

بررسی کارکردهای مختلف مساجد در عصر صفویه

محبوبه اسماعیلی^۱، نزهت احمدی^۲، منصور صفت گل^۳

(دریافت مقاله: ۹۵/۰۵/۱۰ - پذیرش نهایی: ۹۵/۱۱/۰۵)

چکیده

در عصر صفویه، کثرت بناهای مذهبی و فرهنگی، از جمله مساجد، با کارکردهای منحصر به فرد آن، حاکی از توجه این حکومت به اعمال سیاست‌های دینی در مدیریت رفتارهای اجتماعی است. این نوع مدیریت‌های دینی از عوامل تثبیت قدرت‌ها و بقای بیشتر آن‌ها بوده است. هرچند در حکومت‌های پیشین نیز چنین سیاست‌هایی اعمال شده است، رسمی شدن تشیع در این دوره کارکردهای متفاوت‌تری را برای مساجد رقم زد که وجوه تمایز آن را نسبت به اعصار قبل نشان می‌دهند. آمار ارائه‌شده از مساجد این دوره، به‌خصوص در نیمه اول، به‌خوبی این واقعیت را عیان می‌سازد که دین در حیات اجتماعی و سیاسی جامعه ایران کارکرد اساسی داشته است و صفویان توانسته‌اند با استفاده از امکانات و ظرفیت‌های چنین مکان‌هایی به اهداف مذهبی، سیاسی، و اجتماعی خویش دست یابند. یافته‌های تحقیق نشان می‌دهد در کنار صفویان، فقهای شیعه موفق شدند از طریق کارکردهای عبادی، تربیتی، و آموزشی مساجد، آموزه‌های تشیع را در جامعه ایرانی گسترش دهند و در این حوزه، بخشی از مدیریت رفتارهای اجتماعی را بر عهده گیرند و آموزه‌های فقه شیعه را در مساجد به عموم مردم بیاموزند. همچنین برپایی مناسک عزاداری شیعه در مساجد، توجه به برگزاری نماز جمعه توأم با خطبه‌های شیعی، برجسته‌سازی اندیشه‌های سیاسی فقه شیعه، و برگزاری مراسم اعتکاف توسط دو فقیه شیعی، شیخ بهایی و شیخ لطف‌الله، در مساجد عصر صفویه، از جمله موارد منحصر به فردی است که ما را قانع می‌کند بپذیریم عصر صفویه شرایط متفاوتی را در کارکردهای مساجد رقم زده است. در پژوهش حاضر، به تفصیل از این کارکردها بحث شده است.

کلیدواژه‌ها: کارکردهای آموزشی، کارکردهای تربیتی، کارکردهای عبادی، مساجد صفویه

Email: m.esmaili@iauh-shahrood.ac.ir

۱. دانشجوی دکتری دانشگاه الزهراء؛

Email: nahmadi@alzahra.ac.ir

۲. عضو هیئت علمی دانشگاه الزهراء؛

Email: sefatgol@ut.ac.ir

۳. عضو هیئت علمی دانشگاه تهران؛

The study of different functions of Mosques in Safavid period

Mahboobeh Esmaeili¹, Nozhat Ahmadi², Mansoor Sefatgol³

(Received: 31 July 2016, Accepted: 24 January 2017)

Abstract

The multiplicity of Safavid religious and cultural buildings such as mosques, through their functions suggests that the focus of this reign is on apply of religious policies to social behavior management. Such religious managements are one of the factors of consolidation of power and its further survival. Although such policies, are applied in previous reigns, but Shi'ism formalization is marked by different functions in this period that show its distinctions. The provided statistics from mosques in this period, especially in the first half, show the fact that the religion had a basic function in social and political affairs of Iranian society and Safavids managed to achieve their religious, political and social purposes by using available potentials and capacities in such places. The results of this research illustrate that shia juris consults manage to spread Shi'ism in Iranian society through devotional and didactic practices and partly controlled social manners. Performing such shia sermons as Friday Prayer, mourning for the Shiite Imams shows that Safavids has provided different conditions for mosque's functions.

Keywords: Safavid, Mosques, devotional and didactic practices.

1. PhD student, Alzahra University,
2. Associated Professor, Alzahra University,
3. Professor, University of Tehran,

Email:m.esmaili@iau-shahrood.ac.ir.
Email: nahmadi@alzahra.ac.ir.
Email: sefatgol@ut.ac.ir

بیان مسأله

بناهای مذهبی و فرهنگی با معماری متنوع را می‌توان همان فضاهای جمعی تولیدشده در یک عصر دانست که کارکرد قدرت و مذهب در آن‌ها آشکار است. این نوع فضاها محیطی محصورشده با مقررات خاص است که فرد را مقید به رعایت بسیاری از قواعد و قوانین می‌کند و او را در چارچوب نظمی خاص قرار می‌دهد و به او می‌آموزد با چه ارزش‌ها و هنجارهایی می‌تواند زیستی مطلوب را تجربه کند.

با چنین استنباطی، می‌توان ادعا کرد که در تاریخ ایران پس از اسلام، صفویان، به‌دلیل اهمیتی که به رشد کمی و کیفی بناهای مذهبی و فرهنگی، همانند مساجد، برای بسط مذهب تشیع و ترغیب مردم به آن داده‌اند، از جایگاه ویژه‌ای برخوردارند. شکوه چنین بناها و عماراتی در عصر صفویه به‌حدی بوده است که مورخان، ضمن آنکه با تعبیری چون «امور مستحدثه»، «عمارات عالییه» و «ابواب البر» از آن‌ها یاد کرده و به شرح و توصیف آن همت گماشته‌اند، با رویکرد تأویل‌گرایانه به آیات قرآن، آن‌ها را «ارَمَ ذَاتِ الْعِمَادِ الَّتِي لَمْ يُخْلَقْ مِثْلُهَا فِي الْبِلَادِ» (فجر: ۸۷)، یعنی بهشت‌های روی زمین، دانسته‌اند که همانندشان در هیچ سرزمینی ساخته نشده است (جنابندی، ۷۵۸؛ واله اصفهانی، ۳۹۷، منشی، ۲/۱۳۷۰). بدون تردید، شرح و تفسیر این نوع بناها از سوی مورخان کوشش برای تبیین سیاست‌های مذهبی صفویان بوده است. البته سه پادشاه صفوی، شاه اسماعیل، شاه طهماسب، و شاه عