، ۴۶۰-۴۵۶. ۴- یاقوت، ۳۵۹/۶.

۳. دارالعلم شریف رضی؛ این دارالعلم در بغداد واقع بود و همه چیز از جمله کاغذ، دوات و حتی اطاق برای طالبان علم و پژوهشگران فراهم داشت. ۳. دارالعلم ابن المارستانیه که آن را عبیدالله تمیمی بکری در بغداد تأسیس کرد.^(۱)

۴. دارالعلم حاکم؛ سیزده سال پس از تأسیس دارالعلم شاپور بن اردشیر، حاکم فاطمی، دارالحکمه خود را که دارالعلم نامیده شد، در سال ۳۹۵ هجری در قاهره بنیان نهاد. مقریزی گزارشی از گشایش بزرگترین دارالعلم را در کتاب خود آورده است.^(۲) گروهی از استادان شیعه و سنی در این نهاد علمی آموزشی فعالیت می‌کردند. دارالعلم حاکمی از بزرگترین مراکز علمی قرن چهارم هجری بود که مستقل و جدا از مسجد به وظایف علمی و آموزشی می‌پرداخت.

این مرکز از ویژگی‌ها و امتیازات خاصی برخوردار بود. همچون تأمین هزینه در مقیاسی گسترده و پیگیر، و تأسیس کتابخانه‌ای انباشته از کتاب‌های ممتاز، و استادان بشمار در رشته‌های مختلف فرهنگی دینی و دنیوی، و برقراری راتبه و مستمری مخصوص استادان و دانشجویان که نظیر آن تا این حد برای دیگر مراکز علمی میسر و ممکن نگردید.^(۳)

دارالعلم حاکمی بتدریج رنگ مذهبی بخود گرفت و سرانجام به فرمان صلاح الدین ایوبی و سیاست ضد شیعی وی به صورت یکی از مدارس اهل سنت در آمد و به تدریس مذهب شافعی اختصاص یافت.

۵. مدارس

عبدالرحیم غنیمه (صص ۱۱۱-۱۰۱) پس از اشاره کوتاهی به پیدایش مدرسه به عنوان یک پدیده فکری، به بررسی دقیق تحولات و تغییرات آن به منزله یک سازمان و تشکیلات آموزشی با امتیازات و ویژگی‌های خاص پرداخته است. وی

۱- ابن جوزی، الممتظم، ۱۷۲/۷؛ ابن اثیر، همان، ۱۰۱/۹؛ ناجی معروف، ۴۶۰-۴۵۶.

۲- مقریزی، ۳۳۴/۲. ۳- غنیمه، ۹۶.

ابتدا آن را به دو دسته مدارس خصوصی و دولتی تقسیم نموده است. نوع نخست آن را در مراحل ابتدایی متشکل از خانه‌ای می‌داند که استاد با دانشجویان خود در آن اجتماع می‌کرد و در صورتی که استاد توان مالی نداشت، ثروتمندان به تأسیس مدرسه‌ای برای تدریس او همت می‌گماشتند. کهن‌ترین مورد آن، مدرسه ابوبکر بن فورک اصفهانی در نیشابور است. مدرسه اسفراینی، مدرسه بیهقیه، مدرسه سعدیه و مدرسه ابوسعید استرآبادی صوفی از دیگر مدارس خصوصی نیشابور بود.

نخستین نمونه مدارس دولتی، نظامیه‌ها بود. خواجه نظام الملک طوسی این مدارس را در شهرهای مهم قلمرو سلجوقیان برای آموزش فقه شافعی و کلام اشعری تأسیس کرد.

مدارس نظامیه که الگوی دانشگاه‌های مغرب زمین شد، هم برنامه مدون و یکسانی در جذب استاد و شاگرد داشت و هم متون معینی را در ترویج و تثبیت عقاید و تعالیم مورد نظر خواجه تدریس می‌کرد. افزون، براین منابع مالی این مدارس است که توسط خواجه و از طریق اوقاف تأمین می‌شد. مهمترین مدارس نظامیه عبارت بودند از:

نظامیه بغداد، نظامیه نیشابور، نظامیه اصفهان، نظامیه مرو، نظامیه آمل، نظامیه بصره، نظامیه هرات، نظامیه بلخ و نظامیه خرگرد خواف.

غزالی یکی از شخصیت‌های برجسته‌ای است که در نظامیه تحصیل و تدریس کرده است. استاد او در نظامیه نیشابور، امام الحرمین جوینی بود. سعدی شیرازی شاعر پرآوازه هم در نظامیه بغداد درس خواند.^(۱)

نمونه دیگر مدارس که تحت تأثیر نظامیه بنیان گذاشته شد، مدرسه مستنصریه بغداد است که بوسیله المستنصر بالله خلیفه عباسی تأسیس شد. این مدرسه نمونه تقلیدگونه و تکامل یافته تری از نظامیه بغداد بود و برعکس آن که فقط به مذهب

۱- برای آشنایی بیشتر با طرح تأسیس نظام آموزشی، برنامه‌های درسی، منابع مالی، اهداف مؤسس، استادان و دانش‌آموختگان مدارس نظامیه به کتاب: مدارس نظامیه و تأثیرات علمی و اجتماعی آن نوشته دکتر سید نورالله کسایی مراجعه کنید.

شافعی اختصاص داشت، هر چهار مذهب فقهی اهل سنت را پوشش می داد. چنان که علوم حدیث و طب نیز در برنامه درسی آن گنجانده شده بود.^(۱) علاوه بر این باید از رصدخانه‌هایی یاد کنیم که در همسایگی بغداد تأسیس شد، از جمله رصدخانه مأمونی در شماسیه و رصدخانه شرقی که آن را شرف الدوله پسر عضدالدوله دیلمی تأسیس کرد. رصدخانه‌ها در کنار بیمارستان‌ها و ریابط‌های بغداد و عراق، همچون مراکز علمی، تحقیقاتی، مطالعاتی و نیز تألیف کتاب فعالیت می‌کردند. همین مراکز بود که عراق را به یک مرکز فرهنگی مهم در عصر عباسی تبدیل کرد.^(۲)

علاوه بر این باید از رصدخانه‌هایی یاد کنیم که در همسایگی بغداد تأسیس شد، از جمله رصدخانه مأمونی در شماسیه در شمال بغداد و رصدخانه شرقی که آن را شرف الدوله پسر عضدالدوله دیلمی تأسیس کرد. رصدخانه‌ها در کنار بیمارستان‌ها و ریابط‌های بغداد و عراق، همچون مراکز علمی، تحقیقاتی، مطالعاتی و نیز تألیف کتاب فعالیت می‌کردند.

۶. بیمارستان‌ها

آموزشگاه دیگری که در دوران‌های پیش از اسلام خصوصاً در ایران رواج داشت، بیمارستان بود. در کنار بیمارستان‌ها مدارس و اگر بتوان گفت دانشکده‌های پزشکی قرار داشت که دانشجویان آموخته‌های نظری خود را در کنار تجربه‌های عملی تقویت می‌کردند و راه معاینه، تشخیص و درمان بیماران را فرامی‌گرفتند. مرکز و مدرسه پزشکی جندی شاپور از دوران ساسانی در ایران فعالیت می‌کرد و پزشکان سریانی گردانندگان اصلی آن بودند، و بدون هرگونه اتکای مادی به دستگاه خلافت تا اوایل عهد عباسیان به خدمات درمانی و آموزشی خود ادامه داد. در مدرسه جندی شاپور طب در کنار فلسفه تدریس می‌شد.^(۳) ولید بن

۱- کسای، ۲۱۳-۲۱۵. ۲- ابن جوزی، ۱۴۶/۴، ۱۷۴، ۳۱۴، ۳۲۰؛ ۱۱۲/۷؛ ۱۰۱/۸؛ ۱۴۵، ۲۵۱.

۳- نک: سپهری، ۱۸۵-۱۵۵.

عبدالملک را نخستین خلیفه اسلامی دانسته‌اند که برای بیماران جذامی، بیمارستان و نیز مهمانخانه ساخت.^(۱) از گزارش‌های کتب تاریخی برمی‌آید که علاوه بر اهمیتی که به بهداشت عمومی داده می‌شد، آموزش پزشکی هم به گونه عملی مورد اهتمام بوده است. برخی از پزشکان برای انتقال آموخته‌ها و تجربه‌های علمی خود به دیگران به تألیف کتاب‌های پزشکی اقدام کردند. چنان‌که ماسرجیس پزشک علاوه بر ترجمه کُنْاشْ اهرن القس و افزودن دو مقاله بر مقالات سی‌گانه آن، خود نیز دو کتاب نوشت: کتاب قوی الاطعمه و منافع‌ها و مضارها و کتاب قوی العقاقیر و منافع‌ها و مضارها.^(۲)

نظام آموزش اسلامی با دو نوع از جایگاه‌های آموزش پزشکی آشنا بوده است:

۱. بیمارستان‌ها

بیمارستان، واژه‌ای فارسی و مرکب است از دو کلمه «بیمار» به معنی دردمند، و پسوند «ستان» به معنی جایگاه یا خانه و مجموعاً به معنی دارالمرضی (بیمارخانه) که به گفته جوهری در صحاح اللغه، کوتاه شده آن به شکل «مارستان» به کار می‌رفته است.^(۳) بیمارستان‌ها از آغاز تا روزگاری دراز به مثابه درمانگاه‌های عمومی بوده که در آن همه بیماری‌ها و امراض داخلی و جراحی و بیماری‌های چشم و نیز بیماری‌های روانی را درمان می‌کردند؛ تا این‌که با گذشت زمان دشواری‌ها و ویرانی‌ها در آن راه یافت و با بیرون رفتن بیماران از آن، تنها جایگاه دیوانگان شد؛ و از پس شنونده از واژه «مارستان» مفهوم دیوانه‌خانه را درمی‌یافت.^(۴)

بیمارستانهای اسلامی به منزله همان دانشکده‌های پزشکی علمی نوین (کلینیکی) بشمار می‌رود. مسلمانان از دیرباز به اهمیت بیمارستان‌ها از نظر صلاحیت تعلیم در زمینه دانش پزشکی پی برده و از آنجا که حالات مختلف بیماری برای دانشجویان مشهود و داروها نیز در دسترس و فراوان بود، بیمارستان‌ها

۱- یعقوبی، همان، ۲/۲۴۷. ۲- ابن الندیم، ۳۵۵. ۳- عیسی بک، ۲۲-۲۱. ۴- همان.

ضمن این‌که به معالجه بیماران می‌پرداختند، دانشکده‌های پزشکی را هم در بطن خود بوجود آوردند که عالی‌ترین خدمات را به این علم کرد و بدین مناسبت بر گردن انسانیت و علوم پزشکی جدید حقی بزرگ دارد.

مسلم از عایشه روایت کرده که گفت: «سعدبن معاذ را در جنگ خندق مردی قریشی به نام ابن عرقه تیری بر رگ بالای چشم زد. رسول خدا^(ص) خیمه‌ای در مسجد برافراشت تا از نزدیک او را عیادت کند. ابن اسحاق نیز در سیره خود آورده: «رسول خدا^(ص) سعدبن معاذ را در مسجد خود در خیمه زنی از قبیله اسلم به نام رفیده نهاد که به درمان زخمیان می‌پرداخت و به یاری مسلمانان همت می‌گماشت.^(۱) از این روایت چنین برمی‌آید که پیامبر^(ص) نخستین کسی بوده که به تأسیس درمانگاه سیار نظامی فرمان داده است.

در روایت مقریزی، ولیدبن عبدالملک نخستین کسی بود که در تاریخ اسلام به سال ۸۸ هجری بیمارستان و درمانگاه بنا کرد، پزشکانی را در آن برگماشت و برایشان حقوق تعیین کرد و به فرمان وی جذامیان درجائی محصور نگهداری شدند تا از آن محل بیرون نروند و برای جذامیان و نابینایان خوراک روزانه مقرر ساخت.^(۲) بیمارستان جندی شاپور خوزستان و مدرسه پزشکی وابسته به آن الگوی خوبی بود که برای تأسیس بیمارستان و برنامه‌های بیمارستانی مورد اقتباس قرار گرفت. از جمله دانش‌آموختگان عرب این دانشکده پزشکی حارث بن کلد و پسرش نصر بوده است. خلفای اموی هم از برخی پزشکانی که از پیش در این مرکز دانش می‌تاختند برای درمان بیماری‌ها کمک گرفته‌اند، مانند ابن اثال پزشک نصرانی مذهب جندی شاپور طبیب معاویه بن ابی سفیان و نیز ابوالحکم و حکم دمشقی و تیاذوق پزشکان دیگر که به خدمت در این مرکز معروف بوده‌اند.^(۳) احمد عیسی بک از دوازده تن از پزشکان جندی شاپور نام می‌برد که به امور درمانی در دستگاه خلافت عباسی اشتغال داشتند که از آن جمله جورجیس بن بختشیوع و فرزندان و

۲- مقریزی: خطط، ۲۵۹/۴-۲۵۸؛ عیسی بک، ۱۰.

۱- ابن هشام، ۶۸۸/۱.

۳- عیسی بک، ۵۷-۵۸.

برخی از شاگردان وی بوده‌اند.^(۱) دانشکده پزشکی جندی شاپور تقریباً تا نیمه سده سوم هجری اهمیت ویژه‌ای در جهان اسلام داشت و از آن تاریخ به بعد اهمیت و رونق پیشین خود را از دست داد. این امر به سبب مهاجرت پزشکان بزرگ این مرکز به بغداد و راه یافتن آنان به دربار خلفا برای برخورداری از شهرت و منزلت بیشتر و گسترده‌تر در این مرکز بود. با این همه در این که از همه بیمارستان‌ها استفاده آموزشی می‌شده مدارکی در دست نیست، زیرا چنین به نظر می‌رسد که برخی از بیمارستان‌ها فقط مرکز درمانی بوده و دسته دیگر برنامه‌های درمانی و آموزشی توأم داشته‌اند. در این جا تنها به شمارش برخی بیمارستان‌هایی می‌پردازیم که در زمینه آموزش پزشکی فعال بوده‌اند.^(۲)

گسترش واقعی و قابل ملاحظه بیمارستان‌ها تنها در روزگار خلافت عباسی صورت گرفته است. حکومت اموی غالباً به خاطر غلبه بدوی گری و بی‌توجهی خلفا به فرهنگ و مدنیت جز در موارد اندک و نادر به ایجاد مراکز آموزشی و عام المنفعه شهری توجه نداشت. از این گذشته تاریخ و سرگذشت آن دسته از نخستین بیمارستان‌هایی که در دوره اول عباسی تأسیس شده درهاله‌ای از ابهام فرو رفته است. بنابراین از سرنوشت بیمارستانی که هارون الرشید در سال ۱۷۱ هجری در بغداد تأسیس کرد بی‌خبریم و جز بیمارستانی که بدر غلام معتضد در قرن سوم تأسیس کرد، و بیمارستان سیده مادر مقتدر که آن را در سال ۳۰۶ هجری در کنار دجله افتتاح کرد،^(۳) از دیگر مؤسسات پزشکی خبری نشنیده ایم. علت این امر شاید انتقال پایتخت به سامرا بوده است.

۱. بیمارستان مقتدری

فعالیت جدی در زمینه تأسیس مراکز بیمارستانی از قرن چهارم هجری آغاز گردید که سنان بن ثابت قره به مقتدر عباسی پیشنهاد کرد بیمارستانی تأسیس کند که به خلیفه منسوب باشد. خلیفه هم ثابت را مأمور این کار کرد و او در سال ۳۰۶ هجری جایی را در باب الشام بغداد برای ساختمان بیمارستان برگزید و ماهانه

۱- همان. ۲- غنیمه، ۱۷۰. ۳- عیسی بک، ۱۱۴-۱۱۳.

دویست دینار از دارایی خلیفه را صرف و بیمارستان را به نام مقتدر تأسیس کرد. از کسانی که در این بیمارستان به خدمت اشتغال داشته‌اند یوسف واسطی طبیب بود. جبریل بن بختیشوع و جبریل بن عبیدالله بن بختیشوع نزد وی درس پزشکی خوانده بودند. یوسف مردی دانشمند و اهل فضل بود و همواره در بیمارستان به درمان و آموزش پزشکی سرگرم و پس از سی سال اقامت در بغداد سرانجام در سال ۳۹۶ هجری در میافارقین درگذشت.^(۱)

۲. بیمارستان عضدی

این بیمارستان را عضدالدوله در سال ۳۶۸ هجری در بغداد بنیاد نهاد و در صفر سال ۳۷۲ هجری گشایش یافت. عضدالدوله برای کارهای درمانی و اداره بیمارستان و پزشکان و خدمتکاران و پرستاران هزینه و مستمری تعیین کرد و انواع داروها و گیاهان درمانی به بیمارستان برد و بیست و چهار پزشک برای درمان بیمارستان در نظر گرفت که ابوالحسن علی بن ابراهیم بن بکس از آن جمله بود که با کوشش بسیار به تدریس دانش‌های پزشکی در این بیمارستان سرگرم شد. وی گذشته از درمان به ترجمه از زبان سریانی به خوبی وارد بود. دیگری ابوالحسن علی بن کشکرایا بود که در آغاز کار در خدمت سیف الدوله حمدانی بسر می‌برد و نیز نظیف رومی که با زبان‌های بیگانه آشنایی داشت و متونی را از یونانی به عربی برگرداند. دیگر ابوالفرج بن طیب که پیشوا و دانشمند و فیلسوف زمان خود بود و بر کتاب‌های ارسطو در زمینه منطق و آثار طبی جالینوس شرح‌های زیاد نوشت و در بیمارستان عضدی بغداد به تدریس طب و معالجه معروف او مختار بن حسن معروف به ابن بطلان و ابن بدروج و هروی و غیره را می‌توان نام برد که همه از بزرگان و سرشناسان دانش پزشکی در جهان اسلام بوده‌اند.

پس از این دوره تنی چند از پزشکان غیرمسلمان ریاست بیمارستان عضدی را برعهده گرفتند: ابولحسن بن سنان بن ثابت بن قره صابی، امین الدوله بن تلمیذ. از جمله کسانی که تولیت نظارت و بازرسی بیمارستان عضدی را برعهده داشت،

ابوبکر بن مارستانیه متوفای ۵۹۹ هجری است. بیمارستان عضدی از بزرگترین بیمارستانهایی بود که بغداد به خود دیده و چنین می‌نماید که این بیمارستان تا سقوط بغداد بدست مغولان همچنان باقی و پا برجا ماند.^(۱)

۳. بیمارستان و دارالشفای قلاوون

این بیمارستان را ملک منصور سیف الدین قلاوون از ممالیک بحری در قاهره ساخت. مقریزی در ذکر رویدادهای سال ۶۸۳ هجری گوید: در این سال ساختمان بزرگ منصوری و مدرسه و گنبد به پایان رسید... و چون بنا تکمیل شد سلطان بازارها، زمین‌های کشاورزی، دکان‌ها، گرمابه‌ها، مهمان‌خانه‌ها و انبارهای غله و غیره و نیز دهات شام را که درآمد ماهانه محصول غلات آن زیاد بود همه را از دارائی شخصی وقف کرد و سهم بیشتر را به بیمارستان و مابقی را به گنبد اختصاص داد. و چون این کار به پایان رسید سلطان سواره به بیمارستان رفت و در آنجا نشست و اعلام کرد که این مرکز را بر شاه و رعیت و بزرگ و کوچک و آزاد و بنده و مرد و زن وقف کرده است. وی برای بیماران شفا یافته نیز جامه‌ها و برای بیمارانی که در می‌گذشتند وسائل کفن و دفن تهیه دید، و حکیمان را از هر دست در آن حقوق و مستمری داد و برای رسیدگی به حال بیماران کارکنان برگماشت و گنجینه‌ها و داروخانه‌هایی را که داروی رایگان در اختیار بیماران می‌نهاد، به بیمارستان اختصاص داد و جایگاهی را هم برای سخنرانی‌های طبی و استفاده دانشجویان پزشکی در نظر گرفت و به بیماران خانگی اجازه داد که داوری مورد نیاز خود را از بیمارستان تهیه کنند. ملک منصور برای این بیمارستان برنامه دقیقی تنظیم کرد. این بیمارستان از بزرگترین مراکز درمانی و دانشکده‌های پزشکی تاریخ مصر در قرون وسطی بود.^(۲)

۲. مدارس طب نظری

در کنار بیمارستان‌ها که به درمان بیماران و فعالیت در زمینه طب بالینی می‌پرداختند، طب نظری هم در دیگر مؤسسات دیگری نظیر مساجد تدریس

۲- نک: همان، ۱۰۷-۶۹.

۱- همان، ۱۲۳-۱۱۶.

می شد که دامنه فعالیت آن برای تمامی علوم و معارف دینی و بشری گسترش داشت و این تا جایی بود که با تعالیم عالیه دین حنیف و مبانی عقیدتی آن تعارض و منافاتی نداشته باشد. عمر بن منصور بهادری در جامع طولونی حوزه تدریس طب داشت.^(۱) عبداللطیف بغدادی پس از ورود به مصر در اواخر سال ۵۸۲ یا اوائل سال ۵۸۴ هجری در خلال اقامت خود در آن دیار از صبح تا ظهر در جامع الازهر به تدریس طب و علوم دیگر اشتغال می ورزید. محمد بن عبدالله مصری هم از استادان طب در جامع طولونی بوده است.^(۲)

از آنجا که طب در قرون میانه به عنوان بانی از ابواب حکمت یا فلسفه بشمار می آمد و منظور از حکمت در آن روزگار همه علوم مادی و عقلی بود، بسیاری از فلاسفه به تحصیل طب می پرداختند. چنانکه ابونصر فارابی با وجود اشتغال به مطالعات فلسفی به تحصیل طب نیز اشتغال داشت اما به طور مستقیم به تمرین و کار در این رشته نپرداخت و به جزئیات آن وارد نشد. همین طور ابن سینا که آوازه اش به عنوان فیلسوف و پزشک عالمگیر شد.

تحصیل طب نظری و دروس آن بین مساجد و محافل خصوصی تقسیم می شد تا این که نهضت مدارس تحولی در تدریس علوم پزشکی ایجاد کرد و مدارس طب هم بر اساس الگوی مدارس فقه و حدیث به میدان آمد. اما تعداد این مدارس کم و ناچیز بود. این کمبود گویا از آن رو بود که طب در شمار علوم تجربی بود و این گونه مؤسسات صلاحیت لازم را برای تدریس و مطالعه درست و علمی آن نداشتند. از این رو بیمارستانها در شمار عالی ترین دانشکده های پزشکی قرار گرفتند. مرکز پیدایش مدارس پزشکی شهرهای شام بوده است. نعیمی در کتاب خود در باب مدارس دمشق، فصلی را به مدارس پزشکی آن منطقه اختصاص داده است. مهمترین مدرسه طب نظری در سرزمین شام، مدرسه دخواریه است. بنیانگذار این مدرسه مهذب الدین ابو محمد عبدالرحیم بن علی بن حامد معروف به دخواار بود که در دمشق تولد و رشد یافت و پس از چندی چشم پزشک شد. او در بیمارستان

بزرگ نوری منصب استادی یافت و بسیاری از پزشکان دمشق در محضر وی پزشکی آموختند. وی خانه خود را برای مدرسه طب وقف کرد و املاک و اماکن زیادی هم به صورت وقف در اختیار مدرسه قرار داد.^(۱)

علاوه بر این نباید از دیگر مراکز علمی پژوهشی که در عین حال نقش آموزشی هم داشتند، غفلت کرد. از جمله رصدخانه‌ها است: رصدخانه شماسیه را که مأمون در سال ۲۱۳ هجری بنا کرد، نخستین نهاد علمی آموزشی از این نوع است. فضل بن نوبخت و محمد بن موسی خوارزمی بر آن ریاست کرده‌اند. دیگری رصدخانه بتانی دررقه، و رصدخانه عبدالرحمان صوفی در شیراز؛ علاءالدوله نیز رصدخانه همدان را برای ابن سینا ساخت. در مغرب اسلامی هم رصدخانه طلیطله شهرت دارد که زرقالی، زیج طلیطله را در آنجا تصنیف کرد. از همه مهمتر رصدخانه مراغه است که به فرمان هلاکو خان ساخته شد و کتابخانه آن ۴۰۰/۰۰۰ جلد کتاب داشت. در دوره ریاست خواجه نصیر بود که زیج ایلخانی در آنجا نوشته شد. پس از آن رصدخانه سمرقند است که به نام الغ بیگ گره خورده است. نباید رصدخانه فاطمی در کوه المقطم را از یاد برد.

خانقاهها و مراکز تصوف نیز نقش آموزشی مهمی در تعلیم و تربیت اسلامی ایفا کرده‌اند. این نهاد در قرون نخستین اسلامی محل تجمع صوفیانی بود که در آنجا به ریاضتهای نفسانی و اشتغالات طریقتی می‌پرداختند و افراد قابل به حریم اسرار الهی راه می‌یافتند، همانها که از علوم رسمی راضی نمی‌شدند و در صدد نور یقین و رؤیت مستقیم حقیقت بودند و اهل «حال» و گریزان از اهل «قال».^(۲)

۱- عیسی بک، ۱۳۶-۱۳۵. ۲- نصر، ۷۸-۷۹ (با دخل و تصرف).

فصل هشتم □

طبقه‌بندی علوم و علوم عقلی

۱. جایگاه علم در قرآن و سنت

آیات و روایات در ترغیب و تشویق دانش و دانش‌اندوزی به حدّی زیاد است که نقل آن از عهده این بحث خارج است. در هیچ دینی به اندازه اسلام به فراگیری علم و دانش تشویق نشده و از عالمان و دانشمندان حمایت نگردیده است. بسیاری از آیات و شمار انبوهی از روایات و احادیث بر این مدّعا دلالت دارد. واژه علم و مشتقات آن ۵۹۲ بار در آیات قرآن آمده است. دیگر واژه‌های مترادف علم، عرف: ۷۱ بار، بصر: ۱۴۸ بار، فقه: ۲۰ بار و فکر: ۱۸ بار با مشتقات خود در قرآن آمده است.^(۱) اینک شماری از آیات قرآنی و احادیث و اخبار پیشوایان دین درباره علم و معرفت که بیانگر جایگاه رفیع دانش در شریعت اسلامی است:

۱. علم در قرآن

قرآن پیام خود را با امر به خواندن که پایه علم و معرفت است، آغاز کرد:

إِقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ؛ خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ؛ إِقْرَأْ وَ رَبُّكَ الْأَكْرَمُ؛
الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ؛ عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ.^(۲)

بخوان به نام پروردگارت که آفرید. انسان را از علق آفرید. بخوان، و پروردگار تو کریمترین (کریمان) است. همان کس که به وسیله قلم آموخت. آنچه را که انسان نمی‌دانست (به تدریج به او) آموخت.

بدین ترتیب رسالت پیغمبر^(ص) با امر به خواندن آغاز گردید. این آیات بیانگر این نکته نیز هست که تعلیم و تعلّم در این مکتب، اولین گام است. چه خدای خالق جهان و انسان، خود معلّم انسان است و آنچه را انسان نمی دانست، به او آموخت:

وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا. (۱)

خداوند نامها را به انسان آموخت.

قرآن رسالت پیغمبر اسلام را که در میان مردمانی بی سواد به رسالت برانگیخته شد، خواندن آیات الهی، تزکیه و پیرایش اخلاق، و تعلیم کتاب و حکمت اعلام کرد:

هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ. (۲)

او است آن کس که در میان بی سوادان فرستاده‌ای از خودشان برانگیخت تا آیات او را بر آنان بخواند و پاکشان گرداند و کتاب و حکمت بدیشان بیاموزد، و (آنان) قطعاً پیش از آن در گمراهی آشکاری بودند.

این رسالت آموزشی در آیات دیگری از قرآن برای سایر پیامبران نیز عنوان شده است. از جمله: آیه ۱۲۹ سوره بقره و آیه ۱۶۴ سوره آل عمران. قرآن به تفاوت جایگاه عالمان و جاهلان اشاره کرده در قالب استفهام انکاری بیان می دارد که هرگز آنان که می دانند (عالمان) با آنان که نمی دانند (جاهلان) برابر نیستند:

هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ. (۳)

آیا کسانی که می دانند و کسانی که نمی دانند یکسانند؟!

در بینش قرآن، علم، بصیرت (بینائی درونی) است و جهل، کوری:

هَلْ يَسْتَوِي الْأَعْمَىٰ وَالْبَصِيرُ أَمْ لَا تَتَفَكَّرُونَ. (۱)

آیا نابینا و بینا یکسان است؟ آیا تفکر نمی‌کنید؟!

به همین علت است که خداوند، دانای به حق و حقیقت را با کور (اعمی) قیاس کرده در قالب استفهام انکاری، نابرابری این دو طبقه را بیان می‌دارد:

أَفَمَنْ يَعْلَمُ أَنَّمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ الْحَقُّ كَمَنْ هُوَ أَعْمَى. (۲)

پس، آیا کسی که می‌داند آنچه از جانب پروردگارت به تو نازل شده،

حقیقت دارد، مانند کسی است که کور دل است؟!

بر پایه همین بینش قرآنی است که از هرگونه اظهار نظر ناآگاهانه و از روی جهل افراد جلوگیری و آن دسته از اعضای بدن که نقش ابزار تعلیم و فراگیری علوم را دارد، در این باره مسؤول معرفی شده است:

وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا (اسراء / ۳۶)

و چیزی را که بدان علم نداری دنبال مکن، زیرا گوش و چشم و قلب،

همه مورد پرسش واقع خواهند شد.

۲. علم در سنت

در سنت که آن را «گفتار، کردار و تقریر معصوم»^(۱) تعریف کرده‌اند^(۳) و یکی از منابع فقه اسلامی و نیز مبین و مفسر قرآن و تعالیم آن است، موارد نغزی در خصوص علم و عالمان آمده است. روزی پیغمبر اکرم^(ص) وارد مسجد شد. دو مجلس دید. یک مجلس به مذاکره و تفقه در دین مشغول بود و یک مجلس به دعا و

۳- حکیم، ۱۲۲.

۲- رعد/۱۹.

۱- انعام/۶.

مسئلت از پروردگار. آن حضرت فرمود: «هر دو مجلس نیک است. این گروه خدا را می خوانند، و آن گروه علم می آموزند و به نادانان تعلیم می دهند. این گروه برترند و من آنگاه که مبعوث شدم به تعلیم فرستاده شدم.» آنگاه در کنار اینان نشست.^(۱) آن حضرت علم آموزی را مسؤولیت هر زن و مرد مسلمان می داند:

طَلَبُ الْعِلْمِ فَرِيضَةٌ عَلَى كُلِّ مُسْلِمٍ وَ مُسْلِمَةٍ.^(۲)

دانش‌اندوزی بر هر مرد و زن مسلمان واجب است.

پیغمبر^(ص) بال فرشتگان را «فرش زیر پای طالبان علم» معرفی نموده مرکب قلم دانشمندان را از «خون شهیدان راه خدا» بهتر می داند.^(۳) در جای دیگر، دانش را «سرمایه» انسان و ادب را «زینت» او بیان می کند.^(۴) امام علی^(ع) نیز «چشم سر را از دست دادن» آسان‌تر از «فقدان چشم دل» می داند.^(۵)

امام صادق^(ع) داناترین مردم را کسی می داند که «دانش دیگران را به دانش خود بیفزاید» و ارزشمندترین آنان را کسی که «علم بیشتری» داشته باشد.^(۶) از نظر آن حضرت، «اگر مردمان ارزش علم و دانش» را بدانند، در طلب و جستجوی آن برخوانند خواست «اگر چه به ریختن خونها و فرو رفتن در گردابه‌های مرگبار بینجامد»^(۷) در روایتی دیگر در جمله‌ای انشایی نه خبری، پیروان خود را فرمان می دهد که «برای کسب دانش» بپاخیزند هر چند با «فرو رفتن در گردابه‌های مرگبار» و «در خطر افتادن جانها» همراه باشد.^(۸) به بیان حضرت صادق^(ع) روز قیامت که «خون شهیدان» و «مرکب قلم دانشمندان» را در دو کفه ترازو قرار دهند، «مرکب قلم دانشمندان» بر «خون شهیدان» فزونی یابد.^(۹) آن حضرت هیچ خوش نداشت که جوانی از شیعیان خود را ببیند که شب را جز در یکی از دو حال به روز آرد: «عالم»

۱- حکیمی، ۶۲/۱. ۲- مجلسی، ۱۷۷/۱؛ نک: کلینی، ۳۰/۱. ۳- ابن عبدربه، ۷۲/۲.
۴- همانجا. ۵- حکیمی، ۶۲/۱. ۶- همو، ۶۶. ۷- مجلسی، ۱۷۷/۱.
۸- همو، ۲۷۷/۷۸. ۹- حکیمی، ۶۶/۱.

باشد یا «طالب علم». در غیر این صورت باید بدانند که در دوزخ جای دارد.^(۱) بدین ترتیب روشن می‌شود که تعالیم اسلامی بر اساسی بودن علم و دانش تأکید فراوان دارد و معرفت ژرف و عمیق را مقیاس درست ارزیابی و گزینش افراد و دید سطحی را بی‌ارزش می‌داند. قرآن خردها را به ژرفنگری در آفرینش و آفریده‌ها فرا می‌خواند:

أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ؛ وَإِلَى السَّمَاءِ كَيْفَ رُفِعَتْ؛ وَإِلَى الْجِبَالِ كَيْفَ نُصِبَتْ؛ وَإِلَى الْأَرْضِ كَيْفَ سُطِحَتْ.^(۲)

آیا به شتر نمی‌نگرند که چگونه آفریده شده؟ و به آسمان که چگونه برافراشته شده؟ و به کوهها که چگونه برپا داشته شده؟ و به زمین که چگونه گسترده شده است؟

در حقیقت همین موضع قرآن و پیشوایان دین در قبال علم و معرفت، و تشویق و ترغیب مؤمنان به کسب دانش و احترام به عالمان از اسباب عمده توجه مسلمانان به علوم شد. چنان‌که ارتباط مسلمانان عرب با فرهنگ یونانی و ایرانی، حس رقابت علمی را در آنان برانگیخت و چیزی نگذشت که در قلمرو اسلام، علوم رشد فزاینده‌ای پیدا کرد و کمتر از دو قرن تمدنی پی‌افکند که هنوز عالم و امدار آن است و البته که باز هم مدیون آن خواهد بود.

۲. علم از دیدگاه ابن خلدون

ابن خلدون با این اعتقاد که «دانش و آموزش در عمران و اجتماع بشری از امور طبیعی است»^(۳) بیان می‌کند که «انسان از دیگر جانداران تنها به مزیت اندیشه بازشناخته می‌شود؛ اندیشه‌ای که بدان به تحصیل معاش خود راه می‌یابد و با هموعان خود درباره آن همکاری می‌کند و اجتماعی که برای این تعاون آماده است و پذیرش و عمل به احکام الهی که پیامبران آورده‌اند و پیروی مصلحت

۱- مجلسی، ۱۷۰/۱.

۲- غاشیة ۱۷/۲۰.

۳- ابن خلدون، ۵۴۲.

آخرتش»^(۱)

پس انسان «همواره در این امور می اندیشد... و از این تفکر است که همه علوم و صنایع... به وجود می آید و هم بواسطه همین اندیشه است که برای بدست آوردن خواسته های طبع خود می کوشد. بنابراین، فکر شیفته بدست آوردن ادراکاتی است که ندارد...»^(۲) نسل جوان شیفته بدست آوردن دانشها می شوند و به آموختن آنها همّت می گمارند و به دانشمندان و کسانی که بر آنها واقفند، روی می آورند و در نتیجه امر تعلیم پدید می آید. پس روشن شد که دانش و تعلیم از امور طبیعی در میان بشر است»^(۳)

ابن خلدون «تعلیم دانش را از جمله صنایع» دانسته معتقد است که «مهارت و استادی و تفتّن در علم و احاطه بر آن فقط از راه حصول بر ملکه ای است که انسان را به مبادی و قواعد آن محیط می گرداند و از مسائل و استنباط فروغ از اصول، آگاه می سازد. تا زمانی که این ملکه حاصل نشود انسان در فنی که در دسترس او است، استادی و مهارت بدست نخواهد آورد»^(۴)

او می گوید: «این ملکه غیر از فهم و شعور است. زیرا در فهم یک مسأله از یک فن، دانشجوی مبتدی و شخص بی سواد که هیچ دانشی فرا نگرفته و دانشمند متبحر، همه یکسان هستند. ملکه فقط به دانشمند و دانشجو اختصاص دارد و جز برای آنان حاصل نمی شود»^(۵)

به عقیده وی «ملکه هایی که انسان کسب می کند خواه در جسم باشد و خواه در فکر یا جز آن مثل حساب کردن، همه و همه جسمانی است و کلیه امور جسمانی محسوس. پس به تعلیم و فراگیری نیاز دارند»^(۶) «به همین سبب در هر سرزمین و هر عصری، سند تعلیم در کلیه علوم و فنون محتاج معلمان ناموری است که در فن و دانش خود معتبر باشند. این امر نشان می دهد که تعلیم دانش، فن و صنعت خاصی است که در آن اصطلاحات مختلف وجود دارد. چه هر یک از

۴- همو، ۵۴۳.

۳- همانجا.

۲- همو، ۵۴۳.

۱- همو، ۵۴۳-۵۵۲.

۶- همو، ۵۴۴.

۵- همانجا.

پیشوایان نامور دانش دارای اصطلاحات خاصی در تعلیم می‌باشند که به خودشان اختصاص دارد. چنان‌که اختلاف اصطلاحات در همه صنایع متداول است. این اختلاف نشان می‌دهد که اصطلاحات مزبور علمی نمی‌باشند. زیرا اگر علم بود، می‌بایست نزد همه دانشمندان یکسان باشد. چه ماهیت علم یکی است.»^(۱)

بر پایه نظریه ابن‌خلدون در باب عمران و حضارت، «علوم در جایی فزونی می‌یابد که عمران توسعه پذیرد و حضارت به عظمت و بزرگی نایل شود.»^(۲) زیرا «تعلیم دانش از جمله صنایع است و صنایع فقط در شهرهای بزرگ فزونی می‌یابد و به نسبت بیش و کمی عمران و میزان حضارت و وسایل تجمل و ناز و نعمت در آن‌ها ترقی می‌کند و افزایش می‌یابد. زیرا صنعت امری زاید بر معیشت است. از این رو هرگاه کارهای اهل عمران از تهیه معاش فزونی یابد به کارهایی ورای آن سرگرم می‌شوند. از قبیل تصرف در خاصیت انسان که علوم و صنایع است. حال اگر کسی که در روستاها و شهرهای نامتمدن پرورش یابد و بخواهد به مقتضای فطرت خویش به کسب دانش همّت گمارد، در آنجا تعلیمی که از صنایع شمرده شود، نخواهد یافت. زیرا بدویان فاقد صنعت‌اند... پس او ناگزیر است که در طلب دانش به شهرهای بزرگ که صنایع در آن انتشار دارد، مسافرت نماید.»^(۳)

ابن‌خلدون با اشاره به برخی از شهرها همچون بغداد، بصره و کوفه بیان می‌دارد که «چون در صدر اسلام عمران این شهرها توسعه یافت و اصول حضارت در آن‌ها مستقر شد، چگونه دانش در آن‌ها فزونی یافت و به منزله دریاها بیکرانی از علم در آمدند و در اصطلاحات تعلیم و اصناف علوم و استنباط مسائل و فنون، انواع شیوه‌های گوناگون ابداع کردند و در آن راه تفنّن پیمودند. چنان‌که از پیشینیان درگذشتند و از متأخران پیشی گرفتند ولی همین‌که به عمران آن‌ها نقصان راه یافت، و ساکنان آن‌ها پراکنده شدند، آن بساط بکلی از آنجا رخت بریست و آن همه دانش و آموزش را از دست دادند و علوم آن‌ها به شهرهای دیگر اسلامی منتقل گردید.»^(۴)

۱- همانجا.

۲- همانجا.

۳- همو، ۵۴۸.

۴- همانجا.

۳. طبقه‌بندی علوم

کوشش مسلمانان برای طبقه‌بندی علوم، از قرن سوم هجری با کارکنندگی آغاز شد، و پس از آن، این کوشش افزایش یافت. در آغاز، مبنای طبقه‌بندی، تقسیم ارسطویی علوم به نظری و عملی و صناعی بود، و این طبقه‌بندی بعدها کاملتر شد. علوم اسلامی بر علوم قدیمی افزوده شد، و معرفت دینی و ما بعد طبیعی به معنی عرفان بالاترین درجه را پیدا کرد.

۱. طبقه‌بندی فارابی

یکی از قدیمی‌ترین و مؤثرترین طبقه‌بندی‌های علوم در عالم اسلامی، طبقه‌بندی فارابی در کتاب احصاء العلوم است که بر بسیاری از متفکران بعدی مؤثر بود. چنان‌که طبقه‌بندی وی، با جزئی‌تغییر، مورد قبول ابن سینا، غزالی و ابن رشد واقع شده است. طبقه‌بندی فارابی را می‌توان به صورت ذیل خلاصه کرد:

الف. علم زبان و فروع آن مشتمل بر هفت رکن:

علم الفاظ مفرد.

علم الفاظ مرکب.

علم قوانین الفاظ مفرد.

علم قوانین الفاظ مرکب.

قوانین درست نوشتن.

قوانین درست خواندن.

علم قوانین صحیح اشعار.

ب. علم منطق مشتمل بر هشت بخش:

۱. مقولات ۲. عبارت ۳. قیاس ۴. برهان ۵. مواضع جدلی ۶. سفسطه یا حکمت

فریبا ۷. خطابه ۸. شعر

ج. علم تعالیم (ریاضیات) مشتمل بر هفت بخش

۱. علم حساب

۲. علم هندسه
۳. علم مناظر (علم بصریات)
۴. علم نجوم تعلیمی (فلک)
۵. علم موسیقی (عملی و نظری)
۶. علم اثقال (بحث در تعیین وزن و تحقیق در حرکت اجسام ثقیل)
۷. علم حیل (مکانیک): جبر و مقابله، حیل هندسی (معماری و مهندسی)، ساخت آلات نجومی و آلات موسیقی و فراهم ساختن ابزار برای صنایع عملی، حیل مناظریه (آینه‌ها)، علم ساخت ظروف عجیب
- د. علم طبیعی و علم الاهی:
 - علم طبیعی (فیزیک) مشتمل بر هشت بخش:
 ۱. بحث در آنچه میان اجسام طبیعی مشترک است.
 ۲. بحث در اجسام بسیط و عناصر اجسام مرکب.
 ۳. بحث در پیدا شدن و نابود شدن (کون و فساد) اجسام طبیعی.
 ۴. بحث در اعراض و انفعالات مختص به عناصر.
 ۵. بحث در اجسام ترکیب یافته از عناصر.
 ۶. بحث در معادن.
 ۷. علم گیاهان.
 ۸. علم جانوران.
 - علم الهی یا مابعد الطبیعه مشتمل بر سه بخش:
 ۱. بحث در موجودات و اشیاء از لحاظ وجود.
 ۲. بحث در اصول و مبادی براهین در علوم نظری خاص: مبادی علم منطق؛ مبادی علوم تعالیم؛ مبادی علم طبیعی.
 ۳. بحث در موجوداتی که جسم نیستند و در اجسام جای ندارند، و اثبات این که همه موجودات به یک اولی می‌رسد که چیزی بر او مقدم نیست و او واحد مطلق است.

ه. علم مدنی (اخلاق و سیاست) و فقه و کلام

علم مدنی:

بخشی در تعریف سعادت حقیقی یا سعادت پنداری

انواع حکمت و مدینه فاضله

علم فقه (آراء و افعال)

علم کلام (آراء و افعال).^(۱)

۲. طبقه‌بندی ابن خلدون

پس از نخستین کوشش‌ها برای طبقه‌بندی علوم، این کار با جزئی تغییر و تکامل در قرن بعد توسط ابن سینا در کتاب شفا و نیز در رساله دیگر او به نام فی اقسام العلوم و همچنین توسط اخوان الصفا در مجموعه رسائل دنبال شد. از این گذشته، به تدریج که شاخه‌های مختلف علم کمال بیشتر پیدا می‌کرد، طبقه‌بندی علوم و توصیف هر یک از آن‌ها اهمیت بیشتری دارا می‌شد و این امر در کتاب جامع العلوم یا ستینی فخر رازی متکلم قرن ششم هجری مشهود است ولی کاملترین و مفصلترین بحث درباره علوم و طبقه‌بندی آن‌ها در آثار قرون هشتم تا یازدهم هجری همچون کتاب مفتاح السعادة طاشکبری زاده، و دایرة المعارف فارسی شمس الدین آملی، به نام نفائس الفنون، و کشف الظنون حاجی خلیفه، و در مقدمه ابن خلدون آمده است. طبقه‌بندی ابن خلدون، بهترین توصیفها و طبقه‌بندیهای علوم اسلامی است و به صورت اجمالی نشان می‌دهد که علوم و فنون اسلامی به چه ترتیب در چندین قرن گذشته مورد تحصیل و مطالعه قرار می‌گرفته است. حتی اگر بسیاری از مدارس، مخصوصاً در عالم تسنن، همه موضوعهایی را که ابن خلدون بر شمرده تدریس نمی‌کرده‌اند، در این مدارس معمولاً اصول طبقه‌بندی او مورد قبول بوده، در واقع این طبقه‌بندی را می‌توان صورت نهایی تقسیم علوم در اسلام دانست.^(۲) طبقه‌بندی ابن خلدون را می‌توان به صورت زیر خلاصه کرد:

دانش‌هایی که بشر در آن‌ها خوض می‌کند و در شهرهای بزرگ تحصیل یا تعلیم آن متداول است، دو گونه باشد: ۱. علوم عقلی (حکمت و مسائل فلسفی)؛ ۲. علوم

نقلی وضعی

علوم عقلی و انواع آن:

۱. منطق

۲. علوم طبیعی: طب و فلاح.

۳. علوم ما بعدالطبیعی یا الهیات: علوم ساحری و طلسمات، علم اسرار

حروف، علم کیمیا.

۴. علم مقادیر یا تعالیم: علم هندسه، علم حساب، علم موسیقی، علم نجوم و

احکام نجوم.

علوم نقلی وضعی:

۱. تفسیر و قرآات قرآن

۲. حدیث و علم رجال

۳. علم اصول فقه

۴. علم فقه

۵. علم کلام

۶. علم زبان عربی: لغت، نحو، بیان، و ادب.

۷. علم تصوف.^(۱)

۴. فلسفه

در ابتدا تحقیقات فلسفی به تحقیقات طبی پیوسته بود. این علوم بدست مسیحیان در جهان اسلام منتشر شد. فلسفه یونانی از طریق سریانیانی که در حوزه اسلامی زندگی می‌کردند به عالم اسلام منتقل شد. هر چند ادبیات سریانی پس از اسلام رو به ضعف گذاشت اما بسیاری از سریانی‌ها در عصر اموی و عباسی به

۱- ابن خلدون، ۲/۸۸۷-۸۸۳

درجات و مراتب عالی علمی رسیدند. مدارس سریانی در عصر اموی بدون هرگونه دخالت دستگاه خلافت بازماند و به فعالیت علمی و آموزشی خود ادامه داد. از سریانی‌های مشهور عصر اموی، یعقوب زُهاوی^(۱) است که بخش اعظم کتاب الهیات یونانی را ترجمه کرد.^(۲)

فلسفه یونانی در عراق، شام، و اسکندریه رواج داشت و چون مدارس آنان در قلمرو مسلمانان قرار گرفت و سریانی‌ها با مسلمانان در هم آمیختند، تعالیم فلسفی آنان در جهان اسلام پراکنده شد و با اندیشه‌های گوناگون اقوام و ملل مختلف در هم آمیخت. چنان‌که فرهنگ اسلامی، مذاهب دینی، فلسفی اسلامی، جنبشهای علمی و فنون ادبی را نتیجه همین امتزاج و آمیزش دانسته‌اند.^(۳)

علاوه بر کسانی چون حارث بن کلدیثی از پزشکان عصر رسول خدا^(ص) که تا دوره معاویه زنده بود^(۴) و فرزندش نصر بن حارث که پیش از اسلام با سریانی‌های جندی‌شاپور تماس داشتند، در عصر امویان نیز کسانی چون خالد بن یزید بن معاویه که او را حکیم آل مروان^(۵) و داناترین قریش به فنون علم^(۶) دانسته‌اند، این ارتباط را ادامه داد و نزد راهبی مریانوس نام علم آموخت.^(۷)

بدین ترتیب معلوم می‌شود که فرهنگ یونانی در مناطق مختلف در میان مسلمانان رواج داشت. علاوه بر این باید از مسیحیان دربار اموی نام برد. خاندان سرجون^(۸) که دیوان خراج امویان را داشتند، مشهورترین مسیحیان دربار دمشق بشمار می‌روند. همین عصر شاهد برخورد فکری مسلمانان و مسیحیان است. یوحنا دمشقی که از نوادگان سرجون رومی بود رساله «وقتی مسلمان سخن گفت، تو چنین جوابش ده» را نوشت.^(۹)

در بیان نقش و تأثیر یوحنا دمشقی در عقاید فلسفی و کلامی مسلمانان همین

۱- کورین، ۳۱. ۲- امین، فجرالاسلام، ۱۳۲. ۳- همانجا. ۴- قاضی صاعد، ۲۱۲.
 ۵- ابن الندیم، ۳۰۳. ۶- ابن قتیبه، المعارف، ۳۵۲. ۷- راشد، ۱۱۰۳/۴؛ فزوخ، ۱۱۳.
 ۸- نک: طبری، ۲۵۵/۳، ۲۸۰، ۵۳۴، ۵۶۴. ۹- اولیری، ۲۱۹.

بس که بسیاری از محققان معاصر همچون بروکلیمان^(۱)، حتّی^(۲)، سیل^(۳) و اولیری^(۴) معتقدند که قدریه آرای لاهوتی و فلسفی خود را از کتابهای او خصوصاً از ینبوع الحکمہ گرفته‌اند. یوحنا فرزند سرجون رومی مسؤول امور مالی خلفای دمشق بود. او نزد راهبی به نام کوسماس تحصیل کرد و پس از آن که مدتی مشاور هشام بن عبدالملک بود، به استادش در صومعه قدیس ساباس پیوست.^(۵) وی در کتاب ینبوع الحکمہ چکیده و خلاصه آرای متقدمان ارباب کلیسا را گرد آورد و به طرز زیبایی باهم مرتبط و هماهنگ ساخت. این کتاب به صورت مناظره میان یک مسیحی و یک مسلمان نوشته شده و در آن بر الوهیت مسیح و آزادی اراده انسان تأکید شده است. غرض مؤلف از نوشتن این کتاب دفاع از مسیحیت و راهنمایی مسیحیان در مباحثه با مسلمانان بوده است.^(۶)

به هر حال قدریه و نیز مرجئه^(۷) در مباحث نظری از فرهنگ مسیحی و فلسفه یونانی تأثیر پذیرفتند. چنان‌که فرهنگ یهودی نیز در آن تأثیری داشته است. به نظر می‌رسد که بیشترین تأثیر پذیری از فرهنگهای بیگانه در صدر اسلام و در عصر اموی از راه آمیزش و مناظراتی بوده که میان مسلمانان، یهودیان و مسیحیان شام انجام شده است.^(۸) علاوه بر این از طریق یهودیان و مسیحیان مسلمان شده همچون کعب الاحبار و عبدالله بن سلام نیز افکار و اندیشه‌های فلسفی به حوزه معرفت اسلامی راه یافته است.^(۹)

در زمینه علوم عقلی کتابهایی نیز به زبان عربی ترجمه شد. چنان‌که سالم کاتب هشام بن عبدالملک رسائل ارسطو به اسکندر را به عربی ترجمه کرد.^(۱۰) البته خلفای اموی با افکار فلسفی چندان روی خوش نشان ندادند. هنگامی که از عمر بن عبدالعزیز خواسته شد کتاب کنّاش اهرن بن أعین را که ماسرجیس مدتها پیش

۱- بروکلیمان، تاریخ الادب العربی، ۲۵۶/۱. ۲- حتّی، ۳۱۷-۳۱۶.

۳- سیل، ۱۹ به نقل: داود الزرو، ۱۵. ۴- اولیری، ۲۲۲. ۵- همو، ۲۱۹.

۶- عطوان، ۳۰. ۷- بروکلیمان، ۲۵۶. ۸- امین، ضحی الاسلام، ۳۲۶/۱-۳۲۵.

۹- همو، ۳۳۹. ۱۰- ابن الندیم، ۱۳۱.

ترجمه کرده بود، برای استفاده عموم از خزانه بیرون آورد، چهل روز استخاره کرد تا سرانجام اجازه داد کتاب در اختیار عموم قرار گیرد.^(۱) این برخورد خلیفه با کتابهای پزشکی است. حال چگونه خواهد بود اگر کتابی فلسفی و بظاهر در مبارزه و تضاد با افکار و عقاید اسلامی باشد؟!

به هر حال مردم عرب فلسفه را از طریق اقوام یونانی، ایرانی، رومی و هندی شناختند. آنان کتابهای اقوام و ملل پیشین را به زبان عربی ترجمه و در رواج آن مشارکت ورزیدند و دستاوردهای تازه‌ای که با فضای فکری اسلامی مناسبت و سازگاری داشت، به ارمغان آوردند. در واقع ترجمه کتابهای فلسفی تکه تکه آغاز شد. اقدامات اولیه را خالد بن یزید صورت داد. سپس در عصر عباسی و در دوره مأمون ترجمه منظم متون فلسفی انجام شد. در نهایت نیز مطالعات فلسفی با ژرفا و نگرش عمیق به مسائل رواج یافت. بدین ترتیب مسلمانان فلسفه یونان را ترویج کردند، بر آن شرح نوشتند و دیدگاهها و نظریات تازه‌ای ارائه دادند.

در ابتدا مباحث فلسفی با ستاره شناسی، نجوم، ریاضیات، کیمیا و علوم طبیعی آمیخته بود. کم کم از این علوم جدا شد و حجم و ابعاد فلسفی محض به خود گرفت. در عین حال موضوعات و ابعاد سایر علوم را نیز محدود کرد.^(۲)

در جامعه عباسی افکاری پیرامون مسائل عقیدتی همچون خداوند، صفات پروردگار مثل عدل، آزادی انسان، جبر و یهودیت، مسیحیت و آیین وثنی (دوگانه پرستی) بود. در مناقشه‌های گسترده و عمیق پیروان ادیان و مسلمانان، فلسفه به یاری آنان آمد. در اثر این مناقشات دانش جدیدی در میان مسلمانان بوجود آمد. این دانش جدید، علم کلام نام گرفت. دانشمند دینی که به فلسفه می پرداخت، به تعالیم دینی معتقد بود و می‌کوشید عقاید دینی را از راه براهین فلسفی اثبات کند. در حالی که فلاسفه بدون پشتوانه ایمانی به مناقشه این موضوعات می پرداختند. همین امر موجب اختلاف دانشمندان دینی و فلاسفه شد. کندی و فارابی نخستین فیلسوفان مسلمان بودند. فارابی مؤسس فلسفه اسلامی است و به معلم ثانی

۱- همو، ۳۵۵؛ قفطی، ۱۱۳. ۲- ابن الندیم، ۳۲۲-۳۰۳، ۳۴۰-۳۳۱.

معروف. او به فلسفه از یک منظر کلی و گسترده نگریست و در کتابهایش، به تصحیح اشتباهات کسانی پرداخت که پیش از او به هنگام درهم آمیختن آرای ارسطو و افلاطون مرتکب شدند. فارابی آرای هر فیلسوف را به طور کامل و جداگانه شرح کرد. او در فلسفه اجتماعی خود از ارسطو متأثر بود که انسان را مدنی بالطبع می‌داند. با این حال فارابی از اسلام فاصله نگرفت بلکه اسلام در کنار فلسفه یونانی و ابداعات شخصی وی، همچون یکی از سرچشمه‌های فلسفه او باقی ماند. فارابی وجود را به دو نوع تقسیم کرد: واجب الوجود و ممکن الوجود، زیرا همه چیز از خدای واجب الوجود، و خدای واحد، صادر می‌شود و او منبع فیض وجود دوم یا عقل اول است. پس از عقل اول هشت عقل دیگر وجود دارد که همان عقول هشتگانه افلاک است. این هشت عقل با عقل اول، که نه عقل می‌شود، ملائکه السماء (فرشتگان آسمان) نامیده می‌شوند. این عقول در همدیگر تأثیرگذارند. بدین ترتیب که عقل سابق بر عقل لاحق اثر می‌کند. به همین ترتیب تا به عقل ادنی می‌رسد. این عقل، عقل فعال است و بر عقل انسانی موجود در روی زمین تأثیر می‌گذارد.

فارابی معتقد به آشتی فلسفه و دین بود. او وجود و وجوب نبوت را از طریق فلسفه و ارتباط نبوت با احلام و رؤیا چنان که با حدیث زیر مطابقت دارد، ثابت کرد: «نخستین چیزی که وحی با آن آغاز شد، رویای صادق بود.»

ابن سینا، ابن رشد، برخی از دانشمندان شیعه، اخوان الصفا و متصوفه این نظریه را پذیرفته‌اند. فارابی نظریه سعادت را از ارسطو اخذ و آن را مورد بحث و پژوهش قرار داد. این نظریه در فلسفه اسلامی تداوم یافت و همواره مورد تحقیق و بررسی ژرف و عمیق بوده است. فارابی معتقد است که سعادت ناشی از عقل، از سعادت ناشی از جسد برتر است. «سعادت آن است که نفس انسان در وجود به حدی از کمال برسد که در قوام خود به ماده محتاج نباشد.»^(۱)

ابوریحان بیرونی به تحقیق و پژوهش در میراث دینی، فلسفی، عقیدتی و

ریاضیات هند گرایش پیدا کرد. ابوریحان با ابن سینا مکاتبات و نامه‌نگاریهایی داشت و در موضوعات مختلف فلکی، جغرافیایی، فلسفی و حتی ادبی کتاب نوشت.^(۱)

فلسفه در دوره ابن سینا به درجه بالایی رسید. این فیلسوف بزرگ پژوهشهای گسترده‌ای در راه آشتی فلسفه یونانی، نوافلاطونی و دیانت اسلامی انجام داد. او درباره نظریه سعادت بحث کرد و معتقد شد که خیر از مبدع اول بر عالم فیضان می‌کند اما شر هم در کنار خیر در عالم هستی وجود دارد؛ زیرا خیر از طبیعت وجود است و شر از طبیعت عدم. او در باب لذات می‌گوید: دو نوع لذت وجود دارد: لذات عالیه، و لذات پست و بی‌مقدار. لذات حیوانی از نوع لذات مادی پست است و البته که لذات معنوی برتر و افضل از آن است. بهترین نفوس آن است که از محسوسات بگذرد و به مثالیات تعلق گیرد. این نفوس به سعادت نزدیک‌تر است. این نظر ابن طفیل در داستان فلسفی ابن سینا، «حی بن یقظان» است. ابن سینا به خلود نفوس فردی معتقد است، چنان‌که فلسفه وی در چندین موضوع با فلسفه ارسطو اختلاف دارد. در این موارد دیدگاه ارسطو با عقیده اسلامی مخالف است. در حالی که «اله» ارسطو جز ذات خود را تعقل نمی‌کند، «اله» ابن سینا هم ذات خود را تعقل می‌کند و هم ماهیات کلیه و جزئیه را.

ابن سینا پایه‌گذار مکتب فلسفی مشاء در جهان اسلامی است. مکتب دیگر فلسفی مسلمانان، اشراق نام دارد که شیخ شهاب الدین سهروردی آن را بنیان گذاشت. در نهایت مکتب صدرایی است که محمد بن ابراهیم شیرازی معروف به ملاصدرا در روزگار صفویه پایه‌گذاری کرد و فلسفه متألهین یا حکمت متعالیه نامیده می‌شود. او نتیجه مطالعات فلسفی خود را در الاسفار الاربعه تدوین، و به یادگار گذاشت.

پس از تداوم و گسترش نهضت فلسفی جنبش تصوف شروع شد که در شخصیت غزالی تجلی کرد. او فلسفه و علوم دینی را با هم خواند و در هر دو رشته

۱- حسن ابراهیم حسن، ۳/۵۲۸-۵۲۴.

کتابهای بی‌نظیری نوشت. کتاب احیاء علوم الدین را تألیف کرد تا مسلمانان را به دین حنیف و صدماتی توجه دهد که در اثر گرایش مردم دیندار به دنیا، بر اسلام وارد شده است. این کتاب در چهار بخش به موضوعات: عبادات، عادات، مهلکات و منجیات پرداخته است. در زمینه فلسفه و موضوع شک، علوم فلسفی (ریاضیات، منطق و طبیعیات)، الهیات و سیاست، آفات فلسفه و طرق صوفیه، و حقیقت نبوت، کتاب المنقذ من الضلال را نوشت که از مهمترین آثار علمی او بشمار می‌رود. تألیفات غزالی در فلسفه، طبیعت و منطق آثار بزرگی در شرق و غرب جهان اسلام برجای گذاشت. این کتابها در قرن ششم هجری به زبانهای اروپایی ترجمه شد.^(۱)

اندلس و شمال افریقا نیز فلسفه اسلامی را شناخت و در رشد و بالندگی آن و نیز تألیف کتابهایی در این زمینه مشارکت کرد. ابن باجه کتابهایی چند در ریاضیات و منطق نوشت. او از نظر عزلت و ضیق زندگی، و تأثیرپذیری از ارسطو و آرای فلسفی مربوط به نفس، عقل و هیولا پیرو فارابی، فیلسوف شرق است. ابن طفیل حکمت یونانی و حکمت شرقی را در هم آمیخت و دیدگاهی جدید درباره هستی ارائه داد. او توجه مردم را به وجوب اهتمام ورزی به رابطه فرد و جامعه جلب کرد و بر این نکته تأکید ورزید که جامعه از افراد تشکیل می‌شود.^(۲)

ابن رشد اندلسی فیلسوف غرب پس از زوال دولت ضد فلسفه مرابطین در شمال افریقا ظهور کرد. ابن طفیل بود که ابن رشد را به زندگی عامه توجه داد و او را در سال ۵۴۸ هجری به امیر ابویعقوب یوسف بن عبدالمؤمن معرفی کرد. ابن رشد از ارسطو متأثر بود و کتابهای او را شرح و با اظهار تأسف از او دفاع کرد که سقراط و افلاطون شناخت دقیقی از منطق خلف خود، ارسطو نداشتند. چنان که بر فیلسوفان مسلمان سلف خود همانند فارابی و ابن سینا نیز یورش برد. ابن رشد کتابهای عدیده‌ای دارد، مثل: العبارة، الخطابیه و تهافت التهافت.

تألیفات ابن رشد در اندلس منتشر شد و در قرن شانزدهم میلادی به اندیشه

۱- بروکلیمان، ۵۳/۴، ۸۸، ۱۲۹، ۱۵۹؛ کاهن، تاریخ العرب، ۲۲۶-۲۲۳؛ شاخت، تراث الاسلام، ۱۹۵، ۲۱۲،

۲- بروکلیمان، حسن ابراهیم حسن، ۲۲۶-۲۴۲، ۲- بروکلیمان، حسن ابراهیم حسن، ۵۴۲/۴-۵۳۷.

اروپا راه یافت. بدین ترتیب پیروانی در میان مسلمانان و اروپاییان یافت. در واقع فلاسفه مسلمان وظیفه تحقیق و بحث در امور فلسفی را در قرون وسطی به نمایندگی از همه جهانیان برعهده گرفتند و یک مرحله طولانی از تاریخ اندیشه بشری را پوشش دادند.^(۱)

۵. کلام

تحقیقات کلامی مسلمانان، به دو جهت انجام می‌شد: ۱. دفاع از اصول اسلام در مقابل ادیان دیگر. ۲. دفاع از اصول عقاید فرقه‌ای. بدین معنی که هر یک از فرق اسلامی کوشش می‌کردند با سلاح کلام در مقابل تشکیکهای فرقه‌های مخالف از عقاید و اندیشه‌های خود دفاع و عقاید آنان را رد کنند.

بدین ترتیب در کنار فقه اسلامی مؤلفات و مباحث دینی دیگری هم با رنگ فلسفی بوجود آمد. گرایش به این مباحث به صورت منازعات و مناقشات گوناگون دسته‌ها و گروه‌های مختلف درباره عقاید نمود پیدا کرد. این مباحث در عصر اموی با گسترش جدل درباره مسائل اساسی عقیدتی گسترش یافت. یکی از مسائل مهم در حوزه عقاید اسلامی بحث درباره قرآن بود. قرآن کلام خداوند است که متضمن عقل و زندگی بوده و به انسانها ابلاغ شده است. در این میان پرسش این بود که چه رابطه‌ای بین خدا و کلام اوست؟ آیا قرآن کلام خدا و از صفات ذاتی اوست یا مخلوق است تا به جهانیان ابلاغ شود؟ این بحث و دیگر مباحث مربوط به سایر موضوعات در باب عقاید دینی به پیدایش علم کلام انجامید. کسانی را که به مباحث این علم سرگرم شدند، متکلم نامیدند. متکلمان کسانی بودند که با معتزله مخالف و از اهل سنت و جماعت پیروی می‌کردند. خصوصاً که غزالی معتقد بود وظیفه متکلمان «حفظ عقیده اهل سنت، و حراست آن از تشویش اهل بدعت» است. بدین ترتیب به سبب تعدد فرق و مکاتب عقیدتی دامنه جدل و مناظره گسترش یافت. مجالس بحث و مناظره در کاخ خلفا، مساجد و بیت‌الحکمه‌ها

۱- حسن ابراهیم حسن، ۴/۵۵۰-۵۲۴؛ شاخت، ۲۶۳؛ شیخی، ۴۳۷-۴۲۵.

تشکیل می‌شد. از نتایج این علم هدایت ذهنیت عربی و اسلامی به میدان فکر و اندیشه بود، چنان‌که اندیشه رو به فزونی داشت و علمای کلام را زندق می‌نامیدند؛ خصوصاً که معتزله، بنا به گفته شهرستانی «در توحید چنان غلو کردند که با نفی صفات به تعطیل رسیدند.»^(۱)

معتزله همت خویش را صرف این مسأله کردند که آیا قرآن قدیم است یا مخلوق؟ حتی به مناظراتی که مأمون به منظور رفع اختلاف دانشمندان ترویج می‌کرد، نیز سرگرم شدند. در عصر مأمون شماری از دانشمندان عالی‌مقدار و متکلمان بزرگ خصوصاً در زمینه اصول دین و عقاید ظهور کردند. مأمون، معتصم و واثق برخی افکار فلسفی، و مباحث عقلی، و گفتگو و مباحثه در امور دینی را تشویق می‌کردند؛ آنان متکلمان را خصوصاً درباره خلق قرآن یاری نمودند.^(۲)

یکی از مشهورترین متکلمان معتزلی ابوالهذیل علف از بزرگان متفکران مکتب بصره است که به مجادله معروف است، چنان‌که گفته‌اند: ۳ هزار مرد به دست او ایمان آوردند. وی همه عمر خود را به مجادله با زندیقانو ثنویان گذراند. او از اشتغال به فلسفه یونانی هم بهره برد، به طوری که نظام معتزلی که در فلسفه با وی مناظره کرده می‌گوید: «چنان بود که خیال کردم جز به فلسفه مشغول نیست.» ابوالهذیل علف، چنان‌که گفته‌اند نخستین اندیشمندی است که راه را برای تأثیرگذاری فلسفه بر مذاهب کلامی گشود. ابراهیم بن یسار معروف به نظام از شاگردان ابوالهذیل علف و استاد ابو عمرو بن بحر جاحظ بود. جاحظ از معتزله ستایش و مخالفانشان را تکذیب می‌کرد؛ از جمله در این باره نوشت: فضیلت معتزله، عقیده به خلق قرآن، استطاعت و خلق افعال است. از سوی دیگر نباید فراموش کنیم که فلسفه یونانی در فرهنگ جاحظ چنان تأثیر گذاشت که یکی از بزرگان اصحاب رأی و نظر بود.^(۳)

یکی دیگر از دانشمندان معتزله، ابوالحسین عبدالرحمن خیاط رهبر فرقه

۱- شهرستانی، ۴۳/۱، ۹۴-۹۲؛ بغدادی، ۲۴، ۵۳.

۲- ابن‌الدیم، ۱۲۹؛ ابن طقطقا، ۲۲۹-۲۱۶.

۳- حسن ابراهیم حسن، ۳۳۸/۲-۳۳۵.

خیاطیه است. به جاحظ هم فرقه جاحظیه منسوب است. خیاط در اوایل قرن چهارم هجری درگذشت و از عالمان کلام بود و بر آراء معتزله اشراف کامل داشت. او مناظره‌ها و مناقشه‌های کلامی بسیاری ترتیب داد و در کتابهایی گرد آورد. مشهورترین کتابهای خیاط الانتصار و الرد علی ابن الراوندی الملحد است.

شماری از متکلمان متأخر از شاگردان خیاط بودند، از جمله: کعبی بلخی که کتابی در شرح حال رجال معتزله نوشت و بغدادی صاحب کتاب الفرق بین الفرق. یک فرقه دیگر نیز از متکلمان ظهور کرد که جبائیه نام داشت و به ابوعلی محمدبن عبدالوهاب جبائی معتزلی منسوب بود. جبائی مناظرات مختلفی با ابوالحسن اشعری پیشوای اشاعره داشت. پس از جبائی فرزندش ابوهاشم رهبری این فرقه را بر عهده گرفت. جبائیان را به ابوهاشم نسبت دادند و بهشمیه نامیدند. در قرن چهارم هجری معتزله با اخذ آراء ابوهاشم جبائی گسترش یافت.^(۱)

اندیشه‌های کلامی مسلمانان در سه مکتب عمده تداوم یافت و هنوز هم گرایشهای عقیدتی مسلط بر حوزه‌های دینی در جهان اسلام است: شیعه، معتزله و اشاعره. البته اندیشه‌های دیگری همچون ماتریدی نیز در جهان اهل سنت پیرو دارد. حنفیان در کلام از مکتب ابوالحسن ماتریدی پیروی می‌کنند.

۱- ابن‌الندیم، ۲۱۹؛ شهرستانی، ۱۰۳-۹۴؛ بغدادی، ۲۰۳-۱۷۹.

فصل نهم □

علوم نقلی

۱. قرائت و تفسیر قرآن

مسلمانان بیش از هر چیز به قرآن اهمیت می دادند. چه قرآن معجزه جاویدان پیغمبر خاتم^(ص) و قانون اساسی اسلام بود. آنان اهتمام به قرآن را از شخص پیغمبر^(ص) آموختند که گروهی از صحابه را مأمور کتابت وحی کرد و پس از نزول هر قسمت از قرآن اعم از آیه یا سوره جای آن را در قرآن تعیین می کرد و به آنان می فرمود که آن بخش را در جای خود قرار دهند. روایات مربوط به جمع و تدوین قرآن در زمان رسول خدا^(ص) را برخی از معاصران در کتابهای جداگانه آورده اند.^(۱) این اُنس و تلاش مسلمانان در خصوص قرآن در همه اعصار و قرون ادامه یافت. چنان که در هر دوره کسانی به قاری و مفسر شهره شده اند.

۱. قرائت

قرائت قدیم ترین علوم اسلامی است. قرائت قرآن در صدر اسلام از پایگاه بلندی برخوردار بود. چنان که حافظان قرآن و حاملان علوم دیگر از جمله حدیث و فقه را نیز «قاری» می نامیدند.^(۲) دانش قرائت نخستین گام لازم برای تفسیر قرآن است، زیرا قرائت قرآن به شکل و اعراب واژگان، و رسم الخط آن مربوط می شود. رسم الخط واحد یک واژه، بسته به تعداد نقطه و حروف، اعراب واژگان و زیادت یا نقصان آن به صورتهای مختلف خوانده می شد. معانی واژه ها نیز به اختلاف قرائتها

۱- از جمله باید به دو کتاب اشاره کرد: البیان فی تفسیر القرآن نوشته سید ابوالقاسم خوئی و حقائق هامة حول القرآن الکریم اثر سید جعفر مرتضی عاملی. ۲- ابن خلدون، ۵۶۳.

فرق می‌کند و تفاسیر و برداشتهای متفاوت براین اساس استوار می‌شود. قرآن را به هفت صورت خوانده‌اند. این قرائتها را «قرائات سبع» می‌گویند^(۱) و هرکدام به یکی از قاریان موثق منسوب است و مستند به احادیثی که این قرائت را مورد تأکید قرار داده، آن را توضیح و تبیین می‌کند. در واقع اختلاف در قرائت قرآن به قاریان رسمی بازمی‌گردد که در قرن نخست هجری می‌زیستند؛ از جمله: ابن عباس، عایشه، عبدالله بن مسعود و ابی بن کعب.^(۲) گروهی از مسلمانان از میان صحابه و تابعان در فن قرائت از شهرت فراوانی برخوردار بوده‌اند. سیوطی از قاریان مشهور با توجه به مناطق و شهرهای آنان یاد کرده است.^(۳) از میان قاریان مشهور، هفت نفر دارای شهرت خاصی شدند که از آنان با عنوان «قرّاء سبعه» یاد می‌شود^(۴) اما هیچ‌یک قرائت خود را در کتابی تدوین نکرده است بلکه تا مدت‌ها این قراءات به صورت شفاهی و سینه به سینه نقل می‌شد.^(۵) اولین کسی که در قراءات تصنیف کرد، ابو عبید قاسم بن سلام بود.^(۶) در عصر عباسی، این قاریان مشهور بودند: یحیی بن حارث ذماری از مخالیق یمن، حمزه بن حبیب الزیات، ابو عبدالرحمن مقرئ و خلف بن هشام بزاز.^(۷)

۲. تفسیر

از میان صحابه شماری در تفسیر شهرت داشته‌اند. برخی از صحابه مفسّر عبارتند از: عبدالله بن عمر و بن عاص، عبدالله بن عباس، جابر بن عبدالله انصاری، و انس بن مالک.^(۸)

از مفسّران تابعی دو گروه شهرت دارند: اصحاب عبدالله بن عباس که اغلب علمای مکه‌اند و اصحاب عبدالله بن مسعود که علمای کوفه‌اند.^(۹) از دیگر مفسّران

۱- طبرسی، ۱۱-۱۲/۱. ۲- حسن ابراهیم حسن، ۳۲۵/۲. ۳- سیوطی، ۲۴۶-۲۴۵.
 ۴- همو، ۲۴۶. ۵- ابن خلدون، ۵۵۲. ۶- سیوطی، ۲۴۷.
 ۷- ابن قتیبه، المعارف، ۵۲۸-۵۳۲. ۸- نک: سیوطی، ۲۵۹۸؛ حاج خلیفه، ۴۲۸-۴۲۹/۱.
 ۹- حاج خلیفه، ۴۳۰.

تابعی باید از اصحاب زید بن اسلم یاد کرد: عبدالرحمن بن زید و مالک بن انس.^(۱) تا اواخر قرن نخست هجری تفسیر را شفاهی نقل می‌کردند و اقدامی برای کتابت آن صورت نگرفت. بنابر مشهور نخستین کسی که تفسیر را تدوین کرد، مجاهد بود اما تفسیری وجود دارد که به عبدالله بن عباس منسوب است. متواتر است که او نخستین کسی است که قرآن را تفسیر کرد ولی گمان نمی‌رود که او تفسیر مدوئی نوشته باشد. از آنچه در مقدمه تفسیر منسوب به وی برمی‌آید، این است که این تفسیر به روایت و اسناد از او نقل شده است.^(۲)

چنان‌که در خصوص تفسیر مجاهد که فعلاً در دست نیست، احتمال داده‌اند که همان تفسیر ابن عباس باشد که مجاهد آن را روایت کرده است.^(۳) از سوی دیگر روایات تفسیری ابن عباس تاکنون به سه طریق به ما رسیده است:

۱. عیسی بن میمون و رقاء روایات تفسیری او را در یک مجموعه تحت عنوان: تفسیر ابن عباس گرد آورده است.

۲. فیروزآبادی، صاحب قاموس مجموعه‌ای از روایات تفسیری او را در کتابی به نام: تنویر المقباس فی تفسیر ابن عباس گرد آورده است.

۳. عبدالعزیز بن یحیی جلودی، مجموعه دیگری از روایات تفسیری ابن عباس را به نام تفسیر جلودی جمع کرده است.^(۴)

امتیاز تفسیر صحابه این بود که شأن نزول آیات را می‌دانستند حتی شماری از آیات درباره برخی از خود آنان و یا حوادثی فرود آمده بود که به گونه‌ای به آنها مربوط بوده است. چنان‌که صحابه و نیز تابعین در بسیاری موارد در تفسیر قرآن تحت تأثیر اهل کتاب و در نتیجه رسوخ اسرائیلیات و نصرانیات در تفسیر بوده‌اند. از افرادی که واسطه انتقال این اطلاعات بیگانه به حوزه معرفت اسلامی شدند باید از کسانی چون کعب الاحبار، تمیم الداری، وهب بن منبه، عبدالله بن سلّام و عبدالملک بن عبدالعزیز بن جریح یاد کرد.^(۵)

۱- همانجا. ۲- زیدان، تاریخ آداب اللغة العربیه، ۲۰۱/۴. ۳- ابن الندیم، ۳۳. ۴- تشیع، ۱۴۷-۱۴۶. ۵- نک: امین، فجر الاسلام، ۲۰۵-۲۰۱؛ ابن خلکان، ۱۶۴/۳-۱۶۳.

در تفسیر قرآن که مبنای قانونگذاری اسلامی است، دانشمندان دوگرایش در پیش گرفتند:

۱. تفسیر به مآثور که از پیامبر^(ص) و صحابه اخذ و نقل می‌شد.
۲. تفسیر به رأی که بیشتر متکی به عقل بود تا به نقل. معتزله و باطنیان این روش را در تفسیر قرآن پیمودند.

در واقع تفسیر به مآثور به مرور زمان گسترش پیدا کرد. مهم‌ترین منبع این روش روایات منقول از رسول خدا^(ص) بود، چنان که مفسران به شعر عرب جاهلی هم به عنوان یک سند در استعمال واژه‌ها مراجعه می‌کردند. ابن عباس می‌گفت: «اگر چیزی از قرآن به نظر شما مبهم آمد، به شعر مراجعه کنید. بدانید که شعر مادر عربی است.»^(۱)

عصر عباسی شاهد شیوه منظمی در تفسیر قرآن بود. از بارزترین مفسران این دوره می‌توان از عمر بن بکیر و ابوجعفر محمد بن جریر طبری یاد کرد. طبری به مطالعه دقیق روایات رسول خدا^(ص) و صحابه پرداخت و با صاحب نظران مستقل به معارضه فکری روی آورد، چنان که به اجماع هم عمل کرد و قرآن را با روایات مروی از دانشمندان معتبر و موثق تفسیر کرد. او به نقد رجال روایات همت گماشت و به اسانید مختلف استناد و به شعر قدیم مراجعه کرد. از یک رو تفسیر وی به لحاظ پژوهشهای لغوی ارزش فراوان دارد.^(۲)

نوع دوم، تفسیر به رأی است که متکی به عقل و رأی شخصی، و مخالف مآثور و منقول بود. معتزله در تفسیر قرآن به این روش همت گماشتند. مشهورترین مفسران معتزله، ابوبکر اصم، ابومسلم بن بحر اصفهانی و ابویونس قزوینی بودند.^(۳) گروه دیگری هم از اندیشمندان به تفسیر قرآن روی آوردند، از جمله شریف رضی که تفاسیرش در ضمن امالی وی در شعر و ادب آمده و از نظر لغوی بسی مشروح است. او در امالی خود با تأمل و دقت آیات قرآنی را تفسیر کرده است.

۱- حسن ابراهیم حسن، ۳۲۶/۲.

۲- ابن الندیم، ۳۶-۳۷؛ بروکلیمان، تاریخ الادب العربی، ۱۹/۴-۸.

۳- حسن ابراهیم حسن، ۳۲۸/۲.

تفسیر مشهور وی، حقائق التأویل فی متشابه التنزیل نام دارد. ابوالقاسم محمود زمخشری نیز کتاب الکشاف را در تفسیر قرآن نوشت.

۲. فقه اهل سنت

با تشکیل حکومت اسلامی، خلفا برای ساماندهی به امور کشور و داوری و قضا بین شهروندان در احوال شخصیه و معاملات مدنی نیازمند احکام و مقرراتی بودند. آنان برای دستیابی و کسب این احکام به قرآن و سنت مراجعه کردند. چه قرآن اساس فقه اسلام است و سنت مبین و مفسر قرآن.

در آغاز فقه، قرائت و تفسیر قرآن و حدیث یک علم حساب می شد و به حافظان قرآن و کسانی اختصاص داشت که به ناسخ و منسوخ، و محکم و متشابه و دیگر احکام قرآن آشنا بودند و آنان را قراء می نامیدند. وضع بدین منوال تداوم یافت تا این که بنا به ناموس تکامل هر کدام از عوامل مذکور مستقل شد و فقه به صورت یک علم جداگانه درآمد. در این هنگام نام قاریان قرآن عوض شد و به جای آن، قاری را فقیه خواندند.^(۱)

علم فقه از ابتدای بعثت رسول اکرم^(ص) و تشریح نخستین احکام آغاز شد و به لحاظ داشتن جایگاه گسترده در زندگی فردی و اجتماعی مسلمان، با جدیت پیگیری شد و بخش وسیعی از مجالس، مناظرات و مذاکرات علمی را در تاریخ تمدن اسلامی به خود اختصاص داد. حجم و عنوان کتابهای فقهی و حقوقی، و موضوعاتی که به گونه ای به این رشته مربوط می شود، همچون: آیات الاحکام و حدیث و همچنین ظهور و تشکیل مکاتب و مذاهب فقهی، مدارس و حوزه های علمی، رشته ها و شاخه های فقهی در مراکز پژوهشی و آموزشی، شمارانبوه فقیهان، حقوقدانان، اندیشمندان و طالبان علم در عرصه های مختلف فقهی و حقوقی بیانگر پایگاه و جایگاه این دانش اسلامی است. کدام یک از دانشهای دیگر اسلامی، اعم از اصیل و وارداتی، این همه تنوع و گستردگی در عرصه های مختلف و شئون

۱- ابن خلدون، ۵۶۴-۵۶۳.

گونگون زندگی دارد؟ بخش عمده‌ای از اصول و مبانی عقیدتی فرّق و مذاهب که به انشعاب و جدایی آنان از همدیگر انجامیده است، منجر به پیدایش دیدگاههای فقهی جدید یا تحت تأثیر مستقیم یا غیرمستقیم مباحث و دیدگاههای فقهی بوده است.

به هر حال، فقه از دانشهای نخستین اسلامی است که به طور رسمی و مَدْرَسی موضوع آموزش قرار گرفته و البته برای فهم بهتر و کسب نتایج مطلوب‌تر، از دوره‌های آغازین آموزش، بر پایه یک متن (کتاب یا صحیفه) تعلیم شده است. شمار کتابهای درسی فقه در دوره‌های متوالی این دانش و شروح و حاشیه‌هایی که مدرسان حوزه‌ها بر آنها نوشته‌اند، بیانگر جایگاه متون آموزشی و درسی فقه است.

این دانش اسلامی در گذر تاریخ تمدن ملل اسلامی همواره مورد بحث و تدریس در حوزه‌های علمی و مراکز پژوهشی و آموزشی بوده است. این دانش که به تعریف شهید اول عبارت است از: «علم به احکام شرعی عملی از روی ادلّه تفصیلی آن برای تحصیل سعادت اخروی»^(۱) پس از داستان سقیفه بنی ساعده و جانشینی پیغمبر اکرم (ص) با گذر زمان و تحت تأثیر ادلّه فقه و مبانی اجتهاد، به دو مکتب عمده شیعه و اهل سنت تقس^(۲)یم شد.

۱. دوره تشریح

دوره تشریح از بعثت رسول خدا (ص) تا رحلت او در سال یازدهم هجری به مدت ۲۳ سال بطول انجامید. در این دوره تعالیم و معارف دینی مشتمل بر عقاید، احکام

۱- شهید اول، ۱.

۲- این کتاب برای طلاب حوزه‌های علمیه نوشته می‌شود. از این رو در بررسی تاریخ فقه و فقهاء، موضوع را تا عصر حاضر ادامه دادم. نکته دیگر این که هرچند کتابهایی در این موضوع تألیف و منتشر شده و هریک دوره‌های فقه را بر حسب ذوق و سلیقه خود تقسیم کرده‌اند اما فضل تقدم در این حوزه از آن استاد مرحوم، دکتر ابوالقاسم گرجی است که در کتاب مختصر خود موضوع را به نحو شایسته‌ای بررسی کرده است. این کتاب را بیش از ده سال تدریس کردم و از آن نکته‌ها آموختم. مبنای بررسی ما، همین کتاب است.

و اخلاق از طریق وحی به پیغمبر^(ص) ابلاغ می‌شد و او به فرمان خداوند مأموریت داشت که آن را به پیروان خویش برساند و برایشان در نظر و عمل تبیین و تفسیر نماید.

این عصر به لحاظ مکانی و زمانی از دو دوره کاملاً متمایز تشکیل می‌شود: دوران مکی و دوران مدنی. بخش نخست که توان دوره دعوت نامید، سیزده سال را در برمی‌گیرد و غالباً عقاید دینی و احکام فردی و عبادی تشریح گردید. در بخش دوم که دوره حکومت است و از هجرت تا رحلت پیامبر^(ص) را در برمی‌گیرد، معمولاً احکام و مقررات اجتماعی تشریح شده است. نگاهی گذرا به آیات و سوره‌های مکی و مدنی این موضوع را اثبات می‌کند.

به هر تقدیر گفته می‌شود: از مجموع آیات قرآنی حدود پانصد آیه به موضوعات و احکام فقهی اختصاص دارد. عالمان مسلمان این آیات را در کتابهایی بنام آیات الاحکام یا فقه القرآن گرد آورده مطابق مبانی و اصول استنباط مذهب خویش تفسیر کرده‌اند.

به عنوان نمونه: از میان عالمان سنی، ابوبکر جصاص کتاب احکام القرآن و قرطبی کتاب الجامع لاحکام القرآن را در این باره تدوین کرده‌اند. در میان عالمان شیعی، مقدس اردبیلی کتاب زبدة البیان، و فاضل مقداد سیوری کتاب کنزالعرفان فی فقه القرآن را در این خصوص نوشته‌اند. شمار تألیفات هر دو مذهب در این موضوع بسی فراتر از این است.

افزون بر آیات قرآنی، منبع دومی نیز در عصر تشریح برای اخذ احکام شرعی وجود داشت و آن سنت بود که عبارت باشد از گفتار، کردار و تقریر رسول خدا^(ص). هر چند درباره کم و کیف این منبع میان فقهای شیعه و اهل سنت اختلافاتی وجود دارد اما همگان بر اصالت آن چونان منبع دوم احکام اسلامی تأکید و تصریح دارند. از جمله اختلاف نظرهای مطرح باید به موضوع اجتهاد رسول خدا^(ص) اشاره کنیم که هر چند عالمان شیعی آن را بکلی رد می‌کنند، فقیهان اهل سنت به امکان و حتی وقوع آن تصریح کرده‌اند. در عین حال آنان خود در باره جزئیات موضوع

اختلاف نظرهایی دارند.

نکته دیگر این است که هر چند اقداماتی برای جمع و تدوین سنت در عصر تشریح صورت گرفت و پیامبر اکرم (ص) نیز از آن حمایت کرد اما پس از درگذشت آن حضرت، مطابق سیاست وقت متوقف شد. از جمله می توان به صحیفه‌هایی اشاره کرد که برخی اصحاب همچون ابوذر، سلمان، ابورافع و کسانی دیگر از سنت رسول خدا (ص) نوشته اند.

۲. فقه اهل سنت

فقه اهل سنت از پایه گذاری و تأسیس نهاد خلافت تاکنون، دوره‌های تحولی چندی را پشت سر گذاشته است. این دوره‌ها را می توان در موارد زیر خلاصه کرد:

۱. عصر صحابه

نخستین و مهمترین مسأله مورد اختلاف مسلمانان، جانشینی پیغمبر (ص) بود که آنان را به دو گروه عمده شیعه و اهل سنت تقسیم کرد. در حالی که شیعیان به نظریه «نص» و «نصب» امام معتقدند اهل سنت به «انتخاب» و «بیعت» با خلیفه اعتقاد دارند. از همین جا بود که اختلاف در فقه و اجتهاد پدید آمد. در حالی که شیعه تا زمان حضور امام معصوم (ع) خود را از اجتهاد در فقه بی نیاز می دانست اهل سنت از رحلت پیغمبر (ص) عملاً به اجتهاد در فقه پرداخت. چنان که حتی موضوع اجتهاد رسول خدا (ص) را نیز مطرح و در این باره دیدگاههایی بیان کردند.^(۱)

هر چند برخی از صحابه تا اواخر قرن نخست هجری در قید حیات بودند اما دوره صحابه را در سال چهارم هجری پایان داده‌اند. در این سال، عصر خلفای راشدین با شهادت علی بن ابی طالب (ع) پایان پذیرفت.

برای این دوره ویژگیهایی بر شمرده‌اند. این ویژگیها به اختصار عبارتند از: بنیانگذاری ادله اربعه (کتاب، سنت، رأی و اجماع)، سادگی استنباط، اعتراف منصفانه عالمان به خطا و اشتباه خود، و حضور افرادی که رأی آنان قاطعیت داشته

۱- سرخسی، اصول، ۹۳/۲؛ غزالی، المستصفی، ۲۵۵/۲؛ ابوزهره، ۸.

و اختلاف را از میان می‌برده است.^(۱) علاوه بر خلفای راشدین، از فقهای برجسته این دوره می‌توان به عبدالله بن مسعود، ابوموسی اشعری، ابی بن کعب، معاذ بن جبل، وزید بن ثابت اشاره کرد.

۲. عصر تابعان

این دوره مشتمل بر صحابه صغار و تابعان است و از سال چهل و یکم هجری تا اوایل قرن دوم را در برمی‌گیرد. ویژگیهای عمده این دوره به اختصار چنین است: مهاجرت شمار انبوهی از فقها و قاریان به مناطق دیگر، رفع تدریجی منع نقل و تدوین حدیث، پیدایش طبقه موالی، نزاع میان پیروان مکتب اهل رأی و اهل حدیث در باره مبانی استنباط (سنت، قیاس و اجماع)، و بسط و گسترش بیش از پیش حفظ و قرائت قرآن. فقهای دوره دوم اهل سنت را بر حسب مناطقی که در آنجا زندگی و فعالیت می‌کردند، نام برده‌اند. شماری از برجسته‌ترین فقهای مناطق به شرح زیر است:

ام المؤمنین عایشه، عبدالله بن عمر، سعید بن مسیب، ابوبکر بن عبدالرحمن، خارجه بن زید انصاری، قاسم بن محمد بن ابی بکر، سلیمان بن یسار، ربیع بن عبدالرحمن در مدینه؛ عبدالله بن عباس، مجاهد بن جبر و عطاء بن ابی رباح در مکه؛ علقمه نخعی، مسروق بن اجدع، شریح قاضی، و سعید بن جبیر در کوفه؛ انس بن مالک، محمد بن سیرین و قتاده دوسی در بصره؛ عبدالرحمن بن غنم اشعری، رجاء بن حیوه و مکحول در شام؛ عبدالله بن عمرو عاص و یزید بن ابی حبیب در مصر.^(۲)

۳. عصر پیشوایان مذاهب

این دوره که تا نیمه قرن چهارم هجری تداوم دارد، شکوفاترین دوره فقه اهل سنت است و چهار پیشوای بزرگ و صاحب مکتب آنان در این روزگار به تعلیم و تعلم فقه و اصول پرداخته‌اند. شکوفایی و رونق فرهنگ و تمدن اسلامی، جنبشهای علمی از جمله نهضت ترجمه و تأسیس مراکز مهم آموزشی و پژوهشی جهان

۱- گرجی، ۵۴-۵۵. ۲- برای آگاهی تفصیلی نک: گرجی، ۷۳-۶۹؛ سپهری، ۲۱۰-۲۰۳.

اسلام، تدوین سنت به دستور عمر بن عبدالعزیز، و تدوین اصول فقه اهل سنت از مهمترین ویژگیهای این دوره است.

برجسته‌ترین فقهای این دوره، پیشوایان چهار مذهب فقهی اهل سنت هستند. از این رو ضمن اشاره‌ای مختصر به شرح حال و آثار آنان از استادان برجسته و شاگردان مشهورشان یاد می‌کنیم:

۱. امام ابوحنیفه، نعمان بن ثابت

او که از موالی بنی تیم، و ایرانی الاصل است به سال ۸۰ هجری متولد شد و در روزگار امویان و عباسیان زندگی کرد. ابوحنیفه از تابعین تابعان و به قولی خود تابعی بود. او امام «اهل رأی»، فقیه عراق و بنیانگذار مذهب حنفی است. حدیث و فقه را از بزرگان علمای عصر همچون حماد بن ابی سلیمان، ابراهیم نخعی، شعبی و عطاء بن ابی رباح آموخت. چنان که به مجالس درس امام صادق^(ع) نیز رفت و آمد داشت. مباحثات و مناظرات وی با تنی چند از شاگردان امام صادق^(ع) همچون مؤمن طاق مشهور است. ابوحنیفه در پذیرش حدیث سخت می‌گرفت و در استنباط احکام به قیاس و استحسان عمل می‌کرد.

کتاب الفقه الاکبر در غیر علم فقه از اوست. مسندی در حدیث دارد که شاگردانش گرد آورده‌اند. از شاگردان مشهور او می‌توان به افراد زیر اشاره کرد: ابویوسف قاضی صاحب الخراج، محمد بن حسن شیبانی صاحب کتابهایی چند از جمله: المبسوط و الجامع الکبیر، حسن بن زیاد لؤلؤی صاحب ادب القاضی و النفقات، و زفر بن هذیل قاضی بصره.^(۱)

۲. امام مالک بن انس

او که در روزگار ولید بن عبدالملک متولد شد، در فقه و حدیث امام مردم مدینه بود. برخی از استادان مشهور وی عبارتند از: ربیعة بن عبدالرحمن، عبدالرحمن بن هرمز، محمد بن شهاب زهری، یحیی بن سعید انصاری از بزرگان اهل حدیث

۱- نک: ابن الندیم، ۲۵۵؛ ذهبی، سیر اعلام النبلاء، ۴۰۳/۶-۳۹۰؛ میزان الاعتدال، ۴/۲۶۷-۲۶۵؛ خطیب بغدادی، ۳۲۳/۱۳؛ ابن خلکان، ۴۲۳/۵-۴۱۵؛ ابن العماد، ۱/۲۲۷.

مدینه، و سالم بن عبد الله بن عمر.
کتاب الموطأ وی در فقه و حدیث از مآخذ بس معتبر اهل سنت است. کتاب
دیگر وی المدونة الکبری نام دارد که توسط شاگردش عبدالرحمن بن قاسم روایت
شده است.

امام مالک در استنباط احکام به کتاب، سنت، عمل اهل مدینه، مصالح مرسله،
قول صحابی و استحسان عمل می‌کرد. از مناطق مختلف شاگردانی داشت که در
مسجد مدینه و خانه‌اش به آنان درس می‌داد. از آن جمله می‌توان به افراد زیر اشاره
کرد:

عبدالرحمن بن قاسم، عبدالله بن وهب مصری، علی بن زیاد تونسی، اسد بن
فرات تونسی، اسماعیل بن اسحاق بصری قاضی بغداد و محمد بن عبد الحکم
مصری.^(۱)

۳. امام محمد بن ادریس شافعی

او در سال ۱۵۰ هجری در غزه متولد شد و از محضر استادانی همچون مالک بن
انس، مسلم بن خالد زنجی، سفیان بن عیینه و فضیل بن عیاض دانش آموخت.
زندگی علمی او به دو دوره عراق و مصر تقسیم می‌شود. در بغداد کتاب قدیم خود
الحجه را در فقه نوشت اما چون به مصر رفت، مذهب فقهی جدید خویش را عرضه
داشت. وی نخستین کتاب را در اصول فقه اهل سنت به نام الرساله نوشت.
مشهورترین یادگار مکتوب او، کتاب الام است که آن را در علم فقه نوشته است.
شافعی در استنباط احکام به قرآن، سنت، اجماع، و قیاس عمل می‌کرد. او
استحسان را نمی‌پذیرفت و می‌گفت: من استحسن فقد شرع.

اسماعیل بن یحیی مزنی، ابن صباح زعفرانی، حسن بن علی کرابیسی، یوسف
بن یحیی بویطی و ربیع بن سلیمان مرادی از شاگردان او بودند.^(۲)

۱- ابن خلکان، ۴۳۹/۱؛ شیرازی، ۱۹۳/۱؛ زرکلی، ۲۵۷/۵؛

۲- ابن خلکان، ۱۸۳/۱، ۴۳۹؛ شیرازی، ۷۵؛ خطیب بغدادی، ۴۱۲/۴؛ زرکلی، ۲۰۳/۱؛ ۲۶/۶؛ ابن کثیر، البدایه،
۲۵۱/۱۹.

۴. امام احمد بن حنبل شیبانی

در سال ۱۶۴ هجری در بغداد (و به گفته برخی در مرو) متولد شد. در همین شهر برای آموختن فقه به مجلس امام شافعی راه یافت. چنان که نزد ابویوسف قاضی و هشام بن بشیر بن خازم وسطی هم درس آموخت. در حدیث از محضر عبدالرزاق بن همام صنعانی بهره برد.

برخی شمار استادان وی را در فقه، اصول و حدیث به صد نفر رسانده‌اند. احمد بن حنبل در جمع و حفظ سنت بقدری کوشید که امام محدثان روزگار خود نام گرفت. وی در جریان خلق قرآن که به «محدث» مشهور است، به زندان افتاد و شکنجه شد.

احمد در استنباط احکام به کتاب، سنت، فتوای صحابه، اجماع، قیاس، استصحاب، مصالح مرسله و سدّ ذرایع عمل می‌کرد.

کتاب وی که شهرت بسزایی دارد، نه در علم فقه بلکه در حدیث است و مشتمل بر حدود چهل هزار روایت، و المسند نام دارد.

دو پسرش صالح و عبدالله صاحب زوائد المسند، اسحاق بن منصور مروزی و ابراهیم بن اسحاق بغدادی از شاگردان اویند.^(۱)

از دیگر فقهای برجسته دوره سوم افراد زیر شهره‌اند: عبدالرحمن اوزاعی امام شام،^(۲) ابن ابی لیلی،^(۳) ابوسلیمان داود بن علی کاشانی او به کتاب و سنت عمل، و رأی و قیاس را به کنار نهاد؛ و ابوجعفر محمد بن جریر طبری از مردم طبرستان که مذهب فقهی اش به مذهب جریری معروف و غالباً از مذهب شافعی اخذ شده بود. دیگر مذهب فقهی سفیان ثوری است که امام اوزاعی مذهب خود را از او گرفت. پس از قرن چهارم هجری ظهور مذاهب جدید متوقف و به همان چهار مذهب مشهور بسنده شد، چنان‌که اجتهاد هم متوقف گشت و در همه شهرها مردم از چهار

۱- عسقلانی، تهذیب، ۷۲/۱؛ خطیب بغدادی، ۴۱۲/۴؛ ذهبی، تذکره، ۱۷/۲؛ ابن کثیر، البدایه، ۳۲۵-۳۴۳/۱۰؛

زرکلی، ۲۰۳/۱. ۲- ابن خلکان، ۲۷۵/۱؛ ابن الندیم، ۲۲۷/۱؛ زرکلی، ۳۲۰/۳.

۳- ذهبی، میزان، ۸۷/۳؛ زرکلی، ۱۸۹/۶.

پیشوای معروف تقلید و باب اختلافات فقهی را به روی خود بستند. کتابهای جدید به نقل اقوال گذشتگان محدود، و به شرح و تعلیق و نیز فهم کتابهای قبلی و سپس به بیان مسائل منحصر گردید.^(۱)

۴. عصر گزینش مذاهب

این دوره از نیمه قرن چهارم تا نیمه قرن هفتم هجری و سقوط خلافت عباسیان ادامه داشت. گرایش فقها به تقلید از فقیهان پیشین، رواج مناظره و جدل در مباحث فقهی و گسترش تعصبات مذهبی از عمده‌ترین ویژگیهای این دوره است. چنان که پیدایش دولتهای متقارن (سامانیان، غزنویان، آل بویه و سلجوقیان) و زوال روز افزون قدرت خلفای بغداد از عمده ویژگیهای عرصه سیاست بود. پیدایش مدارس نظامیه و نیز حوزه‌های علمی شیعه به همین روزگار بازمی‌گردد. از فقهای مشهور و صاحب کتاب مذاهب اهل سنت در این روزگار دراز به موارد زیر اشاره می‌شود:

الف. فقهای حنفی

ابوالحسن کرخی صاحب مختصر، ابوبکر جصاص صاحب احکام القرآن، محمد بن احمد سرخسی صاحب المبسوط، ابن رشد قرطبی صاحب مقدمات، ابن رشد حفید صاحب بدایة المجتهد و نهایة المقتصد.

ب. فقهای شافعی

ابواسحاق مروزی صاحب شرح مزنی، ابوالحسن ماوردی صاحب الاحکام السلطانیة، امام الحرمین جوینی صاحب النهایة و البرهان، ابوحامد غزالی صاحب المستصفی و احیاء علوم الدین.

ج. فقهای حنبلی

ابن قدامه مقدسی صاحب المغنی، ابن جوزی صاحب معادن الابریز و ابن حاجب صاحب المختصر.^(۲)

۱- مقدسی، ۳۷، ۱۴۴، ۱۷۹، ۳۹۵؛ متز، ۳۸۸-۳۹۵/۱؛ حسن ابراهیم حسن، ۳۳۵/۲-۳۳۰.

۲- نک: گرجی، ۱۰۷-۹۸.

۵. عصر تقلید محض

این دوره از سقوط بغداد به دست هولاکو خان مغول تا جنگ جهانی دوم ادامه دارد و از این بابت از طولانی‌ترین دوره‌های فقه اهل سنت است که به رغم قرون متممادی در عرصه علوم خصوصاً فقه و اصول دستاورد قابل‌ی ندارد. در مقابل علوم باطنی و پیدایش خانقاهها و زاویه‌ها با استقبال خاص مواجه است. به نظر می‌رسد علت اصلی آن، یأس و نومیدی محافل علمی اهل سنت باشد که در اثر سقوط خلافت اسلامی توسط مغولان کافرکیش دامنگیر آنان شد. ضرورت وابستگی و پیروی از پیشوایان مذاهب، گسست ارتباط علمی دانشمندان با یکدیگر و فقد تحقیق و تألیف و گرایش به تلخیص آثار گذشتگان از ویژگیهای بارز این عصر است. هرچند در این دوره، اجتهاد به نهایت ضعف رسید و بلکه توان گفت از محافل فقهی رخت بر بست و بتدریج فقهاء حق اجتهاد و اظهار نظر را از خود سلب کردند، در عین حال برخی عالمان آثاری را در حوزه فقه و اصول پدید آوردند. از آن جمله است:

عبدالله بن احمد نسفی صاحب کنزالدقائق، ابن تیمیه صاحب الفتاوی المصریه و مجموعه رسائل، ابن قیم جوزیه صاحب شفاء العلیل، تقی الدین سبکی صاحب مجموعه فتاوی، ابن رجب حنبلی صاحب قواعد فقهیه، عبدالوهاب سبکی صاحب طبقات الشافعیة الکبری، جلال الدین محلی صاحب کنزالراغبین، و احمد بن محمد شویکی مفتی دمشق.^(۱)

۶. عصر حاضر (بازگشت به اجتهاد)

این دوره را که از جنگ جهانی دوم تا امروز ادامه دارد، می‌توان عصر بازگشت به اجتهاد نامید. محافل فقهی اهل سنت خصوصاً دانشگاه الازهر قاهره با درک درست از تحولات علمی و تمدنی جهان معاصر و مقتضیات زمان، ضمن ارج نهادن به آرا و فتاوی عالمان و فقیهان گذشته، باب اجتهاد را به روی طالبان فقه گشوده‌اند. آنان از یک سوی خود را از پای بندی به یک مذهب خاص فقه رها

۱- نک: همان، ۱۱۱-۱۰۷.

ساخته، ضروری نمی دانند که در همه مسائل از یک مجتهد پیروی کنند بلکه اجازه می دهند به طور مثال یک نفر شافعی در یک یا چند مسأله از امامی دیگر تقلید کند.^(۱)

از سوی دیگر به سبب پیدایش مسائل و موضوعات جدید همچون بانک، بیمه، ابزارهای نوین ارتباطی، مسائل حقوقی و... باب اجتهاد را گشوده بر پایه اصول و مبانی استنباط به یافتن حکم شرعی آن همت گماشته اند. از فقهای صاحب نام این عصر می توان به افراد زیر اشاره کرد: شیخ محمود شلتوت، مصطفی سباعی، محمد ابوزهره، شیخ یوسف قرضاوی و وهبه ذحیلی.

۳. فقه شیعه

در مکتب امامت، به رغم موانع و مشکلات فراوانی که دستگاه حاکم اعمال می کرد، فقه شیعی شاهد فراز و فرودهایی است اما هرگز چراغ این دانش پایه در محافل و حوزه های علمی آن که هرگز به نظام حاکم وابسته نشد و همواره در بحث و درس آزاد و مستقل بود^(۲) کم فروغ نگردید و در یک جنبش مستمر و مداوم علمی به حیات زاینده و سرشار از دستاورد خویش ادامه داد. البته این پویایی و حیات مرهون تلاشهای عالمان فقیه حوزه های علمی است که با مجاهدتهای خستگی ناپذیر کاروان علم و اندیشه شیعه را به پیش برده اند.

در عین حال، نمی توان بر پایه گزارشهای تاریخی، حرکت این دانش شیعی را در همه اعصار و دوره ها و مناطق و حوزه ها یکنواخت دانست، بلکه همچون سایر دانشها تحت تأثیر عوامل محیطی (سیاسی، فرهنگی، جغرافیایی و...) شاهد درخشش و حتی رکود نسبی هم بوده است. از این رو، در بررسی تاریخ فقه شیعه از زمان پیدایش تا به امروز، با توجه به تحولات و دگرگونیهای صورت گرفته، شاهد چند دوره فقهی در حوزه های علمی شیعه هستیم. تقسیم بندی غالب از نظر زمانی است که تاریخ فقه شیعه را به لحاظ دستاوردها و پرورش استعدادها علمی و

۱- همان، ۱۱۲. ۲- شهرستانی، ۶.

درخشش استادان و فقیهان برجسته و صاحب اثر و مکتب به ده دوره متمایز تقسیم می‌کند. مروری اجمالی بر دوره‌های فقه شیعه ما را در فهم دقیق‌تر موضوع یاری خواهد کرد. این گزارش نشان می‌دهد که فقه شیعه جریان مداوم و در حال تطور و تحول، و پویایی و ابتکار بوده و در هر دوره دستاوردهای مهمی در تربیت فقیهان برجسته و آثار فقهی داشته است.

فقه شیعه به دو منبع عمده کتاب و سنت مستند است و هرگونه تحول و دستاورد فقهی در این مکتب در گذر زمان بر پایه اجتهاد و استنباط احکام از این منبع اصیل بوده است. از این رو، آهنگ رشد و تکامل این مکتب فقهی همواره بر یک شیوه و روش ثابت حرکت نکرده، بلکه در روزگاران مختلف به موجب عوامل زمانی و مکانی شاهد قبض و بسط در روش اندیشه و شیوه اجتهاد و استنباط احکام بوده است. از این رو، تحولات عمده‌ای در آراء فقهی و اصولی صورت گرفته است. بررسی تفصیلی این مسأله از حوصله این بحث خارج است، اما برای فهم دقیق‌تر موضوع گزارشی اجمالی از دوره‌های فقه شیعه مفید خواهد بود.

۱. عصر تفسیر و تبیین

این دوره با رحلت رسول اکرم (ص) آغاز و تا سال ۳۲۹ هجری آغاز غیبت کبری امام زمان (عج)، ادامه داشت. ویژگی عمده این دوره حضور ائمه (ع) است که به عقیده شیعه، سنت و سیرت آنان در کنار قرآن به موجب روایت متواتر تقلین^(۱) به عنوان منبع دوم احکام شرع حجیت دارد و دقیقاً همچون سنت پیغمبر اکرم (ص) در استنباط احکام از آن استفاده می‌شود. فقه شیعه در این دوره حول آراء و دیدگاه ائمه (ع) می‌چرخید و به همین علت، پیروان و معتقدان خط امامت نیازی به اجتهاد و استنباط احکام نمی‌دیدند. البته از روزگار صادقین (ع) نمونه‌هایی دیده می‌شود که ائمه (ع) به برخی شاگردان مستعد و اندیشمند خود همچون ابوجعفر محمد بن نعمان احول^(۲) اجازه داده‌اند که در حوزه فقه مرجع فتوای پیروان باشند. چنانکه آثار فقهی زیادی به وسیله شاگردان ائمه (ع) تدوین شد و به شمارش حرّ عاملی، بالغ بر

۱- مظفر، ۴۱۷۴۰۸/۲ به نقل از منابع عمده اهل سنت. ۲- نک: اسد حیدر، ۳/

۶۶۰۰ کتاب می شد.^(۱)

۲. عصر تدوین احادیث فقهی

در این دوره اگرچه به دلیل حضور نداشتن ائمه^(ع) در جامعه گامهای نخست در زمینه اجتهاد شیعه برداشته شد و فقیهانی چون قدیمین، نخستین آراء فقه اجتهادی را ارائه دادند، به لحاظ تحولات کُند در حوزه‌های مختلف زندگی فردی و اجتماعی نیازی به بیان احکام جدید در قالب مسائل مستحدثه وجود نداشت. دوری شیعه از حاکمیت سیاسی هم موجب می شد تا در باب احکام حکومتی نیز خلأ فقهی احساس نشود. فقهای این دوره را می توان به دو دسته تقسیم کرد:

الف. فقیهانی که به احادیث تکیه می کردند و در کتابهای خود فقط احادیث اهل بیت^(ع) را در موضوعات فقهی نقل می کردند. کار عمده این گروه، تدوین حدیث شیعه بر مبنای ابواب فقهی بود. دو کتاب از کتب اربعه شیعه محصول این دوره است که عبارت است از:

۱. الکافی نوشته محمد بن یعقوب کلینی.

۲. من لایحضره الفقیه نوشته محمد بن علی بن بابویه صدوق.

ب. فقیهانی که در استخراج احکام فقهی بر مبنای اصول عقلی گام برمی داشتند و در استدلال فقهی شیوه خاص خود را می پیمودند. عالمان برجسته این گروه قدیمین و عبارت‌اند از:

۱. ابن ابی عقیل عمّانی که فقه شیعه را با قواعد اصولی تطبیق داد و طریق

اجتهاد مصطلح را پایه گذاری کرد.

۲. ابن جنید اسکافی، صاحب تهذیب الشیعة لاحکام الشریعه و الاحمدی فی

فقه المحمدی.^(۲)

۳. عصر تحول و تطور

۱- حرّ عاملی، ۴۹/۲۰.

۲- شهرستانی، ۱۴۱۲؛ برای آگاهی از شرح حال آنان نک: خوانساری، ۱۶۸، ۵۶۰؛ مدرس تبریزی، ۷۰/۱؛ ۲۳۴/۵.

این دوره در حقیقت استمرار شیوة قدیمین و روزگار دو تن از فحول عالمان برجسته شیعه است که با تدوین نخستین کتابهای اصولی شیعه، گامهای اساسی و مهم در اجتهاد اصولی برداشتند و از این جهت با جرئت می توان گفت: فقه استدلالی شیعه که همواره از پویایی و ابتکار برخوردار است، مرهون تلاشهای بی نظیر این دو اندیشمند اصولی و متکلم شیعه است:

۱. **شیخ مفید:** محمد بن محمد بن نعمان عکبری بغدادی معروف به شیخ مفید، با نیروی ادراک قوی خود مشرب فقهی جدیدی را بر اساس قواعد و اصول منظم پایه گذاری کرد که راه میانه ای بود بین روش حدیثی استادش شیخ صدوق و شیوه قیاسی ابن جنید اسکافی؛ بدین منظور نخستین کتاب اصولی شیعه را به نام التذکرة باصول الفقه نوشت که البته تحت تأثیر اندیشه های استاد دیگرش ابن ابی عقیل عمانی هم قرار داشت. وی در شیوة اجتهادی خود جایگاه بلندی برای عقل قائل شد و یکی از راههای رسیدن به شناخت مفاهیم کتاب و سنت را عقل معرفی کرد. چنان که در برابر اندیشه بهره گیری از قیاس به عنوان ملاک استنباط احکام نیز موضع گرفت و در دو اثر مختصر دیدگاههای قیاسی ابن جنید را محترمانه نقد کرد.^(۱)

۲. **سید مرتضی علم الهدی:** وی شاگرد شیخ مفید و صاحب آثار علمی و ادبی فراوان (حدود ۸۰ اثر) است که او را از بزرگترین دانشمندان شیعه قرار می دهد. اگرچه سید مرتضی در فقه، کلام و ادب مهارتی بی نظیر داشت در حوزه های دیگر همچون اصول، تفسیر، فلسفه و فلک نیز استادی ماهر و بی نظیر بود. او با تألیف الذریعة الی اصول الشریعة شیوة ابتکاری استادش در التذکره را پی گرفت و خدمات شایانی در استحکام مبانی اصولی شیعه کرد.

۴. عصر کمال و اطلاق اجتهاد

اگر دوره چهارم، عصر کمال و اطلاق اجتهاد، را عصر شیخ طوسی بنامیم، سزاوار است. ابو جعفر محمد بن حسن طوسی ملقب به شیخ الطائفه که هرگاه شیخ گفته شود، به او انصراف دارد پس از درگذشت دو استاد برجسته خود، یعنی شیخ

۱- نک: گرجی، ۱۴۵.

مفید و سید مرتضی، مرجعیت علمی و دینی شیعه را بر عهده گرفت و پس از ورود سلجوقیان به بغداد و آتش زدن کتابخانه بزرگ شیخ، به جوار مرقد امیرالمؤمنین علی^(ع) رفت و با تأسیس حوزه علمی نجف اشرف خدمات شایانی در توسعه و تکامل مبانی اصولی و فقهی شیعه کرد. او در همه رشته‌های فقه، اصول، حدیث و تفسیر صاحب مکتب و کتاب است. دو اثر عمده از کتب اربعه شیعه به نام تهذیب الاحکام با ۱۳۵۹۰ حدیث در شرح مقنعه شیخ مفید و الاستبصار فیما اختلف من الاخبار با ۵۵۱۱ حدیث در اخبار متعارض و جمع بین آنها از او است.

وی در تفسیر، کتاب التبیان را در ده جلد نوشت و در فقه نیز در سه سطح مختلف سه اثر به نامهای النهایة فی مجرد الفقه و الفتاوی، الخلاف یا المسائل الخلافیه در فقه تطبیقی مذاهب شیعه و اهل سنت، و المبسوط در فقه استدلالی را تألیف کرد.

همچنین در اصول برای تکمیل مبانی اصولی شیخ مفید، کتاب عُدَّة الاصول را نوشت که جایگاه ویژه‌ای در مباحث اصول فقه دارد و دومین اثر مبسوط و کامل در اصول شیعه است. شیخ مفید در کلام نیز دو اثر مهم از خود بر جای گذاشت: تمهید الاصول در شرح جمل العلم والعمل سید مرتضی علم‌الهدی و تلخیص الشافی که این نیز خلاصه الشافی سید مرتضی است.

در ارزیابی خدمات شیخ مفید به علوم و حوزه‌های علمی شیعه همین بس که بیش از یک قرن، هیچ‌گونه ابتکار و نوآوری در حوزه فقه و اصول شیعه سراغ نداریم. چنان‌که دوره پس از او را به دلیل فقد آثار علمی و نبود دانشمندان برجسته دوره مقلده نامیده‌اند.^(۱) خدمات و ابتکارهای فقهی و اصولی شیخ، اجتهاد شیعه را در همه ابواب چنان به کمال رساند که روزگار او را دوره کمال و اطلاق اجتهاد در مکتب شیعه نامیده‌اند.^(۲)

۱- گرجی، ۲۲۳.

۲- همان، ۱۸۰؛ درباره شرح حال و آثار شیخ علاوه بر کتب عمده رجالی به مقدمه مفصل شیخ آغابزرگ تهرانی بر تفسیر تبیان مراجعه شود. این مقدمه را علیرضا میرزامحمد ترجمه و به صورت مستقل چاپ کرده است.

۵. عصر تقلید و توقف اجتهاد

این دوره بیش از یک قرن پس از درگذشت شیخ طوسی ادامه داشت اما دستاوردی علمی و ابتکاری در حوزه فقه و اصول نداشت. در همه این روزگار نسبتاً طولانی، فقها به آراء و اندیشه‌های شیخ مراجعه می‌کردند. البته در حوزه‌های دیگر علم به خصوص در تفسیر، آثار مهم و عمده‌ای نظیر مجمع‌البیان و جوامع الجامع فضل بن حسن طبرسی و روض‌الجنان و روح‌الجنان ابوالفتوح رازی در این دوره تألیف شد.

۶. عصر نهضت مجتهدان اصولی (عصر رشد و نمو)

این دوره که با ظهور محمدبن ادریس حلی آغاز می‌شود، یکی از دوره‌های درخشان فقه و اصول در مکتب شیعه است. به جرئت می‌توان گفت که آثار برجسته و ماندگار فقه شیعه یا در این روزگار پدید آمده یا دستاورد دانشمندان و فقیهانی است که بی‌واسطه یا با واسطه دانش‌آموخته مکتب حله (به‌عنوان مرکز عمده و مکتب شاخص دوره) بوده‌اند. در این روزگار با سقوط بغداد و ایلغار مغول خلافت سنی مذهب از بین می‌رود و علوم اسلامی و از جمله فقه در مکتب خلافت به شدت در حال رکود و ضعف مفرط به سر می‌برد. در این دوره پرتلاطم و آکنده از خشونت و وحشت، با درایت و حُسن عمل فقیهان شیعه در مکتب حله، فقه و اصول و دیگر علوم شیعه رونق گرفت.

ابن ادریس با تألیف السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی^(۱) به نقد آراء و اندیشه‌های شیخ طوسی همت گماشت و راه را برای پژوهشهای ژرف‌تر در این حوزه گشود. از دیگر فقهای برجسته این دوره می‌توان به شخصیت‌های ذیل اشاره داشت:

۱. ابوالقاسم نجم‌الدین جعفر بن حسن (محقق حلی) علاوه بر تألیف آثار ارجمندی چون شرایع الاسلام، المختصر النافع، شرح نکت‌النهاییه و المعبر در فقه، و معارج الاصول، و نهج‌الوصول در اصول فقه، شاگردان برجسته و ممتازی تربیت کرد که سرآمد آنان علامه حلی است. او را به دلیل جامعیت فضایل علمی و

۱- مدرس تبریزی، ۲۴۶/۵؛ آغابزرگ تهرانی، ۲۹۰؛ خوانساری، ۵۹۸.

عملی، و تحقیقات عالیه فقهی برای نخستین بار در میان فقهای شیعه محقق لقب داده‌اند، به طوری که اگر بدون قید بکار رود، فقط به او منصرف می‌شود.^(۱)

۲. علامه جمال‌الدین حسن بن مطهر حلّی، خواهرزاده محقق حلّی، و شاگرد خواجه نصیرالدین طوسی، جامع معقول و منقول بود و در حوزه‌های مختلف از جمله منطق، کلام، فقه و اصول آثار قابلی از خود بر جای گذاشت. الجوهر النضید در منطق، کشف المراد، الفین و نهج الحق در کلام، منتهی المطلب، تذکرة الفقهاء، تحریر الاحکام الشرعیه، مختلف الشیعه، قواعد الاحکام، نهاية الاحکام، و ارشاد الاذهان الی احکام الدین در فقه از آثار اوست.^(۲)

۳. فخرالمحققین، محمد فرزند علامه حلّی، شاگرد برجسته، مورد علاقه و اعتماد بسیار پدرش بود، چنان که علامه در مقدمه آثارش ضمن ستایش از فرزند، از او خواسته بود تا در صورت عدم توفیق برای تکمیل کار، کتاب پدر را اصلاح و تکمیل کند. آثار او عبارت است از: ایضاح الفوائد فی شرح اشکالات القواعد در فقه استدلالی، شرح مبادی الاصول، شرح نهج المسترشدین و جامع الفوائد فی شرح خطبة القواعد.^(۳)

۴. شهید اول محمد بن مکی عاملی، دانش‌آموخته مکتب حلّه و از بزرگان مکتب شام، صاحب آثار مهم از جمله: اللمعة دمشقیه: متن درسی حوزه‌های علمیه و دانشگاهها، البیان، الدروس الشرعیه، ذکر الشیعة فی احکام الشریعه، و الالفیه.^(۴)

۵. علی بن عبدالعالی عاملی معروف به محقق کرکی از بزرگان فقهای شیعه در روزگار صفوی است که از موقعیت عالی خویش در دستگاه حکومت به خوبی بهره برد و احکام فقهی شیعه را در عرصه جامعه پیاده کرد. اثر معروف او جامع المقاصد است که آن را در شرح قواعد الاحکام علامه حلّی نوشت که البته ناتمام است.^(۵)

۱- گرجی، ۲۳۰. ۲- امین عاملی، ۳۹۶/۵؛ مدرس تبریزی، ۱۱۳۱۰۹/۳؛ صدر، ۲۷۰؛ حرّ عاملی، ۸۱/۲.

۳- خوانساری، ۶۱/۴؛ مدرس تبریزی، ۱۹۷/۳.

۴- حرّ عاملی، ۱۸۱/۱؛ خوانساری، ۳/۷؛ امین عاملی، ۵۹/۱۰.

۵- امین عاملی، ۲۰۸/۸؛ مدرس تبریزی، ۴۸۹/۳؛ آغابزرگ تهرانی، ۱۶۰/۴؛ شهرستانی، ۲۷.

۶. زین‌الدین بن علی عاملی، معروف به شهید ثانی، صاحب آثار عمیق در فقه استدلالی که از روزگار تألیف تاکنون در حوزه‌ها و محافل علمی و پژوهشی مورد تحقیق و تدریس است. الروضة البهية فی شرح اللمعة الدمشقية، مسالك الافهام الی تنقیح شرایع الاسلام، روض الجنان فی شرح ارشاد الازهان، تمهید القواعد الاصولية و العربيه از آثار اوست.^(۱)

۷. محمد بن علی عاملی نوة دختری شهید ثانی و صاحب مدارک الاحکام فی شرح شرایع الاسلام.^(۲) حسن بن زین‌الدین، صاحب معالم الدین و ملاذ المجتهدین، کتاب درسی معروف اصول فقه، و فرزند شهید ثانی^(۳) و فاضل مقدار سیوری صاحب کنز‌العرفان فی فقه القرآن و نضد القواعد الفقهیه^(۴) از فقهای برجسته این دوره‌اند.

۷. عصر اخباریگری و رکود اجتهاد اصولی

این دوره با تألیف الفوائد المدینه اثر ملامحمد امین استرآبادی آغاز شد. وی در آن اثر به مجتهدان اصولی به شدت حمله کرد و آنان را به اتهام پیروی از اهل سنت در بهره‌گیری از اصول فقه در استنباط احکام شرعی به باد انتقاد گرفت. این کتاب موجب رویگردانی محافل علمی پژوهشی شیعه از اجتهاد اصولی و فقه استدلالی شد. به رغم مخالفت‌های شدیدی که در این دوره با اجتهاد اصولی صورت گرفت، در جبهه دیگر علوم شیعه، آثار فقهی و حدیثی ماندگاری پدید آمد. از آن جمله می‌توان به این آثار اشاره کرد: الحدائق الناضرة الی احکام العترة الطاهرة، اثر شیخ یوسف بحرانی در فقه بر پایه حدیث؛ الوافی، اثر ملا محسن فیض کاشانی؛ وسائل الشیعة الی تحصیل مسائل الشریعة، اثر محمد بن حسن حرّ عاملی و بحار الانوار الجامعة لدرر اخبار الائمة الاطهار^(۵)، اثر ملا محمد باقر مجلسی. برخی از پژوهشگران، دوره‌های فقه شیعه را به گونه‌ای تدوین کرده‌اند که عصر

۱- حرّ عاملی، ۸۵/۱؛ خوانساری، ۳۵۲/۳؛ امین عاملی، ۱۴۳/۷.

۲- قمی، ۱۸۹؛ مدرس تبریزی، ۴۳۹/۲. ۳- مدرس تبریزی، ۴۴۱/۲؛ قمی، ۱۸۱.

۴- مدرس تبریزی، ۱۸۲/۳.

اخباریگری همچون حلقه اتصال دوره ششم را، با عنوان عصر رشد و نمو، به دوره هشتم، با عنوان عصر تکامل، پیوند می دهد.^(۱) اما پیامدها و آثار این اندیشه در حوزه فقه و اصول و حدیث و خبر شیعه آن چنان نمایان است که نتوان آن را نادیده گرفت.

۸. عصر جدید اجتهاد اصولی و فقه استدلالی

این دوره نیز به دوره نهضت فقه‌های اصولی برای تجدید حیات اجتهاد اصولی و تهذیب و تکمیل علم اصول فقه در حوزه‌های علمی شیعه معروف است. بنیان‌گذار این عصر، محمد باقر بن محمد اکمل معروف به وحید بهبهانی است که با تألیف الفوائد الحائریه به جنگ اخباریگری و جمود و رکود اجتهاد اصولی رفت و ضمن دفع شبهات و اتهامات اخباریان به اصولیان، ضرورت توجه به قواعد اصولی در استنباط احکام شرعی را اثبات کرد. او با شکست اخباریان به تکمیل و تقویت استنباط صحیح پرداخت و با تربیت شاگردان برجسته، آینده فقه استدلالی و اجتهاد اصولی را تضمین کرد. از جمله شاگردان وحید بهبهانی می توان از سید محمد مهدی بحر العلوم؛ شیخ جعفر کاشف الغطاء، صاحب کشف الغطاء؛ میرزا ابوالقاسم قمی، صاحب قوانین الاصول و جامع الشتات؛ سید علی طباطبائی، صاحب ریاض المسائل فی بیان احکام الشرع بالدلائل و سرانجام شیخ اسدالله شوشتری نام برد که هر کدام با تألیف آثار عمیق در فقه استدلالی و غور در اجتهاد اصولی و تربیت شاگردان میرز در فقه و اصول به تهذیب و تقویت مبانی اصولی استنباط در مکتب شیعه پرداختند و چنان در این راه موفقیت کسب کردند که بازگشت به اخباریگری و فاصله گرفتن از اجتهاد اصولی نمی تواند جز یک پندار باشد.

علاوه بر وحید و شاگردان او می توان از دیگر فقه‌های اصولی این عصر به این شخصیتها اشاره کرد: سید محمد طباطبائی مجاهد، صاحب المناهل در فقه؛ ملا احمد نراقی، صاحب مستندالشیعة فی احکام الشریعه و عوائد الايام من قواعد

فقهاء الاعلام؛ شیخ محمد تقی، صاحب هداية المسترشدين؛ شیخ محمد حسین اصفهانی، صاحب فصول؛ سید ابراهیم موسوی قزوین، صاحب دلائل الاحکام فی شرح شرایع الاسلام و ضوابط الاصول؛ و شیخ محمد حسن نجفی، صاحب جواهر الکلام و بنیان‌گذار فقه سنتی و اجتهاد جواهری شیعه.

۹. عصر فقه جواهری

پیشوای فکری این دوره، شیخ مرتضی انصاری است که با دقت نظر و تحقیق و ابداع شیوه‌های ابتکاری در کاربرد مسائل و قواعد اصولی در فروع فقهی و استفاده از ادله عقلی و منطقی در مسائل فقه و اصول برای فقهای معاصر خود و آیندگان راه استنباط صحیح را نشان داد. او در میان فقهای شیعه شخصیتی بی نظیر و بی بدیل بود. در واقع، پیشوای عالی‌ترین مرحله پیشرفت علم اصول و مؤسس آخرین و برجسته‌ترین دوره این علم است.^(۱) از او اثر عمده و مهم باقی مانده است: فرائد الاصول معروف به رسائل در اصول و المکاسب المحرمه در فقه. این هر دو کتاب از متون اصلی فقه و اصول حوزه‌های علمی شیعه در مراحل عالی و پیشرفته است. آن دسته از طالبان علم که خواهان اجتهاد و ورود به مرحله عالی تحصیلات حوزوی معروف به دوره خارج فقه و اصول هستند ناگزیر به فراگیری این دو کتاب‌اند و باید نزد استادان برجسته حوزه آن را بخوانند و با موفقیت بگذرانند.

از فقهای برجسته این دوره می‌توان از این شخصیتها نام برد: میرزای شیرازی بزرگ، صاحب فتوای تحریم تنباکو و از مشهورترین شاگردان شیخ اعظم انصاری که مرجعیت شیعه پس از استادش به او منتقل شد و با فتوای تاریخی خود باعث عزت مذهب شیعه و سربلندی ملت ایران شد؛ شیخ محمد حسن مامقانی، صاحب آثار فراوان از جمله: ذرائع الاحلام فی شرح شرایع الاسلام؛ آخوند محمد کاظم خراسانی، صاحب کفایة الاصول که این اثر همچون رسائل شیخ انصاری در دوره‌های عالی اصول تدریس می‌شود؛ سید محمد کاظم یزدی، صاحب العروة الوثقی؛ میرزا محمد تقی شیرازی از رهبران برجسته عراق بر ضد استعمار انگلیس

و صاحب شرح مکاسب؛ شیخ محمد حسین کاشف الغطاء، صاحب اصل الشیعة و اصولها و قریب به ۸۰ اثر دیگر که عمدتاً به پاسخ شبهات مخالفان شیعه پرداخته است؛ میرزا محمد حسین نائینی، صاحب تنبیه الامة و تنزیه المله؛ شیخ عبدالکریم حایری، مؤسس حوزه علمیه قم؛ آقا ضیاءالدین عراقی، صاحب المقالات الاصولیه و استاد بسیاری از فقها و مراجع تقلید؛ میرزا محمد علی شاه آبادی، صاحب منازل السالکین و حاشیه کفایه و از عرفای بزرگ معاصر؛ سید ابوالحسن اصفهانی از مراجع تقلید و شاگرد برجسته آخوند خراسانی؛ سید حسین بروجردی، صاحب جامع احادیث الشیعه؛ سید محسن حکیم از مراجع حوزه نجف و صاحب مستمسک العروة الوثقی و حقائق الاصول؛ سید محمد حسن بجنوردی صاحب القواعد الفقهیه؛ سید محمد هادی میلانی از مراجع حوزه مشهد؛ سید احمد خوانساری، صاحب جامع المدارک و سید ابوالقاسم خویی، صاحب معجم الرجال الحدیث، و البیان و نهادهای بزرگ علمی، فرهنگی و خدماتی در نقاط مختلف عالم.

۱۰. عصر حکومت فقیه

این دوره را که به عصر حاضر فقه شیعه معروف است، می توان عصر امام خمینی^(ع) نیز نامید. این فقیه اصولی و معتقد به «فقه سنتی» و «اجتهاد جواهری»^(۱) پس از آیت الله بروجردی به مرجعیت تقلید شیعه رسید. ایشان پس از سالیان دراز مبارزه و مجاهده با رژیم سلطنتی پهلوی، نهضت انقلابی خود را که از سال ۱۳۴۰ شمسی با سخنرانی کوبنده بر ضد لایحه انجمنهای ایالتی و ولایتی و کاپیتولاسیون (مصونیت قضایی اتباع آمریکا) آغاز کرده بود، در سال ۱۳۵۷ شمسی با سقوط رژیم مذکور به پیروزی رساند و با تأسیس نظام جمهوری اسلامی به «اندیشه ولایت فقیه» خود که سالها در دوران تبعید آن را در حوزه نجف تدریس می کرد، جامه عمل پوشانید. در این بحث نه مجال بررسی اندیشه های فقهی حضرت امام^(ع) و دستاوردهای بی نظیر این مرجع بزرگ در ابواب فقه، به خصوص فقه حکومتی است

۱- خمینی (امام)، ۲۸۹/۲۱.

و نه ارتباط تنگاتنگ با موضوع این مقاله دارد. تنها به این نکته اشاره می‌شود که امام خمینی^(ره) در پابندی به نظریه ولایت فقیه (حکومت اسلامی)، با تأسیس نظام جمهوری اسلامی و طرح اندیشه‌های بی‌نظیر در تاریخ فقه شیعه منشأ تحولات ساختاری عمده در حوزه‌های علمی، به‌خصوص نگرش فقیهان به مباحث حکومتی شد و فلسفه فقه را که تشکیل حکومت و اداره جامعه اسلامی می‌دانست، تحقق بخشید. او با طرح دو عنصر «زمان» و «مکان» در اجتهاد و با تأکید بر «فقه سنتی» و «اجتهاد جواهری» پویایی فقه شیعه را برای حل مشکلات جامعه در عرصه‌های مختلف نشان داد و اثبات کرد که این فقه می‌تواند حکومت دینی را ضمن پابندی به اصول و مبانی در هر عصر و زمان به نحو شایسته اداره کند. از آثار فقهی امام^(ره) می‌توان به کتاب البیع و تحریرالوسیله اشاره کرد.

از جمله فقهای برجسته معاصر عبارت‌اند از: سید شهاب‌الدین مرعشی نجفی، سید محمد رضا گلپایگانی و محمد علی اراکی. نیز مرتضی مطهری و سید محمدباقر صدر، دو فقیه نواندیش و اصولی این دوره‌اند که با تألیفات ارجمند خود در حوزه‌های مختلف معارف اسلامی از حریم دین در برخورد با اندیشه‌های ماتریالیستی دفاع کردند و در همین راه جان دادند.

از بررسی دوره‌های فقه شیعه می‌توان درخشش دوره‌های اجتهاد اصولی و فقه استدلالی را در کسب دستاوردهای علمی و تربیت شاگردان برجسته و فقیهان صاحب مکتب و کتاب دید. دوره‌های ششم، هشتم، نهم و دهم از سایر دوره‌ها درخشان‌تر است.

۳. حدیث

سنت که شامل اقوال و افعال رسول خدا^(ص) است، پس از قرآن، دومین منبع قانون‌گذاری اسلامی است. اقوال پیامبر^(ص) را حدیث می‌گویند. باید دانست که مسلمانان پس از قرآن به سنت به عنوان دومین منبع استنباط احکام شرعی و نیز تفسیر قرآن محتاج بودند. با این حال در قرن نخست اسلامی بدون وجود مانع

دینی مستنبط از قرآن که مسلمانان را از تدوین حدیث باز دارد، در جهت تدوین و کتابت حدیث اقدام مهم و قابل توجهی انجام ندادند. شیوه حاکم در روایت، نقل و دریافت شفاهی احادیث از حافظان و راویان بود. این شیوه بعدها نیز که کتابهای بزرگ روایی تدوین شد، بکلی از میان نرفت بلکه در کنار آن همچنان معمول بود.^(۱)

۱. تدوین حدیث اهل سنت

در میان پژوهشگران معاصر درباره تدوین حدیث توسط صحابه و تابعان اختلاف نظر وجود دارد.^(۲) چنانکه در میان صحابه و تابعین نیز در اصل جواز کتابت و تدوین حدیث اختلاف وجود داشت. در حالی که شمار زیادی از آنان این کار را مکروه می دانستند عده‌ای دیگر این عمل را مباح دانسته در مواردی نیز بدان اقدام کردند.^(۳) در اینجا ابتدا به بیان دیدگاه کسانی می پردازیم که معتقدند حدیث در قرن نخست هجری تدوین شد. آنگاه منع تدوین حدیث و دیدگاه صحابه و تابعان را در این باره مطرح می کنیم.

۱. کسانی چون فؤاد سزگین^(۴) محمد حمید الله^(۵) و صبحی صالح^(۶) از پژوهشگران معاصر عقیده دارند که کتابت و تدوین حدیث از زمان بسیار زود شروع شد. در حالی که سزگین آغاز این امر را به عصر صحابه و تابعان می رساند، صبحی صالح اظهار می دارد که حدیث در عصر رسالت تدوین شد.

سزگین علاوه بر شمارش صحیفه‌های حدیثی از صحابه و تابعان چنانکه در ادامه خواهد آمد، در مجلد دوم کتاب خود که التدریس والتاریخ نام دارد، بیان می کند: کتب مغازی که توسط قدمای تابعان تألیف شده فقط تاریخ جنگها و حملات نظامی پیغمبر^(ص) نبوده بلکه تاریخ زندگانی آن حضرت به طور عام بوده است. یعنی: همان چیزی که بعدها «سیره» نامیده شد.^(۷) وی در اثبات مدّعی خود

۱- نک: بروکلیمان، تاریخ الادب العربی، ۱۵۲/۳. ۲- نک: سزگین، ۱۱۷-۱۵۲/۱؛ ۲۵/۲-۳.
۳- نک: ادامه همین گفتار. ۴- سزگین، ۱۱۷-۱۵۲/۱؛ ۲۵/۲-۳. ۵- حمید الله، زیز.
۶- صالح، ۲۳-۱۲. ۷- سزگین، ۱۹/۲.

به مطالعات هورویتز استشهد می‌کند که تحقیقات خانم نبیبه عبود درباره «بردی‌های عربی قدیم» نیز به همان نتایج رسیده است.^(۱)

هورویتز اثبات کرده که طلایه داران تألیف در مغازی عبارتند از: ابان بن عثمان، عروه بن زبیر، شُرَحیبیل بن سعد، وهب بن منبّه که همگی از قدمای تابعان هستند. سزگین می‌گوید: هرگاه پذیرفتیم که این مؤلفان چنین جنبشی در تألیف داشته‌اند و با توجه به شرایطی که نخستین کتابها در آن شرایط نگاشته شد، اشاره‌هایی پیدا خواهیم کرد که ما را به برهه‌ای پیش از این زمان برگرداند.^(۲) او با ذکر شماری از نوشته‌های صحابه نتیجه می‌گیرد که کتابهای مغازی به همان معنایی که خود وی کرده در زمانهای خیلی زود در جامعه اسلامی منتشر شد. به اعتقاد وی گرایش به جمع معارف و حفظ آن از نابودی از جنبه‌های مختلف مطرح شد. این گرایش در زمانی آغاز شد که هنوز شمار زیادی از صحابه در قید حیات بودند.^(۳) سزگین تصور کتب حدیث را طی سه مرحله به شرح زیر بیان می‌کند:

الف. کتابت حدیث: در این مرحله که در عصر صحابه و اوایل عهد تابعان بود، احادیث در جزوه‌های کوچکی نوشته شد که هر کدام را «صحیفه» یا «جزء» می‌نامیدند.

ب. تدوین حدیث: در این مرحله که در ربع آخر قرن نخست و ربع اول قرن دوم هجری انجام شد، نوشته‌های پراکنده احادیث جمع‌آوری شد.

ج. تصنیف حدیث: در این مرحله که تقریباً از سال ۱۲۵ هجری آغاز شد، احادیث بر اساس مضمون در ابواب جداگانه مرتب شد. در اواخر قرن دوم مسانید به وجود آمد که احادیث را در آن بر اساس اسامی صحابه مرتب کردند و در قرن سوم کتابهای روایی تحت عنوان «صحاح» تدوین گردید.^(۴) او معتقد است که در اواخر عهد امویان در مناطق مختلف جهان اسلام، شماری از علمای حدیث بودند که از آنان با عنوان «أَوَّلُ مَنْ صَنَّفَ الْحَدِيثَ» یا «أَوَّلُ مَنْ صَنَّفَ الْكِتَابَ» یاد

۱- همو، ۲۰، ۱-۱۲۰/۱-۱۱۹.

۲- همانجا.

۳- همانجا.

۴- همو، ۲۰.

کرده‌اند.^(۱) وی سپس به شمارش نوشته‌های حدیثی عصر اموی می‌پردازد و می‌گوید: اسپرینگر صد سال پیش اطلاعاتی درباره قدیم‌ترین اشکال تدوین حدیث که «صحیفه»، «جزء» یا «حدیث» نامیده می‌شد، جمع‌آوری کرد. آنگاه گلدزیهر این اطلاعات را شرح و تفصیل داد. این اطلاعات فهرستی مشتمل بر هجده نفر از صحابه و تابعان است که در عصر امویان به کتابت حدیث رسول خدا^(ص) پرداخته‌اند.^(۲)

صبحی صالح ضمن تخطئه بروکلیمان، صحیفه همّام بن منبّه را که در فهرست سزگین در ردیف هفتم قرار دارد، به استاد او ابوهریره نسبت می‌دهد. وی با بیان این مطلب که همّام به سال ۴۰ هجری متولد شد و ابوهریره به سال ۵۸ هجری وفات کرد، نتیجه می‌گیرد که این صحیفه می‌بایست پیش از وفات ابوهریره نوشته شده باشد. زیرا باید همّام آن را در نیمه قرن نخست هجری از استادش شنیده باشد. پس باید آن را نوشته ابوهریره بدانیم نه نوشته همّام. از سوی دیگر به همین دلیل نمی‌توان آن را از نوشته‌های عصر اموی بدانیم. وی آنگاه این کشف خود را یک نتیجه بزرگ علمی می‌خواند که پژوهشگر را به قطع می‌رساند که حدیث خیلی زود تدوین شد و اشتباه رایج را تصحیح می‌کند که می‌گوید: حدیث در اوایل قرن دوم هجری تدوین شد.^(۳)

معلوم نیست که به چه دلیل صبحی صالح این صحیفه را البته اگر اصل وجود آن را بپذیریم نوشته ابوهریره می‌داند نه همّام. از سوی دیگر با لحاظ این مطلب، مگر همّام در حدود سال ۴۰ هجری متولد نشده است؟ پس چرا این صحیفه را نباید از نوشته‌های عصر اموی دانست؟! مگر این که دلیل یا دلایلی اثبات نماید که ابوهریره آن را پیش از سال ۴۰ هجری نوشته است. فعلاً چنین دلیلی وجود ندارد. در خصوص فهرست سزگین بیان چند نکته ضروری است:

۱. منابع کهن همچون طبقات ابن سعد فقط شمار اندکی را که در پاورقی بدان ارجاع داده‌ایم، تأیید می‌کند.

۳- صالح، ۲۲-۲۱.

۲- همو، ۱۶۴-۱۵۳.

۱- همو، ۱۲۲.

۲. چنان‌که از تاریخ درگذشت مؤلفان مذکور بدست می‌آید، بسیاری از آنان از علمای تابعین قرن دوم هستند و حتی شماری از آنان در عصر اول عباسی زندگی کرده‌اند.

۳. تاریخ بیشتر این صحیفه‌ها از قرن ششم هجری به بعد است. بنابراین احتمال دارد که بعدها همچون مسانید به اسم این افراد، روایت و تألیف شده باشد.

۴. چند مورد از این صحیفه‌ها روایت و نیز تدوین افرادی است که چند قرن پس از صاحب ادعایی زندگی کرده‌اند.

۵. آنچه باقی می‌ماند چند صحیفه مختصر است همچون صحیفه صادق عبدالله بن عمرو بن عاص، صحیفه سمره بن جندب و صحیفه جابر بن عبدالله انصاری که توسط صحابه نوشته شده است. این افراد صحیفه‌های خود را یا در عصر رسالت نوشته‌اند و از دستبرد مخالفان حذف کرده‌اند و یا همانند برخی از صحابه و تابعان شیعه و به رغم سیاست منع تدوین حدیث، آنان نیز چنین مجموعه‌هایی را از روایات و احادیث پیغمبر^(ص) برای خود و فرزندانشان تدوین کرده‌اند. بنابراین نمی‌توان اظهار نظر قطعی کرد که حدیث در عصر صحابه و تابعان یعنی پیش از قرن دوم هجری تدوین شده باشد.

۶. در مقابل آنچه گذشت، دیدگاه مشهور است که عقیده دارد: حدیث اهل سنت تا قرن دوم و بلکه، آخر عهد تابعان یعنی حدود سال ۱۵۰ هجری تدوین نشد.^(۱) در اینجا لازم است با قدری تفصیل در این باره بحث شود. رسول خدا^(ص) فرمود:

قَيِّدُوا الْعِلْمَ بِالْكِتَابَةِ.^(۲)

دانش را با نوشتن، دربند کنید.

و حتی در آخرین لحظات عمر خود از آنان خواست تا دوات و قلمی حاضر کنند که برایشان چیزی بنویسد که هرگز پس از او گمراه نشوند^(۳) و نیز شماری از صحابه

۳- طبری، ۲۲۹/۲-۲۲۸.

۲- ابن عبدالبر، ۷۲/۱.

۱- نک: ابوریه، ۲۵۹.

همچون ابورافع مولای رسول اکرم (ص)^(۱) و عبدالله بن عمرو بن عاص^(۲) و سعد بن عباده انصاری^(۳) چنانکه بدست می‌آید، در عهد رسالت صحیفه‌هایی از احادیث پیغمبر (ص)^(۴) نوشتند اما سیاست حاکمان هرگز اجازه کتابت و تدوین حدیث را نداد. واقعیت این است که زمزمه منع تدوین حدیث از عهد رسول خدا (ص)^(۵) آغاز شد. بارزترین نمونه منع از کتابت سخنان پیغمبر (ص)^(۶) به هنگام رحلت او صورت گرفت.^(۴) سیوطی با بیان این مطلب که احادیث در عصر صحابه مدوّن و مرتب نبود، علت آن را جوشش و سیلان اذهان و حافظه قوی مسلمانان از یک سو، و ممنوعیت تدوین به منظور پرهیز از اختلاط حدیث با قرآن از سوی دیگر بر می‌شمارد. او علاوه بر این مدعی است که مسلمانان برای این کار از توان نویسنده‌گی خوبی برخوردار نبودند.^(۵)

به هر حال با این ادعا که بیم آن می‌رود که کتاب خدای خالق با سخن انسان مخلوق درهم آمیزد یا مردم به جای قرآن، بدان مشغول شوند،^(۶) نه تنها اجازه کتابت حدیث ندادند بلکه صحیفه‌هایی را که صحابه و تابعان از احادیث رسول خدا (ص)^(۷) نوشته بودند، آتش زدند.^(۷) عبدالملک بن مروان نیز وقتی کتابی از مغازی که به عقیده سزگین همان سیره‌های بعدی است^(۸) نزد یکی از فرزندانش دید، دستور داد که آن را بسوزانند. زیرا پسرش بیش از آن که به مطالعه قرآن و سنن رغبت داشته باشد، به مطالعه این کتاب تمایل داشت.^(۹)

منع حدیث و به تبع روایت شفاهی و سینه به سینه و مبتنی بر حافظه تداوم پیدا کرد و در طول عصر صحابه و بخش اعظم عصر تابعین، هیچ‌گونه اقدام مهم و مثبتی در جهت تدوین حدیث انجام نشد. برخی گفته‌اند که حدیث تا آخر عهد تابعان (حدود سال ۱۵۰ هـ) تدوین نشد.^(۱۰) هروی گفته است: صحابه و تابعان احادیث را

۱- صدر، تأسیس الشیعه، ۲۸۰. ۲- ابن سعد، ۴/۲۶۲:۴۹۴/۷.

۳- ترمذی، کتاب الاحکام، باب الیمین مع الشاهد. ۴- طبری، ۲/۲۲۹-۲۲۸.

۵- نک: بروکلیمان، تاریخ الادب العربی، ۳/۱۵۲. ۶- ابن سعد، ۳/۲۸۷.

۷- صالح، ۳۰ به نقل از تذکره الحفاظ، ۱/۵. ۸- سزگین، ۲/۱۹. ۹- بلاذری، ۱/۱۷۲.

۱۰- نک: ابوریثه، ۲۵۹.

نمی‌نوشتند بلکه آن را به‌طور شفاهی نقل و حفظ می‌کردند.^(۱) سرانجام عمر بن عبدالعزیز در دوره خلافت خود (۹۹-۱۰۱ هـ) به عبدالله بن ابی‌بکر بن حزم دستور داد که بنگر آنچه از حدیث رسول خدا^(ص) یا سنت گذشتگان یا حدیث عمّره دختر عبدالرحمن [نواده أسعد بن زُراه] یافتی، بنویس. چه می‌ترسم که با رفتن اهل علم، دانش نابود شود.^(۲) اما کار ابن حزم با درگذشت عمر بن عبدالعزیز و روی کار آمدن یزید بن عبدالملک به سال ۱۰۱ هجری متوقف شد تا این‌که هشام بن عبدالملک در سال ۱۰۵ هجری خلیفه شد. او این مأموریت را به محمد بن مسلم بن شهاب زهری واگذار کرد. این اقدام نیز به جایی نرسید. چه با مرگ محمد بن مسلم و پس از او هشام، خلافت اموی دچار اضطراب و آشوب گردید و تا روی کار آمدن عباسیان تدوین حدیث مسکوت ماند.^(۳) بدین لحاظ ابن شهاب زهری را نخستین مدوّن حدیث نامیده‌اند.^(۴)

به عقیده بروکلیمان، در میان اهل سنت عبدالملک بن جریح نخستین کسی است که احادیث رسول خدا^(ص) را در کتابی به نام: فی الآثار و حروف التفسیر، جمع کرد. او احادیثی از مجاهد، عطاء و یاران عبدالله بن عباس در مکه جمع کرد و آن را به خلیفه عباسی منصور تقدیم داشت اما با استقبال او روبه‌رو نشد.^(۵) با این حال از کتاب ابن جریح چیزی برجای نمانده است. بدین ترتیب معلوم می‌شود که تدوین حدیث در اواخر عصر اموی شروع شد ولی کار آنان نامرتب و بدون ترتیب و فصل‌بندی بود. از سوی دیگر باید کار ابن جریح را حلقه اتصال دو عصر اموی و عباسی دانست و نمی‌توان تألیف او را فقط به عصر امویان اختصاص داد. شماری از صحابه و تابعان در اجرای سیاست خلافت در منع کتابت و تدوین حدیث از نوشتن حدیث پیغمبر^(ص) خودداری کردند. زید بن ثابت از کتابت حدیث پرهیز می‌کرد. موضع زید را می‌توان از واکنش وی در قبال کسانی فهمید که پاسخهای او را به پرسشهای مروان بن حکم والی مدینه در عصر معاویه از پشت پرده می‌نوشتند.

۱- همو، ۲۶۰-۲۵۹. ۲- ابن سعد، ۴۸۰/۸:۳۸۷/۲. ۳- ابوریّه، ۲۶۱-۲۶۰.
۴- همانجا. ۵- بروکلیمان، ۱۵۲/۳-۱۵۱.

هنگامی که زید از کار آنان آگاه شد از مروان عذر خواست که آنچه گفته نظر شخصی اش بوده است.^(۱)

مخالفت عبیده بن قیس سلمانی با کتابت حدیث چنان بود که می‌گفت: هیچ نوشته‌ای از من باقی نگذارید.^(۲) چون مرگ عبیده فرا رسید، آنچه را نوشته بود، خواست و همه را محو کرد. آنگاه گفت: می‌ترسم پس از من بدست کسی بیفتد و از آن نابجا استفاده کنند.^(۳)

جابر بن زید هم با کتابت حدیث مخالف بود.^(۴) حتی کسانی چون سعید بن جبیر از بزرگان تابعان، که در جایی می‌گوید: گاهی اوقات نزد ابن عباس می‌رفتم و آن قدر حدیث می‌نوشتم که صحیفه‌ام پر می‌شد. آنگاه بر روی نعلم می‌نوشتم و چون آن نیز پرمی‌شد، بر کف دستم می‌نوشتم،^(۵) کتابت حدیث را خوش نداشت.^(۶)

ابراهیم بن یزید نخعی از بزرگان تابعان کوفه نیز از مخالفان سرسخت کتابت حدیث بود.^(۷) او می‌گفت: هرگز چیزی (از حدیث) ننوشته‌ام.^(۸) زُهری که او را به تعبیری که گذشت نخستین مدوّن حدیث نامیده‌اند،^(۹) وقتی خود را ناچار از کتابت حدیث دید که خلفای اموی در اوایل قرن دوم هجری او را به اکراه بدان وادار ساختند.^(۱۰)

با این حال علاوه بر این باید از ابن عباس یاد کرد که روایاتی از ابورافع درباره برخی کارهای رسول خدا^(ص) بر روی اوراقی نوشت.^(۱۱)

عبدالعزیز بن مروان والی مصر از سوی برادرش عبدالملک طی نامه‌ای از کثیر بن مرّه حضرمی خواست که آن بخش از احادیث صحابه از رسول خدا^(ص) را که ابوهریره روایت نکرده، برایش بنویسد. او روایات ابوهریره را نزد خود داشت.^(۱۲)

۱- ابن سعد، ۳۶۱/۲.	۲- همو، ۹۴/۶.	۳- همانجا.	۴- ابن عبدالبر، ۳۱/۲.
۵- ابن سعد، ۲۵۷/۶.	۶- همو، ۲۵۸.	۷- همو، ۲۷۱.	۸- همو، ۲۷۰.
۹- ابوریّه، ۲۶۱-۲۶۰.	۱۰- ابن سعد، ۳۸۹/۲.	۱۱- همو، ۳۷۱/۲.	
۱۲- همو، ۴۴۸/۷.			

منع تدوین حدیث زمینه را برای رواج احادیث ساختگی و جعلی فراهم کرد. در این مدت به علت گسترش ابواب روایت و سیلان جعل حدیث از زبان رسول خدا (ص) آن قدر روایت ساختگی رواج پیدا کرد که احادیث جعلی را بالغ بر دهها هزار دانسته‌اند.^(۱)

در میان پژوهشگران و عالمان حدیث اتفاق نظر است که پدیده وضع و جعل حدیث در اواخر دوره عثمان و پس از فتنه‌ای که به قتل او انجامید، پیدا شد. این پدیده شوم پس از بیعت با علی^(ع) شدت گرفت. چه هنوز مسلمانان با علی^(ع) بدرستی بیعت نکرده بودند که شیطان اموی سر برآورد تا خلافت را از صاحب حقیقی‌اش غصب و به سلطنت تبدیل کند.^(۲)

عوامل و انگیزه‌های جعل حدیث را به شرح زیر برشمرده‌اند: خصومت سیاسی، اختلافات کلامی و فقهی، پیروی عالم نمایان از خواسته امراء و خلفا به منظور نزدیکی و بهره‌مندی از عطایای آنان، تساهل در باب فضایل و احادیث ترهیب و ترغیب، افراط مردمان در عدم پذیرش علم مگر آن‌که مستند به کتاب و سنت باشد، نصرت و یاری فرق و مذاهب در اصول و فروع، خطا، اشتباه و اختلاط عقل و حواس در اواخر عمر.^(۳)

تدوین حدیث در کتابهایی موسوم به صحاح به قرن دوم هجری و ظهور محدثان برمی‌گردد. در مدینه مالک بن انس پیشوای مشهور فقه، در بصره حماد بن سلمه، در کوفه سفیان ثوری و در شام اوزاعی به عنوان چهره‌های محدث معروفند. احمد بن حنبل فقیه و محدث مشهور با کتاب روایی مسند در حدیث به شهرت رسید. صاحبان صحاح حدیث را از آنان اخذ و کتابهای خود را تألیف کردند، از جمله: محمد بن اسماعیل بخاری، و شاگردش مسلم بن حجاج قشیری، ابوداود سجستانی صاحب کتاب سنن، ابو عیسی ترمذی صاحب کتاب جامع الصحیح، ابن ماجه قزوینی صاحب کتاب سنن و ابو عبدالرحمن احمد بن شعیب نسائی

۱- ابوریثه، ۱۱۸. ۲- همانجا، نک: زیدان، ۲۱۵.

۳- نک: امین، فجر الاسلام، ۲۱۵-۲۱۲؛ ابوریثه، ۱۲۶-۲۱۲.

صاحب کتاب سنن.^(۱)

بخاری از همه محدثان پیش از خود برجسته تر بود. او در یک سفر علمی شانزده ساله مناطق اسلامی را زیر پا گذاشت و به جمع، ارزیابی و مقایسه حدیث پرداخت. دستاورد این سفر علمی کتاب الجامع الصحیح مشتمل بر ۷۲۷۵ حدیث بود. بخاری این میزان حدیث را از میان ۳۰۰ هزار حدیث گزینش کرد. او احادیث را بر اساس موضوعات فقهی همچون کتاب الوضوء، کتاب الصلاه و... در ۹۷ باب دسته بندی کرد.^(۲)

شاگرد او مسلم از مردم نیشابور بود. مسلم نیز همانند استادش به سفرهای علمی رفت و شام، عراق، مصر و حجاز را درنوردید و در تحقیق، ارزیابی، مقایسه و تنظیم احادیث در دسته بندیهای نزدیک به هم بر حسب موضوعات فقهی قدم در جای پای استاد گذاشت. مؤلفان بعدی کوشیدند با استدراک این دو صحیح مشهور، آنچه را که از بخاری و مسلم فوت شده بود، جبران کنند. آنان احادیثی را که در صحیحین نیامده بود، افزودند و بدین ترتیب صحاح دیگری بوجود آمد. پس از صاحبان صحاح هم این راه ادامه یافت.^(۳)

۲. تدوین حدیث شیعه

کتابت و تدوین حدیث شیعه از زمان رسول اکرم^(ص) با املائی آن حضرت و توسط علی^(ع) شروع شد. ثمره این کار کتابی شد که در مصادر اهل سنت صحیفه علی^(ع) و در منابع شیعی کتاب علی^(ع) یاد شده و به گفته امام حسن^(ع) نزد ائمه^(ع) محفوظ است.^(۵) گفته می شود: در قرن نخست هجری جز علی^(ع) و شماری از شیعیان او اقدامی بر خلاف دستور حکومت مبنی بر ممنوعیت کتابت حدیث انجام نداد.^(۶)

۱- ابن قتیبه، ۵۲۱-۵۰۱؛ ابن الندیم، ۲۸۶؛ متز، ۳۵۹/۱-۳۵۳.

۲- حسن ابراهیم حسن، ۳۴۴-۳۵۰/۳. ابن خلکان، ۳۷-۳۸/۲؛ حسن ابراهیم حسن، ۳۴۴-۳۵۰/۳.

۴- تشیع، ۱۱۳ به نقل از: السنه قبل التدوین، ۳۱۷-۳۴۵. ۵- امین عاملی، ۲۹۰/۱.

۶- شرف الدین، ۴۱.

بدین ترتیب شیعیان نخستین کسانی بودند که به جمع و ثبت آثار، احادیث و اخبار پرداختند. سید حسن صدر علاوه بر علی^(ع) از شماری از صحابه و تابعین شیعه یاد می‌کند که به تدوین حدیث اقدام کردند. ابورافع مولای رسول خدا^(ص)^(۱) احادیث را جمع و در رساله‌ای به نام: السنن و الاحکام و القضا یا مرتب ساخت.^(۲) چنین رساله‌هایی به سلمان فارسی و ابوذر غفاری هم نسبت داده شده است.^(۳)

صدر از شماری از تابعان شیعی نام می‌برد که در عصر ممنوعیت تدوین حدیث به رغم خواسته حاکمیت وقت و به تأسی از علی^(ع) بدین کار اقدام کرده‌اند. از جمله: اَصْبَغ بن نُبَاتَه، عبدالله بن ابی رافع، حَرَّث بن عبدالله أَعْوَر همدانی، ربیعہ بن سمیع، سُلیم بن قیس هلالی، علی بن ابی رافع، میثم تمار، عبیدالله بن حُر، محمد بن قیس بَجَلی، یعلی بن مُرّه، جابر بن یزید جَعْفی، زید بن علی، حسین بن ثور، زیاد بن مُنذر، یحیی بن قاسم، عبدالمؤمن بن قاسم، زرارہ بن أعین، محمد بن مسلم طائی، بَسَام صیرفی، ابو عبیده حَدَّاء: زیان بن عیسی کوفی، زکریا بن عبدالله، ثور بن ابی فاخته، حجدر بن مغیره، حُجر بن زائده خَضرمی، معاویه بن عَمَّار، مطَلَب زهری و عبدالله بن میمون.^(۴)

این حرکت در زمان صادقین^(ع) به اوج شکوفایی خود رسید. اصول اربعمائه حاصل تلاش شاگردان این دو پیشوای شیعه است.^(۵) مرحله دوم در تدوین حدیث شیعه، نگارش کتب اربعه است: محمد بن یعقوب کلینی کتاب کافی، محمد بن علی بن بابویه صدوق، من لایحضره الفقیه، و محمد بن حسن طوسی دو کتاب استبصار و تهذیب الاحکام را از احادیث فراهم آوردند. در مرحله سوم، سه اثر بزرگ حدیثی شیعه تألیف شد: فیض کاشانی کتاب وافی را در ۲۰ جلد نوشت. شیخ حرعاملی، وسائل الشیعه را در ۲۰ جلد، و محمد باقر مجلسی بحار الانوار را در ۱۱۰ جلد پدید آورد.

۱- اردبیلی، ۱۵/۱. ۲- صدر، تأسیس الشیعه، ۲۸۰؛ الشیعه و فنون الاسلام، ۴۵.

۳- همو، تأسیس الشیعه، ۲۸۱-۲۸۰. ۴- همان، ۲۸۷-۲۸۴.

۵- همو، الشیعه و فنون الاسلام، ۵۱؛ تأسیس الشیعه، ۲۸۷.

فصل دهم □

زبان و ادبیات

۱. علوم زبانی

علوم زبانی شامل دو بخش است:

۱. نحو و متعلقات آن

اعراب بدون این که چیزی به نام قواعد دستور زبان داشته باشند، شعر می سرودند، خطبه می خواندند و به همدیگر نامه می نوشتند. این روند ادامه داشت تا این که در اثر گسترش فتوح و گروش شمار زیادی از ملل غیر عرب به اسلام، ضرورت وضع قواعدی برای ضبط الفاظ و معانی قرآن احساس شد. زیرا نومسلمانان غیر عرب در خواندن قرآن دچار لحن می شدند که خود موجب تغییر معانی قرآن می شد و مسلمانان از تغییر معانی قرآن وحشت داشتند که مبادا کلام پروردگار دچار تحریف گردد. همین امر آنان را واداشت تا برای پیشگیری از این خطر اقدام نمایند. نتیجه این کار پیدایش علم نحو بود. زیدان معتقد است که مسلمانان در تبویب نحو از سریانیان پیروی کردند. زیرا سریانیان در اواسط قرن پنجم میلادی قواعد دستوری زبان خود را تدوین و کتابهایی درباره آن تألیف کردند. سپس مسلمانان در سرزمین عراق در میان سریانیان و کلدانیان به تدوین نحو پرداختند. افزون بر این، اقسام کلمه عربی عیناً همان اقسام کلام در سریانی است.^(۱)

به هر حال پیدایش نحو عربی را به ابوالاسود دثلی شاگرد علی بن ابی طالب^(ع)

۱- زیدان، تاریخ آداب اللغة العربیه، ۲۱۹/۱.

نسبت می دهند.^(۱) با این حال درباره سببی که او را وادار به این کار کرد، در میان پژوهشگران اختلاف نظر است.^(۲) ابن الندیم علاوه بر اعتقاد بسیاری از علما بر پایه گذاری علم نحو توسط ابوالاسود، چهار ورق چینی را که در شهر حدیثه نزد فردی به نام محمد حسین بن بعره دیده، دلیل آن می داند که ابوالاسود پایه گذار نحو بوده است.^(۳) شاگردان ابوالاسود کار او را در نحو ادامه دادند.^(۴)

مطابق گزارش ابن الندیم ابوالاسود که نحو را از علی بن ابی طالب^(۵) فراگرفته بود، قرآن را اعراب گذاری کرد و برای حرکات نشانه‌هایی قرار داد مگر برای سکون. شیوه اعراب گذاری او در زمان امویان و اوایل عصر عباسیان معمول بود تا این که خلیل بن احمد فراهیدی حرکات و اعراب را به صورت رایج کنونی وضع کرد.^(۵) علم صرف نیز در همین دوره پیدا شد. پایه گذار این علم، ابومسلم مُعَاذ بن مسلم کوفی معروف به هزّاء از موالی انصار است.^(۶) ابومسلم مؤدّب عبدالملک بن مروان^(۷) و استاد کسایی بود.^(۸) او پس از عمری دراز به سال ۱۸۷ هجری درگذشت.^(۹)

ابوالاسود ساکن بصره بود. این شهر محل تلاقی لغویانی شد که بدان مسنوبند، چنان که قدیمی ترین مکتب زبانی هم هست؛ چه حداقل یک قرن از مکتب کوفه پیشی دارد. پس از این دو مکتب، مکتب بغداد در علوم لغت پیدا شد. بسیاری از لغویان نخست از مکاتب بصره و کوفه به شهرت رسیده اند: ابو عمرو بن علاء، خلیل بن احمد فراهیدی واضع علم عروض و صاحب کتاب العین، نخستین قاموس عربی که براساس حروف هجا مرتب شده است، علی بن حمزه کسائی پیشوای مکتب کوفه و یکی از قاریان سبعه و مربی امین و مأمون. دانشمندان لغوی کوفه شاگرد کسائی بوده اند، مثل ابوزکریا یحیی بن زیاد فراء، ثعلب لغوی صاحب کتاب معانی

۱- ابن الندیم، ۴۵؛ صدر، ۴۰-۶۱ به نقل از بسیاری از منابع. ۲- ابن الندیم، ۴۵.

۳- همو، ۴۶. ۴- همو، ۴۷-۴۶. ۵- فاخوری، ۲۶۴.

۶- صدر، ۱۴۱-۱۴۰ به نقل از چندین منبع. ۷- همو، ۱۴۰؛ ابن خلکان، ۵۲۲/۵.

۸- همو، ۲۱۸. ۹- همو، ۲۲۱.

القرآن، مفضل ضبی صاحب کتاب المفضلیات در شعر.^(۱)

در واقع در عصر عباسی در زمینه مسائل لغوی به دو مسأله اهمیت دادند: مباحث نحوی و تألیف فرهنگهای لغت. نمونه بارز این فرهنگها کتاب العین خلیل بن احمد فراهیدی است. اشتباهاتی که در این کتاب راه یافت و مورد انتقاد دانشمندان قرار گرفت، لغویان قرن سوم هجری را به تصحیح اغلاط و استندراک تصحیف و تحریف آن واداشت. دستاورد این تلاشها پیدایش فرهنگهایی شد که از نظر تعداد لغت و واژه بزرگ و گسترده بود اما همچنان براساس شیوه خلیل بن احمد فراهیدی یعنی برپایه مخارج حروف مرتب می شد. بدین ترتیب که با حروف حلق شروع می شد و نخستین حرف آن «ع» بود. ابن درید کتاب جمهرة اللغه را بر همین اساس ترتیب داد و خطاهای خلیل را نادیده گرفت. وی نظام الفبایی محدودی را در پیش گرفت اما واژه‌هایی آورد که لغویان ثقه روایت نکرده‌اند. استفاده از روش ابن درید در شرح واژه‌ها و صیغه‌سازی آن سخت و خیلی کند است. ابن درید پیشوای لغویان، در نظم و نثر هم پیشوای ماهری بود. کوششهایی در فن مقامه نویسی هم به او نسبت می دهند. از دیگر پیشوایان قرن سوم هجری مبرد (صاحب کتاب الکامل فی الادب) و ابوعلی قالی است. بیشتر پژوهشها و مباحث لغوی آنان در جزئیات و حوادث موردی بود. شیوه خلیل به وضوح تمام در سایر فرهنگهای لغت همچون تهذیب اللغه ابومنصور ازهری و غیره رعایت شد.^(۲)

در قرن چهارم هجری احساس کردند که به داشتن روش و بحث و تحقیق منظم نیاز هست، خصوصاً پس از آن که مردم عرب با علوم زبانی یونان آشنا شدند، چنان که در مجلس عضدالدوله دیلمی روی تفاوت نحو عربی و یونانی بحث می شد. ابوسلیمان سجستانی اندیشه تازه‌ای آورد که «نحو در نهاد عرب هست اما باید آن را دریابیم.»^(۳)

۱- ابن الندیم، ۴۶، ۴۸، ۸۵-۷۲.

۲- ابن الندیم، ۶۷؛ ابن درید، ۱۶/۱؛ نصار، ۲۲۲/۱؛ ۴۰۵/۲؛ مقدمه تهذیب اللغه ازهری، ۶.

۳- متز، ۴۳۵/۱.

ابن فارس در فرهنگ خود، روشی نزدیک به اسلوب ابن درید درپیش گرفت و در ترتیب الفبایی همانند او رفتار کرد. او به بحث درباره معنی اصلی و مشترک در همه صیغه های یک ماده پرداخت و این معانی را «اصول و مقایس» نامید. در واقع در قرن چهارم شیوه جدیدی در تألیف لغتنامه‌ها و تعریف واژه‌ها پدید آمد. حمزه اصفهانی از آخرین لغت‌شناسان سبک قدیم است که کتابهایشان فقط شامل عبارات بلغا و خطبای گذشته بود؛ گروهی از آنان در زمینه مترادفات می‌نوشتند و سخنوران در خطابه‌هایشان از آن استفاده می‌کردند. مکتب جدید به طور کامل در صحاح اللغه جوهری نمود یافت.

هر نوع مقایسه این فرهنگ با فرهنگ ابن درید بخوبی نشان‌دهنده پیشرفت و روشنی اسلوب و شرح واژه‌هاست. جوهری در فرهنگ خود بر واژه‌های صحیح قناعت کرد. او شیوه خلیل بن احمد را در ترتیب واژه‌ها براساس مخارج حروف رها کرد و به ترتیب آن بر پایه تسلسل حروف هجایی و ترتیب ریشه لغوی بر پایه حروف الفبا پرداخت. بدین ترتیب که حرف پایانی واژه را عنوان باب و حرف اول آن را عنوان فصل قرار داد. این شیوه جوهری راه را برای نویسندگان و شاعران در دستیابی به واژه‌هایی که گروه نخست در سجع نویسی، و گروه دوم در قافیه بدان نیازمند بودند، آسان کرد. این اسلوب در تألیف فرهنگهای لغت در شرق و غرب جهان اسلام انتشار یافت.^(۱)

کتاب جوهری در محافل لغت‌شناسان با استقبال و مخالفت روبه‌رو شد. کسانی به دفاع از او قیام کردند. مثل سیوطی که در دفاع از وی در مکه کتاب: «اللفظ الجوهری» را نوشت.^(۲)

لغتنامه‌هایی که پس از جوهری تألیف شده تقریباً به تمامی شرح و تفصیل فرهنگ اوست. بدین ترتیب فرهنگ جوهری پایان دوره قدیم و شروع دوره جدید در علم لغت بود که اثرش چندین قرن باقی ماند.

در قرن چهارم علاوه بر فرهنگها یک رشته تحقیق جدید در اشتقاق لغت،

۱- نصار، ۴۸۴/۲. ۲- همان، ۴۳۵، ۴۷۸.

تعریب، اصول نحو و لغت پدید آمد، از جمله کسانی که در این رشته کار کردند ابوعلی فارسی و شاگرد او ابن جنی بودند. ابن جنی صاحب کتاب الخصائص از مشهورترین کتابها در اصول لغت و نحو بود، از جمله مباحث اصلی در اشتقاق لغات، مطالعات ابن جنی است. او مبتکر این شیوه جدید است. این مبحث جدید که الاشتقاق الاکبر نامیده می‌شود، به ریشه کلمه نه شکل آن اختصاص دارد.^(۱)

به رغم این پژوهشهای لغوی، زبان محاوره و عامیانه هم در کنار زبان ادبی و کتابی باقی ماند، به طوری که پژوهشگران از این‌که کسی بدون اعراب، طبیعی اما درست سخن گوید، اظهار شگفتی کرده‌اند. کتابهایی نیز درباره ادبیات محاوره‌ای و زبان عامیانه نوشته شد، چنان‌که کسائی کتاب لحن العوام، و زبیدی نیز کتابی در اغلاط عوام نوشت. ابن خالویه، کتاب لیس فی کلام العرب را تألیف کرد. ابوهلال عسکری کتاب لحن الخاصه و ابن عبدالجبار کتاب اغلاط الضعفاء من الفقهاء را نوشت. کتابهایی که درباره اغلاط خواص و عوام در عصر عباسی نوشته شد، به حدود ۳۴ کتاب می‌رسد.^(۲)

فرهنگهایی هم در معانی واژه‌ها نوشته شد. مثل: تهذیب الالفاظ ابن سکیت، فقه اللغه ثعالبی، و المخصص ابن سیده که واژه‌ها را برحسب موضوع مرتب کرده است.^(۳)

۲. روایت و نقد شعر

در عهد امویان به علت بازگشت عصبیتهای قومی و احیای رسوم جاهلی، راویان مقام پیشین خود را بازیافتند. از راویان مشهور عصر اموی باید از دو تن یاد کرد: حمّاد الروایه و ابو عمرو بن علا.^(۴) ابوالقاسم حمّاد بن ابی لیلی مشهور به حمّاد الروایه، از مردم دیلم و از موالی بنی بکر بن وائل و داناترین مردم به ایام

۱- ابن الندیم، ۶۷؛ متن، ۴۳۷/۱. ۲- مطر، لحن العامه. . . . ۷۰-۵۷.
 ۳- متن، ۴۳۸/۱-۴۳۴. ۴- ابن قتیبه، المعارف، ۵۴۰.

العرب، و اخبار، اشعار، انساب و لغات آن‌ها بود.^(۱) مجالس نقد شعر در قصور خلفا و امرا، مرید بصره و کناسه کوفه یا مجالس و محافل شاعران و راویان تشکیل می‌شد.^(۲)

۲. ادبیات

ادبیات از دو قسمت تشکیل می‌شد: نثر و شعر.

الف. نثر فنی: نثری است که افکار منظمی را در لباسی زیبا و جذاب با سبکی نیکو و اسلوبی فصیح عرضه می‌دارد.^(۳) هر چند در پیدایش نثر فنی در میان مورخان ادب اختلاف نظر است اما در عصر امویان، نثر فنی با ظهور افرادی چون عبدالحمید کاتب به اوج شکوفایی خود رسید. با گسترش فتوحات نثر عربی که پیش از آن قاعده و قانون خاصی نداشت جز این‌که گاهی اوقات برای آسان شدن نقل و انتقال مفاهیم بر زبان و اذهان مردم سجع و موازنه‌ای در نثر به کار می‌بردند، وسعت دیگری پیدا کرد. در این دوره که هدف نثر را «توضیح یک فکر با ساده‌ترین عبارت و نزدیکترین راه» دانسته‌اند، اندک صنعتی در آن راه یافت و قاعده حاکم بر آن ایجاز بود.^(۴) نثر ایجازی در عصر امویان بر سه نوع بود: خطابه، تویعات و رسائل.

۱. **خطابه:** در این دوره خطابه رواج فراوانی داشت و مردم برای شنیدن آن شور و شوق نشان می‌دادند و در محافل و مجالس، و قصور خلفا و امرا گرد می‌آمدند. مهمترین محیط رونق خطابه، در درجه اول حجاز بود و سپس عراق. در عراق به لحاظ اوضاع سیاسی اجتماعی خاص حاکم بر این منطقه، مجالس خطابه رواج گسترده‌ای داشت. همچنان که موعظه‌های دینی هم گسترده بود. در حالی که در شام از این‌گونه جدالها خصوصاً از وعظ دینی خبری نبود.^(۵) خطابه بر حسب مقتضیات زمان و مکان انواعی دارد: دینی، سیاسی و حزبی.

۱- ابن الندیم، ۱۰۴؛ ابن خلکان، ۲۰۶/۲؛ ابوالفرج، ۷۰/۶، ۹۵؛ سزگین، ۲۵۹/۲-۲۵۷.

۲- فاختوری، ۲۶۴-۲۶۵. ۳- همو، ۲۴۳. ۴- همانجا. ۵- همو، ۲۴۴.

مشهورترین خطبای عصر اموی عبارتند از: زیاد بن ابیه، مشهورترین خطبه‌های وی، خطبه «بتراء» است. وی این خطبه را هنگامی ایراد کرد که از سوی معاویه به حکومت بصره رسید و خراسان و سیستان به او واگذار شد. او به هنگام ورود به شهر این خطبه را که در حقیقت برنامه کار او بود، ایراد کرد و برخلاف دیگر خطبا، به حمد خدا آغاز نکرد. به همین دلیل آن را بتراء خوانده‌اند.^(۱)

حجاج بن یوسف ثقفی، مشهورترین خطبه‌های او خطبه‌هایی است که در دوره حکومت خود در عراق ایراد کرده است. در این میان خطبه وی پس از واقعه دیرالجمام شهرت خاصی دارد.^(۲) ابن عبدربه شماری از خطبه‌های حجاج را در العقد الفرید آورده است.^(۳)

۲. توقیع: توقیع جمله کوتاهی بود که در حاشیه نامه‌هایی که به خلفا، امراء، والیان و افراد بلند مرتبه عرضه می‌شد، می‌نوشتند و متضمن رأی و نظر، و دستوری بود.^(۴) توقیع که می‌بایست در نهایت ایجاز و بلاغت باشد، از لطف اشاره، قدرت انگیزش و سلامت عبارت برخوردار بود. بسیار می‌شد که توقیع یک آیه قرآن، یک روایت یا یک حکمت صائب یا یک مثل سایر یا بیت شعری بود.^(۵) توقیع در عصر خلیفه دوم پدید آمد و در عصر اموی به شکوفایی رسید.^(۶)

۳. رسائل: رواج کتابت پس از ظهور اسلام اندک اندک بود اما چنانکه در بخش بعدی خواهد آمد، به علت کثرت مصالح دولت و اختلاف آراء و ظهور رقابت در میان احزاب و گروهها، کتابت وسعت شگرف و بی سابقه‌ای پیدا کرد. چنانکه رسائل نامه‌های دینی و سیاسی نیز رواج بسیار پیدا کرد اما همچنان ایجاز در آن رعایت می‌شد. رسائل، در واقع خطبه‌های مکتوب بود که مسائل اخلاقی و تشویق به امور دینی و امثال آن عاری از هرگونه آرایش لفظی در آن می‌آمد.^(۷) تنها هدف

۱- ابن عبدربه، ۱۰۱/۴؛ طبری، ۱۹۸/۳-۱۹۷.

۲- همو، ۱۱۴-۱۰۵. ۳- فاخوری، ۲۴۵.

۴- زیدان، تاریخ تمدن اسلام، ۱۹۷؛ فاخوری، ۲۴۵. ۵- خفاجی، ۲۷۲. ۶- فاخوری، ۲۴۶.

۲- ابن عبدربه، ۱۰۸/۴-۱۰۶.

رسائل بیان غرض سیاسی یا دینی در مختصرترین صورت آن بود.^(۱) کم کم شیوه نگارش رسائل تطور یافت تا این که در اواخر عهد اموی علاوه بر تفصیل، برخی از عناصر فنی هم در آن راه یافت. از سوی دیگر اصلاحاتی در سازمان اداری حاصل شد که علاوه بر دیوان رسائل، برای کارهای دیگر نیز دیوانهایی تأسیس شد.

نخستین کسی که در صناعت نثر تفصیلی تفوقش آشکار شد، ابوالعلاء سالم از موالی هشام بن عبدالملک بود که عربی و یونانی را به نیکویی می دانست.^(۲) سپس شاگردش عبدالحمید که توانست سنتهای نویسندگی ایرانی را به نثر عربی وارد کند و تا آنجا پیش رود که از جهت تعظیم، او را کاتب لقب دهند.^(۳) او در بلاغت هم ضرب المثل است.^(۴)

در عصر امویان که تشکیلات دیوانی گسترش یافت، نوشته‌ها بر دو گونه بود: ترسل و تصنیف. ترسل خود بر دو گونه بود: ۱. رساله‌های سیاسی که از دیوان رسائل صادر می شد و عمدتاً بخشنامه‌ها و دستورالعمل‌هایی بود که خلفا برای والیان و امرا می نوشتند. این رساله‌ها در نهایت بلاغت بود. ۲. رساله‌های اخوانی. این نامه‌ها را نویسندگان بلیغ برای اظهار مودت و اخوت می نوشتند و حاکی از تمایلات درونی آن‌ها بود.^(۵)

در عصر عباسی نیز انواعی از نثر ادبی رواج یافت که گویای واقعیت و عینیت تمدنی عصر بود و مورد عنایت نویسندگان و تحسین مردم زمانه قرار گرفت. معروف‌ترین انواع نثر ادبی به شرح زیر بود:

۱. **نثر فنی دیوانی.** این نثر پا به پای تحول اداری و فعالیت دیوان رسائل در این دوره رشد کرد. پرچمدار نویسندگان نثر فنی در آغاز عصر عباسی نیز عبدالحمید کاتب بود. در این دستاورد ادبی، ابومروان غیلان، و عماره بن حمزه نیز در دوره منصور و مهدی با او مشارکت داشتند. از این پس نویسندگی وسیله‌ای برای کسب

۱- همانجا. ۲- ابن الندیم، ۱۳۱. ۳- ابن خلکان، ۲۲۸/۳. ۴- ثعالبی، ۱۹۸-۱۹۶. ۵- فاخوری، ۲۵۹.

منصب وزارت بود و افراد از این طریق شایستگی خود را برای تصدی منصب وزارت نشان می دادند.^(۱) از جمله کاتبانی که به منصب وزارت رسیدند: ابواسحق مدبر است، و ابن مقله، وزیر مقتدر، و ابومحمد حسن بن مهلبی، وزیر معزالدوله دیلمی، و ابوالفضل بن العمید، وزیر رکن الدوله دیلمی که از معروفترین نمایندگان نثر فنی است و ثعالبی درباره او گفته است: «نویسندگی با عبدالحمید شروع و به ابن العمید پایان پذیرفت.» او را جاحظ دوم می خواندند.^(۲) ابواسحق صابی نیز از معروفترین کاتبان عصر عباسی است، او رساله‌ای در اعلان عزل مطیع از خلافت دارد. از دیگر کاتبان بزرگ که به منصب وزارت رسیدند، یکی صاحب بن عباد است و دیگری اسکافی وزیر سامانیان.^(۳) با هلال بن محسن صابی، حسین بن علی طغرابی، ابن الخیاط دمشقی احمد بن محمد بن صدقه و دیگر ادیبانی ادامه یافت که در رسائل خود نثری با نشانه‌های زیبا و لطیف از هنر که عنان بیان را به دست داشت، به زبان عربی تقدیم کردند.^(۴) می توان رساله‌های خمیس را هم جزء رساله‌های دیوانی به شمار آورد، خمیس در اینجا به معنی جیش می باشد؛ خلفای عباسی از برترین کاتبان خود می خواستند که نامه‌هایی بنویسند تا برای انصار و هواداران خلیفه خصوصاً مردم خراسان خوانده شود. این رساله‌ها در بیان فضایل خلیفه جدید و دعوت مردم برای یاری او بود. معروفترین رساله‌های خمیس، رساله‌ای بود که حمارة بن حمزه برای منصور نوشت و دیگری رساله احمد بن یوسف برای مأمون، که موجب آرامش خاطر خلیفه پس از وقایع مربوط به قتل امین گردید.^(۵)

۲. رساله‌های اخوانی. این نثر ادبی در قرن سوم هجری با ابن المعتز شناخته شد، اما از قرن پنجم تا هفتم هجری و دقیقاً بین سالهای ۴۰۰ تا ۶۲۶ هجری شکوفا

۱- ابن الندیم، ۱۳۱؛ بروکلیمان، ۱۲۷/۲.

۲- ابن الندیم، ۱۵۰-۱۴۹؛ ثعالبی، ۲۵۴/۱-۲۲۳؛ ابن خلکان، ۱۹۸/۴؛ بروکلیمان، ۱۲۰/۲-۱۱۸.

۳- ابن الندیم همان، ۱۴۹؛ بروکلیمان، ۱۲۰/۲؛ متز، ۴۴۲/۱، ۴۴۸.

۴- ابن خلکان، ۱۳۰/۱-۱۲۷، ۴۴۳-۴۳۸؛ ۱۵۶/۵-۱۵۲؛ متز، ۴۴۷/۱.

۵- ابن خلکان، ۱۳۰/۱-۱۲۷.

گردید. رسائل ابوبکر خوارزمی نثر زیبایی ملتزم به صنعت و سجع بود و صداقت، رمز بلاغت و دلپذیری آن؛ این رساله‌ها شامل نامه‌های تبریک و تهنیت، و تسلیت و تعزیت، و عذرخواهی از خویشان و دوستان بود. می‌توان نامه ابن فارح به ابوالعلاء معری و همچنین رساله هزلیه‌ای را که به عبدوس فرستاد، از جمله رساله‌های اخوانی دانست. نامه عامربن عرسیه در نیمه دوم قرن پنجم هجری خطاب به عبدالله بن حداد شاعر معتصم، و رساله انتصار ابوجعفر احمدکاتب، و رسائل اعتذار ابوبکر احمدبن اسحق عمری که به «عمدة البلغاء و عدة الفصحاء» معروف است، و دیگر رساله‌هایی که بیانگر احساسات برادرانه است، در نثر ادبی عصر عباسی، اخوانیات نامیده می‌شود.^(۱)

۳. قصه و حکایت. شیوه نثری جدیدی بود که بدیع الزمان همدانی در نامه‌های خود به کار برد. از جمله این قصه‌ها، قصه مردی است که الاغش را گم کرد و در شرق و غرب عالم به دنبال حیوان گشت و چون توان خود را از دست داد و از پیدا شدن الاغ نومید گشت، به شهر خود بازگشت و الاغش را در طویله یافت. قصه دیگر، قصه تاجری است با پسرش که مال التجاره به او داد و به سفرش فرستاد. پسر شوق علمش دامن گرفت و آن سرمایه در طلب علم صرف کرد، و فقیر و بی چیز با دست خالی و مغز پر نزد پدر بازگشت و مزده داد که دولت ابدی و عزت همیشگی و زندگی جاودانی آورده ام: قرآن با تفسیرش و حدیث با اسنادش و فقه با تفصیلش و... همدانی این حکایات را در سیاق پند و اندرز، و بحث و مناقشه آورده است.^(۲) شاید بهترین قصه این نثرپرداز ادیب، حکایت مربوط به رفتار کلاشان و گدایان دوره گرد باشد که جاحظ یک قرن و نیم پیش از ظهور همدانی درباره آنان سخن گفته است. این در حالی است که صاحب بن عباد و پیروان وی توجه خاصی به داستانهای گدایان و دوره گردان و ماجراها و اصطلاحات آنان نشان داده‌اند. از جمله پیروان او ابودلف است که در قصیده بلند خود از گدایان و کلاشان دوره گرد و انواع و اصناف آنان سخن رانده است. احنف عکبری شاعر در شهرها می‌گشت و با

۱- بروکلیمان، ۱۴۲/۵-۱۳۵؛ متز، ۴۵۰/۱ - ۲- متز، ۴۵۹/۱-۴۵۴.

واژه‌ها و اصطلاحات گدایان دوره گرد از بدبختیهای خود می‌سرود. با این حال داستان‌گدایان و دریوزگان اساس فن جدیدی است که بدیع الزمان همدانی پایه گذار آن بشمار می‌رود. این فن، «مقامات» و مقدمه شیوه دیگری از نویسندگی تحت عنوان: داستان کوتاه بود.^(۱) فن مقامه نویسی به دست ابومحمد قاسم بن علی حریری متحول شد. او نیز همانند بدیع الزمان، مشاهدات یک ادیب دوره‌گرد را روایت می‌کرد. شروح عدیده‌ای بر مقامات حریری نوشته‌اند که بالغ بر ۲۸ شرح می‌شود.^(۲)

در زمینه قصه و حکایت، در قرن چهارم هجری به ترجمه قصه‌های هندی و ایرانی توجه ویژه شد. این امر موجب رواج قصه‌های بحرینی و افسانه‌ها و حکایت‌های سرگرم‌کننده در مجالس شب نشینی گردید. کتابهای جهشیاری که بر سیاق هزار و یک شب است، رواج یافت؛ از جمله این کتابها، کتاب هزار افسانه است که از میان افسانه‌های عربی، عجمی و رومی برگزیده شده است. از همین قبیل است کتابهای سرگرم‌کننده قاضی تنوخی و ابن مسکویه که سرشار از داستانهای کوتاه و پندهای دل‌پسند است. در کنار این آثار، کتابهای عامیانه متعددی در داستانهای قهرمانی و حکایات نادر نیز پرتعداد بود. چنان که در زمان حمزه اصفهانی به سال ۳۵۰ هجری بیش از ۷۰ کتاب قصه متداول بوده است.^(۳)

داستان‌های فکاهی که موجب انبساط خاطر مردم می‌شد، موضوع رساله جاحظ الترییع و التدویر است. نامه ابوبکر خوارزمی به کاتب و مورخ مشهور ابن مسکویه به هنگام ازدواج مادر پیر و عجزه‌اش نیز از نمونه داستانهای فکاهی است. مقالات ابو حیان توحیدی در وصف رهبر طفیلیان و رساله تسلیت نامه ابن مسکویه به قاضی ابن حریقه هنگامی که گاو سیفیدی از او مرد، نمونه‌هایی از نثر فکاهی است.^(۴)

۱- ابن الندیم، ۱۳۰؛ ابن خلکان، ۱۱۱/۱-۱۰۹؛ متز، ۴۶۰/۱.

۲- پروکلیمان، ۱۱۴/۲-۱۱۲؛ ۱۵۰/۵-۱۴۴. ۳- ابن الندیم، ۳۶۵-۳۶۳؛ متز، ۴۶۸-۴۶۵.

۴- رسائل خوارزمی، ۱۶۷؛ ثعالبی، ۳۴۵/۲-۳۳۵.

ب. شعر که در همه جا و همه دورانها از ارزش خاص برخوردار بوده است. شعر در زمان جاهلی در خدمت قبیله بود. با ظهور اسلام در خدمت دعوت اسلامی قرار گرفت و وسیله تأیید آن شد و شعرایی چون حسان بن ثابت پیروزیها و دستاوردهای نهضت اسلامی را در قالب سروده‌های خود گرامی داشتند. در عصر اموی شعر وسیله نشر محامد و تأیید احزاب سیاسی و مفاخرات قبیله‌گی شد. چنان‌که شعر اموی را به لحاظ تأثیر در نفوس مخاطبان و پایگاه آن نزد خلفا در همه دوره‌های تاریخ اسلام بی‌نظیر خوانده‌اند. این تأثیر شگرف شعر را در این دوره بسته به ویژگیهای سیاسی و روحیه امویان دانسته‌اند.^(۱) شاعران عصر اموی سروده‌های خود را چون سلاحی برای اعتلا و پیشبرد اهداف حزب خود و کوبیدن مخالفان و دشمنان خویش به کار می‌بردند. خلفا، امرا و رهبران احزاب و دستجات دینی و سیاسی به شعر توجه خاص کردند و شاعران را گرامی داشته آنان را به خود نزدیک کردند. در این میان خلفای اموی بیش از دیگران به شعرا بها دادند و اموال فراوانی به دامانشان ریختند و برایشان مجالس شعر خوانی ترتیب دادند. مگر عمر بن عبدالعزیز که از دادن صله به شعرا خودداری و برایشان مجالسی ترتیب نداد. مردم نیز در مجالس شعر خوانی شعرا گرد می‌آمدند و هر کس به شاعر خود بر دیگران فخر می‌فروخت.

پیشوایان شیعه نیز شعر را در خدمت رسالت گرفتند و با دادن صله از شعرایی که به رغم شرایط سخت آن دوره به بیان فضایل و مناقب اهل بیت^(ع) و تأیید مذهب شیعه می‌پرداختند، دلجویی کردند.^(۲)

آنگاه که مردم خصوصاً اهل حجاز در شهرهای مکه و مدینه به لهو و غنا روی آوردند، شعر نیز در خدمت لهو و غنا قرار گرفت و برای مردان و زنان آواز خوان، آهنگهایی ساخته شد و شعر در قالب این آهنگها جای گرفت و به گوشها رسید و در دلها نشست.^(۳) شعر اموی اگر چه رنگ محیط جدید را به خود گرفت و پاره‌ای از

۲- مرتضی، ۴۸/۱-۴۷.

۱- زیدان، تاریخ آداب اللغة العربیه، ۲۲۹/۱.

۳- نک: ابوالفرج، ۲۴۸/۱-۶۱.

اغراض شعری نیروی بیشتری یافت و به برکت قرآن و تعالیم آسمانی آن، معانی عمق بیشتری پیدا کرد اما در ماهیت اغراض شعری تغییری پیدا نشد. شیوه‌های تعبیر همچنان زیبایی و شکوه و قوت و متانت خود را مخصوصاً در موضوعاتی که به تفاخر و دعوت‌های سیاسی و حزبی باز می‌گشت، حفظ کرده بود و مدنیت جدید از خشکی آن کاسته و به سهولت و عذوبت آن افزود. چنان‌که موجب تنوع و گسترش شعر گردید. رواج غنا و وجود راحت و آرامش در شهرها در این امر مؤثر افتاد.^(۱)

زیدان اسباب رواج شعر در عصر اموی را انقسام قبایل به عصبیت جاهلی، سخاوت و بخشش اموال فراوان امویان در اعطای صله به شعرا، رغبت و تمایل خلفا به شعر و احیای زبان عربی و ادبیات آن، و حرکت ادبی در عراق (بصره و کوفه) می‌داند.^(۲) شعر اموی را در یک تقسیم بندی به لحاظ احتوای بر معانی و اغراض و نیز از جهت اسلوب یا موضوع به سه دسته تقسیم کرده‌اند: شعر غنایی (لهو)، شعر سیاسی و فنون خاصه.

۱. شعر غنایی: منظور اشعار عاشقانه (غزل) است که شاعر در وصف معشوقه خود سروده است خواه آمیخته به عفت باشد یا نه. عصر اموی به دلیل وجود رفاه مادی و آسایش زندگی در برخی مناطق خصوصاً در حجاز، عصر طغیان سیل غزل است. البته غزلی که مستقل سروده شده باشد نه به عنوان مقدمه قصاید. نویسندگان عرب^(۳) این غزل را غزل جدید نامیده‌اند که در شام و عراق به لحاظ مبارزات سیاسی و عدم آسایش و امنیت رواجی اندک داشت. غزل جدید در حجاز و سرزمین‌هایی ظهور کرد که ساکنان آن عرب خالص بودند.

با روی کار آمدن امویان، مرکز خلافت به شام منتقل شد. مردم حجاز که معاویه را از طلقاء و ناشایست برای احراز مقام خلافت می‌دانستند، در برابر حاکمیت امویان موضع گرفتند. چنان‌که در واقعه حرّه امویان را از مدینه اخراج کردند و در

۱- فاخوری، ۱۷۰-۱۶۹. ۲- زیدان، همان، ۲۳۲-۲۲۹.

۳- فاخوری، ۱۸۷؛ نک: زیدان، همان، ۲۳۶/۱-۲۳۳.

نبردی تمام عیار در مقابل آنان ایستادند. در مقابل امویان هم که قیام مدینه را بشدت سرکوب کردند، از مردم حجاز روی گردانیدند و جز به ندرت آنان را در کارهای سیاسی دخالت ندادند. سپس به منظور منصرف کردن مردم حجاز از سیاست، سیل عطایا را بدان سو روانه کردند و بدویان را چنان سرکوب کردند که دیگر یاد غزوات و غارات را فراموش کردند. به عبارت دیگر جامعه‌ای سرشار از رفاه و آسایش به وجود آوردند که همه نوع لذتجویی و تفریح برای شهروندان فراهم بود.^(۱) این سرکوبی به تعبیر فاخوری در نجد و بادیه با محرومیت و فقر درآمیخت و نتیجه آن نغمه زهد یا میل به مثل علیا بود و این بر دوگونه نمایان گشت: به صورت دینی یا در جامه غزل عفیفانه.^(۲)

به هر حال در شهرها و فور مال و ثروت و از سوی دیگر نومیدی، به لهو و اسراف در آن انجامید. طبقه‌ای از جوانان توانگر، و فارغ البال پدید آمد که زندگی اجتماعی آنان جز باده‌گساری و گناهکاری چیزی نبود. کثرت بردگان هم خصوصاً وجود کنیزکان زیباروی که در جامعه حجاز به وفور یافت می‌شدند و برخی هنرها از جمله آواز خوانی و نوازندگی را به خوبی می‌دانستند، آنان را در فسق و فجور یاری داد. انواع ملامی خصوصاً غنا در شهرها بویژه در مدینه و سپس در مکه رواج گسترده یافت. گزارشهای ابوالفرج در الاغانی بر این ادعا مهر تأیید می‌زند. به موازات غنا، در شعر هم نهضتی بزرگ رخ داد. در چنین جامعه‌ای شعری لازم بود که بتوان آن را با دف و طنبور و دیگر آلات موسیقی نواخت. این شعر که اغلب در معانی عشق و روابط عاشقانه و در وصف شراب، شکار و زن بود، در بیشتر موارد غزلهایی است عاری از عفت و شرم که هماهنگ با غنا، فساد را نیز ترویج می‌کرد. حضور زنان اشراف و گوش جان سپردن آنان به اشعار عمر بن ابی ربیع که گزارشهای آن در الاغانی آمده، بیانگر همین رسالت شعر غنایی در عصر اموی است. حنا الفاخوری در کتاب خود: تاریخ ادبیات زبان عربی، غزل اموی را به دو بخش، غزل بدوی و

۱- نک: حاج حسن، ۱۶۸-۱۵۰؛ فاخوری، ۱۸۸؛ امین، فجرالاسلام، ۱۷۹-۱۷۶. ۲- فاخوری، ۱۸۸.

غزل حضری تقسیم کرده است.^(۱)

الف. غزل بدوی، غزل شاعران عذری منسوب به قبیله عذره است که در شعر خود عشق افلاطونی عقیفانه را تغنی می کردند. مشاهیر این گروه عبارتند از: جمیل بن معمر عاشق بئینه^(۲)، لیلی الأخیلیه^(۳) مجنون عامری عاشق لیلی^(۴) و قیس بن ذریح.^(۵)

ب. غزل حضری: غزلی است اباحی و به دور از عفاف که شاعر در آن از عشق و لذات جسمانی سخن می گوید و بی آن که احساس شرم و حیا کند از لذتجوییها و نوشخواریهای خود یاد می کند.^(۶) مشاهیر این گروه عبارتند از: عمر بن ابی ربیع^(۷) احوص^(۸) و ولید بن یزید بن عبدالملک.^(۹)

۲. شعر سیاسی: شعر سیاسی، شعری است که شاعر برای ابراز مقاصد و اغراض سیاسی خود از طرق مختلف چون مدح، هجو، و وصف، و... بهره می گیرد. یک مرام و عقیده خاص و پیروانش را می ستاید و مخالفان و دشمنانش را نکوهش می کند. شعر سیاسی حماسی است. زیرا در راه زندگی یا دین یا آزادی یا ریاست و سیادت به مبارزه رقبا برخاسته است.

شعر سیاسی در اسلام پس از قتل عثمان و روی کار آمدن امویان رونق گرفت. در این دوره، آتش عصبیت قومی و نژادی شعله ور شد و احزاب و گروههای متعدد ظهور کردند. هر حزب و گروهی سخن خود را می گفت و برای اثبات حقانیت خویش به کتاب و سنت چنگ می زد و با شعر و خطابه آن را می آراست.

۳. فنون خاص شعری

الف. ارجوزه‌ها: ارجوزه شعری است که در بحر رجز سروده باشند. مهمترین

۱- همو، ۱۸۷. ۲- زیدان، همان، ۲۷۹/۱؛ فاحوری، ۱۹۲-۱۹۱.

۳- فاحوری، ۱۹۴-۱۹۲؛ فزوخ، ۵۱۸/۱-۵۱۵.

۴- زیدان، همان، ۲۸۷-۲۸۶؛ فزوخ، ۴۳۸/۱-۴۳۶. ۵- خفاجی، ۱۳۶؛ فزوخ، ۴۲۷/۱-۴۲۴.

۶- فاحوری، ۱۸۷. ۷- ابوالفرج، ۱۶۸/۱؛ زیدان، همان، ۲۸۴/۱-۲۸۳؛ ابن خلکان، ۴۳۹/۳-۴۳۶.

۸- ابوالفرج، ۲۶۸/۴-۲۲۴؛ زیدان، همان، ۲۹۱/۱-۲۸۹. ۹- ابوالفرج، ۸۴/۱-۷؛ فاحوری، ۲۰۴-۲۰۳.

رجز گویان عصر اموی عبارتند از: عجاج بن عبدالله^(۱) و رؤبه بن عجاج^(۲) و ابومرقال سعدی.^(۳)

ب. راعویات: منظور شعری است که درباره چوپان و گله‌اش و وصف صحنه بیابان که چوپان و گله‌اش بازیگران آن هستند، سروده شده باشد. مشهورترین شاعران این فن در عصر اموی عبارتند از: عبید بن حُصَین راعی الابل و دیگری ذوالرُمّه: ابوالحارث غیلان عدوی هر دو از قبیله مُضَر.^(۴)

در پژوهش و مطالعه شعر عباسی از نظر تمدنی دو پدیده را با اندکی تأمل بررسی می‌کنیم: ۱. پیدایش دیوانها و گزیده‌های شعری ۲. گرایشها و جریانهای شعری.

۱. دیوانها و گزیده‌های شعری

یکی از ویژگیهای فرهنگ عصر عباسی این بود که از میراث گذشته که بر بنیاد آن استوار بود، یعنی: قرآن، حدیث، ادبیات جاهلی خصوصا شعر و نثر، ایام العرب و تاریخ جاهلی، حوادث صدر اسلام و فتوحات مسلمین سرچشمه می‌گرفت.

بدین ترتیب قرن دوم هجری و دوره‌های پس از آن مرحله جمع و تدوین میراث پراکنده عرب و اسلام بود. این دقیقا اتفاقی بود که در مورد شعر افتاد. در عصر عباسی دیوانهای قبایل عرب، و دیوانهای شعرای قدیم تدوین شد.

دوره روایت شعر از عصر جاهلی تا اوایل قرن دوم به طول انجامید. از این تاریخ شعر از راه روایت و مراجعه به بادیه و ملاقات با اعراب بادیه نشین و شنیدن اخبار و اشعار از زبان آنان گردآوری شد. علاوه بر این اعرابی که گروه گروه به بصره و کوفه می‌آمدند، راویان دانشمند با آنان دیدار می‌کردند و از این طریق فرهنگ گسترده‌ای از شعر قدیم عرب بوجود آوردند. آنان در تدوین دیوان شاعران جاهلی و عصر اسلامی از همین اشعار نیز بهره جستند. این راویان دانشمند به یکی از دو مکتب

۱- فاخوری، ۲۴۱؛ بروکلیمان، ۲۲۶. ۲- فاخوری، ۲۴۱؛ بروکلیمان، ۲۲۷.

۳- فاخوری، ۲۴۱؛ بروکلیمان، ۲۲۸.

۴- فاخوری، ۲۴۲-۲۴۱؛ بروکلیمان، ۲۲۰؛ فزوخ، ۶۸۰/۱-۶۷۷.

بصره و کوفه وابسته بودند. همین مسأله موجب شد در دیوان شاعران بر حسب منابع، اختلافات اندکی وجود داشته باشد. با وجود این دانشمندان مکتب بغداد بعدها توانستند روایات مختلف را ارزیابی و دیوان شاعران را به طرز دقیقی مرتب سازند. ابوسعید سگری، معروف‌ترین فردی است که به این مأموریت مهم قیام کرد. دیگران راه او را تا پایان قرن پنجم هجری ادامه دادند. بدین ترتیب دیوانهای شعر بوجود آمد و بارها و بارها شرح شد.^(۱)

شعرشناسان عرب یک گام دیگر در جمع و تدوین شعر برداشتند. بدین ترتیب که بخشی از اشعار هر شاعر را به عنوان نمونه اعلامی شعری در هر باب گزینش کردند. «معلقات» اولین تلاش در این زمینه بود. معلقات مجموعه‌ای از قصاید جاهلی است که شمار آن بین هفت تا ده قصیده در نوسان است و مورد عنایت فراوان شارحان قرار گرفت. معروف‌ترین شارحان معلقات ابوبکر انباری، ابن النحاس، حسین بن زوزنی و ابوزکریا یحیی بن علی تبریزی هستند.^(۲)

گزیده‌های شعری بر دو نوع است: در یک نوع استواری شعر معیار است و به هیچ موضوعی متعهد نیست، اما در نوع دیگر ضمن رعایت همین شیوه در ترتیب اشعار، معیار اصلی در مرتب ساختن آن، موضوع شعر است. گزیده‌های شعری بدون تصنیف موضوعی، سه کتاب است:

۱. مقتضیات، مجموعه‌ای از ابیات و اشعاری است که مفضل بن محمد ضبی، از نسل اول راویان دانشمند، گردآوری کرده و شامل حدود ۱۳۰ قصیده است. غالب این قصاید جاهلی، اندکی مخضرمی، و مقدار کمتری اسلامی است.^(۳)

۲. اصمعیات، منسوب به ابوسعید اصمعی یکی از پیشتازان نخست راویان دانشمند بصره. او اشعار خود را از راویان، اعراب و یا مستقیماً از شاعران شنیده است. «اصمعیات» مجموعه‌ای از اشعار جاهلی، مخضرمی و اسلامی است از: ۴۴ شاعر جاهلی، ۱۴ شاعر مخضرمی و ۶ شاعر اسلامی که مجموعاً ۹۲ قصیده می‌شود. این گزیده به دلیل کمی ابیات نغز، و اختصار روایت مورد قبول و پسند

۱- اسماعیل، ۵۹-۶۲. ۲- همان، ۶۳-۶۴. ۳- ابن الندیم، ۷۵؛ اسماعیل، ۶۹-۷۵.

دانشمندان شعرشناس قرار نگرفت.^(۱)

۳. جمهرة اشعارالعرب، ابوزید قرشی (از شاعران قرن سوم هجری)؛ گزیده‌هایی است از شعر جاهلی، مخضرمی و اسلامی، اما قصاید را به هفت بخش یا مجموعه یا طبقه تقسیم کرده است. قصیده‌های وی از جاهلیت تا عصر اموی را در برمی‌گیرد.^(۲)

از جمله گزیده‌های موضوعی، «حماسیات» است: حماسه ابوتمام، بحتری و عبیدی؛ و حماسه شجری، و حماسه بصری. این گزیده‌ها شامل ابواب مختلف شعر از قبیل هجویه، مدیحه، حماسه و... می‌شود، اما این نام اخیر بر کل مجموعه اطلاق می‌شود.^(۳) می‌توان مجموعه‌های دیگری نیز در زمینه گزیده‌های شعری برشمرد که از طبقات و موقعیت شعرا سخن گفته است. این تألیفات در حقیقت کتابهای نقدی است که شاعران را دسته بندی و آنان را براساس معیارهایی که نویسنده خود وضع کرده، به مراتب و طبقاتی تقسیم می‌کند. از این جمله است:

۱. طبقات الشعراء ابن سلام جمحی. این کتاب شامل مقدمه‌ای است که موضوعات مهمی چون مفهوم شعر، نحله‌های شعری، ذوق شخصی و تأثیر آن در شعر، و... را در برمی‌گیرد. او سپس شاعران را به سه دسته شاعران جاهلی، شاعران مخضرمی و شاعران اسلامی و هر یک را به ده طبقه تقسیم نموده و در هر طبقه چهارده شاعر را نام برده است. ابن سلام برتری شعرا نسبت به یکدیگر را به دو مسأله مستند می‌داند: کثرت سروده‌ها و جودت (استواری) اشعار.^(۴)

۲. معجم الشعراء مرزبانی، مشتمل بر شاعران جاهلی تا عصر مولف. او اسامی شاعران را به ترتیب حروف الفبا تنظیم و از هر کدام چند بیت شعر آورده است. ابن الندیم او را در روایت «صادق اللهجه، صاحب روایات فراوان و کثیرالسماع می‌داند».^(۵)

۳- همان، ۱۲۴-۹۰.

۱- ابن الندیم، ۶۱: اسماعیل، ۷۶-۷۵. ۲- اسماعیل، ۸۶-۷۸.

۴- ابن الندیم، ۱۲۶؛ مکی، مصادرالادب، ۱۱۱-۹۶: اسماعیل، ۲۳۳-۲۲۵.

۵- ابن الندیم، ۱۴۹-۱۴۶.

جمع دیوانها، تصنیف شاعران، گزینش ابیات نغز آنان، و انتقال به مرحله نقد شعر، و وضع اصول نقد شعری، آشکارا از اهتمام عصر عباسی به شعر حکایت می‌کند.

۲. گرایشها و جریانهای شعری

عینیت تمدن عصر عباسی، گرایشهای شعری در این مرحله را معین می‌کرد، چنان که همین واقعیت، مضامین معینی بر شعر تحمیل میکرد. گویی شعر آینه تمام نمای احوال عصر است. ثروتمندی دولت عباسی، و تنعم و خوشگذرانی حاکمان و سلاطین، و کثرت فقرا و متکدیان، و آراستگی مردمان به ایمان و پایبندی به معتقدات ایمانی مجال گسترده‌ای فراهم کرد تا موضوعات یا گرایشهای معینی در شعر این دوره فرصت تحمیل داشته باشد مهم‌ترین گرایشهای شعری عصر عباسی به شرح ذیل است:

۱. شعر لودگی و زندقه. این شعر بیانگر تنعم، خوشگذرانی و کثرت وسایل لهو و لعب است. مردم این دوره لودگی را نشانه و جاهت اجتماعی و ظرافت طبع می‌دانستند. از آنجایی که سلوک افراد جلف به معنی خروج از دین و نشانه بی‌دینی به شمار می‌رفت، آن را در هیئت زندیقی گری قرار دادند. با این حال به معنی زندقه فکری فلسفی نیست بلکه زندقه‌گری در رفتار اجتماعی منظور است که خود به معنی ظرافت و ظرافت طلبی است. شاعر زندیق، آشکارا زندیقی گری خود را نمایان می‌کرد تا او را از ظرفا بنامند. چنان که یکی از شاعران می‌گوید.

تَزَنَدَقُ مُعَلِنًا لِيَقُولَ قَوْمٌ اِذَا ذَكَرُوهُ: زَنَدِيقٌ ظَرِيفٌ^(۱)

محمد بن زیاد زندیقی گری خود را در جستجوی ظرافت آشکار می‌کرد. ابن منذر در وصف او سرود:

لَسْتُ بِزَنَدِيقٍ وَلَكِنَّمَا أَرَدْتُ أَنْ تُوسَمَ بِالظَّرْفِ^(۲)

وقتی آدم بن عبدالعزیز، شعری در مایه لودگی و مجون سرود، او را به جرم

۱- آشکارا زندیقی گری پیش گرفت تا هرگاه قومی از او نام ببرند، بگویند: زندیق و اهل ظرافت است.

۲- تو زندیق نیستی اما خواستی که نشان ظرافت بر پیشانی زنی.

اعتقاد به زندگه دستگیر کردند و به نزد مهدی عباسی آوردند. او از خود دفاع کرد: «به خدای سوگند که یک چشم به هم زدن به او شرک نورزیدم. کی دیدی که یک جوان قریشی زندیق باشد؟ اما این خوشی و طرب است که بر من غالب آمده و شعری است که قلب مرا مالا مال کرده است. من یک جوان قریشی ام، شراب می نوشم و آنچه گفته ام بر سبیل لودگی و مسخرگی بود.»^(۱)

به سبب اسراف در هزینه اموال دولتی فاصله طبقاتی بین فقیر و غنی زیاد شد. این وضعیت به دو مسأله انجامید: پیشی گرفتن مردم از یکدیگر برای رسیدن به ثروت با وسایل مختلف مشروع و نامشروع و افزایش تمایلات برای ظهور گرایشهای زاهدانه و تصوف در محافل مردمی، چنان که لودگی و زندیقی گری نتیجه زندگی اجتماعی و آشوب و نابسامانی اقتصادی بود و تصوف و زهد روی دیگر این واقعیت؛ به بیان دیگر این دو وضعیت، بیانگر یک حقیقت واحدند.

۲. شعر تصوف و زهد. زهد در مراحل گوناگون ادبیات عرب از عصر جاهلی تا دوره‌های صدر اسلام، خلافت اموی و عصر عباسی معروف بود. بدین ترتیب وقتی از زهد در عصر عباسی سخن می‌گوییم در حقیقت به یک پدیده سنتی در اندیشه عربی می‌پردازیم، اما این پدیده در جامعه عباسی ابعاد روشنی به خود گرفت. زهد مشخصه تمدن عباسی بود، چنان که افراط در لودگی باعث گرایش مردم به زهد شد که خود عکس العمل منفی مردم در قبال رفاه، تنعم و خوشگذرانی بود. بدین ترتیب دور رفتار لودگی و زهد منشی در حقیقت حکایت یک واقعیت هستند و بلکه دوروی یک سکه، در واقع افراط در شادی در بالاترین حد خود با حزن و اندوه، به هم می‌رسند و گریه و اشک پایان شادی است و آغاز اندوه. معادله بین زهد و لودگی همواره برقرار و برابر است. این برابری موجب شد تا بیشتر شعر ابونواس در لودگی و مسخرگی سروده شود و بیشتر شعر ابوالعتاهیه معاصر او، در زهد و دنیاگریزی یا تظاهر به زهد. «اگر ابونواس و شاعران همتای هم اندیش او نبودند، ابوالعتاهیه و همتایان وی ظهور نمی‌کردند.»^(۲)

۱- ابن الندیم، ۱۸۴؛ اسماعیل، ۲۸۴-۲۸۵. ۲- اسماعیل، ۲۹۴.

در واقع زهد محصول تمدن عصر عباسی است، زیرا بغداد، پایتخت خلافت، شهر پول، ثروت و توانایی مالی بود. در این شهر جایی برای فقرا وجود نداشت. آنان نمی‌توانستند در این شهر زندگی کنند، زیرا:

تُصَلِّحَ لِلْمُوسِرِ لَا لِامْرِئٍ
يَبِيتُ فِي فَقْرٍ وَ اِفْلَاسٍ
لَوْحَلَّهَا قَارُونَ رَبُّ الْغِنَى
أَصْبَحَ ذَاهِمًا وَ وَسْوَسِ (۱)

زوایای فقر و بینوایی بغداد، در قصیده ابوالعتاهیه نمایان است که خلیفه را از دامنه این روند برحذر می‌دارد. (۲) موضوعاتی که شاعران زاهد و تارک دنیا در اشعار خود بدان پرداختند: دوری از لذتهای زندگی، قناعت به حداقل به میزانی که گرسنگی را برطرف کند و بدن را بپوشاند. چهره زاهد در شعر ابوالعتاهیه چنین است:

رَغِيفٌ خَبِزَ يَابِسٍ
وَ كَوْزٌ مَاءٍ بَارِدٍ
وَ غُرْفَةٌ ضَيِّقَةٌ
أَوْ مَسْجِدٌ بِمَعزِلٍ
تَدْرُسُ فِيهِ دَفْتَرًا
تَأْكُلُهُ فِي زَاوِيَةٍ
تَشْرِبُهُ مِنْ صَافِيَةٍ
نَفْسُكَ فِيهَا خَالِيَةٌ
عَنْ الْوَرَى فِي نَاحِيَةٍ
مُسْتَنْدًا لِسَارِيَةٍ (۳)

شاعران عصر عباسی به دو دسته تقسیم می‌شوند: گروهی واقعیت و تحولات جامعه را پذیرفت و در سرایش ابیات تجدید نظر کرد. در حالی که گروه دوم همچنان به میراث گذشته متعهد ماند و بیشتر درحال و هوای سابق سیر کرد تا در روزگاری که در آن به سر می‌برد. از این رو مواضع متناقضی بوجود آمد و درگیری

۱- بغداد) برای ثروتمند خوب است نه برای آن که در فقر و نداری روزگار می‌گذارند؛ اگر قارون، خدای ثروت، در این شهر فرود آید، غمگین و دل‌افگار خواهد شد.

۲- چه کسی پندهای پیاپی مرا به امام می‌رساند، من قیمتها را برای رعیت بسی‌گزارف و گران می‌بینم، من در آمده‌ها را اندک، و بیچارگی را فاش می‌بینم، کودکان یتیم، و زنان بیوه را در خانه‌های خالی می‌بینم، چه کسی به خانه‌های گرسنه، و بدنهای برهنه خواهد رسید؟

۳- یک قرص نان خشک که آن را در زاویه بخوری، و کوزه‌ای آب خنک و گوارا که از صافیه بنوشی، و غرفه‌ای تنگ که به دور از غم و اندوه در آن پناه‌گیری، یا مسجدی که از همه چیز بریده، در آن خلوت‌گزینی، و در حالی که به ستونی تکیه داده‌ای، دفتر مشقیرا در آن بخوانی.

عمیق و خوشنی پیدا شد که گویای رنج و معانات دوره بود:

ابن ایاس و ابونواس نخستین نوگرایان بودند. ابونواس می‌گفت:

دَعِ الْأَطْلَالَ تُسْفِيهَا الْجَنُوبُ وَ تَبْكِي عَهْدُ جِدَّتْهَا الْخَطُوبُ^(۱)

شاید سخن بشاربن برد در این زمینه ارزش ویژه‌ای داشته باشد که از بینش جدیدی سخن می‌گوید که اسلام درباره اعتقاد به آخرت مطرح کرده است و بدین ترتیب نیازی به بازگشت و مراجعه به ویرانه‌های گذشته نیست:

كَيْفَ يَبْكِي لِمَحَبَسٍ فِي طَلُولٍ مَنْ سَبَّكَ لِحَبَسٍ يَوْمَ طَوِيلٍ
إِنَّ فِي الْبَعْثِ وَالْحِسَابِ لَشُغْلًا عَنْ وُقُوفٍ بِرِسْمِ دَارِ مُحِيلٍ^(۲)

ابونواس دعوت می‌کرد که منزلگاههای نزدیک به خود را توصیف نمایند نه موطن ویران و مخروبه‌ای را که هرگز ندیده است. او با این کار پرچم نوگرایی برافراشت و شماری از مدائح خود را بدون مقدمه و خالی از پیرایه سرود، چنان که سروده‌های این شاعر مدیحه‌های کوتاه یا مقطعاتی در مدح و ثنای اشخاص است نه قصیده‌های مدحی. وی قطعه‌هایی در ستایش امین دارد. عباس بن عبیدالله‌هاشمی و دیگران را هم با مدیحه‌های کوتاهی ستوده است. شاعران دیگری نیز به شعر قدیم یورش برده‌اند، از جمله عبدالله بن امیه، و ابوحیان موسوس. شاعران تقلیدگرا بر دامنه ویرانه‌های قدیم می‌ایستادند و از روزگاران گذشته یاد می‌کردند. گویی می‌خواهند از رنج و عذاب تقلید‌رهایی یابند، چنان که برخی کوشیده‌اند از راههای مناسب وارد مدیحه سرایی شوند. این دقیقاً چیزی است که در شعر ابوتمام و بحتری به عیان می‌بینیم. همین امر موجب تنوع در ذوق ادبی شاعران شده است:

۱- ویرانه‌های خانه محبوب را رها کن که باد جنوب آن را ببرد، و بر عهد نویی و نازگی آن، مصیبتها و مشکلات بگیرد.

۲- چگونه برای زندانی می‌گریید که در این ویرانه‌ها قرار دارد، کسی که به زودی برای روزی بس دراز تا قیامت خواهد گریست؟

همانا گرفتاری بعث و حساب روز قیامت، ما را از ایستادن در کنار خانه‌ای که با رفتن محبوب ویران شده، باز می‌دارد.

گروهی سبک جدید خمیری، عده‌ای سبک قدیم دمنی و شماری اسلوب نوگرای غزل را پسندیدند. این همه نتیجه تعدد و پراکندگی مراکز فرهنگ بود.

۳. شعر طبیعت. شاعران عصرهای برخوردار از تنعم و رفاه به زیبایی طبیعت هم گوش چشمی افکنده به آن عشق ورزیده‌اند. صنوبری، کشاجم و سری الرفاء بوستانها، گردشگاهها و دیرها را توصیف کرده‌اند.^(۱) و آوای دمشقی سبزه‌ها، گلها و میوه‌ها را به وصف کشیده است و صنوبری، و عبدالمحسن صوری آبها و دریاها را.^(۲)

۴. شعر جنگ. شعر جنگ سبک جدیدی نبود بلکه از دوره جاهلی رواج داشت. شعر متنبی، ابوفراس، ابن نباته سعدی، ناشی صغیر، ابوالفرج بیغاء و دیگر شاعرانی که پیرامون سرداران و حکمرایان حلقه زدند و پیروزیهای جنگی آنان را توصیف کردند، موجب شد تا سروده‌های رزمی و جنگی بر بسیاری از دیوانهای شعرای عصر عباسی غالب باشد.^(۳)

۵. شعر عقیده. اختلاف مواضع مردم در قبال مسائل عقیدتی همواره موضوع مجادله، درگیری، و پیدایش فرق و مذاهب مختلف و نیز سبب درگیری فکری و سیاسی و احیاناً خونین مردم بود. سخنان منظوم نیز از جمله ادوات منازعه و درگیری بشمار می‌رفت، در نتیجه ادبیات عقیده بوجود آمد. منازعات فکری به ادبیات عقیده جوشش و حرارت بخشید و به آن روح حماسه فکری دمید. ادبیات خوارج در شعر طرمح و عمران بن حطان جلوه کرد. ادبیات عقیدتی بنی‌هاشم، با شعر سیدحمیری آغاز شد و در شعر دیک الجن، صنوبری، ابوفراس حمدانی، ابن الحجاج بغدادی، شریف رضی، ابن طباطبای اصفهانی، ابن‌هانی اندلسی، و عبدالمحسن صوری به عنوان ادبیات دفاع از مرزهای عقیدتی شیعه و فاطمیان و دیگران تداوم یافت، چنان‌که عصر عباسی، عصر تبلور شعر عقیدتی در تاریخ

۱- ثعالبی، همان، ۱۰۹/۱. ۲- دیوان و آوای دمشقی، ۱۷۶-۱۷۵؛ دیوان صوری، ۳۸۶/۱.

۳- ثعالبی، همان، ۳۰/۱-۲۸.

ادبیات عرب است.^(۱)

۱. تألیف منابع ادبی

در عصر عباسی مهم‌ترین میراث ادبی عرب نوشته شد. کتابهای ادبی این دوره سرشار است از معارف ادبی همچون اخبار، سیر، تراجم، (شرح حالها) خطب، امثال و حکم، قصه‌ها و هر آنچه که مفهوم ادبیات در عصر عباسی بر آن منطبق می‌شد؛ و آن عبارت بود از «الاحذ من کان شیء یطرف»: از هر خرمی خوشه‌ای برگرفتن. مهمترین کتابها و منابع ادبی این دوره عبارت است از:

۱. **البيان و التبیین**، عمرو بن بحر جاحظ. هدف وی از این کتاب آشکار ساختن توانایی عرب در بیان و خطابه بود. این کتاب شامل گزیده‌های ادبی متنوعی است که به خواننده اجازه می‌دهد اصول بیان، فصاحت و بلاغت عربی را درک کند؛ و در واقع دایره‌المعارفی است که دانشمندان قدیم و جدید به آن مراجعه کرده‌اند.
۲. **الکامل فی الادب**، محمد بن یزید مبرد. در این کتاب همه فنون نثر از قبیل مواعظ، رسائل، حکم، توضیحات لغوی، قطعات نقد ادبی، و شعر ستوده گردآوری شده است. همچنان که بخش زیادی از ادبیات خوارج را نیز در می‌گیرد.
۳. **عیون الاخبار**، ابن قتیبه دینوری. در این کتاب نویسنده مشخصه عالم را بیان می‌کند و او را کسی می‌داند که علم واحدی را طلب می‌کند اما «هر که می‌خواهد ادیب باشد باید که دانشهای گسترده‌ای فراگیرد.» از این رو کتاب ابن قتیبه راهنمای ادب جوانی است که در پی کسب و فراگیری ادبیات هستند. او کلام ادبی را دام دلها و سحر حلال می‌داند.
۴. **العقد الفرید**، ابن عبدربه الاندلسی. این کتاب شامل اخبار و اشعاری است که برزبان عامه و خاصه، و شاهان و مردم کوچه و بازار جاری شده است، چنان که دیگر مطالب منظوم و منثور نیز در آن آمده است.

۱- باختری، ۱۷۳/۱، ۲۳۱، ۳۷۳-۳۷۱، امینی، ۳۶۸/۲-۳۲۹؛ ۶۹/۳؛ ۲۳۳/۴-۲۳۱؛ شیر، ادب الطف، ۳۴-۳۹/۲

۵. **الاعانی**، ابوالفرج اصفهانی. موضوع اصلی آن موسیقی و غناست. ابوالفرج در این کتاب درباره بیش از صد نغمه سخن گفته است. علاوه بر این اشعار موجود در میراث عرب را که به این نغمه‌ها مربوط است، و مناسبت‌هایی را که این اشعار در آن سروده شده، همراه دیگر خطب، سیر، قصص، حکایات تلخ و شیرین، و نوادر مربوط آورده است.

۶. **الامالی**، ابوعلی قالی. وجه تسمیه این کتاب آن است که استاد مطالب آن را به شاگردانش املا کرده است. شماری از صاحبان امالی، در این نوع تألیف برابوعلی قالی سبقت دارند، از جمله: یزیدی، و ابن درید. ابن شجری از او پیروی کرده است. قالی همه سرزمین‌های اسلامی را گشت و علوم و معارف عصر را گردآوری و آن را در اندلس بر شاگردانش املا کرد. امالی وی مشتمل بر اخبار و احادیث نبوی، و خطب و اشعار عرب است.

۲. مجموعه‌های ادبی

این مجموعه‌ها عبارت است از کتابهایی که دستاورد ادیبان در نظم و نثر در آن گردآمده و برای هر یک از آنان صفحات ویژه‌ای اختصاص یافته است. در این صفحات ضمن بیان شرح حال کوتاهی از هر ادیب، گوشه‌ای از میراث شعری و نثر او آمده است. تفاوت این مجموعه‌ها با منابع ادبی در آن است که معارف ادبی به صورت موضوعی در منابع ادبی آمده اما از اشخاص و صاحبان قطعه، ذکری به میان نیامده است، در حالی که مجامع ادبی بر این قاعده اساسی استوار است که از شاعران و ادیبان صاحب اثر بر حسب شهر و موطن آنان سخن می‌گوید، همچون شعرای شام، شعرای مصر، و شعرای اندلس... این کتابها منحصر به نثر نیست، بلکه بیشتر آن شعر است تا نثر. معروف‌ترین مجموعه‌های ادبی به شرح زیر است:

البارع فی شعراء المولدین، هارون بن علی منجم. او از ۱۶۱ شاعر سخن گفته است. نخستین شاعر بشاردین برد و آخرینشان محمد بن عبدالملک است. وی عین اشعار شاعران را آورده و در یک نظم علمی بدیع مرتب کرده است.

مجموعه یزیدی به خط ابن اسد. وی در این کتاب مرثی، اشعار، اخبار و لغت را گرد آورده است.^(۱)

۳. یتیمه الدهر فی محاسن اهل العصر، ثعالبی. وی کتاب خود را با الحاق تنمة الیتیمه کامل نموده است. ثعالبی دستاوردهای ادبی شعرای قرن چهارم و ابتدای قرن پنجم هجری شام، عراق، مصر، مغرب، اندلس و غیره را در کتاب خود آورده است.^(۲)

۴. دمیة القصر و عصرة اهل العصر، باخرزی. در شرح حال و زندگانی شاعران قرن پنجم هجری است. عماد اصفهانی در کتاب خریدة القصر و جریدة العصر از وی پیروی کرده است. او کتاب خود را به شعرای قرن ششم هجری اختصاص داده است.

در این دو کتاب نام شعرا و فضلاى دو قرن ۵ و ۶ هجری آمده است و دیدگاه مؤلفان در آن پراکنده شده است. اسامی آنان برحسب منطقه و سرزمین دسته بندی و سپس اخبار و اشعارشان آمده است.^(۳)

۵. معجم الادباء، یاقوت حموی. خلاصه‌ای است از زندگانی و آثار دانشمندان شش قرن نخست اسلامی که به اجمال درباره هر یک سخن گفته است. یاقوت در این کتاب، جریدة العصر عماد اصفهانی را تکمیل کرده است، اما براساس حروف الفباء مرتب شده نه برحسب سال وفات. ابن خلکان هم در تألیف وفيات الاعیان از همین روش استفاده کرد.^(۴)

علاوه بر این مجموعه‌های دیگری هم تألیف شد، از جمله کتاب ابن الشعار موصلی که تکمیل جریدة العصر عماد اصفهانی است و از سال ۶۰۱ هجری شروع و تا سال ۶۵۴ هجری ادامه می‌یابد.^(۵)

۱- عزاوی، ۴۱/۶-۳۸. ۲- ثعالبی، ۴/۱-۳؛ عزاوی، ۴۰/۶.
 ۳- باخرزی، ۵/۱، ۱۲۱-۱۲۰. ۴- اسماعیل، ۲۵۶-۲۵۱؛ عزاوی، ۴۴/۶. ۵- عزاوی، ۴۴/۶.

۳. نقد ادبی

در فضای ادبی حاکم بر عصر عباسی، گرایش دیگری در حاشیه شعر و نثر پدید آید. این گرایش نقد ادبی است که به مطالعه و بررسی اشعار یک شاعر یا مقایسه سروده های دو شاعر یا به پژوهشهای محض درباره قواعد ادبی، شرایط و خصایص آن می پردازد، از جمله می توان به تفسیر ابن جنی از دیوان متنبی، و شرح شمشاطی از شعر دیک الجن اشاره نمود. چنان که ابن خالویه مقصود ابن درید و حماسه ابوتمام برای عبدالله بن طاهر را شرح کرد. جرجانی الوساطة بین المتنبی و خصومه و ابوهلال عسکری کتاب الصناعتين، و ابن رشيق العمده را نوشت.^(۱)

۱- ابوهلال، الصناعتين، ۱۱؛ ابن جنی، ۶۳-۶۲؛ ابن الندیم، ۱۹۵؛ یاقوت، معجم الادباء، ۷۵/۴.

فصل یازدهم □

علوم تجربی و ریاضی، تاریخ و جغرافی

۱. پزشکی و داروسازی

عرب در آغاز اسلام به هیچیک از دانش‌ها جز زبان و شناخت احکام شریعت نمی‌پرداخت تا چه رسد به دانش‌های پزشکی، و تنها چند تن از چهره‌های سرشناس در آن میان بخاطر نیاز عموم مردم به درمان از پزشکی بهره‌ای داشتند. به روزگار رسول خدا^(ص) مردمی دانا و ماهر در پزشکی یافت می‌شدند. در تاریخ الاسلام ذهبی آمده که عروة بن زبیر گفت: «داناتر از عایشه در پزشکی نیافتم. گفتم: ای خاله! پزشکی را از کجا آموختی؟ گفت: مردم در آن باره سخن می‌گفتند و من می‌شنیدم و به خاطر می‌سپردم.»

در میان اعراب پزشکی گرایان بسیار بودند که برخی از ایشان موهومات را با پزشکی درمی‌آمیختند، و برخی در ایران یا دیگر سرزمینهای مجاور جزیره العرب دانش پزشکی فراگرفتند و چون به زادگاه خود بازگشتند به درمان پرداختند؛ از آن جمله اند: حارث بن کلدی ثقفی که در جندی‌شاپور، پزشکی آموخت. پسر او نصر نیز، چون پدر، پزشکی را در جندی‌شاپور فراگرفت.^(۱) ابن ابی رمله تمیمی که از جراحان مشهور بوده است.^(۲) زینب پزشک بنی اود. از کاردرمان بیماری‌های چشم و امور جراحی آگاهی داشت و در میان عرب به این فن مشهور بود.^(۳)

مسلمانان در پزشکی از یونانیان، ایرانیان، رومیان و هندیان استفاده کردند. این استفاده بیشتر از طریق خود خلفا انجام شد. پزشکان عصر اموی بیشتر از مسیحیان و مردم غیر عرب بودند. شماری از پزشکان این دوره عبارتند از: ابن آثال نصرانی

۱- عیسی بک، ۲۲. ۲- همو، ۲۳. ۳- همانجا.

پزشک مخصوص معاویه که به توصیه و تحریک او عبدالرحمن بن خالد بن ولید را زهر داد و در مقابل خراج حمص را بدست آورد؛^(۱) ابوالحکم عیسوی که عمرش بالغ بر صد سال شد؛ ابن ابی الحکم مؤلف یک کتاب بزرگ یا رساله‌ای در علم طب؛ تئودوسیوس یا تیادورس پزشک مخصوص حجّاج بن یوسف ثقفی،^(۲) زینب یک زن عرب بدوی که برخی از امراض چشم را معالجه می‌کرد.^(۳) علاوه بر استادان و پزشکان بیمارستان و مدرسه پزشکی جندی‌شاپور، باید از عبدالحکم بن ابّجر کنانی یاد کرد که عمر بن عبدالعزیز با انتقال مدرسه اسکندریه به انطاکیه، او را به دمشق آورد.^(۴)

ماسرجویه سریانی هم که مذهب یهودی داشت، از اطبای همین عصر است.^(۵) ماسرجویه (ماسرجیس) کتاب کتاب کُنّاش اُهرن بن اَعین را به زبان عربی ترجمه کرد. این ترجمه در خزانه اموی نگه‌داری می‌شد تا این‌که عمر بن عبدالعزیز به تشویق و تحریض اطرافیان و پس از چهل روز استخاره، آن را برای استفاده عموم بیرون آورد.^(۶) وی بر این کتاب که سی مقاله بود، دو مقاله افزود.^(۷) ماسرجویه خود نیز دو کتاب در پزشکی و داروسازی نوشت: کتاب قوی الاطعمه و منافعها و مضارها و کتاب قوی العقاقیر و منافعها و مضارها.^(۸)

هرچند حسن ابراهیم حسن بیان می‌کند که خالد بن یزید به پزشکان مدرسه اسکندریه دستور داد که کتابهای پزشکی و جالینوس را برای او ترجمه کنند و بدین ترتیب اساس آموزش‌های پزشکی را گذاشت^(۹) اما نه خود او منبعی برای این گفته‌اش ارائه می‌دهد و نه منابع موجود چنین نظری را تأیید می‌کند.

منصور چند پزشک هندی را برای معالجه بیماریهای گوارشی خود به بغداد آورد. در دوره‌هاون جرجیس بن بختیشوع در تشخیص بیماریهای عصبی،

۱- طبری، ۲۰۳/۲. ۲- همانجا. ۳- برون، ۴۹-۴۸.

۴- راشد، ۱۱۵۹/۳؛ داود الزرو، ۱۸۶-۱۸۵. ۵- ابن الندیم، ۳۵۵.

۶- همانجا؛ قفطی، ۱۱۳. ۷- ابن الندیم، ۳۵۵. ۸- همانجا.

۹- حسن ابراهیم حسن، ۵۱۱/۱.

یوحنا بن ماسویه، میخائیل، و حنین بن اسحق، پزشکان معروف عصر بودند. حنین به درخواست واثق خلیفه مقالاتی درباره غذا، دارو، اعضای بدن، خصوصاً اجزاء دستگاه گوارش نوشت. او مقالات خود را با تشریح دندانها آغاز کرد. در واقع بخش بسیاری از کتابهای پزشکی از یونانی و سریانی به زبان عربی ترجمه شد. حنین بن اسحق نقش مهمی در این ترجمه‌ها داشت.^(۱)

شماری از پزشکان در قرن چهارم هجری شهرت یافتند، از جمله ابوسعید سنان بن ثابت بن قره و فرزندش ابراهیم. سنان بن ثابت مأمور شد پیش از صدور جواز اشتغال به طبابت، از پزشکان بغداد امتحان بگیرد. این امتحان هنگامی مطرح شد که در اثر اهمال کاری یکی از پزشکان، یک بیمار جان خود را از دست داد. از جمله تدابیر اتخاذ شده در امور پزشکی این بود که همه پزشکان موظف بودند مطابق دستورالعمل صادره از سوی مقامات، یک نسخه از داروهای تجویز شده به هر بیمار را نزد خود بایگانی کنند. هر یک از پزشکان در یک رشته متخصص بودند؛ برای مثال در جراحی، شکسته بندی، حجامت و رگ زنی، داغ کردن و درمان سرپایی بیماران و... در واقع برخی از اعلام پزشکی در عصر عباسی به شهرت تاریخی رسیدند، از جمله محمد بن زکریای رازی که حدود ۶۰ کتاب در طب نوشت. یکی از کتابهای او المنصوری فی الطب نام دارد که رساله مختصر علمی - کاربردی است. رازی چند بیمارستان را اداره کرد. از وی چند قاعده پزشکی به جای مانده است. او می‌گفت: «تا می‌توانی با غذا مداوا کنی، دارو تجویز نکن و تا می‌توانی با داروی مفرد معالجه کنی، داروی مرکب تجویز نکن.» «در ابتدای بیماری و پیش از آن که توانت را از دست بدهی، خود را معالجه کن.» یکی دیگر از پزشکان معروف علی بن عباس مجوسی صاحب کتاب کامل الصناعه در طب بود. در این کتاب راه درمان بسیاری از بیماریها از جمله آبله بیان شده است. پزشک مشهور دیگر عصر عباسی، ابن سینای فیلسوف است که چندین کتاب در پزشکی دارد. از جمله قانون که بیش از شش قرن در دانشگاههای جهان تدریس می‌شد.

۱- مسعودی، مروج، ۸۳/۴-۷۷؛ ابن الندیم، ۳۵۶-۳۴۶؛ حسن ابراهیم حسن، ۳۸۶/۳.

دیگر پزشک نابغه این دوره، هبة الله بن علی بن ملکابن ابی الغنائم بغدادی است که از همه جهان برای معالجه نزد او می آمدند. خاندان بنی زهر اندلسی و موفق الدین بغدادی نیز از پزشکان قرن ششم هجری بوده اند.^(۱)

خلافت فاطمی هم به طب اهمیت فوق العاده می داد. دولت مبالغ هنگفت و سرشار به پزشکان می داد. فاطمیان بیمارستانهایی تأسیس کردند که در حکم دانشکده های عملی برای پزشکان جدید بود تا در آنجا آموخته های نظری خود را تکمیل نمایند و در رشته های مختلف بیماریهای داخلی و جراحی، به مداوای بیماران می پرداختند، از جمله شرایط پزشکان متخصص این بود که علاوه بر مهارت در تخصص پزشکی می بایست به فلسفه و زبانهای غیر عربی همچون یونانی و سریانی اشراف کامل داشته باشند. از جمله پزشکان عصر فاطمی علی بن رضوان و موسی بن عازار را می توان نام برد.

در دولت ایوبی، عبدالله بن احمد در پزشکی شهرت یافت. علاء الدین بن علی دمشقی، فقیه، محدث و منطقی هم از پزشکان عصر ایوبی است. او به گردش خون در بدن انسان اشاره کرد. از منابع بدست می آید که امام جعفر صادق^(ع) در حدیثی که به شاگردش مفضل بن عمر کوفی املا کرد، به گردش خون توجه داده بود.^(۲) مباحث بسیاری در طب هست که گویای نقش امام صادق^(ع) در این علم است. در مغرب و اندلس ابوالقاسم زهراوی از جراحان بزرگ عصر به شمار می رفت. او چندین کتاب در پزشکی نوشت، از جمله: کتاب التصریف. از همه جهان بیماران و پزشکان برای درمان و آموختن پزشکی نزد او می آمدند.^(۳)

مسلمانان عصر اموی در زمینه آموزش پزشکی از بیمارستانهای طب بالینی کمک گرفتند. علاوه بر بیمارستان و دانشکده پزشکی جندی شاپور که در سرزمین ایران و از روزگار پیش از اسلام همچنان به فعالیت آموزشی درمانی خود و البته بدون اتکا به دستگاه خلافت اسلامی ادامه می داد، باید از بیمارستانی یاد شود که

۱- ابن خلکان، ۱۱۹/۵. ۲- مجلسی، ۶۰-۷۵/۳.

۳- بروکلیمان، ۳۰۳/۴-۳۰۰؛ حسن ابراهیم حسن، ۳۹۴/۳.

به فرمان ولید بن عبدالملک در دمشق برای درمان و نگهداری جذامیان تأسیس شد.^(۱)

دیگر مرکز آموزش پزشکی، مدرسه اسکندریه است که در عصر عمر بن عبدالعزیز به فرمان او به انطاکیه شام منتقل شد.^(۲) منابع ما از چگونگی انتقال این مدرسه اطلاعات تفصیلی ارائه نمی دهد. مسعودی که این مطلب را گزارش کرده، شرح تفصیلی آن را چنان که خود او بیان می کند، در کتاب: فنون المعارف که امروز موجود نمی باشد، آورده است. سایر منابع در این باره ساکت است. گزارش فارابی هم مجمل است. فقط بیان می کند که «تعلیم از اسکندریه به انطاکیه آمد.»^(۳)

خلفای عباسی نیز در عصر اول خلافت خود به تأسیس مدارس پزشکی و راه اندازی بیمارستانها، و برگزاری سیمناهای پزشکی در موسم حج اهتمام ورزیدند. در این سیمناها دانشمندان به ارائه تحقیقات خود در زمینه های پزشکی و گیاهان دارویی می پرداختند. در این دوره مدیر بیمارستان را اگر سریانی بود، ساعور می نامیدند. این واژه در سریانی به کسی اطلاق می شود که به وضعیت بیماران رسیدگی می کند. اگر مدیر بیمارستان مسلمان بود، او را رئیس الاطباء (رئیس پزشکان) می نامیدند. وظیفه او نظارت بر کار پزشکان و صدور جواز طبابت بود. عنایت و توجه به بیمارستانها موجب شد که به تزئینات و نقاشی آن اهمیت بسیاری داده شود. در بیمارستانها داروخانه هم وجود داشت. در بیمارستان فواره آب درست کردند و درختان گل و میوه کاشتند، و لباسهای پشمی، کتانی و ابریشم برتن بیماران پوشانیدند. علاوه بر این مدیریت بیمارستان نیز در رسیدگی به وضع بیماران عنایت ویژه داشت.^(۴)

در میان مصریان، بابلیان، مردم چین، هند و یونان که در تهیه دارو و تأسیس علم داروسازی بر مسلمانان سبقت داشتند، پزشک، داروساز بود، و داروساز پزشک.

۱- یعقوبی، تاریخ، ۲۹۰/۲. ۲- مسعودی، التنبیه، ۱۱۱-۱۱۲. ۳- جز، ۳۲۷.
۴- ابن جوزی، ۱۴۶/۶، ۱۷۴، ۳۱۴، ۳۲۲-۳۲۰، ۱۱۳/۷-۱۱۲، ۱۰۱/۸، ۱۴۵، ۲۵۱، ۱۱۳/۹، ۲۷۳؛ حسن ابراهیم حسن، ۳۸۷-۳۸۹/۳.

مسلمانان در زمینه پیشرفت و تحول داروسازی، و جداسازی آن از پزشکی اقدام کردند و دکانهایی برای فروش انواع داروها اختصاص دادند. شمار بسیاری از دانشمندان و پژوهشگران مسلمان به دانش داروسازی پرداختند. حنین بن اسحق کتاب اعشاب (گیاهان) را ترجمه کرد. ابن ربن طبری کتاب فردوس الحکمه را نوشت و درباره کاربرد دارو سخن گفت.

کندی فیلسوف نیز کتابهایی درباره خوراک و داروهای مهلک، و ادویه شفابخش و سموم نوشت. محمدبن زکریای رازی خواستار آن شد که داروسازی را یک علم جداگانه از پزشکی به شمار آورند و علم مشترک بین کیمیا و پزشکی بدانند. او استعمال داروهای ملین را وارد علم داروسازی کرد و انواع فتیله را اختراع نمود. رازی چندین کتاب درباب سموم، غذاها و داروها نوشته است.^(۱)

ابوالحسن علی بن عباس مجوسی در کتاب کامل الصناعه، تأثیر دارو بر جسم انسان را تشریح کرده است. ابن جزار، کتاب الادویه المفردة و المركب را در قیروان نوشت. ابن سینا در کتاب قانون چگونگی و روش ترکیب ادویه و تهیه دارو را توضیح داده است. ابوریحان بیرونی کتاب الصيدنه فی الطب را در داروسازی نوشت. ابن بایج کتاب الادویه جالینوس را شرح کرد. ابن تلمیذ بغدادی کار اسلاف خود را ادامه داد و اسامی داروها را شرح کرد. ابن بیطار نزدیک به ۱۴۰۰ نوع داروهای گیاهی، حیوانی و معدنی را شرح داد.^(۲) در بررسی آموزش و نهادهای آموزشی از بیمارستانها به اختصار سخن گفتیم.

۲. ریاضیات و فیزیک

می توان قرن سوم و چهارم هجری را عصر زرین دانش ریاضی دانست. زیرا

۱- ابن الندیم، ۳۱۸-۳۱۵؛ الدفاع، اسهام العرب و المسلمین فی الصیدله، ۲۶-۲۵، ۱۵۷، ۱۶۳-۱۶۰، ۱۶۹، ۱۸۰، ۱۸۸.

۲- حسن ابراهیم حسن، ۳۸۸-۳۹۴/۳؛ ۵۲۳/۴-۵۲۰؛ الدفاع، ۱۹۴، ۲۵۷، ۲۷۳، ۳۱۴، ۳۳۵، ۳۵۳، ۳۶۳، ۳۸۵، ۳۹۹.

اندیشمندان مسلمان در این رشته نتایج خوبی به دست آوردند، از جمله محمدبن موسی خوارزمی که در بیت الحکمه مأمون کار می کرد و به واسطه کتابهای جبر، و حساب شهرت جهانی دارد. این دو کتاب به لاتین ترجمه شد و «تا عصر رنسانس همواره متن و اساس علم حساب بود».^(۱) معروف ترین ریاضیدان قرن سوم هجری ثابت بن قره حرّانی صابی است. او آثاری از ارشمیدس، اقلیدس، اوپوقیوس، بطلمیوس و ارسطو را ترجمه کرد و کتابهایی نیز درباره مساحت اجسام و اعداد متحاب^(۲) و تصحیح مسائل جبر از طریق براهین هندسی و مساحت اشکال مسطح، و مجسم و رساله ای درباره اعداد، و استخراج مسائل هندسی نوشت. فرزندش سنان بن ثابت کتابهایی در هندسه و ریاضیات نوشتند. نام دانشمندان دیگری هم در این رشته معروف شد، از جمله: احمد بن ابراهیم اقلیدسی، عبدالرحمن بن یمن القس، و ابوبکر محمد بن حسین کرجی. آنان کتابهایی در هندسه و حساب تألیف کردند.^(۳)

مسلمانان در جهان ریاضی اعداد عربی را به یادگار گذاشتند که هنوز در اروپا و مغرب عربی استفاده می شود. چنان که صفر را نیز که یک ابداع هندی است، به کار بردند و آن را متحول کردند. مسلمانان مطالعات و بررسیهای خود را درباره شکل ارقام براساس نظریه زاویه استوار کردند، چه هر یک از رقمهای ۲، ۳، ۴ و ۵ عددی از زوایا دارد که برابر با رقم آن است. در آثاری که درباره ریاضیات نوشته شده نام کتابهای خطی بیش از ۲۸ دانشمند ریاضیدان عصر عباسی آمده است. برخی از این کتابها به زبانهای مختلف اروپایی ترجمه شده است.^(۴)

در فیزیک ابن هیثم در کنار تلاشهای خود در زمینه ریاضیات، مطالعات و تألیفات مهمی در دانش بصریات و شکست نور داشت. عبدالرحمن خازنی ضمن

۱- بروکلیمان، ۱۶۳/۴-۱۶۲.

۲- عددهای متحاب: هر دو عددی که جمله جزوهای یکی از ایشان عدد دیگر باشد و جمله جزوهای دیگری چند عدد نخستین بود، ایشان را متحاب خوانند؛ یعنی: همدیگر را دوست دارند. بیرونی، التفهیم، ۳۵؛ به نقل از:

۳- ابن الندیم، ۳۳۱؛ بروکلیمان، ۱۹۴/۴-۱۸۰؛ حسن ابراهیم حسن، ۳۹۸/۳.

۴- بروکلیمان، ۱۹۴/۴-۱۸۰؛ حسن ابراهیم حسن، ۳۹۸/۳-۳۹۷؛ ۵۳۱/۴.

ارائه نظریه‌های میل (گرانش)، انحراف و انعکاس (بازتاب نور)، ابداعاتی در دو شاخه: دینامیک و علم سیالات ساکن داشت.^(۱)

۳. نجوم و ستاره‌شناسی

هدف مسلمانان از مطالعه و دانش نجوم و ستاره‌شناسی تفسیر علمی و مطابق با واقع آیات قرآنی درباره خورشید، ماه و ستارگان بود. از آنجا که ملت‌های پیشین همچون یونانیان، هندیان، ایرانیان، کلدانیان و سریانیان در این علوم میراث غنی داشتند، کتاب‌های آنان را به عربی ترجمه کردند. مطابق گزارش مسعودی، عبدالملک بن مروان به احکام نجوم عقیده داشت. لذا شماری از منجمان را در جنگ‌های همراه خود می‌برد. او به توصیه همین منجمان برادرش محمد را از جنگ با ابراهیم بن اشتر، سردار مصعب بن زبیر برحذر داشت. زیرا منجمان گفته بودند که این روز، از ایام نحس است و باید جنگ را تا سه روز به تأخیر اندازد تا پیروزی نصیب او شود. اما محمد به این توصیه توجه نکرد و در همان روز وارد جنگ شد و بر ابراهیم ظفر یافت.^(۲)

خالد بن یزید که اندکی قبل از نقش او در گسترش علوم پزشکی و کیمیا در عصر اموی گفتگو شد، به نجوم نیز علاقمند بود و مقداری لوازم ستاره‌شناسی را برای خود فراهم کرد و شاید هم کتابی در این رشته برای وی ترجمه کرده باشند که ما از آن اطلاع نداریم.^(۳) اما کسانی که در قرن چهارم هجری کتابخانه قاهره را دیده‌اند در آنجا یک کره مسی از کارهای بطلمیوس مشاهده کرده‌اند که در آن نوشته شده بود: این کره به فرمان خالد بن یزید بن معاویه حمل شده است.^(۴) زیدان که این گفته از او است، منبع خود را در این باره اعلام نمی‌کند.

مسلمانان عصر عباسی با تأسیس رصدخانه‌هایی در بغداد، دمشق و کوه‌المقطم در نزدیکی قاهره به مرحله تطبیق عملی وارد شدند. علاوه بر رصدخانه دینوری در

۱- الدفاع، ۳۳۲-۳۱۴؛ ابن‌الدیم، ۴۲۱.
 ۲- مسعودی، مروج، ۱۱۳/۳.
 ۳- زیدان، تاریخ تمدن اسلام، ۵۵۲.
 ۴- همانجا.

اصفهان باید از رصدخانه‌های انطاکیه، مراغه و سمرقند نیز یاد شود.^(۱) در روزگار منصور و مأمون شمار بسیاری منجم و ستاره‌شناس وجود داشت، از جمله: ماشاء‌الله میشی یهودی، ابوسهل فضل بن نوبخت و محمد بن موسی خوارزمی. اینان کتابهایی در ساخت و نیز کار با اسطرلاب نوشتند. ابواسحق ابراهیم بن حبیب فزاری و محمد بن عمر بن فرخان از نخستین کسانی بودند که به این دانش پرداختند و درباره کار با اسطرلاب مسطح کتاب نوشتند. سید بن علی و یحیی بن منصور در روزگار مأمون به رصد ستارگان مشغول بودند.^(۲)

نام ابومعشر بن جعفر بلخی معروف به ابومعشر فلکی در زمینه مطالعه ستارگان، اثبات علوم، هیئت و منازل ماه مشهور است. او در این رشته کتابهایی نوشت. ابوعبدالله محمد بن جابر حرّانی بتّانی صابی معروف به نجّامه، کارهای بسیاری در رصد ستارگان، شناخت مطالع بروج، و اوقات فصول، و اتصالات خورشید و ماه داشت. ابونصر حسن بن علی منجم قمی، محمد بن رحیق بن عبدالکریم و ابوریحان بیرونی کتابهایی در ستاره‌شناسی و نجوم دارند. ابوعلی بن حسین صوفی ارجوزه‌ای درباره صورتهای ثابت ستارگان سرود. شایسته اشاره است که بروکلیمان در زمینه ستاره‌شناسی و نجوم را که دهها کتاب از خود به جای گذاشته‌اند، برده است. برخی از این کتابها به چاپ رسیده و بخشی هنوز به صورت خطی در کتابخانه‌های عربی و خارجی نگهداری می‌شود.^(۳)

۴. گیاه‌شناسی

اصل ملاحظه علمی و مراقبت محیط در تکوین دانش گیاه‌شناسی مسلمانان نقش بسزایی داشت. گیاه‌شناسان مسلمان تکثیر گیاه، اصول و انواع آن، و تولیدات گیاهی، و تحول در زراعت و درختکاری را با استفاده از دانش عالمان یونانی مقیم

۱- بروکلیمان، ۲۸۰/۴-۲۵۶.

۲- ابن‌الندیم، ۳۳۶-۳۳۲؛ ابن‌خلکان، ۳۱۲/۱-۳۱۰؛ بروکلیمان، ۲۱۳/۴-۱۹۸.

۳- ابن‌الندیم، ۳۳۸؛ ابن‌خلکان، ۲۵۲/۴-۲۵۰؛ بروکلیمان، ۱۵۹/۴.

دانشگاه اسکندریه، و از طریق رابطه تجاری با هند و آوردن درخت از مناطق دوردست، و کاشت و تکثیر آن در مناطق اسلامی، مورد مطالعه و پژوهش قرار دادند. آنان با استخراج مواد طبی، صنعت داروسازی از گیاهان را به پیش بردند.^(۱) احمد بن وحشیه مؤلف کتاب الفلاحة النبویه، نخستین نویسنده در موضوع زراعت است. علاوه بر این دهها نفر دیگر از گیاه‌شناسان مسلمان در این رشته کتاب نوشته‌اند. ابوحنیفه دینوری یک گیاه‌شناس به شمار می‌رود و کتابی در شناخت گیاهان دارد. محمد بن زکریای رازی هم همانند اوست. وی یک پزشک بود و بیماران خود را با داروهای گیاهی درمان می‌کرد. ابن سینای فیلسوف هم یکی از گیاه‌شناسان بزرگ است. او همت خود را صرف گیاهان دارویی کرد و به مقایسه ریشه، برگ، گل و میوه گیاهان پرداخت و انواع، اجناس و محل رویش هر کدام را معین کرد. ابن سینا نظریه‌هایی درباره تولیدمثل گیاهان در کتاب شفاء آورده است. ابن جلجل اندلسی یکی دیگر از گیاه‌شناسان است. شریف ادیسی نیز همانند او گیاه‌شناس بود. او از توانایی خود در علم جغرافیا برای گیاه‌شناسی استفاده کرد و کتابی جامع در طبقه‌بندی انواع گیاهان نوشت. یکی دیگر از گیاه‌شناسان اندلس، احمد بن محمد غافقی صاحب کتاب الادویه المفردة است.

در بغداد نیز عبداللطیف بغدادی یک دانشمند گیاه‌شناس بود. او کتابهایی درباره گیاهان داشت، از جمله کتابهای وی، کتاب النخل است. در صورت، رشیدالدین بن علی صوری به عنوان گیاه‌شناس ظهور کرد. او توانایی ویژه‌ای در بحث از گیاهان و علفها داشت.^(۲)

۵. کیمیا

منظور از کیمیا، ساخت طلا و نقره از فلزات دیگر است. هر چند مصریان، هندیان و یونانیان قدیم این علم را شناختند، اما مسلمانان با استفاده از تجربیات

۱- الدفَاع، اسهام علماء العرب و المسلمین فی علم النبات، ۴۰-۱۰.
 ۲- ابن الندیم، ۸۶، ۳۷۲؛ ابن اثیر، همان، ۵۴۲/۹؛ بروکلیمان، ۳۲۳-۳۱۹.

علمی و عملی، و عملیات آزمایشگاهی همچون تقطیر، گداختن یا ذوب فلزات، و تصعید از راه تبخیر، تکلیس، اکسیداسیون و تصفیه، کیمیا را متحول کردند.^(۱) علم کیمیا در مدرسه اسکندریه رواج داشت. خالد بن یزید عده‌ای از دانش‌آموختگان اسکندریه را به شام آورد تا به او کیمیا تدریس کنند که صنعت نامیده می‌شد. از آن جمله راهبی بود به نام مریانوس که خالد صنعت را از او آموخت. خالد پس از فراگیری صنعت در صدد ترجمه کتب کیمیا به عربی برآمد و مردی به نام اصطفان القدیم به امر وی برای نخستین بار کتاب کیمیا را به عربی ترجمه کرد.^(۲)

ابن الندیم چند کتاب در صنعت به خالد نسبت می‌دهد: کتاب الحرات، کتاب الصحیفه الصغیر، کتاب الصحیفه الکبیر، و یک کتاب دیگر که گویا وصیت خالد به فرزندش در علم کیمیا بوده است. او کتاب الرحمه را در این علم نوشت، و منظومه‌ای در کیمیا دارد. اسامی تألیفات وی در میراث عربی حفظ شده است.^(۳) در اینجا باید از یک چهره دیگر در علم کیمیا یاد شود. او جابر بن حیّان است که به رغم مطالعات فراوانی که از سوی خاورشناسان درباره‌اش انجام شده هنوز زندگی و شخصیت او مورد تردید و پرسش است. این ابهام بیشتر درباره استاد او است که آیا جعفر بن محمد الصادق^(ع) است و یا جعفر برمکی؟ در عصر ابن الندیم نیز در این باره اختلاف نظر وجود داشته است.^(۴) اروپاییان او را به نام Greber می‌شناسند و بیش از پنج قرن از تألیفات او استفاده می‌کردند. بروکلیمان ۹۱ تألیف از وی نام برده، در حالی که ابن الندیم ۱۱۲ عنوان کتاب در کیمیا، حیوان، موازین، محلولها، صنعت، اکسیر طلا، احتراق، قلع، آهن، مس، نقره، طلا و سموم از او شمارش کرده است.^(۵) این گذشته از شمار انبوه مقاله‌ها و کتابهایی است که در دیگر رشته‌های علوم به او نسبت داده‌اند.^(۶)

۱- الدّفاع، اسهام العرب و المسلمین فی الكیمیا، ۷۳-۲۵. ۲- ابن الندیم، ۳۰۴.
 ۳- همو، ۴۱۹. ۴- همو، ۴۲۰.
 ۵- همو، ۴۲۳-۴۲۱؛ بروکلیمان، ۳۱۷/۴-۳۰۸؛ الدّفاع، ۱۴۲-۱۳۵. ۶- ابن الندیم، ۴۲۳-۴۲۲.

سزگین که کتاب او فهرست میراث عربی است و غالباً به اختصار به این مطالب پرداخته ۲۰۰ صفحه از مجلد چهارم کتاب خود را به شرح حال و آثار جابر بن حیان اختصاص داده است.^(۱)

اگر آثار بی شماری که در این کتاب به جابر نسبت داده‌اند، درست باشد، حکایت از آن خواهد کرد که تا چه اندازه این علم در آن زمان پیشرفت کرده است. در هر حال این ارقام قطعاً مبالغه‌آمیز است و به هیچ روی نمی‌توان آن را درست پذیرفت. جابر کیمیا را بر اساس تجربه و استنتاج استوار کرد و به سبب همین دانش زندگی را در محرومیت و پنهانی گذراند.

جابر آزمایشگاهی در کوفه داشت و کیمیا که پیش از این صنعت نامیده می‌شد، از زمان وی بدین نام خوانده شد. هنگامی که طلا، شاه فلزات، را ذوب می‌کرد، به آب شاهی دست یافت. این آب مخلوطی است از اسید کلورید و اسید نیتریک. او ماده شنگرف را از طریق حرارت به دست آورد.

پس از جابر بن حیان دانشمندان دیگری در کیمیا ظهور کردند، از جمله: محمد بن زکریای رازی که پزشکی و کیمیا را با هم جمع کرد. او کتابی در منافع اغذیه، و کتابی در کیمیا به نام سرالاسرار دارد. در این کتاب از داروها، آلات، تجارب، فلزات و املاح سخن گفته است. ۱۸۱ اثر دیگر نیز در پزشکی و کیمیا دارد. در نیمه دوم قرن چهارم هجری یک دانشمند کیمیایی دیگر نامبردار است: محمد بن اسماعیل تمیمی. احمد مجریطی، حسین طغرای و ابوالقاسم عراقی نیز کسانی هستند که از آنان در علم کیمیا یاد شده است.^(۲)

هنوز در زبان علمی غرب واژه‌ها و مصطلحات شیمیایی عربی وجود دارد، از جمله: صابون، کحل، زرنیخ، قصدیر (قلع)، امبیق، قرمز، نفت، قلیایی، نیل، گاز، زعفران، توتیا، اکسیر و کبریت.^(۳)

۱- سزگین، ۳۹۵-۱۶۶. ۲- ابن‌الندیم، ۴۲۴-۴۲۳؛ بروکلیمان، ۳۱۷/۴.

۳- همان، ۷۷.

۶. تاریخ

آنچه اعراب پیش از اسلام در زمینه تاریخ داشتند شرح وقایع مهم عرب جاهلی موسوم به «اخبار» و «ایام العرب» بود که به شرح جنگها و نبردهای قبیله‌ای آنان می‌پرداخت،^(۱) و اطلاعاتی مربوط به انساب قبایل. مسلمانان به تدریج به تدوین تاریخ پرداختند. آنان در دو زمینه کار کردند: مغازی و سیره رسول اکرم^(ص) و تاریخ فتوح و تراجم رجال و... و تاریخ ملل غیر عرب و انساب عرب. در حقیقت تاریخ اسلام پس از گذشت زمانی بس دراز از مهم‌ترین حوادث جامعه اسلامی تدوین شد. شاید نخستین اقدامات جدی برای تدوین تاریخ اسلام از حدود قرن دوم هجری و با سیره پیامبر^(ص) شروع شد که منابع آن قرآن کریم، احادیث نبوی و قصایدی بود که در ستایش پیامبر^(ص) و نکوهش دشمنان او سروده شده بود. تاریخ نگاری مسلمانان با ظهور مورخان بزرگی چون یعقوبی و طبری در عصر عباسیان شکوفا شد اما تدوین تاریخ در عصر امویان آغاز گردید. امویان نه به هدف خدمت به تاریخ بلکه برای پاسنگویی به نیازهای خود در آگاهی از احوال و اخبار ملل دیگر به این کار پرداختند. در اوایل عصر اموی به تدوین انساب همان اندازه اهمیت داده می‌شد که به تدوین مغازی، حدیث و سیره.^(۲) سزگین احتمال می‌دهد که شاید برخی از کتابهای قبایل که آمدی در المؤلف و المختلف از آن یاد کرده و به ۶۰ جلد می‌رسد، در عصر امویان تألیف شده باشد.^(۳) در میان صحابه عصر اموی، عبدالله بن عباس عالم به انساب بود و در این زمینه شهرت داشت.^(۴) گذشته از انساب که در عصر مذکور بیش از دیگر زمینه‌های دیگر تاریخ رواج داشت، باید از تاریخ جاهلی یاد کرد. از افراد زیر به عنوان عالمان تاریخ جاهلی یاد شده است: جبیر بن مطعم از مشاهیر علمای انساب،^(۵) عقیل بن ابی طالب که در مسجد مدینه به مردم انساب تعلیم می‌داد،^(۶) ابوصفوان مخرمه بن نوفل از بزرگان تابعین و راویان شعر قدیم عربی،^(۷) عبید بن شریه جرهمی.^(۸) او نخستین کسی است که در این باره

۱- نک: ابن عبدربه، ۲۳۲/۵-۱۱۳. ۲- سزگین، ۱۷/۱. ۳- همانجا.
 ۴- ابن سعد، ۳۶۷/۲. ۵- سزگین، ۲۹/۲. ۶- همو، ۳۰. ۷- همو، ۳۱.

کتاب نوشت. عبید کتاب الملوک و اخبار الماضین را که از بین رفته برای معاویه نوشت. عبید ساکن صنعا بود و معاویه او را به دمشق احضار کرد تا اخبار پیشینیان و پادشاهان عرب و عجم را برای او نقل کند. اثر دیگر او، کتاب الامثال است.^(۹) دیگر مورخ جاهلی، صُحاربن عباس عبدی عالم انساب و مؤلف کتاب الامثال در دوره معاویه است.^(۱۰) عوانة بن حکم راوی اخبار، و عالم به شعر و نسب، کتاب التاریخ و کتاب سیره معاویه و بنی امیه را نوشت.^(۱۱)

و هب بن منبّه کتابهای: الملوک المتوجه من حمیر و اخبارهم و قصصهم و قبورهم و اشعارهم، کتاب المبتدأ، کتاب المغازی، قصص الانبیاء یا قصص الاخبار، و رسالة فی سیره النبی^(ص) را نوشت.^(۱۲)

جابر بن یزید جعفری از مردم کوفه، مورخ و مفسر شیعی، کتاب النوادر، کتاب الفضائل، کتب الجمل، کتاب صفین، کتاب نهران، کتاب مقتل امیرالمؤمنین علی^(ع) و کتاب مقتل الحسین^(ع) را پدید آورد.^(۱۳)

ابن الندیم حدود ۴۰ کتاب از ابومخنف از دی نام برده که بیشتر آنها در تاریخ است. او نخستین کسی است که درباره فتوح، خوارج، ایام العرب، و احادیث خلفا و والیان کتاب نوشت.^(۱۴)

تاریخنگاری محلی نیز در عصر اموی پا به عرصه وجود گذاشت. برخی از مورخان محلی این دوره عبارتند از: ابوقبیل حیّ بن هانی، قدیم‌ترین نویسنده درباره مصر.^(۱۵) یزید بن ابی حبیب ازدی، از تابعین و نخستین کسی که به تدریس علوم حدیث و فقه در مصر پرداخت. کتابی درباره مصر داشته که به ما نرسیده

۸- ابن الندیم، ۱۰۲؛ ابن قتیبه، المعارف، ۵۳۴؛ بروکلیمان، ۲۵۱/۱-۲۵۰؛ سزگین، ۳۳-۳۲/۲.

۹- ابن الندیم، ۱۰۲. ۱۰- همانجا؛ سزگین، ۳۳-۳۴/۲.

۱۱- همو، ۱۰۳. برای آگاهی از دیگر مؤلفان و عالمان انساب نک: سپهری، ۲۲۰-۲۱۶.

۱۲- سزگین، ۱۲۴-۱۲۵/۲.

۱۳- ابن قتیبه، ۴۸۰ و ۶۲۴؛ امین عاملی، ۱۷۱/۱۵-۱۵۶؛ کخّاله، ۱۰۷/۳-۱۰۶.

۱۴- ابن الندیم، ۱۰۷-۱۰۵؛ بروکلیمان، ۲۵۳/۱؛ سزگین، ۱۳۰/۲-۱۲۷؛ کخّاله، ۱۵۸/۸-۱۵۷.

۱۵- همو، ۱۹۶/۲-۱۹۵.

است. بخشهای گزیده‌ای از تاریخ مصر او در کتابهای ابن اسحاق، طبری، بلاذری، ابن عبدالحکم، و کندی آمده است.^(۱) حارث بن یزید حصرمی مصری که بخشهایی از کتاب او در کتابهای ابن عبدالحکم و کندی آمده است.^(۲) عبیدالله بن ابی جعفر مصری، کتابی در تاریخ مصر داشته که بخشهایی از آن در کتابهای ابن عبدالحکم، کندی و ابن اسحاق آمده است.^(۳) عمرو بن حارث انصاری از بزرگترین علمای مصر در عصر اموی. کتاب او: تاریخ مصر، یکی از منابع عبدالرحمن بن احمد بن یونس بوده است.^(۴)

صرف نظر از اهداف و انگیزه‌های مسلمانان از تدوین سیره و مغازی رسول خدا^(ص)، جمع‌آوری اخبار و روایات مربوط به آغاز اسلام و شرح احوال و تاریخ غزوات آن حضرت از نیمه دوم قرن نخست هجری در مدینه آغاز شد. هرچند یگانه کتاب جامع و کامل از سیره رسول خدا^(ص) که بخشی از آن بدست ما رسیده، کتاب محمد بن اسحاق است اما از نوشته‌ها و آثار قبلی از طریق کتابهایی که بعداً تألیف شده و بدست ما رسیده، آگاهی داریم.^(۵) عالمان و مؤلفان سیره را به سه طبقه تقسیم کرده‌اند:

الف. طبقه نخست: در این طبقه از چهار نفر به شرح زیر نام برده می‌شود:

۱. عروة بن زبیر بن عوام: سرسلسله محدثان و راویان اخبار تاریخی و از فقهای هفتگانه مدینه و از بزرگان اهل حدیث. او نوه دختری خلیفه اول و راوی بلافصل خاله‌اش عایشه است.^(۶) بعضی از نوشته‌های تاریخی او پاسخ به سؤالات ولید بن عبدالمملک درباره زندگانی و جنگهای رسول خدا^(ص) است.^(۷) از وی در همه کتابهای سیره و مغازی و کتابهای صحاح و مسانید اخبار و احادیث فراوانی نقل شده است.^(۸) حاج خلیفه او را نخستین نویسنده در مغازی رسول خدا^(ص) می‌داند.^(۹)
۲. ابان بن عثمان بن عفان فرزند خلیفه سوم و از بزرگان تابعین که مدت هفت

۱- همو، ۱۹۷-۱۹۶. ۲- همو، ۱۹۷. ۳- همو، ۱۹۸. ۴- همو، ۱۹۹-۱۹۸.

۵- نک: مهدوی، الف. ۶- ابن سعد، ۱۷۸/۵. ۷- واقدی، ۶۳۱/۲.

۸- همو، ۱۸/۱، ۵۶؛ ۵۴۳/۲، ۵۶۵. ۹- حاج خلیفه، ۷۴۷/۲.

سال از سوی عبدالملک بن مروان والی مدینه بود.^(۱) او را نخستین کسی دانسته‌اند که در مغازی رسول اکرم^(ص) کتاب نوشته است.^(۲) با این حال از نوشته او چیزی باقی نمانده است.

۳. شرحبیل بن سعد از موالی انصار، در وقایع جنگ بدر و اصحاب آن صاحب نظر بوده و چون در اواخر عمر حافظه خود را از دست داد، مورد اعتماد نیست و به او استناد نمی‌کنند.^(۳)

۴. وهب بن منبه: قاضی صنعا و از ایرانیان یمن بود.^(۴) آثار بسیاری به وهب نسبت داده‌اند.^(۵) از جمله، دو فقره پایروس دره‌ایدلبرگ آلمان موجود است که شامل ۲۷ ورقه (۵۳ صفحه) و دارای تاریخ ۲۲۹ هجری است. آن رازرژ خوری در آلمان در دو جلد با ترجمه آلمانی منتشر کرده است.^(۶) حاج خلیفه می‌گوید: وهب بن منبه مغازی را جمع‌آوری کرد.^(۷)

ب. طبقه دوم: در این طبقه سه نفر صاحب سیره و مغازی‌اند:

۱. عاصم بن عمر بن قتاده: از انصار و از قبیله بنی ظفر و مورد توجه بنی امیه بود. ابن قتیبه او را صاحب سیر و مغازی می‌داند.^(۸) به دستور عمر بن عبدالعزیز در مسجد دمشق درباره مغازی رسول اکرم^(ص) و مناقب اصحاب سخن می‌گفت.^(۹)
۲. محمد بن مسلم بن شهاب زهری از اعلام تابعان و یکی از فقهاء و محدثان مدینه که ده نفر از صحابه را ملاقات کرد. او به دربار عبدالملک پیوست و یزید بن عبدالملک او را منصب قضاوت داد و هشام بن عبدالملک تعلیم فرزند خود را به او واگذاشت.^(۱۰)

زهری را بزرگترین و جامع‌ترین نماینده حوزه محدثان مدینه می‌دانند و مطالب و اطلاعاتی که از او در کتابهای صحاح و مسانید و سیر و تواریخ نقل شده گذشته از

۱- همو، ۱۵۲/۵؛ طبری، ۶۴۹/۳
 ۲- سزگین، ۷۰/۲
 ۳- همو، ۳۱/۵
 ۴- ابن خلکان ۳۵/۶؛ ابن قتیبه، المعارف، ۴۵۹
 ۵- سزگین، ۱۲۴-۱۲۵/۲
 ۶- مهدوی، یود- یز.
 ۷- حاج خلیفه، ۱۷۴۷/۲
 ۸- ابن قتیبه، ۴۶۶
 ۹- مهدوی، ی.
 ۱۰- ابن خلکان، ۱۷۷/۴

احکام و سنن شامل اطلاعات تاریخی از جاهلیت تا خلافت معاویه است.^(۱) حاج خلیفه کتابی در مغازی از وی یاد می‌کند.^(۲) شهرت زهری را به سبب همین کتاب می‌دانند که آن را به روایت عروة بن زبیر، و سعید بن مسیب و دیگران گرد آورد. این کتاب فقط مشتمل بر اخبار مغازی به معنای خاص آن نبود بلکه تمام مراحل زندگی پیامبر را در برداشت.^(۳)

۳. عبدالله بن ابی بکر بن حزم: در مدینه متولد شد. پدرش موزخ، محدث و فقیه بود. عبدالله راوی پدرش، و انس بن مالک، و عمره دختر عبدالرحمن نواده اسعد بن زراره است.^(۴) عمر بن عبدالعزیز به او نوشت که بنگر آنچه از حدیث رسول خدا^(ص) یا سنت گذشتگان یا حدیث عمره هست، بنویس. چه می‌ترسم که با رفتن اهل علم، دانش نابود شود.^(۵) سزگین به نقل از هورویتز کتابی در مغازی به عبدالله نسبت می‌دهد.^(۶) در حالی که مارسدن جونز معتقد است که عبدالله کتابی در سیره ندارد بلکه روایاتی از او در کتابهای ابن اسحاق و واقدی آمده است.^(۷) عبدالله بن ابی بکر برخی از نامه‌های پیامبر^(ص) به شاهان و حاکمان معاصر خود را نیز جمع آوری کرده است. از جمله نامه آن حضرت به پادشاهان حِمیر است.^(۸)

ج. طبقه سوم: در این طبقه چهار تن شهرت دارند: موسی بن عقبه، معمر بن راشد، محمد بن اسحاق و واقدی.

مارسدن جونز، موسی بن عقبه، محمد بن اسحاق و واقدی را پایه‌گذاران اصول تاریخنگاری می‌داند که مورخان بعدی همچون طبری، ابن سیدالناس و ابن کثیر کتابهای خود را بر پایه آن تألیف کردند.^(۹) وی از روایاتی که در کتابهای تاریخی از موسی بن عقبه نقل شده، نتیجه می‌گیرد که کتاب موسی در تألیف و نیز بسیاری از تفصیلات شبیه سیره ابن اسحاق است.^(۱۰) سخاوی به نقل از مالک بن انس و دیگران، سیره موسی بن عقبه را صحیح‌ترین سیره‌ها دانسته است.^(۱۱) بروکلیمان وی

۱- مهدوی، ی. ۲- حاج خلیفه، ۱۷۴۷/۲. ۳- هورویتز، ۶۷ به نقل عالم‌زاده، ۵۲.
 ۴- ابن سعد، ۴۸۰/۸. ۵- همانجا. ۶- سزگین، ۸۰/۲. ۷- جونز، ۲۳.
 ۸- سزگین، ۸۰/۲. ۹- جونز، ۲۴. ۱۰- همانجا. ۱۱- سخاوی، ۲۱۳.

را امام مغازی نویسان و نخستین کسی دانسته که در جنگهای پیغمبر^(ص) کتاب نوشت.^(۱)

در واقع شکوه تاریخنگاری اسلامی در عصر عباسی است که آثار مهم و ماندگاری پدید آمد. مهم‌ترین کتابهای تاریخی کتابهای سیره بود. همانند سیره ابن هشام که آن را از استاد خود محمد بن اسحق گرفت. دیگری مغازی واقدی بود. در قرن سوم با تألیف کتاب فتوح البلدان بلاذری برای سازگاری بین مواد تاریخی برگرفته از سیره و دیگر اطلاعات اخذ شده از منابع دیگر به منظور وضع یک روایت تاریخی همگرا اقدام شد. در قرنهای سوم و چهارم کتابهای تاریخ عمومی تألیف شد که حوادث تاریخ را از ابتدای خلقت آدم و آفرینش جهان تا روزگار تألیف در برمی گرفت، مثل تاریخ یعقوبی، تاریخ الامم و الملوک محمد بن جریر طبری، مروج الذهب و معادن الجوهر مسعودی و تجارب الامم و تعاقب الهمم ابن مسکویه رازی.^(۲)

در طبقات نگاری، محمد بن سعد کتاب مشهور الطبقات الکبری را درباره صحابه نوشت و زمان و مکان را اساس کار قرار داد. خلیفه بن خیاط کتاب الطبقات را مشتمل بر اصحاب، تابعین و محدثان پدید آورد که از متون کهن در شناخت رجال اسلامی بشمار می‌رود.

کتابهای تاریخ محلی نیز پدید آمد که خاص یک منطقه یا یک شهر یا یک مکان است. از جمله: تاریخ فضائل مصر و اخبارها نوشته حسین بن زولاق که تاریخ این منطقه را از دوره‌های نخست در برمی گرفت، و تاریخ الداریات ابن زیاد دیلمی که تاریخ عراق، موصل، سوریه، جزیره و مصر است. کتابهای تخصصی تر هم درباره تاریخ یک شهر معین نوشته شد. ارزقی اخبار مکه، نرشخی تاریخ بخارا، مافروخی تاریخ اصفهان، خطیب بغدادی تاریخ بغداد، و ابن عساکر تاریخ مدینه دمشق را نوشتند. کتابهایی نیز در تاریخ دولتها، پادشاهان و زندگانی آنان پدید آمد، همانند:

۱- پروکلمان، ۱۰/۳.

۲- نک: عالم زاده، ۱۴۹-۱۰۹؛ متز، ۳۵۹/۱؛ حسن ابراهیم حسن، ۳۵۰/۳؛ ۵۶۲/۴-۵۵۱.

اخبار الدولة العباسیه از نویسنده‌ای ناشناس، و تاریخ یمینی ابونصر عتبی درباره زندگانی سلطان محمود غزنوی.

تألیف فرهنگنامه‌های تاریخی و شرح و تعلیق بر کتابهای تاریخی ادامه یافت. ابن قلاسی ذیل تاریخ دمشقی را نوشت. تکمله تاریخ صابی یک دوره طولانی از تاریخ جهان اسلام ما بین سالهای ۳۶۰ تا ۵۵۵ هجری را دربرگرفت. منتظم ابن جوزی و کامل ابن اثیر، دو منبع مهم و مفصل تاریخ اسلام در چندین جلد است که به روش سالشماری تدوین شده است. در کنار آن باید از انساب سمعانی و مختصرالدول ابن عبری یاد کرد.

در عصر سلجوقی کتابهای تراجم و شرح حال پدید آمد. قفطی تاریخ الحکماء، و ابن ابی اصیبعه طبقات الاطباء، و محمد عوفی لباب الالباب را نوشت. ابن خلکان و فیات الاعیان و ابن شاکر کتبی تتمه آن را تحت عنوان فوات الوفيات نوشت و صفدی الوافی بالوفیات را نگاشت. تألیفات مسلمانان در باب تاریخ بیش از ۱۳۰۰ عنوان است.^(۱)

۷. جغرافیا

انگیزه تألیف در موضوع جغرافیا، در درجه نخست شناخت اوقات عبادات و قبله مکانها، و سپس گسترش قلمرو تجارت و ارتباط شهرها از طریق زمین و دریا با دورترین نقاط معمور بود. ساخت راهها، و تلاش دولت برای سلامت و امنیت طرق که موجب تسهیل سفر و جهانگردی پژوهشگران و کاشفان گردید، به این امر کمک شایانی کرد. افزون بر کتب جغرافیای ریاضی که نمونه‌های چندی در کتابخانه تمدن اسلامی دارد، در جغرافیای طبیعی و انسانی، ابن خردادبه در قرن سوم هجری کتاب المسالک و الممالک را نوشت. این کتاب راهنمای مسافرت دریایی از مصب

۱- در باب تاریخ و تاریخ نگاری اسلامی آثار متعددی به زبانهای مختلف نوشته شده است. از این میان دو کتاب زیر در زبان فارسی بهتر و بیشتر از همه مفید تواند بود: علم تاریخ در گستره تمدن اسلامی نوشته دکتر صارق آئینه وند، و تاریخنگاری در اسلام نوشته دکتر هادی عالم زاده و سیدصادق سجادی.

رودخانه دجله به خلیج فارس تا هند و چین است. یعقوبی کتاب البلدان، ابن رسته الاعلاق النفیسه، ابن فقیه همدانی کتاب صفة جزيرة العرب، اصطخری کتابهای الاقالیم، و المسالک و الممالک، ابن حوقل صورة الارض، و مقدسی احسن التقاسیم فی معرفة الاقالیم را در باب جغرافیا نوشت. ابن فضلان به سال ۳۰۹ هجری سفرنامه خود را تحریر کرد. سفرنامه ناصرخسرو گزارش سفر وی به مناطق مختلف جهان اسلام است. نگارش سفرنامه‌ها تداوم یافت. ابن جبیر سفرنامه خود را که از سال ۵۷۸ هجری شروع و سه بار تکرار شد، نوشت. غالب کتابهای جغرافیایی پس از انجام سفرهای طولانی و سخت مؤلفان به مناطق معمور و معروف آن زمان نوشته شده است.^(۱)

پس از این، تألیف کتابهای جغرافیایی درباره شهرها و مکانها آغاز شد. یاقوت حموی معجم البلدان، مرصد الاطلاع علی اسماء الاماکن و البقاع، و زکریای قزوینی آثار البلاد را نوشت. ادیسی نزهة المشتاق فی اختراق الآفاق را نوشت و نقشه جهان را کشید. در نقشه وی هر درجه مساوی ۲۵ فرسخ، و هر فرسخ سه میل بود. بدین ترتیب طول هر درجه ۷۵ میل می‌شود.

۱- مقدسی، ۳-۹، ۴۶-۴۳؛ ابن حوقل، ۹-۱۱؛ رحله ابن فضلان، ۳۰-۱۱؛ ناصرخسرو، ۳۲-۵؛ متز، ۱۸/۲-۷.

فصل دوازدهم □

هنر و معماری

اعرابی که اسلام را به سرزمینهای شرقی و غربی گسترش دادند چیزی به نام هنر نداشتند. آنان هنر صنعت‌گران مصری، سوری، یونانی و ایرانی تحت فرمانروایی خود را گرفتند و به هم پیوند زدند. این هنرهای متفاوت زیر فرمان اسلام مبدل به شیوه‌هایی شد که امروزه به نام «هنر اسلامی» شناخته می‌شود. به تعبیر جنسن، «در عالم هنر میراث فرهنگی کسب شده از ملل غیر مسلمان عبارت بود از شیوه مخلوط صدر مسیحیت و بیزانسی همراه با انعکاساتی از صورتهای هنری هلنی رومی و نیز مجموعه سنتهای هنری ایران.»^(۱)

عربستان پیش از اسلام از این بابت جز خط عربی که ذاتاً آماده پذیرفتن انواع زینتکاریهایی بود که در قرون سوم تا نیمه نهم هجری بر آن وارد شد،^(۲) چیزی در چنته نداشت. عربستان به طور کلی مسکن قبایل بدوی و دوره‌گردی بود که بنا بر طبیعت حال از هرگونه معماری عاری بود. چنان‌که می‌دانیم پیکره‌های خدایان محلی آن مردم نیز به فرمان پیغمبر^(ص) بکلی نابود شد. تنها از اواخر قرن اول هجری است که سنتی مشخص از هنر اسلامی تکوین یافته و روبه تکامل گذارده است، با آثاری چون قبة الصخره و مسجد اموی دمشق. هنر اسلامی طی قرون متمادی پیشرفتهای قابل ملاحظه‌ای کرده، نمونه‌های باشکوهی از آن در سرزمینهای پهناور عالم چه آنجا که در قلمرو اسلام است و چه آنجا که بیرون از حوزه اسلامی واقع شده پراکنده است.

اصل برقراری رابطه و مبادله هنری در میان اقوام و ملل مختلف در تمدن

۲- جنسن، ۱۹۱.

۱- جنسن، ۱۹۱؛ نیز نک: هوگ، ۲۸.

اسلامی اجرا شد. سرزمینهایی که اسلام فتح می‌کرد و اقوام و مللی که در این مناطق پراکنده بودند، همچون: رومیان، ایرانیان، هندیان و صقلیبیان میراث هنری ریشه داری داشتند. جامعه جدید به میزان نیاز، استعداد و ارزشهای خود چیزهایی از میراث تاریخی این اقوام اخذ کرد و بدین ترتیب از تلاقی فرهنگها و طبیعت روابط بین اقوام، خصوصیات و ویژگیهای هنری اسلامی پیدا شد و در زمینه‌های معماری، تزئینات، خط، موسیقی، غنا و نقاشی بروز کرد.

۱. شهرسازی

۱.۱. اسلام و شهرنشینی

اسلام یک دین تمدنی است که برای تحقق اهداف اجتماعی و دینی خویش به شهر نیاز دارد. شعارهای مذهبی که در پیشاپیش آن نماز است، صورت کامل و نمونه آن فقط در قالب جماعت اجرا می‌شود. نماز جماعت، برترین گونه انجام عبادت است و اولویت نخست جماعت و امت اسلامی، نماز جمعه. اقامه نماز جمعه و جماعت محتاج مساجد جامع در شهرها و مراکز عمده شهری است. هیچ شهری، شهر نمی‌شود مگر این‌که دارای منبر، نماز جمعه و جماعت باشد. بر این اساس دعوت اسلام برای اقامه نمازهای جمعه و جماعت که مردم حومه و اطراف می‌بایست در آن شرکت نمایند، دعوت صریح و آشکاری است. ابوحنیفه عقیده داشت که «نماز جمعه به شهرها اختصاص دارد و نمی‌توان در روستاها اقامه کرد»؛ زیرا شمار نمازگزاران معتبر نیست بلکه آنچه «معتبر است شمار مردمی است که غالباً در آنجا سکونت دارند.»^(۱) نماز جمعه را نمی‌توان فرادی اقامه کرد و واجب است حداقل سه میل بین دو نماز جمعه فاصله باشد.^(۲) علاوه بر این تاریخ اسلام سرشار است از مأموریت سکونت شهروندان و اقطاع اراضی، و مرابطه (مرزبانی) در سرحدات کشور که اندک اندک به شهر تبدیل شدند.^(۳) ویژگی شهری اسلام در

۱- ماوردی، ۱۰۳. ۲- حلی، مختصر نافع، ۳۷-۳۵.

۳- بلاذری، ۱۸۲-۱۵۰؛ ابن خردادبه، ۱۰۰-۹۷؛ ابن رسته، ۱۰۷.

نمونه‌های زیر تحقق یافت:

الف. مدینه، الکوی شهر اسلامی

بارزترین تأکید تاریخی بر شهری بودن اسلام، اقدام رسول خدا^(ص) در نخستین سال هجرت برای پیاده کردن طرح جامع شهر مدینه بود. آن حضرت با صدور منشور حکومتی خویش روابط فیما بین ساکنان پایتخت اعم از مسلمانان مهاجر و انصار، و یهودیان را سامان داد و با تدابیری چند نهضت عمرانی این شهر را طراحی و اجرا کرد. ابتدا با تأکید بر این نکته که مؤمنان شهر، امت واحده‌ای را تشکیل می‌دهند به تقویت و تأکید پیوندهای اخوت و شهروندی پرداخت. آنگاه مؤسسات عمومی همچون مسجد و سقیفه‌ها را ساخت. سپس شهر را به چند محله تقسیم و به هر قبیله اجازه داد تا در محدوده محله خود آزادانه زمینها را در میان افراد خویش تقسیم کنند. این اقدام پیامبر^(ص) در جهت سازگاری طبیعت قبیله‌ای و تأکید بر پیوندهای خویشاوندی در چهارچوب عقد اخوت در میان ساکنان جدید شهر صورت می‌گرفت. زمینهای وسیع دیگری نیز به دستور حضرت به برخی نمازها همچون نماز عید اختصاص یافت. ساخت بازار مسلمانان علاوه بر بازار یهودیان، و اجرای قانون نظارت بر بازارها، و نظافت شهر از طریق طراحی و اجرای خیابانها و کوچه‌ها، و ساخت خانه‌های بزرگ و نیز اختصاص چند حجره با ورودی اختصاصی به هر منزل از دیگر برنامه‌های عمرانی پیامبر^(ص) بود. خانه‌های زنان پیامبر^(ص) مربع و بین ۴ تا ۵ ذراع مساحت داشت و دارای یک ورودی بود که به غرفه‌ای منتهی می‌شد. مساحت این غرفه از ۳ تا ۵ ذراع کمتر نمی‌شد. شهر یثرب را یک خندق و یک دیوار در برمی‌گرفت. طول این خندق ۱۲۰۰ ذراع بود. پادگان سپاه در خارج شهر بود و مقداری با آن فاصله داشت.

پیامبر^(ص) برای تأمین آب، چاهی حفر و آن را وقف مسلمانان کرد. در زمینه خدمات بهداشتی، خیمه‌ای در مسجدالنبی^(ص) بر پا شد که به مداوا و درمان مراجعان می‌پرداخت. رسول خدا^(ص) محل‌هایی را برای ذبح گوسفند اختصاص داد

که از اماکن پر ازدحام و رفت و آمد مردم دور بود.^(۱)
 بدین ترتیب رسول خدا^(ص) الگویی را از شهر اسلامی در برابر پیروان خود قرار داد. مسلمانان شهرهای جدید را بر اساس این الگو ساختند و شهرنشینی اسلامی مطابق آن گسترش یافت.

ب. سرعت پیدایش شهرها در مناطق اسلامی

پیشروی اسلام در مناطق مختلف جهان و فتح سرزمینهای جدید با جنبش شهری سریع همراه بود. این جنبش از نظر تعداد و کثرت جمعیت شهرها به مراتب سریع‌تر از پیدایش شهرهای اروپایی در همین برهه تاریخی بود؛ زیرا در این قاره فقط چند شهر وجود داشت که جمعیت آن به ده هزار نفر می‌رسید یا به سختی از آن می‌گذشت. در حالی که جمعیت شهر بصره از ۶۰ هزار نفر در پایان دوره خلفای راشدین به ۶۰۰ هزار نفر در سال ۸۰ رسید.^(۲)

اگر از چند شهر مهم و عمده اسلامی نام ببریم و به تاریخ تأسیس هر یک دقت کنیم، در خواهیم یافت که دین اسلام، دین شهری است و با انتشار آن در نقاط مختلف عالم، جنبش شهرسازی نیز سرعت گرفت: بصره در سال ۱۴؛ کوفه در سال ۱۷؛ فسطاط در سال ۴۵؛ واسط در سال ۷۵؛ قم در سال ۸۳؛ قرطبه در سال ۸۹؛ عسکر در مصر در سال ۱۳۳؛ بغداد در سال ۱۴۵؛ فاس در سال ۱۹۲؛ سامرا در سال ۲۲۱؛ قطایع در سال ۲۵۶؛ قاهره در سال ۳۵۸؛ مراکش در سال ۴۴۴؛ حله در سال ۴۹۵؛ رباط در سال ۵۹۳ هجری.^(۳)

این علاوه بر شهرهایی است که در مرتبه دوم یا سوم قرار دارند و افزون بر شهرهای پیش از اسلام که در دوره اسلامی دوباره ساخته شدند یا توسعه یافتند؛ مثل یترب، دمشق و قرطبه که به دست مسلمانان تقسیم‌بندی و سازماندهی شدند یا شهرهایی که منهدم و نابود شده بودند، و بازسازی شدند. قیروان از شهرهایی است که به دست مسلمانان بازسازی شد. علاوه بر این شهرهای دیگری هم وجود

۱- ابن رسته، ۶۴-۶۶؛ یاقوت، ۸۶/۶؛ سمشودی، وفاء الوفاء، ۳۲۶/۱؛ ۶۹۳/۲؛ ۷۶۵-۷۵۷؛ ۸۱۴/۳؛ عثمان، المدینه الاسلامیه ۶۴-۵۱. ۲- عثمان، ۶۶. ۳- ابن اثیر، ۳۵۱/۱؛ یاقوت، ۳۹۷/۴؛ عثمان، ۵۵.

داشت که مسلمانان در ابتدا در حاشیه آن سکونت گزیدند و با ساکنان اصلی درهم نیامیختند. محله‌هایی که در حاشیه شهرها بوجود آمد، رَیض نامیده شد و دارای قلعه، مسجد جامع و بازار بود. بدین طریق بود که شهرهای دوگانه‌ای در مرو، بلخ، بخارا، و سمرقند بوجود آمد. این نوع شهرها در مناطق شرقی خلافت عباسی، آنجا که هنوز شهرهای ایرانی استوار بود، پیدا شد.^(۱)

ج. شیوه ابتکاری در ساخت شهرهای اسلامی

مسلمانان در هر سه نوع شهرهای مذکور، یک شیوه اصیل و کاملاً واضح در پیش گرفتند. روش مسلمانان در بنای شهرها نه تداوم شیوه‌های شهرسازی مردم جزیره‌العرب بود و نه استمرار شهرسازی مناطقی که به فتح اسلامی درآمد. در نتیجه مسلمانان در این کار از پیشینیان متأثر نبودند و آنچه در این باره از اقوام و ملل قبلی گرفتند، عَرَضی بود؛ زیرا دین اسلام، شهر را بر اساس اصول و شیوه‌های مذهبی خود شکل داد. ضرورت داشت که مطابق تعالیم دینی، در ساخت شهرهای اسلامی دو جایگاه اساسی مراعات شود: مسجد جامع بزرگ و بازار. این علاوه بر دارالاماره و بیت‌المال بود. از سوی دیگر تأمین امنیت شهر به وسیله قلعه و دیوار نیز ضروری می‌نمود. پژوهشگران به دو نوع شهر اشاره کرده‌اند: شهرهایی که بدون نقشه و طرح قبلی برپایه توسعه و تراکم جمعیت به وضع موجود افزوده می‌شد تا مهاجران و ساکنان جدید را در خود جای دهد. این وضعیت در شهرهای اسلامی پیش نیامد. نوع دوم شهرهایی است که برپایه طرح و نقشه قبلی و مطابق اهداف سیاسی و اجتماعی معینی و انتخاب مکان امن و موقعیت استوار، ساخته می‌شود؛ چنان که علاوه بر دارا بودن شرایط سکونت و اقامت معین، ویژگیهای لازم برای تحقق اهداف مورد نظر را داشته باشد. این نوع شهر برپایه شیوه ابتکاری مسلمانان ساخته می‌شد.^(۲) شاید مدینه مثال خوبی باشد. در دوره اسلامی برخی تعدیلات اساسی به وسیله ساکنان عرب و به اشاره رسول خدا^(ص) در این شهر صورت گرفت.

۱- یعقوبی، البلدان، ۲۷۶، ۲۸۰، ۲۹۳-۲۹۲. ۲- عثمان، ۴۹، ۷۱-۷۰، ۱۲۹-۱۲۶.

۲. پیدایش شهرها و تحول دولت اسلامی

گسترش اسلام و توسعه قلمرو آن با جنبش عمرانی وسیع، و تأسیس شهرهای جدید، و توسعه شهرهای قدیمی و بازسازی شهرهای ویران همراه بود. هرگاه حکومت جدیدی برپا یا دوره جدیدی شروع می‌شد یا گروه و خانواده‌ای به قدرت می‌رسید، پایگاه یا پایتخت جدیدی برای خود می‌ساخت تا علاوه بر تأکید بر قدرت، موجودیت سیاسی آن را نیز محقق سازد. بدین ترتیب تاریخ اسلام، سلسله به هم پیوسته‌ای از تأسیس شهرها یا نهضت شهرسازی مداومی است که بخشهای مختلف جهان اسلامی را به هم مرتبط ساخته و موجودیت اجتماعی و سیاسی آن را بوجود آورده است. این جریان از زمانی شروع می‌شود که یثرب در عهد رسول خدا ^(ص) به عنوان نخستین پایگاه اسلام و پایتخت دولت اسلامی انتخاب، و مدینه یا مدینه الرسول نام گرفت. سه تن از خلفا و جانشینان پیامبر ^(ص) نیز این شهر را مقرر و پایتخت خویش قرار دادند تا این‌که شهرهای دیگری به سرعت و پی‌درپی در همه مناطق جهان اسلام ساخته شد و از نظر مکان و جمعیت روبه‌رشد بود. پیدایش شهرهای جدید بر اساس اهداف مختلف و انگیزه‌های معین بود. آنگاه توسعه یافت تا شهرهای کامل و پایداری باشد. می‌توان شهرهای اسلامی را بر حسب اهداف تأسیس به سه دسته تقسیم کرد:

الف. شهرهای نظامی و هجرتگاهها

ضرورت‌های نظامی به منظور تأمین فتوحات اسلامی در خارج جزیره‌العرب ایجاب می‌کرد که مسلمانان پایگاههایی برای سپاهیان و رزمندگان خود در حد فاصل یثرب، پایتخت اسلامی، و مرزهای دشمن یعنی در مقابل سرزمینهای مورد نظر برای انجام فتوحات ایجاد کنند. این اقدام در عصر خلفای راشدین و آغاز فتوحات اسلامی بود و در اثر آن شهرهای بصره، کوفه و فسطاط ایجاد شد. در عین حال ایجاد پایگاههایی برای اقامت نظامیان به منظور حمایت از سپاهیان مسلمان و اموال آنان از تجاوز مردم بومی در دوره‌های اموی، عباسی و فاطمی نیز تداوم یافت. بر این اساس شهر قیروان در شمال آفریقا، و دهها شهر دیگر در مرزهای کشور

اسلامی با بیزانس ایجاد شد. همچنان که شهرهای مراکش و رباط در مغرب به همین منظور ساخته شد. این نمونه‌ها بیانگر آن است که پیدایش شهرهای اسلامی با تطورات تاریخی دولت اسلامی همراه بوده است. بحث را با سخن از هر یک از این شهرها پی می‌گیریم تا شیوه اسلامی در طراحی و ساخت آن‌ها روشن شود:

نقشه بصره در سال ۱۴ هجری به دست عتبه بن غزوآن و به فرمان خلیفه دوم، عمر بن خطاب، انجام شد. جای شهر را بر اساس اصلی انتخاب کردند که شخص خلیفه بر آن تأکید ورزیده بود. عمر دستور داد که شهرهای خارج از جزیره العرب در مناطقی ساخته شود که بین آن‌ها و جزیره، آب یا دریا فاصله نیندازد تا عنداللزوم پایتخت بپردازد و بدانجا نیروی نظامی گسیل دارد. علت اصلی آن بود که مردم عرب تجربه دریانوردی نداشته با فنون عبور از آبهای روان آشنا نبودند به همین دلیل بصره در غرب فرات و در سمت بیابان ساخته شد.

مسجد جامع و دارالاماره هسته مرکزی شهر بود. سپس برای هر یک از قبایل عرب زمینی در پیرامون مسجد اختصاص یافت. عرض خیابان اصلی شصت ذراع، خیابانهای فرعی ۲۰ ذراع و کوچه‌ها هفت ذراع بود. در هر مرحله اصطبل برای اسبان و قبرستانی برای مردگان اختصاص یافت. در ابتدا خانه‌های بصره از نی ساخته شد تا در صورت لزوم کندن و حمل آن آسان باشد تا این‌که در دوره امارت ابوموسی اشعری ما بین سالهای ۱۹۱۷ هجری مسجد را از خشت و گل ساختند و خانه‌ها را به جای نی از خشت، آجر و گل بنا کردند.

بصره در دوره عبدالله بن عامر ۳۶۲۵ هجری متحول و جز سوق المربرد بازارهای دیگری برای شهر ساخته شد. در دوره زیاد بن ابیه شهر توسعه یافت و علاوه بر تأسیسات قبلی، بازار بزرگی برای آن ساختند. در همین دوره بود که مسجد جامع و دارالاماره را با آجر و گچ تجدید بنا کردند. بدین ترتیب بصره از یک اردوگاه جنگی به یک شهر دارای کوی و برزن مشخص و ویژگیهای متمایز شهری بدل شد و با حوادث تاریخ اسلام گره خورد.^(۱) جمعیت شهر رو به فزونی داشت؛ چنان که در

۱- یعقوبی، همان، ۲۳۵، ۳۲۳؛ ابن حوقل، ۲۱۳-۲۱۲؛ یاقوت، ۴۹۴/۴-۴۹۰.

دوره خلافت امام علی^(ع) ۶۰ هزار نفر، و در سال ۶۴ هجری ۹۰ هزار نفر جمعیت داشت. این رقم در دوره حجاج بن یوسف ثقفی، از مرز سیصد هزار نفر گذشت.^(۱) کوفه نیز در ابتدا بنا به دلایل نظامی ساخته شد. خلیفه دوم به سعد بن ابی وقاص، فرمانده نیروهای اعزامی به ایران، فرمان داد که مکانی برای هجرت و پناهگاهی برای مسلمانان انتخاب کند. سعد نقشه کوفه را در سال ۱۷ هجری در نزدیکی فرات پیاده کرد و سپاهیان را در آنجا سکونت داد. نیروهای سعد خانه‌های خود را از نی ساختند. مسجد نخستین محلی بود که ساخته شد. آنگاه دارالاماره و سپس بیت‌المال را بنا کردند.^(۲) پس از آن راهها، خیابانها و کوچه‌های شهر را پیرامون مسجد طراحی و پیاده کردند. عرض خیابان اصلی ۴۰ ذراع و خیابانهای فرعی را ۳۰ ذراع، و کوچه‌ها را ۷ ذراع قرار دادند. ۱۵ راه از مسجد کوفه منشعب می‌شد. بعدها خانه‌ها را از خشت ساختند و معماران ایرانی بر کار ساخت آن نظارت می‌کردند. بعدها امام علی^(ع) این شهر را پایتخت خلافت خود کرد و عشق خود به این شهر را در عبارتی این‌گونه بیان نمود: «کوفه گنج ایمان و راه اسلام، و شمشیر خدا، و تیر اوست که در هر جا بخواهد، قرار می‌دهد.»^(۳) کوفه از بصره برتر است. چه هوای آن بهتر و آب آن گواراتر است. این شهر را املاک و ضیاع قدیمی همچون قادسیه، حیره و خورنق در بر گرفته بود. این شهر نیز بر مبنای همان اصلی که عمر بر آن تأکید داشت، یعنی عدم فاصله آبی بین آنجا و مدینه، پایتخت خلافت، در کناره بادیه ساخته شد.^(۴) در دوره امارت زیاد بن ابیه در سال ۵۰ هجری خانه‌های کوفه از خشت آوردند و صحن آن را از سنگریزه پوشانیدند. بدین ترتیب مسجد کوفه بزرگ‌ترین و زیباترین مسجد جهان اسلامی گردید.^(۵) زندگی اجتماعی در کوفه به تدریج از روابط و مناسبات قبیله‌ای به ارتباطات

۱- عثمان، ۵۹، ۶۷-۶۶. ۲- یعقوبی، همان، ۲۳۹؛ یاقوت، ۴/۴۹۴.

۳- ابن فقیه، ۱۶۳؛ ماسینیون، خطط الکوفه، ۲۸-۲۷. ۴- ابن حوقل، ۲۱۵؛ ابن اثیر، ۲/۵۲۷.

۵- مقدسی، ۱۱۶؛ یاقوت، ۴/۴۹۳-۴۹۲.

مدنی و وابستگی به جامعه شهری جدید تبدیل شد؛ چنان که انتساب به کوفه از انتساب به قبیله مهم تر گردید و تیره‌های قبایل به اختلاف محل اقامت خویش به شهری منسوب شدند که در آنجا زندگی می‌کردند؛ برای مثال «تمیم الکوفه» و «تمیم البصره». همچنین تیره‌های دیگری از قبایل ازد، ربیع و مضر نیز هر یک به شهری منسوب شدند که در آن زندگی می‌کردند: برخی منسوب به کوفه و برخی دیگر منسوب به بصره.^(۱)

رزمندگان کوفه در دوره عمر چهل هزار نفر بودند که در روزگار زیاد بن ابیه به شصت هزار نفر رسیدند. در حالی که در عصر امویان پنجاه هزار خانه از اعراب ربیع و مضر، و بیست هزار خانه از دیگر مردم عرب بود. در همین دوره اهالی یمن که جمعیت آنان در کوفه دوازده هزار نفر می‌شد، شش هزار خانه در این شهر داشتند. این مطلب نشان‌دهنده افزایش رو به تزاید جمعیت کوفه و استقرار زندگی شهری در آن است.^(۲)

شهر فسطاط نیز بر همین منوال در سال ۲۱ هجری ساخته شد؛ زیرا پس از فتح اسکندریه و اخراج رومیان، مسلمانان به دلیل مشکلات ارتباطی نتوانستند در این شهر سکونت کنند. لذا در مصر پایگاهی اسلامی برای خود برگزیدند تا به راحتی بتوانند از طریق خشکی با جزیره‌العرب ارتباط داشته باشند. این مکان بین نیل و مقطم در شمال مجتمع مسکونی «بابلین»، که یک شهرک یونانی رومی بود؛ به صورت قلعه در یک موقعیت استراتژیک در دهانه دلتای نیل ساخته شد. این مقر اسلامی جدید، فسطاط نامیده شد. احتمال می‌رود این نام از آنجا گرفته شده باشد که مردم عرب هر شهری را فسطاط می‌گفتند. احتمال دیگر آن است که چون خیمه و خرگاه عمرو بن عاص، فرمانده فتح مصر، در این منطقه قرار داشت و عرب، خیمه و خرگاه را فسطاط می‌گویند، شهر جدید را بدین نام خوانده باشند.

این شهر چنان منطقه‌بندی شد که هر یک از قبایل عرب در محله مخصوص خود مستقر شوند. خانه‌های صحابه و مسجد جامع عمرو بن عاص در مرکز شهر بنا

۱- ابن فقیه، ۱۷۱-۱۷۰. ۲- یاقوت، ۴۹۲/۴.

شد. ابعاد این جامع بزرگ ۵۰ در ۳۰ ذراع بود. چندین انبار اسلحه و مهمات، و کالا نیز در فسطاط ساخته شد. کم کم بناهای شهر توسعه یافت و طبقات متعددی بر آن افزوده شد؛ چنانکه برخی خانه‌ها پنج یا شش طبقه و حتی بیشتر بود. فسطاط تا سال ۱۳۲ هجری که شهر «عسکر» در کنار آن ساخته شد، مرکز این سرزمین بود. شهر عسکر علاوه بر مسجد جامع بزرگ یک قصر و چندین بازار داشت. این دو شهر هسته اصلی شهر قاهره بود که به تفصیل از چگونگی تأسیس و تحولات آن سخن خواهیم گفت.^(۱)

هنوز نیم قرن از هجرت رسول خدا^(ص) نگذشته بود که اسلام از غرب، در مناطق افریقایی توسعه پیدا کرد. پرچمدار پیشروی اسلام در این سرزمین، عقبه بن نافع بود که در سال ۴۸ هجری بر قبایل بربر ظفر یافت. او که این مأموریت را از طرف امویان بر عهده داشت، در صدد برآمد که مکانی را برای حفظ جان و مال سپاهیان خود از تجاوزات بومیان منطقه برگزیند. عقبه «قیروان» را که از دریا فاصله داشت و از دسترس رومیان دور بود، مکان مناسبی تشخیص داد و آن را همان گونه که از عنوانش برمی آید، منطقه دفاعی یا حمایتی نیروهای خویش ساخت. قیروان بر راه واحه‌های افریقا نیز سیطره داشت. عقبه یک مسجد و دارالاماره‌ای در آنجا ساخت و برای هر یک از قبایل قریش، مضر، ربیع و قحطان محلی اختصاص داد تا در آنجا ساکن شوند. زمینهایی نیز به ایرانیان خراسانی که همراه او بودند، به اقطاع داد. همچنان که پس از تکمیل شدن بناها و تأسیسات قیروان به سال ۵۵ هجری گروههایی از مردم بربر و رومیان را در آن اقامت داد.

در سال ۱۴۴ هجری محمد بن اشعث خزاعی دیواری از خشت و گل به دور شهر کشید. ده سال بعد دیوارها و جامع بزرگ قیروان تجدید بنا شد. در دوره اغلبیان (۱۸۴-۲۹۵ ه) این شهر از نظر عمرانی و جمعیتی متحول گردید. قصر قدیم که به عباسیه موسوم بود و فرستادگان شارلمانی در آنجا مورد استقبال قرار گرفتند؛ در همین شهر ساخته شد و بر شمار حمامها افزوده و بازارهای آن دگرگون گردید.

۱- یعقوبی، همان، ۳۳۰؛ ابن رسته، ۱۱۶؛ یاقوت، ۲۶۵/۴-۲۶۱؛ لومبارد، ۱۲۱.

میدانی هم برای انجام مسابقات اسب‌دوانی اختصاص یافت و تأسیسات عمرانی دیگری نیز برای رفاه حال شهروندان ساخته شد.^(۱)

باید که از شهرهای فراوان ثغور یاد کنیم که در سرزمین شام ساخته شد و نقش نظامی دفاعی مهمی ایفا کرد و بعدها ضمن حفظ موقعیت خویش در نقشه جهاد اسلامی در طول بیش از چهار قرن، به صورت شهرهای مسکونی پرتراکم درآمد.^(۲) جهاد اسلامی که به منظور گسترش دین انجام می‌شد، همواره یک منبع مهم جنبش شهری بود. در قرن پنجم هجری در کنار شهر قدیمی اغمات که به بربرها اختصاص داشت، در دامنه کوههای اطلس و در سی کیلومتری اغمات، شهر مراکش در مغرب تأسیس شد؛ زیرا مرابطون که به زندگی بیابانی عادت داشتند، نتوانستند در اغمات که یک شهر کوهستانی و سردسیر بود، زندگی کنند. از سوی دیگر این شهر گنجایش مهاجران مرابط (مرزبان) را نداشت. از این رو یوسف بن تاشفین در سال ۴۴۴ هجری ساخت شهر جدید (مراکش) را آغاز کرد. مردم که بیش از یک سال در خیمه‌ها زندگی می‌کردند، به خانه‌سازی پرداختند. مقرر حکومت، پادگان سپاه، بازارهای وسیع و سرشار از کالا و مساجد با مناره‌های بلند ساخته شد. این شهر در پایان قرن ششم هجری در عصر فرمانروایی موحدون به اوج شکوفایی رسید و مساحت آن به چهار فرسخ از طول و عرض بالغ می‌شد.^(۳)

شهر رباط در سال ۵۹۳ هجری در ساحل مغرب برای انجام مأموریت‌های نظامی ساخته شد. هدف اصلی ارسال کمک به اندلس بود. این منطقه نزدیک‌ترین نقطه مراکش به اندلس بود. این شهر را به سبب وظیفه‌ای که بر عهده آن بود و به عنوان یک مرکز مرابطه (مرزبانی) ساخته شد، رباط نامیدند. رباط را یعقوب المنصور، خلیفه موحدی، ساخت. او در این شهر مساجد، مدارس، کاخها، خانه‌ها و دکانها ساخت و آن را به چندین محله تقسیم و هر محله را به گروهی از ساکنان همچون صنعتگران، کاتبان، بازرگانان و ادیبان اختصاص داد. بدین ترتیب رباط به سبب

۱- یعقوبی، همان، ۳۴۷؛ یاقوت، ۴۲۱/۴-۴۲۰.

۲- ابن فقیه، ۱۱۳؛ ابن حوقل، ۱۶۹-۱۶۶.

۳- حسن ابراهیم حسن، ۶۰۰/۴-۵۹۵.

موقعیت جغرافیایی و بازرگانی و نیز نهضت فرهنگی خویش یکی از ثروتمندترین شهرهای اسلامی گردید.^(۱)

ملاحظه می‌شود که نمونه‌های فراوانی از تبدیل اردوگاههای نظامی به شهرهای آباد در جهان اسلامی وجود دارد. این نشان می‌دهد که جهاد و فتوحات مداوم و سپس دفاع از کیان اسلامی عامل مهمی در جنبش شهرسازی در جهان اسلامی بوده است.

ب. شهرهای عواصم و پایتخت دولتهای جدید

شرایط سیاسی موجب گردید که در دوره‌های مختلف، دولتها و سلسله‌های گوناگون یکی پس از دیگری زمام امور را در جهان اسلامی برعهده گیرند. پیدایی این دولتها که به لحاظ تاریخی در پی یکدیگر به قدرت می‌رسیدند، به دو مسأله مهم منجر شد: پیدایش شهرها همزمان با تحولات تاریخی دولتهای اسلامی، و تأسیس شهرهای مهم عواصم به عنوان پایتخت و مرکز سیاسی دستگاه خلافت و دولتهای مستقل. از جمله باید به شهرهای مهمی چون واسط، بغداد، قرطبه، فاس، سامرا، قاهره و مانند آن اشاره کرد.

در واقع عوامل سیاسی و شرایط امنیتی و اجتماعی موجب شد که رسول خدا^(ص) مرکز دعوت خویش را به یثرب و امام علی^(ع) پایتخت خود را به کوفه منتقل کنند. معاویه نیز دمشق را پایتخت دولت خود قرار داد. عباسیان نیز ضروری دانستند که پایتخت خود را در محلی دور از شام اموی، و کوفه علوی برپا سازند. بر این منوال عواصم و حواضر (شهرهای بزرگ و مهم) بوجود آمد که چون محل استقرار حاکم و تخت سلطنت بود، مصر (ج: امصار) نام گرفت.^(۲)

به همان میزان که مرکز استقرار حاکمان و امیران فزونی گرفت، پیدایش شهرهای مهم و بزرگ، که در تأسیس و عمران آن تعالیم و دستورات اسلامی مراعات می‌شد، افزایش یافت. چنانکه دمشق به رغم قدمت تاریخی و تمدن استوار و ریشه‌دار خود، که به دوره آرامیان باز می‌گردد، و البته برخی آنجا را «دار نوح نبی» و

۲- مقدسی، ۳۵، ۴۸-۴۷؛ متز، ۲۶۸/۲.

۱- همو، ۶۰۱-۶۰۰.

شماری «ارم ذات العماد»^(۱) دانسته‌اند؛ وقتی اسلام به آنجا پا گذاشت، مسجد جامع را در مرکز شهر برقرار ساخت. کلیسا و مقام یحیی پیامبر نیز بخشی از مسجد شد. دارالاماره و خانه‌های خلفا و امرا گشوده شد. معاویه از ابتدای امارت خویش در شام، قصر خضراء (کاخ سبز) را در دمشق ساخت. او محرابها، مقصوره‌ها، پاسبانان و نگهبانهایی را برای خود بوجود آورد. بعدها ولید بن عبدالملک مسجد جامع را بالا برد و اموال فراوانی صرف آن کرد؛ چنان‌که گویند: معادل سه بار خراج دنیا می‌شد و هزینه سبزی کارگران در طول مدت ساخت مسجد بالغ بر شش هزار دینار گردید. امویان آب را به تمامی خانه‌ها، حمامها و کوچه‌ها رساندند؛ اما به دلیل مساحت زیاد زمینهای مزروعی آبهای کشاورزی هم مطابق نظام و قاعده معینی توزیع می‌شد. در نتیجه دمشق مرکز مهم تولید محصولات کشاورزی و صنعتی گردید، اما در عصر عباسی که سرزمین شام به یک منطقه تحت فرمانروایی این سلسله درآمد، دمشق به شهر درجه دوم تبدیل شد.^(۲)

واسط در سال ۷۵ هجری به عنوان مرکز اداری و سیاسی حجاج بن یوسف ثقفی در میانه راه کوفه و بصره ساخته شد تا این والی اموی بتواند هر چه بهتر بر هر دو شهر نظارت کند. حجاج واسط را در یک موقعیت روستایی سرسبز ساخت و عملیات ساختمانی و عمرانی آن را با ساخت مسجد و دیگر تأسیسات شهری تکمیل کرد. هنگامی که حجاج از یکی از اهالی درباره ویژگیهای منطقه پرسید و در جای واسط توقف نمود، آن مرد در توصیف شهر جدید چنین گفت: «بهشتی است که در میان حماه و کتّه قرار دارد و آن دو بر او رشک می‌برند و رودخانه‌های دجله و فرات بر آن می‌بارد.»^(۳)

مدیریت اسلامی در ساخت شهرها بسی قدرتمند بود؛ چنان‌که قرطبه، شهر کوچک رومی، پس از ورود مسلمانان و انتقال والی اموی در سال ۱۰۰ هجری از اشبیلیه بدانجا به صورت یک شهر بزرگ درآمد. والی اموی دیوارهایی دور شهر

۱- ابن خردادبه، ۷۶؛ ابن فقیه، ۱۰۴. ۲- ابن فقیه، ۱۰۹؛ ابن حوقل، ۱۶۱؛ لومبارد، ۱۲۰-۱۱۹.

۳- ابن فقیه، ۹۳؛ ابن حوقل، ۲۱۵؛ لومبارد، ۱۱۳.

ساخت و پل آنجا را ترمیم کرد و مسجد، بازارها و قصرهایی بنا کرد و قرطبه به تدریج بزرگ شد.

در شمال قرطبه، مدینه الزاهراه ساخته شد. امیر اموی حدود صد هزار کارگر برای ساخت این شهر استخدام کرد. قرطبه در قرن چهارم هجری با حومه خود یک مرکز مهم سیاسی اداری با نظم و توسعه خاص بود و بیش از نیم میلیون نفر جمعیت داشت.^(۱)

شهر فاس در مغرب به سال ۱۹۲ هجری با روی کار آمدن ادریس دوم ساخته شد. علت ساخت این شهر عوامل اجتماعی در درجه اول و سپس اهداف اداری بود. امیر ادریسی قبایل مهاجر عرب ازد، یحصب و سایرین را در این شهر سکونت داد. بدین ترتیب که با آنان از شهر ولیلی به این مکان، که جایگاه وسیع و مناسبی بود، منتقل شد. وی در فاس یک مسجد جامع، دارالاماره چند بازار، و کارگاههای ضرب سکه، و نیز درباری همچون دربارهای شرقی ساخت و شماری از مهاجران قرطبه و قیروان را در آنجا پذیرفت. بدین ترتیب شهر فاس که ادریس آن را با خیابانهای سنگفرش و جویهای آب که به همه خانههای اطراف میدان سرسبز شهر می‌رسید، آراسته بود، روزبه‌روز توسعه یافت. در این شهر چندین حمام عمومی و سبیل آسیاب وجود داشت. از قرن چهارم هجری به بعد در فاس بیش از صد هزار نفر جمعیت زندگی می‌کردند.^(۲)

هنگامی سامرا به صورت یک شهر مهم و بزرگ درآمد که معتصم در سال ۲۲۱ هجری آنجا را ساخت و پایتخت خود را از بغداد به آنجا منتقل کرد تا مردم پایتخت از دست سپاهیان ترک وی رها شوند. وی پس از انتخاب مکان شهر، جای مسجد جامع و محل قصرها را خط‌کشی کرد و پس از تفکیک اراضی، قطعاتی به نیروهای سپاه، کاتبان و سایر مردم اختصاص داد و بازارهاچنان طراحی کرد که چندین بازار بوجود آمد و هر کدام را به خرید و فروش کالای خاصی ویژه کرد.

۱- یعقوبی، همان، ۳۵۴؛ ابن حوقل، ۱۰۸-۱۰۷؛ یاقوت، همان، ۳۲۴/۴.

۲- ابن حوقل، ۹۰-۸۸؛ حسن ابراهیم حسن، ۳۹۴/۲-۳۸۶.

معتصم به منظور جلوگیری از اختلاط ترکها با سایر مردم قطعاتی جدا از قطعات مردم به آنان داد تا از بازارها و ازدحام خیابانهای وسیع و دروازه‌های بزرگ فاصله داشته باشند. مساجد، حمامها، خیابان بزرگ و اصلی، خانه بردگان، اداره پلیس، زندان بزرگ شهر، و دیگر تأسیسات اداری پایداری پایتخت جدید را، که هشت خلیفه به صورت پی در پی در آنجا خلافت داشتند، به پایان برد. خلفایی که در سامرا بر تخت خلافت حکمروایی داشتند، عبارتند از: معتصم (مؤسس سامرا)، واثق، متوکل، مُنتصر، مستعین، معتز، مهتدی و معتمد که ما بین سالهای ۲۲۱ تا ۲۷۰ هجری خلافت می‌کردند. پنج خلیفه در همین شهر به قتل رسیدند: معتصم، واثق، منتصر، معتز و مهتدی. دو تن نیز در نزدیکی یا در حریم سامرا کشته شدند: متوکل و مستعین. با انتقال خلافت و مرکز اداری به بغداد در قرن چهارم هجری، سامرا از رونق افتاد.^(۱)

قاهره در چند مرحله و با نامهای مختلف طی بیش از سه قرن رشد کرد. این شهر با خلافت و سلطنت خلفای فاطمی از سال ۳۵۸ هجری به صورت یک شهر مهم و پایتخت درآمد. در واقع قاهره چند شهر به هم پیوسته است. بدین ترتیب که با شهر بابلیون پیش از اسلام شروع شد، آنگاه به سال ۲۱ هجری عمرو بن عاص، سردار فاتح مصر، فسطاط را در نزدیکی آن ساخت. سپس نیروهای عباسی که در پی مروان بن محمد، آخرین خلیفه اموی بودند، شهر عسکر را به سال ۱۳۲ هجری ساختند. این شهر دارای یک قصر حکومتی، مسجد جامع و چند بازار بود. سپس در سال ۲۵۸ هجری به نام قطایع به این سلسله شهرهای هم‌جوار افزوده شد. ابن طولون یک قصر، مسجد جامع بزرگ و میدان اسبان را در این شهر ساخت. او زمینهایی را برای ساخت خانه بکارکنان و خدمتکاران خود واگذار کرد. تقریباً یک قرن بعد در شمال قطایع، شهر قاهره فاطمی بر پا شد تا مجموعه شهرهای سابق را با بناهای جدید، که شامل تأسیسات تازه‌ای چون قصر خلافت و جامع الازهر بود؛ در خود جای دهد. تأسیسات و ساختمانهای رسمی دیگری پیرامون قصر خلافت و جامع الازهر بنا شد و محله‌ها، خانه‌ها و مساجد چنان گسترش یافت که از

۱- یعقوبی، همان، ۲۶۸-۲۲۵؛ ابن طقطقا، ۲۳۱؛ ابن حوقل، ۲۱۸.

دیوارهای شهر خارج شد. لذا محله‌هایی در خارج شهر ساخته شد و «ظاهر القاهره» نام گرفت. در طول یک قرن جمعیت قاهره از مرز نیم میلیون نفر گذشت.^(۱) در تاریخ اسلام نمونه‌های فراوانی از شهرها وجود دارد که تحت تأثیر عوامل سیاسی و اداری طی جنبش شهرسازی در جهان اسلامی ساخته شده‌اند. علاوه بر آنچه گذشت نباید شهر حلب را در دوران حمدانیان و بنی مرداس در قرنهای چهارم و پنجم هجری از یاد برد یا شهر حله را فراموش کرد که مزیدیان در سال ۴۹۵ هجری آنجا را مرکز فرمانروایی خویش ساختند.^(۲)

ج. شهرهای مذهبی

اماکن مقدس یکی از جاذبه‌هایی است که مردم را به منظور کسب فیض و برکت و آمرزش خواهی به سوی خود می‌خواند. در اسلام اسامی و مکانهای مقدس فراوانی هست که دل‌های مؤمنان هوای آنجا را دارد. بر این اساس روابط و مناسبات ایمانی، اجتماعی و اقتصادی مؤمنان را به اطراف مشاهد مقدس می‌کشاند تا به خدمت‌رسانی به مقدسات و فراهم کردن موجبات ایمانی اقدام کنند. همین امر اساس زندگی شهری را تشکیل می‌دهد. مکه مکرمه، بیت‌المقدس، نجف اشرف، کربلا و مشهد مقدس نمونه‌هایی است از عتبات مقدس که هسته شهرهای بزرگ به شمار می‌رود.

عناصر مقدس چندی در مکه هست که خداوند متعال آنجا را به عنوان نخستین خانه خویش برگزیده است:

إِنَّ أَوَّلَ بَيْتٍ وُضِعَ لِلنَّاسِ لَلَّذِي بَيْنَكَ مَبَارَكًا وَ هُدًى لِّلْعَالَمِينَ؛^(۳) وَإِذْ جَعَلْنَا الْبَيْتَ مَنَابِتَ لِّلنَّاسِ وَ أَمْنًا.^(۴)

ابراهیم و فرزندش اسماعیل خانه کعبه را ساختند تا نشانه‌ای برای همه مردم

۱- ابن حوقل، ۱۳۷؛ ابن اثیر، همان، ۵۹۰/۸. ۲- ابن اثیر، همان، ۳۵۱/۱۰.

۳- آل عمران/۹۶: در حقیقت، نخستین خانه‌ای که برای (عبادت) مردم، نهاده شد، همان است که در مکه است و مبارک، و برای جهانیان (مایه) هدایت است.

۴- بقره/۱۲۵: و چون خانه کعبه را برای مردم محل اجتماع و (جای) امنی قرار دادیم

باشد. پس از آن که ابراهیم ساخت کعبه را به پایان برد، خداوند فرمان داد که:

وَ أَدِّنْ فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ يَأْتُوكَ رِجَالًا...^(۱)

مردم عرب به درخواست ابراهیم پاسخ دادند و عازم حج بیت الله الحرام شدند. آنان مکه را مقدس و آن را پایگاه ایمان خویش قرار دادند و بتهای خود را در آن جمع کردند. هر یک از قبایل علاوه بر بتهای مشترک، همچون لات و عزى و منات، بتهایی اختصاصی داشتند. علاوه بر این اقوام و ملل دیگر همچون ایرانیان، هندیان و صابئان نیز مکه و کعبه را مقدس شمردند. برخی از قبایل خدمت به خانه خدا را همچون یک منصب شریف به خود اختصاص دادند. از جمله مناصب مکه باید از سدانت کعبه یاد کنیم. پس از قبیله جُرهم، بنی خزاعه نخستین قبیله ای بودند که ولایت بر بیت العتیق را عهده دار شدند. سپس نوبت به قریش رسید که از موقعیت مقدس مکه و ارتباط سالانه قبایل در حج بهره برداری کرد و به فعالیتهای تجاری و فرهنگی در بازار عکاظ پرداخت. هاشم بن عبد مناف پیمانهایی با بیزانس، ایران، حبشه و قبایل عرب بست و در پرتو آن سفرهای بازرگانی زمستانی و تابستانی را مورد حمایت قرار داد. این اقدامات و سرپرستی حج موجب عمران و رفاه مکه گردید و ام القری را، چنان که برخی از پژوهشگران معتقدند، از نظر ساختمانهای بلند، خیابانها، تأسیسات و وجود خانواده های ثروتمند شبیه ترین شهر به روم قدیم ساخت. ثروتمندان مکه زمستانها را در جده و تابستانها را در طائف می گذراندند. مکه نخستین مجتمع مسکونی بود که در جاهلیت خانه های آن در شب روشن می شد. این تأثیر قداست است که سرزمین خشک واقع در میان صخره های سیاه را به شهری آبادان مبدل ساخت.^(۲)

قدسیت مکه و حومه با دعوت اسلامی فزونی گرفت. این شهر نخستین پایگاه اسلام بود و به دستور خداوند قبله همه مردم جهان گردید:

۱- حج/۲۷: و در میان مردم برای (ادای) حج بانگ بر آر تا زائران به سوی تو روی آورند.
۲- ابن رسته، ۳۲-۲۰، ۴۴-۴۲، ۵۸-۵۱؛ ازرقی، ۱/۶۶-۵۸، ۷۴، ۱۸۵-۱۷۹.

قَوْلٍ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ
شَطْرَهُ^(۱) وَ لِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا^(۲)

قدسیت مکه، نمازها و حج مسلمانان در هر روز و سال را به هم پیوند زد. همین امر موجب شکوفایی شهری و استمرار مرکزیت اسلامی مکه شد. بدین صورت که همت حاکمان اسلامی به مسجد، حرم و خانه کعبه را که در میان مسجدالحرام واقع است، جلب کرد. پیامبر اکرم^(ص)، عثمان و حجاج بن یوسف ثقفی به پرده کعبه اهتمام ورزیدند. معاویه نیز روغن چراغهای آن را تأمین و عبدالله بن زبیر آنجا را تجدید بنا کرد. حجاج نیز بنای کعبه را دوباره ساخت. منصور مسجدالحرام را توسعه داد و مهدی عباسی بر مساحت آن افزود. در قرن چهارم هجری، طول مسجد ۳۷۰ و عرض آن ۳۱۵ ذراع بود و شمار ستونهای آن به ۴۸۴ ستون می‌رسید.^(۳) مسجدالحرام را بازارها در برگرفته بود و مکه را شهرها و ده‌ها؛ چنان‌که مقدسی می‌گوید: در موسم حج، منی یک شهر است، اما عرفات یک قریه. مسأله تأمین آب مکه وجهه همّت برخی از خلفا و خلیفه‌زادگان بود. خصوصاً که مردم مکه برای آب شرب از چاههای شور استفاده می‌کردند. ام جعفر دختر جعفر بن منصور عباسی برکه‌ای حفر و آب را از آنجا با لوله به مکه آورد تا مردم از آن بنوشند.^(۴) مکه با ایفای نقش مذهبی همچنان به عنوان یک شهر بزرگ و مهم به حیات خود ادامه داد. البته در برخی دوره‌ها نسبت به شهرهای بزرگی که در دوره‌های اموی و عباسی و ادوار بعدی بوجود آمدند، همچون شهر درجه دوم بود.

قدس نیز یک شهر مقدس بود که همچون یک شهر اسلامی ممتاز در اغلب دوره‌ها به حیات خویش ادامه داد. این شهر نزد همه ادیان از نظر قداست؛ تاریخی با قدمت دارد. قرآن کریم این ویژگی قدس را ثبت کرده و آن را پناهگاه امن و مبارکی

۱- بقره/۱۴۴: پس روی خود را به سوی مسجدالحرام کن؛ و هر جا بودید روی خود را به سوی آن بگردانید.
 ۲- آل عمران/۹۷: و برای خدا، حج آن خانه، بر عهده مردم است (البته بر) کسی که بتواند به سوی آن راه یابد.
 ۳- ابن خردادبه، ۱۳۳-۱۳۲؛ ابن رسته، ۳۰، ۴۴، ۵۱؛ یعقوبی، همان، ۳۱۵-۳۱۴؛ مقدسی، ۷۲-۷۱، ۵۸.
 ۴- طبری، ۱۶۵/۸؛ یعقوبی، همان، ۳۱۶؛ مقدسی، ۷۷-۷۶.

خوانده که خداوند ابراهیم را در آنجا نجات داد:

وَنَجَّيْنَاهُ وَلُوطًا إِلَى الْأَرْضِ الَّتِي بَارَكْنَا فِيهَا لِلْعَالَمِينَ^(۱)

آیات فراوان قرآن بر تقدس این شهر و حومه آن تأکید کرده است. در همین شهر بود که سلیمان و داود اقامت کردند و خداوند مریم را به عنوان سرور زنان جهان برگزید. در قدس بود که عیسی در گهواره با مردم سخن گفت و مادرش مریم در همین شهر دفن شد. راهپیمایی شبانه پیامبر اکرم^(ص) نیز به همین شهر بود.^(۲)

پس از فتح قدس در سال ۱۶ هجری، مسلمانان با انهدام مقدسات قبلی، اقدام به ساخت بناهای مقدس خود در این شهر کردند. عبدالملک بن مروان در سال ۷۲ هجری مسجد صخره را در محل هیکل سلیمان ساخت. این نخستین مسجدی بود که در سرزمین شام ساخته شد. در عین حال می دانیم که قدس پیش از مکه، نخستین قبله مسلمانان بود. عبدالملک بن مروان در کنار قبه الصخره، مسجد دیگری ساخت که همان مسجد الاقصی است و بر همه این منطقه مقدس اطلاق می شود. منصور عباسی و پس از او مأمون این مسجد را مرمت کردند. طول این مسجد ۱۰۰۰ ذراع و عرض آن ۷۰۰ ذراع بود و ۷۰۰ ستون داشت. در خلال قرن سوم و دوره های بعدی با ۱۶۰۰ قندیل (چلچراغ) روشن می شد و ۱۴۰ خادم در آن کار می کردند. ۸۰۰ هزار ذراع حصیر داشت و ۲۵ هزار چشمه آب و ۱۶ هزار جا قرآنی.^(۳) این نشان می دهد که مسجد الاقصی از نظر اثاث کامل و آباد بوده؛ جنب و جوش خاصی داشته و شمار فراوانی از زائران بدانجا تردد می کردند.

در قرن چهارم هجری شهر بیت المقدس بزرگترین شهرهای فلسطین بود. مسجد بزرگی داشت با بازارهای پاکیزه و تمیز، البته از مکه کوچکتر و از مدینه بزرگتر. شمار اندکی از علما و فقها و گروهی از حنفیان و جمعی از پیروان فرقه کرامیه در آنجا سکونت داشتند. شماری از مسیحیان نیز در این شهر زندگی

۱- انبیاء/۷۱: و او لوط را (برای رفتن) به سوی آن سرزمینی که برای جهانیان در آن برکت نهاده بودیم، رهاییم. ۲- ابن الفقیه، ۹۵-۹۳. ۳- همان، ۱۰۱-۱۰۰.

می‌کردند و زائران مسیحی از نقاط مختلف جهان برای زیارت کلیسای قیامت به این شهر می‌آمدند.^(۱)

اگر مکه و قدس ریشه‌های عمیق در قداست داشتند و اسلام آن را بس مبارک خوانده است، یثرب نیز قداست خود را از پیامبر اکرم^(ص) گرفت که آنجا را به عنوان شهر خود ساماندهی کرد و در همان جا دفن گردید. این شهر به برکت پیامبر^(ص) و میراث آن حضرت هنوز تا روزگار ما حیات خویش را حفظ کرده است.

علاوه بر این شهرهای مقدس دیگری هم پیرامون قبور ائمه مسلمین بوجود آمده است. پس از شهادت امام علی^(ع) در سال چهارم هجری جنازه‌اش را از کوفه بیرون بردند و در منطقه‌ای به نام نجف در میان تپه‌های سفید به خاک سپردند. چنین مقدر بود که نجف همچون یک شهر بزرگ اسلامی پیرامون قبری بوجود آید که نخستین بارگاه را در سال ۱۷۰ هجری هارون الرشید با آجر سفید بر آن ساخت. سپس علویان و دیگر مهاجران خانه‌های خود را در اطراف این بارگاه ساختند. در سال ۳۷۱ هجری در دوره عضدالدوله، عمارت زیبایی بر روی قبر امام علی^(ع) ساخته شد. چندین هزار زائر و مجاور و طلبه فقه در این شهر سکونت داشتند و گروهی پرده‌دار و خدمتکار در حرم علوی خدمت می‌کردند. در سال ۴۰۰ هجری ابن سهلان، وزیر دولت بویه‌یان، دیواری برای شهر نجف ساخت.

این شهر به عنوان یک مرکز علمی متحول شد و به مرحله‌ای رسید که به آسانی از شیخ طوسی همچون فقیه بزرگی استقبال کرد که در سال ۴۴۹ هجری بغداد را به قصد این شهر مقدس ترک نمود. با ورود شیخ طوسی، نجف مرکز مهم علمی و مرجعیت دینی شیعه در قرون بعدی گردید.^(۲)

هنگامی که حسین بن علی^(ع) به شهادت رسید و در کربلا دفن شد، در اینجا هیچ عمارتی وجود نداشت تا این‌که در قرن دوم هجری گنبد و بارگاهی بر قبر حسین^(ع) ساختند. متوکل عباسی بارگاه امام را منهدم ساخت، اما فرزندش منتصر آن را

۱- مقدسی، ۱۷۰-۱۶۵؛ ناصرخسرو، ۷۱-۷۰.

۲- ابن جوزی، المنتظم، ۵۲۹/۱۰؛ ابن اثیر، ۲۱۹/۹؛ فیاض، ۲۹۰-۲۸۸.

تجدید بنا کرد. گروهی از علویان در سال ۲۴۷ هجری در کربلا اقامت کردند تا این که عضدالدوله دیلمی در سال ۳۷۱ هجری گنبدی بر روی قبر و رواقهایی پیرامون آن ساخت. سپس خانه‌ها ساخته شد. آنگاه دیواری شهر را در بر گرفت.^(۱) ابن سهلان وزیر در سال ۴۰۳ هجری دیواری پیرامون زیارتگاه امام کشید. کربلا در حال رشد و توسعه تدریجی بود. بعدها ملک‌شاه سلجوقی با کمک وزیرش خواجه نظام‌الملک طوسی در سال ۴۷۹ هجری به این شهر توجه نمود و دیوارش را دوباره ساخت. مغولها نیز به این شهر، که محل رفت و آمد زائران مؤمن و طالبان علم و فقه بود، اهتمام ورزیدند.^(۲)

در همین برهه، مقابر قریش در غرب بغداد نیز شاهد برپایی مساجد و مشاهدی پیرامون ضریح امام موسی کاظم^(ع) و امام محمد جواد^(ع) بود. منازل و خانه‌های مسکونی ساخته می‌شد و شهر، که کاظمین نام گرفت، در حال توسعه بود. سید مرتضی در این شهر سکونت داشت. شیخ طوسی نیز پیش از عزیمت به نجف در سال ۴۴۹ هجری به این شهر آمد.^(۳)

هنگامی که امام علی بن موسی الرضا^(ع) در سناباد طوس دفن شد، این منطقه هم مقدس گردید و موضوع مدح و ثنای شاعرانی چون دعبل خزاعی و صاحب بن عباد قرار گرفت.^(۴) مشهد رضوی که در قرن چهارم هجری برپا بود و ساختمان، خدمت‌گزاران و کلیددارانی داشت، مرکز علم و اندیشه، و تحقیق و پژوهش گردید. شیخ صدوق بخشی از فعالیت علمی خود را در طوس سپری کرد. این می‌رساند که دانشمندان و دانشجویانی در این شهر سرگرم مباحث علمی بوده‌اند. حکومت نیز همواره به طوس توجه داشت. محمود غزنوی بارگاه رضوی را تجدید بنا کرد و عمارت آن را به نحو زیبایی ساخت و اهالی را از آزار و اذیت زائران حرم رضوی منع کرد.^(۵)

۱- ابن اثیر، ۷۱۰/۵-۷۰۸. ۲- ابن جوزی، ۱۳/۸؛ ۲۹/۹؛ طعمه، تراث کربلاء، ۴۱-۳۲.
۳- یعقوبی، تاریخ، ۴۱۴/۲؛ ابن اثیر، همان، ۴۵۵/۶؛ ۳۱۶/۹؛ فیاض، ۲۹۴. ۴- فیاض، ۳۰۵-۳۰۴.
۵- ابن اثیر، ۴۰۱/۹؛ فیاض، ۳۰۴-۳۰۵.

علاوه بر این مجتمعه‌های مسکونی عدیده‌ای نیز پیرامون قبور اولیا و فقها، که مؤمنان به آنجا تردد می‌کردند، ساخته شد. در اطراف این مشاهد و مقامات، مکانهای خدماتی و تأسیسات چندی بوجود آمد که خود عامل مهمی در ایجاد شهرها و روستاها بود. تجمعات مسکونی در اطراف قبر حضرت زینب^(س) در نزدیکی دمشق، منطقه اعظمیه بغداد در پیرامون قبر ابوحنیفه و شهر اوزاعی در جنوب بیروت پیرامون قبر امام اوزاعی مثالهایی چند از نقش قداست در جنبش شهرسازی است.

۳. آب‌رسانی شهرها

آب عامل مهمی در انتخاب محل شهرها و مجتمعه‌های مسکونی بود. حکومت‌های اسلامی از جمله خلافت عباسی اهمیت زیادی به تأمین آب شهرها می‌دادند. منصور برای تأمین آب بغداد کانالی از نهر دُجیل و کانال دیگری از نهر کرخایا کشید و آب را از طریق کانالهای سرپوشیده به شهر آورد.^(۱) متوکل نیز دو کانال از دجله به سامرا کشید: یکی زمستانی و دیگری تابستانی که از میان مسجد جامع می‌گذشت و در خیابانهای شهر روان بود.^(۲)

در سال ۳۰۰ هجری حکومت، شتران و الاغهای مردم را برای تأمین آب آشامیدنی شهر مکه به بیگاری گرفت. علی بن عیسی، وزیر عباسی، ناگزیر شمار زیادی شتر و الاغ خرید و آن را وقف آبکشی کرد. او علوفه مرتبی برای چارپایان مقرر و استفاده مجانی حیوانات مردم را ممنوع کرد؛ همچنین چاهی حفر کرد و چشمه‌ای نیز خرید و بدین ترتیب مشکل آب شرب مکه را حل نمود.^(۳)

آب را از طریق کانالهای زیرزمینی به شهرها می‌آوردند؛ چنان‌که در قرنهای چهارم و پنجم هجری آب شهرهای قزوین، نیشابور، قم و سمرقند بدین طریق تأمین می‌شد. در سمرقند یک عده نگهبان مجوسی گماشته شده بودند که در زمستان و

۱- یعقوبی، همان، ۲۳۹، ۲۵۱-۲۵۰؛ حسن ابراهیم حسن، ۴۵۴/۲-۴۵۳. ۲- عثمان، ۲۶۹.

۳- یعقوبی، همان، ۲۳۶؛ صابی، ۳۲۱.

تابستان از کانالهای سربی محافظت می‌کردند و در عوض جزیه نمی‌پرداختند.^(۱) علاوه بر این آب را در حوضها و برکه‌های زیرزمینی انبار می‌کردند. معمولاً این آبها، از طریق باران جمع‌آوری می‌شد و لوله‌هایی از این حوضها خارج می‌شد که آب از آن فواره می‌کرد. چنین مواردی را ناصر خسرو در شهر آمددر قدس، و بازارهای طرابلس شام مشاهده کرده است.^(۲) شهرهایی که آب باران را جمع و در برکه‌ها و حوضها نگهداری می‌کردند، فراوان بود. ریزه در حجاز، شهر تونس، قدس در شام، روستاهای اطراف همدان و شهر قم در ایران از این نمونه‌اند. گفته می‌شود که در نزدیکی همدان یخدانهایی در زیر زمین داشتند که در تابستان بیرون می‌آوردند.^(۳) در شمار دیگری از شهرها آب از چاه و چشمه تأمین می‌شد؛ مانند دمشق، فاس، سامرا، قرطبه، اصفهان و یثرب استفاده می‌کرد.^(۴) شماری از مردم که شهرها و روستاهای آنان به رودخانه‌ها نزدیک بود، از آن استفاده می‌کردند. در این شهرها، حمل‌ان، آب را بر پشت چارپایان به شهر می‌آوردند. آب‌فروشان آب را به طبقات بالا حمل و هر چه طبقه بالاتر می‌رفت، آب را به قیمت بالاتر می‌فروختند. در سال ۴۰۰ هجری حدود ۵۲ هزار شتر راویه کش بودند که برای مصر و قاهره آب می‌آوردند. از سقایان مصر خواسته می‌شد که راویه‌های پشت حیوانات را بپوشانند تا لباس رهگذران خیس نشود.^(۵)

تلاش می‌شد تا در طراحی شهرها، کانالهایی برای هدایت فاضلاب نیز در نظر گرفته شود. میافارقین یک کانال برای هدایت فاضلاب داشت. به گفته ناصر خسرو در شهر طبریه نیز فاضلاب حمامها و دیگر فضولات شهری از طریق کانالهایی به دریاچه طبریه می‌ریخت.^(۶)

۱- ابن رسته، ۱۷۱؛ ناصر خسرو، ۳۶؛ متز، ۲۷۷/۲. ۲- ناصر خسرو، ۳۶، ۴۳، ۶۳.

۳- ابن رسته، ۱۶۷؛ ناصر خسرو، ۶۳. ۴- یعقوبی، همان، ۳۱۳؛ عثمان، ۲۷۱.

۵- ناصر خسرو، ۹۰-۹۱، ۱۰۴؛ متز، ۲۷۵/۲. ۶- ناصر خسرو، ۴۱، ۵۲.

۴. تأسیسات شهری

در شهرها و مجتمعهای مسکونی، بزرگ یا کوچک، تأسیسات شهری همچون پلها، مدارس، حمامها، و تأسیسات دینی مانند مساجد، و تأسیسات بهداشتی مانند بیمارستانها، و تأسیسات نظامی مثل قلعه‌ها و دژها وجود داشت. مسلمانان به ساخت پل اهمیت ویژه‌ای می‌دادند؛ خصوصاً هنگامی که شهری در ساحل رودخانه‌ای بنا می‌شد و محلات شهر در دو سوی رود جا می‌گرفت. از جمله باید از پلهای بغداد نام برد که پس از طغیانهای آب دوباره ساخته می‌شد و معمولاً در این موارد کارگران مسؤول حفظ و صیانت پلها غرق می‌شدند. در سال ۳۱۶ هجری به ناگاه دجله طغیان کرد و پلهای بغداد را با خود برد. دولتمردان ساخت پلها را از جمله طرحهای عمرانی خویش قرار می‌دادند، چنانکه در سال ۳۸۳ هجری کار ساخت پل بهاءالدوله دیلمی در منطقه پنبه‌فروشان بغداد به پایان رسید و امیر، پل را که آراسته بودند، با عبور از روی آن افتتاح کرد. معمولاً اهالی، پلهایی را که در اثر طغیان آب و غیره منهدم می‌شد، مرمت می‌کردند.^(۱) طبری در تاریخ خود بیش از هفده پل را نام برده است.^(۲) ساخت حمامها بر اساس دستورهای بهداشتی اسلام صورت می‌گرفت. شهرهای اسلامی به کثرت حمام متمایز بودند. گفته می‌شود: بغداد ده هزار حمام داشت و رصافه نصف آن. در فسطاط نیز حدود ۱۱۷۰ حمام وجود داشت. در هر حال هیچ شهری از یک یا چند حمام خالی نبود. نقشه حمامها به شرح زیر بود: هر حمام چند غرفه داشت: غرفه نخست که نمناک بود، چندین نیمکت و نشیمنگاه داشت. مراجعان در آنجا می‌نشستند و قهوه می‌خوردند. صاحب حمام یا معلم نیز در همین غرفه جلوس می‌کرد. غرفه دوم رخت‌کن بود که البته اندکی گرمی داشت. آنگاه وارد غرفه سوم می‌شدند که چنان حرارت داشت که عرق انسان را در می‌آورد. در اطراف این غرفه، چندین غرفه فرعی بود که آب سرد و گرم به هم می‌رسید. در همین غرفه افراد و کارکنانی بودند که کارشان دلاکی (کیسه‌کشی) و شستشوی مراجعان با

۲- طبری، ۵۰۳/۱۰.

۱- ابن جوزی، ۱۳۰/۶، ۲۱۶؛ ۱۷۱/۷؛ ۴۷/۸.

صابون بود. هر هفته روزهای جمعه حمامها را عطر و گلاب می زدند. در هر حمام به طور متوسط پنج نفر کار می کردند: حمامی، قیم، نظافتچی، آتش کار و سقاباشی.^(۱) غرفه های حمام با گنبدهایی پوشیده می شد و هر گنبد روزنه هایی داشت که در آن شیشه تعبیه شده بود تا نور به داخل حمام بتابد. غالب حمامها با موزاییکهای رنگارنگ و نقاشیهای خیالی تزیین می شد و دیوارها و کف حمام را با ماده ای چنان اندود می کردند که بیننده گمان برد از سنگ مرمر ساخته شده است. حمامها دو دسته بود: حمامهای مردانه و حمامهای زنانه و از هنگام سحر به روی مراجعان باز می شد. حمامها بر پایه اصول ارزشهای اسلامی ساخته می شد و اصول نظافت و طهارت را با دقت مراعات می کردند.^(۲)

مدارس، پیش از قرن پنجم هجری در جهان اسلامی وجود نداشت و کسی آن را نمی شناخت؛ زیرا مساجد مرکز معرفت و تعلیم بود و عالمان و فقیهان در آنجا به هم می رسیدند. نخستین مدرسه ای که در اسلام تأسیس شد، مدرسه بیهقیه نیشابور بود. سپس مدارس نظامیه که آن را خواجه نظام الملک طوسی، وزیر ملکشاه سلجوقی و دوست حکیم عمر خیام، تأسیس کرد. نخستین نمونه آن در سال ۴۵۷ هجری در بغداد و دومی در نیشابور تأسیس شد. از این پس نظام آموزشی مدارس در دیگر مناطق اسلامی خصوصاً در دوره ایوبیان رایج گردید. مدارس اسلامی در بغداد، دمشق، غرناطه و حلب تأسیس شد و پس از آن در سایر شهرهای اسلامی رواج یافت.^(۳)

نقشه مدارس به طور کلی با نقشه مساجد فرق داشت؛ چنانکه عمارت مدارس هیچ شباهتی با عمارت مساجد نداشت. مدارس دارای یک حیاط بزرگ بودند که در چهار طرف آن رواقهای دراز سرپوشیده مانند شبستانهای مساجد دیده می شد. ایوان راسته شرقی که طولانی ترین راسته ها بود، به نماز اختصاص داشت و دارای

۱- حسن ابراهیم حسن، ۶۰۵/۳-۶۰۳.

۲- ابن جوزی، ۵۱/۶؛ ابن اثیر، همان، ۶۴۲/۸؛ ۱۸۵/۹؛ عثمان، ۲۴۸-۲۴۶.

۳- حسن ابراهیم حسن، ۶۰۸/۴-۶۰۷؛ متز، ۳۳۷/۱-۳۳۶.

محراب، منبر و وضوخانه بود. طالب علمان در رواقهای خود می‌ماندند و در همان‌جا زندگی می‌کردند. در مدارس رواقهایی هم وجود داشت که مختص کتابخانه و درس بود.^(۱)

قرن چهارم هجری شاهد تدریس علوم در خارج از مساجد است یعنی در محلهایی که دارالعلم، و دارالکتب نامیده می‌شد. این مؤسسات آموزشی را ابن حبان قاضی در نیشابور بوجود آورد. ابونصر شاپور بن اردشیر، وزیر آل بویه، نیز در سال ۳۸۳ هجری دارالعلمی در محله کرخ ساخت. شریف رضی، هم دارالعلمی در بغداد داشت.^(۲)

مساجد از جمله تأسیساتی است که از دوره رسول اکرم^(ص) همواره در همه دوره‌ها و در تمام مناطق اسلامی در شهرها و مجتمعهای مسکونی بوده است؛ چنان‌که ساخت و تعمیر مساجد از جمله اعمال نیک و خیر شمرده شده است. در هر سال چندین مسجد ساخته می‌شد خصوصاً در بغداد پایتخت عباسیان و دیگر شهرهای عمده و بزرگ.^(۳)

مساجد از این جهت که جزء اموال عمومی مسلمانان شمرده می‌شود، نقش مهمی در زندگی جماعت اسلامی داشته است. علاوه بر این نباید از نقش مساجد در زندگی عبادی و اجتماعی مسلمانان غافل بود. معمولاً نمازهای عید در بیرون از شهرها خوانده می‌شد. مساجد عمارت خاص خود را دارند و معمولاً شامل این بخشها است: نمازخانه، قبله، محراب، منبر، صحن، مناره و وضوخانه. مساجد را با حصیر، چراغها، انباری و خزانه، روغن‌خانه، کتابخانه و جاقرائی تجهیز می‌کردند.^(۴)

تأسیسات شهر اسلامی با ایجاد مراکز خدمات بهداشتی و درمانی (بیمارستانها) تکمیل می‌شد. ولید بن عبدالملک نخستین کسی است که به سال ۸۸ هجری در اسلام بیمارستان ساخت. ایجاد درمانگاهها در عصر عباسی فزونی گرفت؛ چنان‌که

۱- عثمان، ۲۴۶-۲۴۲. ۲- متن، ۳۳۰/۱-۳۲۹.

۳- ابن جوزی، ۱۴۴/۵-۱۴۳؛ ۱۴۹/۷، ۲۸۳-۱۷۱؛ ۱۳/۸، ۲۴۲؛ ۱۵/۹، ۲۶۹. ۴- عثمان، ۲۴۱.

در سال ۳۰۶ هجری سنان بن ثابت پزشک، بیمارستان سیده را در بغداد افتتاح کرد. هزینه ماهیانه این بیمارستان ۶۰۰ دینار بود. آنگاه مقتدر عباسی دستور داد که در باب الشام بغداد یک بیمارستان ساختند. هزینه ماهیانه بیمارستان وی ۲۰۰ دینار می شد. ابن فرات وزیر در سال ۳۱۱ هجری بیمارستانی در محله درب المفضل بغداد ساخت. تأسیس بیمارستانها در پایتخت و دیگر شهرهای عباسی متوقف نشد؛ چنان که عضدالدوله دیلمی در سال ۳۷۲ هجری بیمارستانی در بخش غربی بغداد افتتاح کرد و پزشکان، معالجان، خزانه داران و وکلایی در آنجاگماشت و انواع دارو، شربت، فرش و سایر مایحتاج بیماران را بدان منتقل ساخت. سالیان خلافت عباسی از اقدام یک خلیفه یا وزیر یا والی برای ساخت بیمارستان یا محلی برای پذیرش ضعیفان و مساکین یا دادن دارو، شربت و عقاقیر خالی نیست.^(۱)

در سال ۴۳۸ هجری یک بیمارستان بزرگ در قدس با موقوفات فراوانی وجود داشت که ضمن معالجه و درمان بیماران، به آنان دارو نیز می دادند. حقوق پزشکان را از محل اوقاف پرداخت می کردند.^(۲)

بیمارستانها دارای بخشهای مختلفی برای انواع بیماریها، سرماخوردگیها، جراحات، داروها، شربتها و سرمه ها، و نیز محلی برای تدریس دانش پزشکی بود. بخشهای زنان از بخشهای مردان جدا بود.^(۳) گسترش بیمارستانها خدمات رسانی عمومی در شهرهای اسلامی عصر عباسیان را تکمیل کرد.

اگر شهر اسلامی را به دقت بررسی کنیم، خواهیم دید که دیوارها و قلعه ها ابزارهای حمایت نظامی از شهرها بوده در نتیجه جزء تأسیسات نظامی به شمار می رود. بر این اساس دیوارهای بغداد، قاهره، خراسان، سبزوار، مرو، و قلعه حلب، قلعه سرخس، و قهندژ نیشابور نمونه هایی از تأسیسات نظامی در این دوره بوده اند. این موارد نشان دهنده آن است که هیچ یک از شهرهای عمده و بزرگ بدون دیوارهای دارای برج و بارو نبوده اند. بیشتر شهرهای ثغور در سرحدات دولت

۱- ابن جوزی، ۱۴۷/۶-۱۴۶، ۳۲۳-۳۲۰؛ ۱۱۳/۷-۱۱۲؛ ۲۵۱/۸-۱۰۱؛ ۱۱۳/۹-۹۱.

۲- ناصر خسرو، ۵۷. ۳- عثمان، ۲۵۰.

اسلامی با بیزانس قلعه و دژ داشته‌اند.^(۱)

بدین ترتیب اسلام عامل اساسی یک جنبش مسکونی بود که به یک نهضت سریع و مداوم شهرسازی منجر شد. نقشه شهرها بر اساس ارزشهای اسلامی کشیده می‌شد. تأسیسات مختلف شهری در پاسخ به نیازمندیهای مردم و با شرکت و سرمایه حکومت ساخته شد. شهرهای اسلامی قرارگاه تمدنی گردید که بخشهای بزرگی از جهان شناخته شده آن روز را تحت تأثیر خویش قرار داد.

۲. معماری

سرزمین عربستان که به‌طور کلی مسکن قبایل دوره گرد بود، عاری از هرگونه معماری با عظمت بود. تنها اثر مهم آنان کعبه بود که چیزی بیش از یک چهار دیواری به بلندی قامت انسان نبود. مسلمانان به هنگام فتح کشورها چیزی به نام معماری اسلامی به آن سرزمینها نبردند جز این‌که در هر شهری مسجدی بسیار ساده بنا کردند. در حالی که در سرزمین شام معمولاً کلیساها را به مسجد بدل کردند. چنان‌که برخی معتقدند که هیچ چیزی وجود ندارد که ما را معتقد سازد پیش از دوره عبدالملک بن مروان (۶۵ هـ ۸۶ هـ) مسجدی در سوریه بنا شده باشد.^(۲)

مسلمانان در هر سرزمین معماران و بنّایان محلی را به کار گرفتند و سبکهای معماری محلی از قبیل ایرانی، شامی، بیزانسی و قبطی^(۳) را اساس شیوه‌هایی قرار دادند که حاصل آن شاهکارهایی چون مساجد بزرگ پراکنده در گوشه و کنار جهان شد. همچنان که معماران را از نقاط مختلف عالم خصوصاً ایران به حجاز آوردند تا برایشان عمارتهایی که مقتضای طبع شهرنشینی بود بسازند و یا همچون عبدالله بن زبیر از آنان برای تعمیر کعبه و بازسازی آن استفاده کردند.^(۴) با این حال هنری که تقریباً یک قرن پس از رسول خدا^(ص) پدید آمد و هنر اسلامی نام گرفت چنان بود که

۱- ابن خردادبه، ۱۰۰؛ قدامة بن جعفر ۲۵۵-۲۵۳؛ ابن اثیر، همان، ۲۶۴/۱۰. ۲- کرسول، ۳۲.
۳- جنسن، ۱۹۲؛ کونل، ۱۱؛ نک: پرایس، ۱۴-۱۳. ۴- ابوالفرج، ۲۷۸/۳-۲۷۷.

صدها سال با همان خصوصیات و ویژگیها استوار ماند.^(۱) از آنجا که در اسلام صورت نگاری جانداران منع شده طراحان مسلمان به ایجاد نقشهایی پرداختند که عنصر اصلی آن خطوط هندسی بود. این شیوه تزئین همان است که در نوشته‌های مربوط به هنر اسلامی از آن با عنوان آرایسک یاد می‌شود.^(۲)

معماری اسلامی در جهان قدیم برخوردار از میراث گسترده معماری در زمینه‌های شکل و سبک هنری، پیدا شد. این معماری در سایه اسلام و در جهان جدیدی متحول شد که برای دخل و تصرف آرام در مفاهیم و معانی موجد اشکال و اسلوب توانایی داشت. اصول معماری اسلامی در دو زمینه به عمل پیوست: تأسیسات دینی و تأسیسات دنیایی. در زمینه تأسیسات دینی، اسلام شکل خاص، و مهندسی ویژه‌ای بوجود نیاورد. واژه مصلی فقط به زمینهایی اطلاق شد که در خارج از شهر برای اقامه نماز در مناسبتهای معین همچون اعیاد، اختصاص می‌یافت.

مسلمانان به یک سبک معماری روی آوردند که با نیازهای جامعه و باورهای دینی آنان سازگار باشد. این سبک معماری در دو دهه آخر قرن نخست هجری بوجود آمد. براساس این سبک معماری مسجد اموی دمشق ساخته شد که حداقل چهار قرن بر معماری جهان اسلام در ساخت مسجد حاکم بود. در اندلس جامع قرطبه، در مصر جامع ابن طولون، جامع الازهر و جامع الحاکم بامرالله، و در عراق مساجد جامع سامرا از جمله مسجد کبیر و مأذنه جدیدی که متوکل ساخت، نمونه‌هایی از مساجدی است که براساس معماری مسجد اموی ساخته شد. این سبک، ساخت بنا بر روی ستونهاست که البته در هر جایی با اندکی تعدیل اجرا می‌شد و این خود نشانه سازگاری و ملایمت آن است. مثل اضافه نمودن صحنی به مسجد که می‌توانست مشجر باشد یا بدون درخت، مناره، محراب، گنبد، مقصوره، فواره آب، حوض، وضوخانه، و نیز دستشویی که خارج از مسجد بود، از دیگر بخشهای مسجد به شمار می‌رفت. مقصوره محلی بود که امرا در آنجا نماز

۱- نک: بورکهارت، ۲۲. ۲- نک: ادامه همین گفتار.

می خواندند و معمولاً در کنار محراب قرار داشت. هرچند این تعدیل در مساجد مختلف فرق می‌کرد، اما محراب چیزی بود که به دلایل رمزی و شعاری همواره مطلوب بود.^(۱)

از جلوه‌های گوناگون تزئینی در هر جا که یافت می‌شد برای زیباسازی داخل و نمای ساختمان استفاده می‌کردند، اما در خدمت امور عقیدتی نبود مگر خطاطی که گاهی اوقات با خوش نویسی آیات قرآن برای تشویق ایمان و تقوای الهی به کار می‌رفت. چنان که تاریخ بنا یا تجدید بنای مسجد را نیز خطاطی می‌کردند. در همین حال از خط برای تزئین هم استفاده می‌شد. نمازخانه و حیاط وسیع بود. این از ابتکارات اسلامی به شمار می‌رود و اهداف ایمانی و شعائر دینی منظور است، زیرا تنظیم مساحت داخلی مسجد با نیازمندیهای متغیر جماعت اسلامی، در مسیر توسعه مناسبت و هماهنگی داشت. بدین ترتیب مسجد یک بنیاد دارای انعطاف آشکار شد. شکل مساجد و روح جدیدی که بر آن حاکم است، نمایانگر عزم اسلامی است. چنان که معماری مسجد بر اصل عبادت خداوند بدون وساطت و میانجیگری رجال دینی تأکید دارد.^(۲)

در زمینه معماری دنیوی و به تعبیر دیگر غیردینی باید دانست که این نوع ساختمان‌سازی از اسلام به عنوان یک عقیده تأثیر نپذیرفت، بلکه از خواسته‌های دنیایی مردم و خصوصاً حاکمان متأثر بود. امویان کاخها و قصرها بنا کردند و در ساخت آن آجر و گچ به کار بردند و درها را از چوب ساج ساختند. آنان معمارهایی از ایران و روم آوردند. چنان‌که معاویه به زادگاه خود، مکه بسی رسیدگی کرد، چشمه‌ها در آن جاری ساخت و باغها به وجود آورد. از جمله خانه‌ای در مکه ساخت که به علت اختلاف رنگهای به کار رفته در آن، «رُقَط» نامیده می‌شد. این خانه را ایرانیان ساختند و از آجر و گچ استفاده کردند.^(۳)

کاخها از نظر شیوه و سبک با خانه‌های توده مردم فرق داشت. کاخ حاکمان دور

۱- شناخت، ۲۷/۱۱-۱۸؛ رایس، ۳۷. ۲- رایس، ۲۸-۲۷؛ شناخت، ۳۲-۲۷. ۳- همو، ۲۸۱/۳.

از خانه‌های توده مردم ساخته و به دور آن حصار کشیده می‌شد. بر روی این حصار چند برج قرار داشت و درهای وحشتناکی محل ورود و خروج بود. دلایل امنیتی علت این نوع معماری و ساخت و ساز کاخها بود. این کاخها به دقت تنظیم نشده بود. از این رو براساس نقشه ساخته نمی‌شد بلکه مجموعه‌ای از واحدهای خودکفا بود. خلفای اموی و عباسی ولع شدیدی به کاخهای عالی با تزئینات مجلل داخلی و بیرونی داشتند. این کاخها مشتمل بود بر سالنها، حیاطها و حمامهایی که دیوارهای آن را با نقاشیهای از شکارچیان و افرادی که حمام می‌کنند، تزئین کرده بودند. این معماری سرچشمه هلنی داشت. امویان کاخهای متعددی در بیابانهای شام ساختند: قصر مُنیه در شمال شرقی دریاچه طبریه، قُصیر عَمْره، قصر حیر شرقی در ۵۰ کیلومتری تدمر، قصر المَشْتی (المُشْتی) در جنوب عَمَّان، قصر الحلابات و قصر الطوبه در وادی غدف در جنوب شرقی عَمَّان.^(۱) علاوه بر این باید از کاخ خربه المِفَجَر یاد کرد که آن را در بیابان خالی از سکنه و پر آفتاب سوزان نزدیک اُریحاء ساختند و دارای ملحقات مفصّل و مجللی بود.^(۲)

متوکل شهر جعفریه را ساخت. عباسیان کاخ اخضر را در نزدیکی کربلا ساختند. معزالدوله دیلمی در سال ۳۵۰ هجری قمری در خارج از بغداد ساخت. او پل بغداد را بنا و آن را با نرده محکم نمود و نگهبانان و پاسبانان بر آن گماشت. آل بویه با ساخت دیوار در پیرامون شهرها توجه خود به معماری را به کمال رساندند. در قصرهای قرطبه مجسمه‌هایی از طلا، نقره و مس قرار داشت. در حیاط قصر حوضچه‌ها، آب نماها، مخازن آب و حوضهای رومی منقوش از سنگ مرمر ساخته بودند.^(۳) مظاهر ابهت و فخامت در سایر تاسیسات شهری عصر عباسی همچون مدارس، دکانها، مسافرخانه‌ها، بیمارستانها، استراحتگاهها، حمامها و آبراهه‌ها چنان نمایان بود که به سختی می‌شد از نظر سبک و گرایشهای معماری، یک

۱- کرسول، ۱۸۴-۱۱۶؛ نک: بورکھات، ۲۹. ۲- کونل، ۲۰؛ پرایس، ۱۶؛ هوگ، ۳۱.

۳- مسعودی، ۵۸۷/۴؛ حسن ابراهیم حسن، ۳۸۲/۲؛ ۴۰۹/۳-۴۰۸؛ شناخت، ۳۸/۳۰؛ رایس، ۳۶-۲۵.

مسافرخانه یا مدرسه را از یک مسجد تشخیص داد.^(۱) بدین ترتیب معماری اسلامی توانایی خود را در معنای اسلامی بخشیدن به شمار زیادی از سبکهای معماری وارداتی نشان داد. چنان که در چهارچوب هنر قرون میانه که به نظر می‌رسید حول محور دین می‌چرخد، رنگ دنیوی نیز از خود به جای گذاشت.

۳. تزئینات و نقاشی

در معماری عصر امویان که آن را آغاز هنر اسلامی دانسته‌اند^(۲) مساجد و کاخهای امویان مشهور است: مساجد به خاطر معماری و تزئینات و کاخها به دلیل گچ‌بریها، نقاشیها و پرتوی که بر ماهیت و وضع زندگی معاصرشان می‌افکند. در این میان بسیاری از مساجد به دلیل ماهیت دینی و مردمی هنوز باقی است و هرگاه خرابی در آن راه یافته دوباره تعمیر و بازسازی شده است. چنان‌که جامع اموی دوبار آتش گرفت و هرچند بسیاری از تزئینات و نقاشیهای آن از میان رفت^(۳) اما دوباره بازسازی شد. در تزئینات از زیباترین انواع استفاده شد. برای پوشش دیوارها و ستونها از رخام استفاده کردند. الواح را چنان به دو نیم تقسیم کردند که همچون کتاب باز می‌شد و رگه‌های موج‌گونه آن از کناره‌ها به سمت نقطه اتصال امتداد داشت. احياناً بخش بالایی دیوار داخلی و خارجی با موزاییک تزیین می‌شد که مساحت‌های بیشتری از گذشته را می‌پوشانید. اما حقیقت بسیار دهشت‌انگیز در معماری امویان مجسمه‌های انسان است که به رغم منع شرعی، در کاخها خصوصاً کاخ المشتی با گچ ساخته شد.

معماری و تزئینات المشتی به رغم این‌که خاستگاه یونانی رومی دارد، بر ذوق و سلیقه بدوی گری دلالت می‌کند.^(۴) چنان‌که نقش برجسته فرش مانند آن، بیشتر با فرهنگ خیمه و خرگاه مرتبط است تا معماری... چنانچه از دور به المشتی نگریسته شود، مانند آن است که فرشهایی بر دیواره خرگاه یا چادر پایگاهی سپاهی آویخته

۱- شناخت، ۳۵-۴۷
 ۲- بورکها، ۲۲
 ۳- ابن جبیر، ۳۳۰-۳۲۹
 ۴- بورکهارت، ۲۹

باشند.^(۱)

در این اثر، عوامل ایرانی و یونانی به نحو درهم و مخلوطی در حجاری پرکار و شلوغی که بر روی سنگ کوارتز کهربایی رنگ انجام شده، لطف و سایه روشن چشمگیری را جلوه گر ساخته است.^(۲) تأثیر هنر ساسانی در این قصر چنان است که گویی بانی آن به رهبر هنرمندان خویش پارچه پر نقش یا فرش را از آثار ساسانیان را که دارای موتیفهای تکراری هماهنگ بوده نشان داده تا از روی آن نقشهایی به بلندی ۵ متر و پهنا ۴۳ متر بر سنگ پدید آورد.^(۳)

جزئیات آرایش المشتی کما بیش با میراث هلنیستی پیوند دارد. از آن رو که در آن‌ها موتیفهای تاک و شوکت الیهود و نیز جانوران تخیلی همچون اژدها و اسب بالدار نقش شده است. به عقیده بورکهارت چون نظری کلی بر ساختمان افکنده شود آثار هلنیستی آن فراموش می‌شود و آنچه در نظر می‌ماند نقشه‌های هماهنگ و شکوهمند است که بیننده را بیشتر با هند نزدیک می‌کند تا یونان. او عقیده دارد که نقش این جانوران بر جامها و نقش برگهای تاک بالا رونده، بیشتر یادآور آسیاست تا اروپا. زیرا در هنر بیزانسی اثری همانند این‌ها پیدا نمی‌شود.^(۴) گویی برخی از موتیفهای آرایشی المشتی نشان از هنر قبطی^(۵) و برخی دیگر جلوه‌ای از مرزهای شرق ایران دارد که در آنجا نفوذ هلنیستی با میراث آسیایی درآمیخته بود.^(۶)

در قصر خربة المِفَجَر مهمترین بخش حمام آن است. در این حمام آرایشهای دل‌انگیزی باکنده کاری بر سنگ و حتی مجسمه آدمیان وجود داشت.^(۷) کف تالار بزرگ که از یک دالان گنبددار بدان وارد می‌شدند با زیباترین موزاییکها تزیین شده بود و طرحی همچون یک فرش ایرانی داشت و یک نقش نیم دایره‌ای با درختی و سه آهو و شیرینی به رنگهای سیاه، آبی مایل به سبز و قهوه‌ای.^(۸) اشکال و نقوش پیچ در پیچ خمیده و منحنی شکل این موزاییکها قسمت اساسی تزیینات مربوط به

۱- همانجا. ۲- همانجا. ۳- بورکهارت، ۲۹. ۴- همانجا.

۵- نک: کرسول، ۲۱۲. ۶- بورکهارت، ۲۹. ۷- پرایس، ۱۷.

۸- نک: همو، ۱۸؛ هوگ، ۳۱.

معماری اسلامی را تشکیل می‌دهد.^(۱) اسبهای بالدار که در کاربردی‌های سه کنج گنبد نقش شده از نشانه‌های هنر ساسانی در این قصر است.^(۲) ترکیب عوامل غربی و شرقی در این قصر نشانگر آن است که در عصر امویان، گامهای مهمی در جهت خلق یک شیوه جدید برداشته شده است.

در تزیین مساجد علاوه بر موزاییک کاری، از شیوه دیگری هم استفاده شده که در تاریخ هنر اسلامی به آرابسک (یا آریسک یا عربسک) مشهور و عبارت است از: شیوه‌ای از تزیین با شکل‌های دقیق هندسی، و نقش‌های گیاهی ساده شده (استیلیزه و قراردادی) و دور از طبیعت (انتزاعی) با پیچ و خمهای متقاطع و موزون و مکرر که در تذهیب، کاشی‌سازی، قالی‌بافی، گچ‌بری، قلم‌زنی، منبت‌کاری، حجاری و دیگر زمینه‌های هنری به کار می‌رود.^(۳)

احتمال داده‌اند که آرابسک گیاهی، از صورت خیالی تاک سرچشمه گرفته باشد که در آن پیچیدگی و درهم‌فرورفتگی برگها و ساقه‌ها و شاخه‌ها با سهولت قابل استیلیزه شدن به صورت‌های پیچیده و درهم است.^(۴) در تزیینات چند اثر هنری عصر امویان نیز این طرح به کار رفته است. از جمله در: قصر المَشْتی، قُبّة الصخره و محراب مسجد جامع اموی.^(۵) در عصر مورد مطالعه دو عنصر تازه وارد مسجد شد:

۱. مقصوره که در واقع عبارت بود از جداری چوبی یا خشتی که منبر و محل عبادت خلیفه را در بر می‌گرفت. مقصوره را معاویه و در یک روایت دیگر مروان بن حکم ساخت.^(۶) هدف از ساخت مقصوره محافظت خلیفه از سوء قصد‌های سیاسی بود.

۲. محراب که یک تورفتگی کندومانندی است که در وسط دیوار سمت قبله مسجد بوجود می‌آورند تا نشانگر جهت قبله باشد. محراب در زمان ولیدبن عبدالملک در مسجد ساخته شد.^(۷) از آنجا که محراب شباهت آشکاری با معماری مسیحی داشت در ابتدا مورد مخالفت مسلمانان قرار گرفت اما به زودی عمومیت

۱- هوگ، ۳۲. ۲- همانجا. ۳- کونل، ۲۳؛ بورکهارت، ۶۸. ۴- بورکهارت، ۶۸.
۵- همانجا؛ نک: کرسول، ۱۸۰. ۶- ابن خلدون، ۳۳۲. ۷- بورکهارت، ۳۴.

پیدا کرد. بورکهارت با ردّ قطعی این مطلب که محراب معادل تالار شاه نشین باشد^(۱) احتمال داده که شکل طاقچه از محراب کلیساهای قبطیان یا از زوایه آداب دینی بعضی از کتیبه‌های یهود گرفته شده باشد.^(۲) او این سرمشقها را جز «علل تصادفی» چیزی نمی‌داند و عقیده دارد که اساس محراب را باید در قرآن یافت.^(۳) تمام دیوارهای مسجد اموی را با قطعاًت زرین موسوم به فُسُفُساء (موزاییک) پوشانده و آن‌ها را با رنگهای گوناگون شگفت‌انگیز درآمیخته‌اند که نمایشی است از درختانی با شاخ و برگ و مرکب از قطعاًت زیبای منظم و مظهر آراستگی به انواع هنر و اعجاز و بازی الوان ممتاز که وصف‌کننده از توصیف آن ناتوان است و دیده را از سپیدی و درخشندگی و تابندگی خیره می‌کند.^(۴) این شیوه نقاشی و موزاییک‌های مصوّر گواه برجای ماندن مکتب هنری بیزانس در سوریه عصر اموی است.^(۵)

عباسیان به طرز نمایانی به تزئین و نقاشی کاخهای خود اهمیت می‌دادند. آنان دیوارهای قصور خود را با نقاشی صحنه‌هایی از پیکار و جنگ تزئین می‌کردند. در قصر متوکل رواقی بود که مجلس خلیفه در آنجا تشکیل می‌شد. در سمت راست، خزانه (گنجینه) لباس قرار داشت و در سمت چپ انواع شراب. موزاییک و تصاویر رنگارنگ و کنده کاریهای سنگی و گچی زینت بخش دیوار کاخها بود، همچون تزئینات داخلی کاخ اخضر در نزدیکی کربلا و قصر معتصم در سامرا، و سالن معروف به جوشن خاقانی که تزئینات آن نقاشی پرندگان و حیوانات جواهر نشان و مزین به نقاط روشن و درخشان بود. این طراحی مورد پسند ساسانیان بود. این نقوش در پارچه‌ها و ظروف نقره‌ای هم وجود داشت. زیباترین ابتکارها در ساخت شیشه و ظروف سفالین در میان قرنهای ۳ تا ۵ هجری در عراق و شرق ایران رواج داشت. در اندلس صنعت عاج در قرنهای ۴ تا ۵ هجری رایج بود، چنان که ساخت مسجّمه از یشم (نوعی سنگ گرانبه‌قیمت)، و قلمکاری روی ظروف مسی نیز متداول و معمول بود. در میان مصنوعات تزئینی بیش از هر چیز طراز رایج بود. قرآن‌ها را

۱- همانجا، ۳۲۳.

۲- همانجا، ۹۷.

۳- همانجا، ۹۷.

۴- ابن جبیر، ۳۲۳.

۵- جنسن، ۱۹۲؛ بورکهارت، ۳۶.

نیز تا سال ۳۹۰ هجری تزئین و آرایش می‌کردند.^(۱)

خط عربی عنصر اصلی تزئین بود که توانست فضایی اسلامی ایجاد کند. بسیاری از نقوش خطی معنای حقیقی ندارد بلکه نقوشی در قالب حروف عربی است. بدین ترتیب این نقوش متضمن نامه‌های غیر لفظی بود که همه مسلمانان آن را می‌فهمیدند، اگر چه با حروف کوفی باشد که متخصصان هم در خواندن آن مشکل دارند. خط عربی یکی از عناصر تزئینات بود و به ایجاد فضای اسلامی کمک می‌کرد؛ زیرا این نقوش همراه با خط عربی بود که خود وسیله تعبیر قرآن و خطی است که حروف آن احساس تکریم و اجلال را در قلب آدمی برمی‌انگیزد. بسیاری از مصاحف تزئین شده نیز در جهان اسلامی رواج یافت. این نقوش در روی جلد قرآن‌ها کشیده می‌شد.^(۲) نقاشی مورد انتقاد شدید فقها بود، زیرا نقاشی موجودات زنده از ویژگیهای اختصاصی خداوند است. در روایتی هست که پیامبر^(ص) از کشیدن شکل حیوانات ذی‌روح نهی فرمود: «سخت‌ترین عذابها در قیامت برای نقاشان است.» از این رو نقاشان و تزئین‌کنندگان به رسم خطوط هندسی و نقاشی گیاهان پرداختند. ظروف خصوصاً ظروف مسی را آب طلا می‌دادند. تزئین ابزارهای کوچک همانند شمشیر، و غلاف شمشیر، و دوات مدتها رواج داشت.^(۳)

تزئین به عنوان یک هنر در عصر عباسی متحول شد و همانند گچبری به صورت سه بعدی (دارای طول، عرض و ارتفاع) انجام می‌شد. در تزئین از مواد ساده همچون شیشه، مس و پشم استفاده می‌کردند. مواد معدنی گرانبها همچون سنگهای قیمتی، عاج و مرمر نیز در این هنر کاربرد داشت. به رغم توجه هنر اسلامی به اهمیت رنگ، رنگهای ناخالص فراوان بود. غزالی به راز هنر اشاره نموده آن را در سازگاری و هماهنگی بین عناصر تشکیل‌دهنده کارهنری یافته است. او می‌گوید: «زیبایی و جمال هر چیز در آن است که کمال آنچنان که سزاوار آن است، فراهم شود... خط زیبا خطی است که همه لوازم خط از قبیل تناسب و توازن

۱- حسن ابراهیم حسن، ۴۰۷/۳، ساخت، ۶۱-۷۰. ۲- شناخت، ۶۶-۷۰؛ رایس، ۵۰-۳۰.

۳- بخاری، ۶۱/۷.

حروف، درستی ترتیب و زیبایی نظم را داشته باشد.»^(۱)

۴. موسیقی و آواز

عرب جاهلی از موسیقی و آواز فقط حذاء و ترنم و از آلات موسیقی دف و نی را می‌شناخت. هنگامی که اعراب مسلمان در دوره‌های صدر اسلام و عصر اموی با ایرانیان و رومیان برخورد کردند، عود، طنبور، ساز و سرنا را از آنان گرفتند و آوازخوانان که اکثرشان از موالی بودند، اشعار عربی را بر پایه آهنگهای ایرانی خواندند.^(۲) آنچه موسیقی جاهلی نامیده می‌شود و اصلِ غنای عربی گفته‌اند، حُداء است که به سخن موزون در هنگام راندن شتر اطلاق کرده‌اند. به عبارت دیگر خواندن شعر به آوازی که شتر را در راه رفتن گرمی افزاید (از بحر رَجَز). رجز ساده‌ترین اوزان شعر عربی و آسانترین و نزدیکترین آن‌ها به نثر است.^(۳)

ابن خلدون عقیده دارد که: «مردم جاهلی در غنای خود وزن ساده‌ای به کار می‌بردند. آنان سخنان خود را در بحر خفیف می‌سرودند و آهنگ ساده‌ای نیز با آن همراه می‌کردند به نحوی که می‌توانستند با آن برقصند و با دف و نی بزنند و طرب کنند. این غنا را هَزَج می‌نامیدند. این از نخستین آهنگهایی است که نفس آدمی بدون یاد گرفتن و آموزش بدان متفطن می‌گردد.»^(۴)

اعراب در زمان جاهلی نوعی غنای دسته جمعی هم داشتند که در راه مکه یا در اثنای مناسک حج برای تلبیه یا تهلیل می‌سرودند.^(۵) گاهی این آواز دسته جمعی را زنانی که همراه کاروان جنگی بودند، برای تشویق زرمندگان می‌خواندند. چنان‌که زنان همراه سپاه قریش در جنگ احد با هند زن ابوسفیان می‌خواندند:

نَحْنُ بِنَاتُ طَارِقٍ نَمَشِي عَلِيَّ النَّمَارِقِ
 اِنْ تَقْبَلُوا تُعَانِقِ اَوْ تَدْبُرُوا تُفَارِقِ

۱- غزالی، احیاء علوم الدین، ۲۹۹/۴؛ ساخت، ۷۷. ۲- زیدان، همان، ۳۵۵/۲-۳۵۳.
 ۳- ابن خلدون، ۵۳۸-۵۳۹. ۴- همو، ۵۳۹. ۵- فارمر، تاریخ موسیقی، ۳۶.

فراق غیر وامیق

(۱)

در قرن اول اسلامی آن قدر موسیقی تحت تأثیر عوامل بیگانه^(۲) رشد و توسعه یافت و مقبولیت عام پیدا کرد که گذشته از فقها و قاضیان، خلیفه زاهد و عابدی همچون عمر بن عبدالعزیز در دوران امارت خود در مدینه آهنگهایی ساخت که به نام خود او ثبت شده است.^(۳)

یکی دیگر از خلفای اموی که در زمینه موسیقی آهنگهایی از او باقی مانده و لید بن یزید است که ابوالفرج در الاغانی او را از جمله آهنگسازان شمرده و آهنگهای او را آورده است.^(۴)

گسترش اسلام و کشورگشاییهای پی در پی مسلمانان باعث شد که اقوام و ملل گوناگون با آداب و رسوم متفاوت و خلیقیات و روحیات دگرگون وارد قلمرو حکومت اسلامی شوند. مسلمانان که در ابتدا زندگانی ساده و بی آلاچی داشتند رفته رفته در اثر اختلاط و امتزاج با ملل مغلوب خصوصاً آنگاه که خلافت مذهبی به سلطنت سیاسی تبدیل شد، همچون دیگران به برپایی مجالس عیش و عشرت پردازد. آنچه به این زندگی تجملاتی کمک مؤثر کرد، گذشته از برخورد تمدنهای آن روزگار و تلاقی آن در حوزه مسلمانی، ثروت و رفاه مادی سرشاری بود که از راه همین فتوحات عاید می شد. مسلمانان وسایل تجمل و زندگانی پرناز و نعمت را از اقوام و ملل مغلوب خصوصاً ایرانیان و رومیان^(۵) که با آنان آمیزش بیشتری داشتند چنانکه بسیاری از آنان عهده دار مناصب دبیری، حجابت و طبابت خلفا و دربارشان بودند و ما از آن در جای خود بحث نموده ایم فراگرفتند. یکی از مظاهر این زندگی تجملی، موسیقی بود. زندگانی راحت آنان را به شنیدن ساز و آواز و پرداختن به عیش و عشرت علاقمند ساخت و گروهی از این راه خود را به بزرگان خصوصاً خلفا، امرا و سرداران سپاه نزدیک ساختند و جایگاه بلندی پیدا کردند. کم کم خلفا با موسیقی آشنا شدند و اوقات خود را مصروف لهو و لعب و شنیدن ساز و

۱- واقدی، ۲۲۵/۱. ۲- همو، ۵۴۰-۵۳۹. ۳- ابوالفرج، ۲۷۴/۹-۲۵۴.

۴- همو، ۲۷۶-۲۷۴. ۵- ابن خلدون، ۵۴۰-۵۳۹.

آواز کردند. بیشتر خلفای اموی به عیش و سرور، و خوشگذرانی توجه ویژه داشتند و همین راه را برای ورود موسیقیدانان، رامشگران، خوانندگان و نوازندگان ایرانی و رومی به حوزه مسلمانی بازکرد و سازهای آنان همچون چنگ، تنبور، بریط (عود) و امثال آن، بین مسلمانان رواج یافت. در این میان سهم عمده از آن ایرانیان بود.^(۱) اسلام موسیقی و آوازخوانی را از جمله اصناف لهودانسته و در ردیف محرمات یا مکروهات قرار داده است. در این باره از رسول خدا^(ص) روایت شده که آلات موسیقی مؤذن شیطان است که مردم را بدین وسیله به پرستش خود می خوانند. از این رو بسیاری از مسلمانان از این هنر روی گردانده و فقها و عالمان دینی درباره حرمت آن سخنها گفته اند.^(۲)

شوق و ولع مردم عرب به لهو و باده گساری و خوشگذرانی موجب شد این کارها در خلافت یزید بن معاویه با استقبال مردم خوشگذران مواجه شود. یزید کارهای لهو و لعب را مباح ساخت و دوباره موسیقیدانان حرفه ای در مکه و مدینه به میدان آمدند. این دو شهر مقدس به دو مکتب مهم موسیقی و آواز تبدیل شد. یزید غنا و آواز را به دربار آورد. ولید بن عبدالملک مجالس شراب، لهو و لعب، و بی بند و باری داشت. او آواز خوانان را از مکه به دمشق برد. شماری از خلفای اموی و خلیفه زادگان در ترویج موسیقی و غنا، و به کارگیری آلات آن سهیم بودند.^(۳) امیر مکه آوازخوانها را از ترس این که مبادا مردم فریفته کارشان شوند و از امور دینی خود بازمانند، از حرم بیرون می کرد. یکی از سخنان رایج و شایع در عصر اموی این بود که می گفتند: «آواز خوانها، پیام آوران گمراهی اند.»^(۴) موسیقی مدینه به عنوان یک فن مستقل و معروف، و حتی یک کار شرافتمندانه درآمد و به جایی رسید که کسانی چون ابن حنطب قاضی مدینه و مالک بن انس فقیه هم موسیقی می دانستند و از آن لذت می بردند.^(۵) چنان که در مدینه کسی نبود مگر این که موسیقی می دانست و اگر

۱- مشحون، ۸۱-۸۰
 ۲- غزالی، ۲۳۸/۲؛ حتی، ۱۲۲/۲-۱۲۰.
 ۳- مسعودی، ۳۲۱/۱؛ ۱۵۷/۵-۱۵۶؛ ابوالفرج، ۷۰/۱۶. ۴- زیدان، مروج، ۴۵۴/۲-۴۵۲.
 ۵- ابوالفرج، ۲۲۲/۴.

آواز نمی خواند، دست کم به آن گوش می داد و لذت می برد.^(۱) در جامعه مدینه زنان بیشتر از مردان به موسیقی گرایش پیدا کردند.^(۲) عمر بن عبدالعزیز والی مدینه مجموعه ای از آهنگها ساخت. ابوالفرج نغمه های او را در کتاب خود آورده است.^(۳) مسعودی روایتی از قاضی عمر بن عبدالعزیز با یک کنیز آوازخوان در مدینه نقل می کند که به خوبی نمایانگر جاذبه ای است که موسیقی برای این زاهد امویان حتی در دوره خلافت داشته است.^(۴) به تدریج در بلاد اسلامی مجالسی برای خواندن آواز و نواختن ساز ترتیب یافت و در آن مجالس قیان (زنان آوازه خوان) همدیگر را در آوازخوانی جواب می گفتند و سازی نیز با آنان همراهی می کرد.

خلفای عباسی در ابتدای خلافت خود لهو و غنا را ممنوع کردند، از جمله منصور که خاندان زبیر را سرزنش می کرد که دوستدار طرب و موسیقی اند. هنگامی که شنید در کاخش کسی طنبور زده ساز را بر سر صاحبش شکست. مهتدی عباسی هم ملاحی را که در شهرها رواج یافته بود، ممنوع ساخت. فقها و محدثان در مقابل گسترش غنا مقاومت و از شنیدن آواز دوری می کردند. عبیدالله بن عبدالکریم محدث می گفت: «وقتی در بازار بغداد راه می روم، چون صدای ساز و آواز مغنیان را می شنوم، از ترس این که مبادا قلبم بیمار شود، انگشتانم را در گوشهایم می فشرم.»^(۵) مأمون تا بیست ماه پس از رسیدن به خلافت، موسیقی گوش نمی داد. حاکمان، فقیهان، خردمندان و حکیمان نیز همین گونه از شنیدن موسیقی گریزان بودند. بعدها شماری از خلفای عباسی به موسیقی و آهنگسازی مشغول شدند. واثق، منتصر، معتمد و متعضد از حامیان غنا بودند. زنان آوازخوان در جامعه عباسی شهرت داشتند، چنان که کتب تراجم اسامی و تاریخ وفات آنان را ثبت کرده است. بدعه، آوازخوان معروف به بدعه حمدونی یکی از آوازخوانهای مشهور بود که

۱- همانجا. ۲- نک: سپهری، ۳۳۲-۳۲۷. ۳- مسعودی، همان، ۱۹۹/۳-۱۹۷. ۴- همانجا. ۵- ابن جوزی، ۴۸/۵.

در سن ۹۲ سالگی مرد. سریره رائقی نیز به خوش خوانی آوازه بود.^(۱)
برخی از خلفا مردان و زنان آوازخوان را تشویق و اموال فراوانی نثارشان می‌کردند، چنان که ابراهیم بن اسحاق موصلی ۱۰ هزار درهم از هادی حقوق می‌گرفت. او چندین کتاب در باب آواز نوشت.^(۲)

در دوره‌های بعدی موسیقی مورد توجه پژوهشگران و فلاسفه قرار گرفت، چنان که کندی فیلسوف چند کتاب در این باره نوشت، از جمله: ترتیب النغم، رساله الايقاع، والمدخل الى صناعة الموسيقى، احمد بن طیب شاگرد کندی هم موسیقی کبیر و موسیقی صغیر را نوشت. فارابی هم به موسیقی پرداخت و چندین کتاب در این زمینه از او نقل می‌کنند. از جمله موسیقی کبیر او شهرت جهانی دارد. کتاب الاغانی ابوالفرج اصفهانی یک مرجع مهم در باب نغمه‌ها و آهنگهای عرب به شمار می‌رود. اخوان الصفا هم یک رساله در موضوع موسیقی نوشتند. دربار خلفا و امرا شاهد مجالس لهو و خوشگذرانی بود. مطربان و آوازخوانها در این مجالس شرکت می‌کردند. معتمد عباسی چنین مجالسی داشت. او اخبار مربوط به گسترش موسیقی و آلات آن را در میان اقوام و ملل مختلف پیگیری می‌کرد.^(۳)

موسیقی عرب به عالم غرب هم منتقل شد. موسیقی لاتین نظریات عربی منتشره در اندلس را اخذ کرد. زریاب آوازخوان اندلس یکی از منابع مهم موسیقی عرب بود. جهان غرب آلات موسیقی زیر را از جهان عرب گرفت: رباب، نای، بوق، طبل و سنج. با این حال باید دانست که موسیقی عرب ابزار خوشی، و لهو و لعب بود و تحول تمدنی عصر عباسی نیز نتوانست موسیقی را به یک ابزار بیان تغییر دهد.^(۴)

در این روزگار، موسیقی پشت پرده‌ای هم رواج داشت که خلفا و امرا از آن لذت می‌بردند. دربارهاون شاهد چنین مجالسی بود. بدین ترتیب که ابراهیم موصلی و

۱- ابن اثیر، همان، ۲۷۳/۸، ۲۹۶، ۵۰۶؛ زیدان، همان، ۵۵۵/۲۵؛ تکلمه تاریخ طبری، ۳۸۹/۱۱.

۲- ابن الندیم، ۱۵۸-۱۵۷. ۳- مسعودی، همان، ۲۲۶/۴-۲۲۰؛ ابن الندیم، ۱۲۸، ۳۱۷-۳۱۶، ۳۲۱.

۴- خازن، الحضارة العباسية، ۱۳۸-۱۳۷.

شماری از خوانندگان برنامه‌های خود را در پشت پرده‌ای که بین آنان و خلیفه قرار داشت، اجرا می‌کردند. یک نفر به نام پرده دار مسئولیت این پرده را بر عهده داشت. این نوع موسیقی و غنا در کاخهای امرا، امپراتوران و پادشاهان رایج بود.^(۱) نوعی تئاتر و نمایش در دربار فرمانروایان و مجالس عیش و نوش آنان رواج داشت که سایه خیال نامیده می‌شد. می‌توان این نمایش را هسته اولیه سینماهای عصر حاضر دانست. سایه خیال به این صورت اجرا می‌شد که فردی به نام مخایل با انجام حرکاتی، سایه آن را بر روی یک قطعه یا پرده‌ای از پارچه سفید می‌انداخت. این هنر در عراق، مصر و اندلس رایج بود. خلفای فاطمی و امرای ایوبی آن را با استقبال پذیرفتند و در گسترش آن کوشیدند.^(۲)

۲- خازن، ۱۳۸.

۱- مسعودی، همان، ۳۷۲/۳-۳۷۰؛ خازن، ۱۳۸.

فهرست منابع و مآخذ

- قرآن کریم.
نهج البلاغه.
۱. آرام، احمد (به اهتمام)، علم در اسلام، تهران، سروش، ۱۳۶۶ ش.
 ۲. آشوری، داریوش، تعریفها و مفهوم فرهنگ، تهران، مرکز اسناد فرهنگی آسیا، ۱۳۵۷ ش.
 ۳. آئینه وند، صادق، علم تاریخ در گستره تمدن اسلامی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی، ۱۳۷۷ ش.
 ۴. ابن اثیر، عزالدین علی بن محمد، أسد الغابة فی معرفة الصحابة، تحقیق و تعلیق: عادل احمد عبدالموجود و علی محمد عوض، بیروت، دارالکتب العلمیه.
 ۵. الدقاق، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۰۷ هـ.
 ۶. ابن اخوه، محمد بن احمد قرشی، آیین شهرداری در قرن هفتم هجری، ترجمه جعفر شعار، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۷ ش.
 ۷. ابن اعثم کوفی، ابومحمد احمد بن علی، الفتوح، ترجمه محمد بن احمد مستوفی هروی، تصحیح: غلامرضا طباطبایی مجد، تهران، سازمان آموزش و انتشارات انقلاب اسلامی، ۱۳۷۲ ش.
 ۸. ابن بطوطه، شرف الدین محمد بن عبدالله، سفرنامه، ترجمه محمد علی موحد،

- تهران، شركت انتشارات علمي و فرهنگي، ١٣٦١ ش.
٩. ابن جوزي، ابوالفرج، المنتظم في تاريخ الملوك و الامم، مطبعة دارالمعارف العثمانية، حيدرآباد، ١٣٥٧ هـ.
١٠. ابن حجر عسقلاني، احمد بن علي، الاصابة في تمييز الصحابة، تصحيح: عادل احمد عبدالموجود و علي محمد عوض، بيروت، دارالكتب العلمية، ١٤١٥ هـ.
١١. ابن حجر هيثمي، شهاب الدين احمد، الصواعق المحرقة على اهل الرفض و الزندقة، قاهره، مكتبة القاهره، ١٣٨٥ هـ.
١٢. ابن خردادبه، ابوالقاسم عبيدالله بن عبدالله، المسالك و الممالك، ترجمه حسين قره چانلو، تهران، مترجم، ١٣٧٠ ش.
١٣. ابن خلدون، عبدالرحمن، المقدمة، تصحيح: خليل شحاده، مراجعه: سهيل ذكار، بيروت، دارالفكر، ١٤٠٨ هـ.
١٤. ابن خلكان، احمد بن محمد، وفيات الاعيان و انباء ابناء الزمان، تحقيق: احسان عباس، بيروت، دارالفكر.
١٥. ابن رجب حنبلي، الاستخراج لاحكام الخراج، تصحيح و تعليق: سيد عبدالله الصديق، بيروت، دارالمعرفه.
١٦. ابن رشيق قيرواني، ابو علي، العمدة في محاسن الشعر و آدابه و نقده، تحقيق: محمد محي الدين عبدالحميد، بيروت، دارالجيل، ١٩٧٢ م.
١٧. ابن سعد، محمد، الطبقات الكبرى، بيروت، بي نا.
١٨. ابن شهر آشوب، محمد بن علي مازندراني، معالم العلماء، دارالاضواء، بيروت، لاط، لات.
١٩. ابن طاووس، عبدالكريم، فرحة الغري في تعيين قبر اميرالمؤمنين علي بن ابي طالب في النجف، المطبعة الحيدرية، نجف، ١٣٥٨ هـ.
٢٠. ابن طباطبا (طقطقي)، محمد بن علي، الفخرى في الآداب السلطانية و الدول الاسلامية، تصحيح: عبدالقادر محمد مايو، حلب، دارالقلم العربي، ١٤١٨ هـ.
٢١. ابن عبدالبر، ابو عمر احمد، جامع بيان العلم و فضله، مدينه منوره، المكتبة

العلميه.

٢٢. ابن عبد ربّه، محمّد بن احمد، العقد الفريد، تحقيق: على شيرى، بيروت، داراحياء التراث العربى، ١٤٠٩ هـ.
٢٣. ابن عبد الحكيم، عبد الرحمن بن عبد الله، فتوح مصر و اخبارها، تحقيق و تقديم: محمّد الحجيرى، بيروت، دارالفكر، ١٤١٦ هـ.
٢٤. ابن عبرى، غريغوريوس الملطى، تاريخ مختصر الدول، وقف على طبعه و وضع حواشيه: الأب انطوان طالحانى اليسوعى، بيروت، دارالمشرق، ١٩٩٢ م.
٢٥. ابن العديم، كمال الدين عمر بن ابى جرادة، زبدة الحلب فى تاريخ حلب، تحقيق: سامى الدهان، المعهد الفرنسى للدراسات العربية، دمشق، ١٣٧٠ هـ.
٢٦. ابن عساكر، ابوالقاسم على بن الحسن، تاريخ مدينة دمشق، تحقيق: صلاح الدين المنجد، دمشق، مطبعة المجمع العلمى العربى.
٢٧. ابن فضلان، احمد بن فضلان بن راشد بن حماد، رسالة ابن فضلان، تحقيق: سامى الدهان، مطبعة وزارة الثقافة، دمشق، ١٩٧٨ م.
٢٨. ابن فقيه، ابوبكر احمد بن محمود همدانى، مختصر كتاب البلدان.
٢٩. ابن قتيبه، ابو محمّد عبد الله بن مسلم، الامامة و السياسة، قم، منشورات الشريف الرضى، ١٣٦٣ ش
٣٠. -----، المعارف، حقّق و قدّم له: ثروة عكاشه، قم، منشورات الشريف الرضى، ١٣٧٣ ش.
٣١. -----، عيون الاخبار، دارالكتب المصرية، قاهره، ١٩٣٠ م.
٣٢. ابن مسكويه، ابو على، احمد بن محمّد، تجارب الامم، تحقيق: هـ. ف. آمدروز، مطبعة شركة التمدن الصناعية بمصر، ١٣٢٢ هـ.
٣٣. ابن المقفّع، آثار ابن المقفّع، بيروت، منشورات دارمكتبة الحياة.
٣٤. ابن منظور، محمّد بن مكرّم، لسان العرب، نسقه و علّق عليه و وضع فهارسه: على شيرى، بيروت، داراحياء التراث العربى، ١٤٠٨ هـ.

٣٥. ابن النديم، محمد بن اسحاق، كتاب الفهرست، تصحيح: رضا تجدد، تهران، مروى، ١٣٥٢ ش.
٣٦. ابن هشام، عبدالملك، سيرت رسول الله (ص)، ترجمه و انشای رفيع الدين اسحاق همدانى، تصحيح و مقدمه: اصغر مهدوى، تهران، شركت انتشارات خوارزمي، ١٣٦١ ش.
٣٧. ابوريه، محمود، ابوهريه، دارالمعارف، مصر، ١٩٦٩ م.
٣٨. ابو عبید، قاسم بن سلام، كتاب الاموال، تحقيق: محمد خليل هراس، بيروت، دارالفكر، ١٤٠٨ هـ.
٣٩. ابوالفداء، تقويم البلدان، ترجمه عبدالمحمد آيتى، تهران، بنياد فرهنگ ايران، ١٣٤٩ ش.
٤٠. ابوالفرج اصفهاني، الاغانى، تحقيق: على السباعى (با همكارى ديگران)، اشرف: محمد ابوالفضل ابراهيم، بيروت، مؤسسة جمال للطباعة و النشر.
٤١. ابوهلال عسكرى، حسن بن عبدالله، الاوائل، بيروت، دارالكتب العلمى، ١٤٠٧ هـ.
٤٢. -----، الصناعتين، الكتابة و الشعر، مطبعة البابى الحلبي، قاهره، ١٩٧١ م.
٤٣. ابويوسف، يعقوب بن ابراهيم، كتاب الخراج، بيروت، دارالمعرفه.
٤٤. اجتهادى، ابوالقاسم، بررسى وضع مالى و مالىه مسلمين، تهران، سروش، ١٣٦٣ ش.
٤٥. احمد، منيرالدين، نهاد آموزش اسلامى، ترجمه محمد حسين ساكت، مشهد، مؤسسه چاپ و انتشارات آستان قدس رضوى، ١٣٦٨ ش.
٤٦. ازرقى، ابوالوليد، محمد بن عبدالله، اخبار مکه، مطابع دارالثقافه، مکه، ١٣٨٥ هـ.
٤٧. اسماعيل، عزالدين، المصادر الادبيه و اللغويه فى التراث العربى، دارالمعارف، قاهره، ١٩٨٠ م.

۴۸. اشپولر، برتولد، تاریخ ایران در قرون نخستین اسلامی، جلد اول، ترجمه عبدالجواد فلاطوری؛ جلد دوم، ترجمه مریم میراحمدی، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۹ ش.
۴۹. اشعری، ابو خلف سعد بن عبدالله، کتاب المقالات و الفرق، صححه و قدّم له و علّق علیه: محمّد جواد مشکور، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۱ ش.
۵۰. اصطخری، ابواسحق ابراهیم، مسالک و ممالک، به اهتمام ایرج افشار، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۴ ش.
۵۱. الگود، سیریل، تاریخ پزشکی ایران و سرزمینهای خلافت شرقی، ترجمه باهر فرقانی، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۱ ش.
۵۲. امین، احمد، ضحی الاسلام، بیروت، دارالکتاب العربی.
۵۳. -----، ظهراالاسلام، لجنة التألیف و الترجمة و النشر، قاهره، ۱۹۶۴ م.
۵۴. -----، فجر الاسلام، بیروت، دارالکتاب العربی.
۵۵. امین عاملی، سید محسن، اعیان الشیعة، حقیقه و اخرجیه: حسن الامین، بیروت، دارالتعارف للمطبوعات، ۱۴۰۳ ه.
۵۶. امینی، محمّدهادی، عیدالغدیر عندالفاطمیین، مطبعة القضاء، نجف، ۱۳۸۲ ه.
۵۷. اولیری، دلیسی، انتقال علوم یونانی به عالم اسلام، ترجمه احمد آرام، تهران، سازمان انتشارات جاویدان، ۱۳۵۵ ش.
۵۸. باخرزی، ابوالحسن، علی بن حسن، دمیة القصر و عصرة اهل العصر، تحقیق: سامی مکی العانی، دارالمعارف، بغداد، ۱۳۹۱ ه.
۵۹. بدوی، عبدالرحمن، تاریخ اندیشه‌های کلامی در اسلام، ترجمه حسین صابری، مشهد، بنیاد پژوهشهای اسلامی آستان قدس رضوی، ۱۳۷۴ ش.
۶۰. -----، التراث الیوانی فی الحضارة الاسلامیة، دارالقلم، بیروت، ۱۹۸۰ م.
۶۱. برکات، محمّد فارس، المرشد الی آیات القرآن الکریم، دمشق، ۱۳۸۸ ه.

٦٢. بروكلمان، كارل، تاريخ الادب العربي، ترجمه عبدالحليم النجار، قم، دارالكتب الاسلامي.
٦٣. بغدادى، عبدالقاهر، الفرق بين الفرق، ترجمه محمد جواد مشكور، تهران، اشراقي، ١٣٥٨ ش.
٦٤. بلاذري، احمد بن يحيى بن جابر، انساب الاشراف، بيروت، دارالتعارف، ١٣٩٧ هـ.
٦٥. -----، فتوح البلدان، تحقيق: رضوان محمد رضوان، بيروت، دارالكتب العلمي، ١٣٩٨ هـ.
٦٦. بيروني، ابوريحان، محمد بن احمد، الآثار الباقية عن القرون الخالية، تحقيق: ادوارد زاخانو، ١٨٧٩ - ١٨٧٨ م.
٦٧. بيطار، امينة، موقف امراء العرب بالشام والعراق من الفاطميين حتى اواخر القرن الخامس، داردمشق للطباعة و النشر، ١٤٠٠ هـ.
٦٨. بيهقي، ابراهيم بن محمد، المحاسن و المساوي، قاهره، مطبعة نهضة مصر، ١٩٦١ م.
٦٩. پرايس، كريستين، تاريخ هنر اسلامي، ترجمه مسعود رجب نيا، تهران، بنگاه ترجمه و نشر كتاب، ١٣٥٦ ش.
٧٠. ترماني، عبدالسلام، الرق، ماضييه و حاضره، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، ١٩٧٩ م.
٧١. تنوخي، ابوعلی محسن بن علی، نشوارالمحاضرة و اخبارالمذاكرة، تحقيق: عبود الشالجي، بيروت، بی تا، ١٣٩٣ هـ.
٧٢. ثعالبي، ابو منصور عبدالملك بن محمد، ثمارالقلوب في المضاف والمنسوب، تحقيق: محمد ابوالفضل ابراهيم، قاهره، دارالمعارف.
٧٣. -----، يتيمة الدهر في محاسن اهل العصر، تحقيق: محمد محي الدين عبدالحميد، دارالفكر، بيروت، ١٣٩٢ هـ.
٧٤. جاحظ، ابو عثمان عمرو بن بحر، البيان و التبیین، قاهره، دارالتأليف، ١٩٦٧ م.

۷۵. کتاب الحيوان، تحقيق: عبدالسلام محمدهارون، بيروت، مؤسسة التاريخ العربي.
۷۶. جرّ، خليل و فاخوري، حتّاً، تاريخ فلسفه در جهان اسلامي، ترجمه عبدالمحمّد آيتي، تهران، نريمان، ۱۳۵۵ ش.
۷۷. جعفري، سيد حسين، تشيع در مسير تاريخ، ترجمه سيد محمّد تقى آيت اللهى، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامي، ۱۳۷۴ ش.
۷۸. جعفري، محمّد تقى، فرهنگ پيرو، فرهنگ پيشرو، تهران، شركت انتشارات علمي و فرهنگي، ۱۳۷۳ ش.
۷۹. جميلي، رشيد، نهضت ترجمه در شرق جهان اسلام در قرن سوم و چهارم هجري، ترجمه صادق آئينه وند، تهران، سمت، ۱۳۸۵ ش.
۸۰. جندی، انور، الاسلام و حركة التاريخ، دارالكتاب اللبناني، بيروت، ۱۹۸۶ م.
۸۱. جنسن، ه. و، تاريخ هنر، ترجمه پرويز مرزبان، تهران، سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامي، ۱۳۶۸ ش.
۸۲. جونز، مارسدن، مقدمه برمغازي واقدى؛ ر. ك: واقدى، المغازي.
۸۳. جوهرى، اسماعيل بن حمّاد، الصحاح، تاج اللّغة و صحاح العربية، تحقيق: احمد عبدالغفور عطار، بيروت، دارالعلم للملّئين.
۸۴. حاج حسن، حسين، حضارة العرب، بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر و التوزيع، ۱۴۱۴ هـ.
۸۵. حاج خليفه، مولا مصطفى كاتب چلبى، كشف الظنون عن اسامى الكتب و الفنون، تصحيح: محمّد شرف الدين بالتقبا و رفعت بيلكه، بيروت، دارالفكر، ۱۴۰۲ هـ.
۸۶. حانى، ناصر، صور عباسية فى الحضارة العربية، المكتبة العصرية، صيدا، ۱۹۶۸ م.
۸۷. حسن، ابراهيم حسن، تاريخ الاسلام السياسى، بيروت، دارالاندلس، ۱۹۶۴ م.
۸۸. حسيني، محمّد باقر، تطور النقود الاسلامية، بغداد، دارالجاحظ، ۱۹۶۹ م.

٨٩. حَلّاق، حَسّان علي، تعريب النقود و الدواوين، بيروت، دارالكتاب اللبناني، ١٩٧٦ م.
٩٠. حيدر، اسد، الامام الصادق^(ع) و المذاهب الاربعه، بيروت، دارالكتاب العربي، ١٤٠٣ م.
٩١. خازن، وليم، الحضارة العباسية، منشورات الجامعة اللبنانية، بيروت، ١٩٨٤ م.
٩٢. خربوطلي، علي حسن، تاريخ الكعبة، دارالجيل، بيروت، ١٣٩٦ هـ.
٩٣. خطيب بغدادى، ابوبكر احمد بن علي بن ثابت، تاريخ بغداد او مدينة السلام، دارالكتاب العربي، بيروت، لاط، لات.
٩٤. خفاجي، محمّد عبد المنعم، الادب العربي و تاريخه، بيروت، دارالجيل، ١٤١٤ هـ.
٩٥. -----، اعلام الادب في عصر بني اميه، بيروت، دارالجيل، ١٤١٤ هـ.
٩٦. خنجي اصفهاني، فضل بن روزبهان، سلوك الملوك، تصحيح: محمّد علي موحد، تهران، شركت انتشارات خوارزمي، ١٣٦٢ ش.
٩٧. خوارزمي، ابوبكر محمّد بن عباس، رسائل، منشورات دارمكتبة الحياة بيروت، ١٩٧٠ م. خوارزمي، ابو عبدالله محمّد بن احمد، مفاتيح العلوم، ترجمه حسين خديو جم، تهران، شركت انتشارات علمي و فرهنگي، ١٣٦٢ ش.
٩٨. دنت، دانيل، ماليات سرانه، ترجمه محمّد علي موحد، تهران، شركت انتشارات خوارزمي، ١٣٥٨ ش.
٩٩. دهخدا، علي اكبر، لغتنامه، تهران، سازمان لغتنامه، ١٣٤٢ ش.
١٠٠. دينوري، ابوحنيفه، احمد بن داوود، الاخبار الطوال، تحقيق: عبد المنعم عامر، قاهره، داراحياء الكتب العربيه و عيسى البابي الحلبي و شركاه، ١٩٦٠ م.
١٠١. ذهبي، شمس الدين، الإعلام بوفيات الأعلام، بيروت، دارالفكر المعاصر، ١٤١٣ هـ.
١٠٢. رازي، محمّد بن ابى بكر، مختار الصحاح، ترتيب: محمود خاطر، قاهره،

- دارالعارف، ۱۹۷۷ م.
۱۰۳. راشد، رشدي، موسوعة تاريخ العلوم العربية، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية و مؤسسة عبدالحميد شومان، ۱۹۹۷ م.
۱۰۴. راييس، تالبوت، هنر اسلامي، ترجمه ماه ملك بهار، شركت انتشارت علمي و فرهنگي، ۱۳۷۵ ش.
۱۰۵. رفعت پاشا، ابراهيم، مرآة الحرمين، بيروت، دارالمعرفة.
۱۰۶. رضا، احمد، معجم متن اللغة، بيروت، منشورات دارمكتبة الحياة، ۱۳۷۷ هـ.
۱۰۷. روزنتال، فرانتس، تاريخ تاريخنگاري در اسلام، ترجمه اسدالله آزاد، مشهد، مؤسسه چاپ و انتشارات آستان قدس رضوي، ج ۱، ۱۳۶۶؛ ج ۲، ۱۳۶۸.
۱۰۸. الريس، ضياءالدين، خراج و نظامهاي مالي دولتهاي اسلامي، ترجمه فتحعلي اكبري، اصفهان، دانشگاه اصفهان، ۱۳۷۳ ش.
۱۰۹. زبيدي، محمد بن مرتضي، تاج العروس من جواهرالقاموس، دراسة و تحقيق: علي شيري، بيروت، دارالفكر، ۱۴۱۴ هـ.
۱۱۰. زرکلي، خيرالدين، الاعلام: قاموس تراجم، بيروت، دارالعلم للملأين، ۱۹۹۲ م.
۱۱۱. زريق، قسطنطين، في معركة الحضارة، بيروت، دارالعلم للملأين، ۱۹۷۷ م.
۱۱۲. زمخشري، جارالله محمد بن عمر، اساس البلاغه، بيروت، منشورات دارالكتب العلمي، ۱۹۹۲ م.
۱۱۳. زيدان، جرجي، تاريخ آداب اللغة العربية، بيروت، منشورات دارالكتب العلمي، ۱۹۹۲ م.
۱۱۴. -----، تاريخ تمدن اسلام، ترجمه علي جواهر كلام، تهران، اميركبير، ۱۳۷۳ ش.
۱۱۵. زين، حسن، اهل الكتاب في المجتمع الاسلامي، بيروت، ۱۴۰۲ هـ.
۱۱۶. زين العاملی، محمد حسين، شيعه در تاريخ، ترجمه محمد رضا عطايي، مشهد، بنياد پژوهشهاي اسلامي آستان قدس رضوي، ۱۳۷۰ ش.

۱۱۷. سپهری، محمد، تمدن اسلامی در عصر امویان، تهران، چاپ و نشر بین‌الملل، ۱۳۸۹ش
۱۱۸. سخاوی، زین‌الدین عبدالرحمن، الاعلان بالتوبیخ لمن ذمّ اهل التاریخ، ترجمه اسدالله آزاد، ر.ک: روزنتال، تاریخ تاریخنگاری در اسلام، ج ۲.
۱۱۹. سزگین، فؤاد، تاریخ التراث العربی، نقله الی العربیة: محمود فهمی حجازی، قم، کتابخانه آیه الله مرعشی، ۱۴۱۲هـ.
۱۲۰. سعید الشیخلی، صباح ابراهیم، اصناف در عصر عباسی، ترجمه هادی عالم زاده، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۳۶۲ش.
۱۲۱. سمعانی، ابوسعید عبدالکریم بن محمد، الانساب، تعلیق و تقدیم: عبدالله عمر البارودی، بیروت، دارالفکر، ۱۴۰۸هـ.
۱۲۲. سواژه، ژان، مدخل تاریخ شرق اسلامی، ترجمه نوش آفرین انصاری، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۶ش. سوردیل، دومینیک و جانین، الحضارة الاسلامیة فی عصرها الذهبی، دارالحقیقة، بیروت، ۱۹۸۰م.
۱۲۳. سیوطی، جلال‌الدین، الاتقان فی علوم القرآن، ترجمه مهدی حائری قزوینی، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۳ش.
۱۲۴. -----، تاریخ الخلفاء، تصحیح: الشیخ قاسم الشماعی الرفاعی و الشیخ محمد العثماني، بیروت، دارالعلم للملایین، ۱۴۰۶هـ.
۱۲۵. شاخ، و باسورث، تراث الاسلام، ترجمه: حسین مؤنس و احسان صدقی‌العمد، عالم‌المعرفة، المجلس الوطنی للثقافة و الفنون و الأدب، الكويت، ۱۳۹۸هـ.
۱۲۶. شبارو، عصام محمد، قاضی القضاة فی الاسلام، بیروت، دارالنهضة، ۱۹۹۲م.
۱۲۷. شبر، جواد، ادب الطّف او شعراء الحسین^(ع)، بیروت، دارالمرتضی، ۱۴۰۹هـ.
۱۲۸. شبر، عبدالله، تفسیر القرآن، راجعه: حامد حفنی داوود، قاهره، مطبوعات النجاح، ۱۳۸۵هـ.

۱۲۹. شکعة، مصطفى، بديع الزمان الهمداني، ج ۱، دارالرائد العربي، بيروت، ۱۹۷۱ م.
۱۳۰. -----، معالم الحضارة الاسلامية، ج ۲، دارالعلم للملایين، بيروت، ۱۹۷۵ م.
۱۳۱. شلبي، احمد، تاريخ آموزش در اسلام، ترجمه محمد حسين ساکت، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامي، ۱۳۶۱ ش.
۱۳۲. شهابي، محمد، ادوار فقه، تهران، سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامي، ۱۳۶۶ ش.
۱۳۳. شهرستاني، عبدالکريم، کتاب الملل و النحل، تخريج: محمد بن فتح الله بدران، قم، منشورات الشريف الرضي.
۱۳۴. شهرزوري، شمس الدين محمد، نزهة الارواح و روضة الافراح (تاريخ الحكماء)، ترجمه منصور علي تبريزي، به کوشش محمد تقی دانش پزوه و محمد سرور مولايي، تهران، شرکت انتشارات علمي و فرهنگي، ۱۳۶۵ ش.
۱۳۵. شيبی، کامل، الفكر الشيعي و النزعات الصوفية حتى القرن الثاني عشر، مطبعة دارالتضامن، مكتبة النهضة، بغداد، ۱۳۸۶ هـ.
۱۳۶. شيخ شوشتری، محمد تقی، قاموس الرجال، قم، جامعه مدرسين حوزة علميه قم.
۱۳۷. شيخو، لوئيس، شعراء النصرانية قبل الاسلام، منشورات دارالمشرق، بيروت، ۱۹۹۱ م.
۱۳۸. -----، شعراء النصرانية بعد الاسلام، بيروت، دارالمشرق، ۱۹۹۱ م.
۱۳۹. صابى، ابوالحسن، هلال بن محسن صابى، كتاب الوزراء، تحقيق: عبدالستار احمد فراج، داراحياء الكتب العربية، عيسى البابى الحلبي، قاهره، ۱۹۵۸ م.
۱۴۰. الصايغ، سمير، الفن الاسلامي، بيروت، دارالمعرفه، ۱۴۰۸ هـ.
۱۴۱. صبحي صالح، علوم الحديث و مصطلحه، دمشق، مطبعة جامعة دمشق، ۱۳۷۹ هـ.

١٤٢. صدر، السيد حسن، تأسيس الشيعة لعلوم الاسلام، بيروت، مؤسسة النعمان، ١٤١١ هـ.
١٤٣. -----، الشيعة و فنون الاسلام، قاهره، مطبوعات النجاح، ١٣٩٦ هـ.
١٤٤. صفا، ذبيح الله، تاريخ علوم عقلي در تمدن اسلامي، تهران، دانشگاه تهران، ١٣٧١ ش.
١٤٥. صوري، محمد بن علي بن عبدالله بن محمد، القصيدة الصورية، تحقيق: عارف تامر، منشورات المعهد الفرنسي للدراسات العربية، دمشق، ١٩٥٥ م.
١٤٦. صولي، ابوبكر، محمد بن يحيى بن عبدالله، اخبار الراضي و المتقى من كتاب الاوراق، تحقيق: ج. هيورث. دن، دارالمسيرة، بيروت، ١٣٩٩ هـ.
١٤٧. طبري، ابوجعفر محمد بن جرير، تاريخ الرسل و الملوك، بيروت، دارالكتب العلمية، ١٤٠٨ هـ. طعمه، هادي سلمان، تراث كربلاء، مؤسسة الاعلمي للمطبوعات، بيروت، ١٤٠٣ هـ.
١٤٨. طلس، محمد اسعد، تاريخ الامة العربية، عصر الاتساق، دارالاندلس، بيروت، ١٩٥٨ م. عارف تامر، القصيدة الصورية، المعهد الفرنسي للدراسات العربية، دمشق، ١٩٥٥ م.
١٤٩. عبادي، احمد مختار، في التاريخ العباسي و الفاطمي، دارالنهضة العربية، بيروت، ١٩٧١ م.
١٥٠. عثمان، محمد عبدالستار، المدينة الاسلامية، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، ١٤٠٨ هـ.
١٥١. عثمان، محمد فتحي، المدخل الى التاريخ الاسلامي، بيروت، دارالفائس، ١٤١٢ هـ.
١٥٢. عسكري، سيد مرتضى، عبدالله بن سبا و افسانه هاي ديگر، جلد اول، ترجمه سيد احمد فهري زنجاني، جلد دوم و سوم، ترجمه محمد صادق نجمي و هاشم هريسي، تهران، مجمع علمي اسلامي.

۱۵۳. عطوان، حسین، الرواية الادبية فى بلاد الشام، بيروت، دارالجيل، ۱۴۰۸ هـ.
۱۵۴. -----، فرقه‌های اسلامی در سرزمین شام، ترجمه حمیدرضا شیخی، مشهد، بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی، ۱۳۷۱ ش. عنتیل، فوزی، الفلکلور، دارالمعارف، مصر، ۱۹۶۵ م.
۱۵۵. عیسی بک، احمد، تاریخ بیمارستانها در اسلام، ترجمه نورالله کسایى، تهران، مؤسسه توسعه دانش و پژوهش ایران، ۱۳۷۱ ش.
۱۵۶. غزالی، ابو حامد، محمد بن محمد، احیاء علوم الدین، قاهره، ۱۳۳۴ هـ.
۱۵۷. غنیمه، عبدالرحیم، تاریخ دانشگاه‌های بزرگ اسلامی، ترجمه نورالله کسایى، تهران، انتشارات یزدان، ۱۳۶۴ ش.
۱۵۸. غنیمه، یوسف، الحیره المدینة و المملكة العربیة، مطبعة دنکور الحدیثة، بغداد، ۱۹۳۶ م.
۱۵۹. الفاخوری، حنا، تاریخ ادبیات زبان عربی، ترجمه عبدالمحمد آیتی، تهران، توس، ۱۳۷۴ ش.
۱۶۰. فارابی، ابونصر محمد، احصاء العلوم، ترجمه حسین خدیو جم، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۴ ش.
۱۶۱. فارمر، هنری جرج، تاریخ موسیقی خاور زمین، ترجمه بهزاد باشی، تهران، آگاه، ۱۳۶۶ ش.
۱۶۲. -----، الموسیقی عند العرب، تعریب: حسین نصار، قاهره، ۱۹۵۶ م.
۱۶۳. فراء، ابویعلی محمد بن حسین، الاحکام السلطانیة، تصحیح: محمود حسین، بیروت، دارالفکر، ۱۴۱۴ هـ.
۱۶۴. فروخ، عمر، تاریخ الادب العربی، بیروت، دارالعلم للملایین، ۱۹۹۲ م.
۱۶۵. -----، تاریخ العلوم عند العرب، بیروت، دارالعلم للملایین، ۱۹۸۴ م.
۱۶۶. فهمی، عبدالرحمن، صنج السکة فى فجر الاسلام، قاهره، دارالکتب المصریة، ۱۹۵۷ م.

۱۶۷. فیروزآبادی، محمد بن یعقوب، القاموس المحيط، بیروت، دارالجلیل.
۱۶۸. فیاض، عبدالله، تاریخ الامامیة و اسلافهم من الشيعة، بیروت، مؤسسة الاعلمی، ۱۴۰۶ هـ. قاسمی، ظافر، نظام الحكم فی الشريعة و التاريخ، دارالنفائس، بیروت، ۱۳۹۴ هـ.
۱۶۹. -----، الحياة الاجتماعية عند العرب، دارالنفائس، بیروت، ۱۳۹۸ هـ.
۱۷۰. قاضی صاعد اندلسی، التعریف بطبقات الامم، تصحیح: غلامرضا جمشید نژاد اول، قم، مؤسسه انتشارات هجرت، ۱۳۷۶ ش.
۱۷۱. قدامة بن جعفر، کتاب الخراج و صنعة الكتابة، لیدن، مطبعة بریل، ۱۹۸۹ م.
۱۷۲. قزوینی، زکریا بن محمد، آثار البلاد و اخبار العباد، ترجمه جهانگیر میرزا قاجار، تصحیح: میرهاشم محدث، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۳ ش.
۱۷۳. قفطی، جمال الدین علی بن یوسف، تاریخ الحکما، به کوشش بهمن دارابی، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۱ ش.
۱۷۴. قلقشندی، احمد بن علی، صبح الأعشى فی صناعة الانشا، تصحیح: محمد حسین شمس الدین، بیروت، دارالفکر، ۱۴۰۷ هـ.
۱۷۵. الکتانی، عبدالحی، التراتیب الاداریة، بیروت، دارالکتاب العربی.
۱۷۶. کردعلی، محمد، الاسلام و الحضارة العربية، قاهره، دارالکتب المصریه.
۱۷۷. کرسول، ک.، الآثار الاسلامیة الاولى، تعریب: عبدالهادی عبّله، دمشق، دارقنیه، ۱۴۰۴ هـ.
۱۷۸. کونل، ارنست، هنر اسلامی، ترجمه هوشنگ طاهری، تهران، توس، ۱۳۵۵ ش.
۱۷۹. گرجی، ابوالقاسم، تاریخ فقه و فقهاء، تهران، سمت، ۱۳۷۵ ش.
۱۸۰. لسترنج، گ.، جغرافیای تاریخی سرزمینهای خلافت شرقی، ترجمه محمود عرفان، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۷ ش.
۱۸۱. لوسکایا، ن. و. پیگو، اعراب حدود مرزهای روم شرقی و ایران، ترجمه عنایت الله رضا، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۲ ش.

۱۸۲. مارتن، هنری، هنر اسلامی، ترجمه پرویز ورجاوند، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۸ ش؛ به ضمیمه هوگ، سبک شناسی هنر معماری.
۱۸۳. ماوردی، ابوالحسن علی بن محمد، الاحکام السلطانية و الولايات الدينية، بیروت، دارالکتب العلمی.
۱۸۴. مایکل، آندر، الاسلام و حضارته، ترجمه زینب عبدالعزیز، بیروت، المكتبة العصریه.
۱۸۵. المبرد، ابوالعباس محمد بن یزید، الكامل فی اللغة و الادب، تصحیح: نعیم زررور، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۰۷ ه.
۱۸۶. متز، آدام، تمدن اسلامی در قرن چهارم هجری، ترجمه علیرضا ذکاوتی قراگزلو، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۴ ش.
۱۸۷. مسعودی، ابوالحسن علی بن الحسین، التنبيه و الاشراف، تصحیح و مراجعته: عبدالله اسماعیل الصاوی، قاهره، دارالصاوی.
۱۸۸. -----، مروج الذهب و معادن الجواهر، تحقیق: محی الدین عبدالحمید، بیروت، دارالمعرفه.
۱۸۹. مشحون، حسن، تاریخ موسیقی ایران، تهران، نشر سیمرغ با همکاری نشر فاخته، ۱۳۷۳ ش.
۱۹۰. مشکور، محمد جواد، تاریخ شیعه و فرقه‌های اسلام، تهران، انتشارات اشراقی، ۱۳۷۲ ش.
۱۹۱. مصطفی، ابراهیم (با همکاری دیگران)، المعجم الوسیط، استانبول، المكتبة الاسلامیه.
۱۹۲. معروف، ناجی، اصالة الحضارة العربیة، بغداد، مطبعة التضامن، ۱۳۸۹ ه.
۱۹۳. منقری، نصر بن مزاحم، پیکار صفین، تصحیح: عبدالسلام محمدهارون، ترجمه پرویز اتابکی، تهران، سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، ۱۳۶۶ ش.
۱۹۴. مفید، ابو عبدالله محمد بن محمد بن نعمان، الارشاد فی معرفة حجج الله

- علی العباد، تحقیق: مؤسسة آل البيت^(ع) لاحیاء التراث، قم، مؤسسة آل البيت^(ع)، ۱۴۱۳ هـ.
۱۹۵. مقداد، محمود، الموالی و نظام الولاء، دمشق، ۱۹۸۴ م.
۱۹۶. مقدسی، ابو عبدالله محمد بن احمد، احسن التقاسیم فی معرفة الاقالیم، ترجمه دکتر علینقی منزوی، تهران، شرکت مؤلفان و مترجمان ایران، ۱۳۶۱ ش.
۱۹۷. مقدسی، مطهر بن طاهر، آفرینش و تاریخ، مقدمه، ترجمه و تعلیقات: محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران، آگه، ۱۳۷۴ ش.
۱۹۸. مقریزی، تقی الدین احمد بن علی، المواعظ و الاعتبار بذكر الخطط و الآثار، بولاق.
۱۹۹. النقود الإسلامية، تحقیق: سید محمد بحر العلوم، بیروت، دارالزهراء، ۱۴۰۸ هـ. مکی، طاهر احمد، دراسة فی مصادر الادب، دارالمعارف، مصر، ۱۹۷۷ م.
۲۰۰. موسی، محمد یوسف، نظام الحكم فی الاسلام، دارالکتب العربی للطباعة و النشر، قاهره، لاط، لات.
۲۰۱. مؤنس، حسین، الحضارة، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطنی للثقافة، الكويت، ۱۹۷۸ م.
۲۰۲. مکی، محمد، تمدن اسلامی در عصر عباسیان، ترجمه محمد سپهری، تهران، سمت، ۱۳۸۳ ش.
۲۰۳. میدانی، ابوالفضل احمد بن محمد، مجمع الامثال، بیروت، دارالکتب العلمیة، ۱۴۰۸ هـ.
۲۰۴. میه لی، آلدو، علوم اسلامی و نقش آن در تحول علمی جهان، ترجمه محمدرضا شجاع رضوی و اسدالله علوی، مشهد، بنیاد پژوهشهای اسلامی آستان قدس رضوی، ۱۳۷۱ ش.
۲۰۵. نجار، محمد طیب، الموالی فی العصر الاموی، بغداد، ۱۸۴۹ م.
۲۰۶. نخستین، مهدی، تاریخ سرچشمه‌های اسلامی آموزش و پرورش غرب،

- ترجمه عبدالله ظهیری، مشهد، مؤسسه چاپ و انتشارات آستان قدس رضوی، ۱۳۶۷ ش.
۲۰۷. نرشخی، ابوبکر محمد بن علی، تاریخ بخارا، تصحیح: مدرس رضوی، تهران، توس، ۱۳۶۳ ش. نزار، حسین، المعجم العربی، نشأته و تطوره، دارمصر للطباعة، ۱۹۶۸ م.
۲۰۸. نصر، سید حسین، علم و تمدن در اسلام، ترجمه احمد آرام، تهران، نشر اندیشه، ۱۳۵۰ ش.
۲۰۹. نعمه، عبدالله، فلاسفه شیعه، ترجمه سید جعفر غضبان، تهران، سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، ۱۳۶۷ ش.
۲۱۰. نعیمی، عبدالقادر بن محمد، الثغر البسام فی ذکر من ولی من قضاة الشام، تحقیق صلاح الدین المنجد، مطبوعات المجمع العلمی العربی، دمشق، ۱۹۵۶ م.
۲۱۱. -----، الدارس فی تاریخ المدارس، اعد فهارسه: ابراهیم شمس الدین، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۰ هـ.
۲۱۲. هوگ، ج، سبک شناسی هنر معماری در سرزمینهای اسلامی، ترجمه پرویز ورجاوند، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۸ ش.
۲۱۳. هینس، والتر، اوزان و مقیاسها در اسلام، ترجمه غلامرضا ورهرام، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۸ ش.
۲۱۴. واقدی، محمد بن عمر، المغازی، تحقیق: مارسدن جونز، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، ۱۴۰۹ هـ.
۲۱۵. یاقوت حموی رومی، شهاب الدین بن عبدالله، معجم البلدان، بیروت، دارصادر.
۲۱۶. یحیی بن آدم، کتاب الخراج، تصحیح و شرح: احمد محمد شاکر، بیروت دارالمعرفه.
۲۱۷. یعقوبی، احمد بن واضح، البلدان، ترجمه محمد ابراهیم آیتی، تهران، بنگاه

ترجمه و نشر كتاب، ١٣٥٦ ش.

٢١٨. -----، تاريخ اليعقوبى، بيروت، دارصادر و داربيروت.

٢١٩. يوسف مروة، الالبسة العربية فى معجم تاريخى مقارن، رساله فوق ليسانس،
دانشگاه لبنان، بيروت، ١٩٨٥ م.

٢٢٠. يونس، احمد، تطور انظمة استثمار الاراضى الزراعيه فى العصر العباسى،
دارالطليعة، بيروت، ١٩٨٦ م.

Encyclopaedia universalis, 13 publication, V. 4 , Paris , 1977.

Encyclopedie generale , Librairie Hachette, Paris , 5791.

Lombard, Maurice, L Islam dans sa premiere grandeur ,
Flammarion , Editeur, Paris, 1791.

Grand Larousse encyclopedique, T3. Librairie Larousse , paris ,
1961.

Spengler Oswald, the Decline of the West, New York, 6491.

Toynbee Arnohd, A Study of History, Abridgment Oxford, 1955,
V.I.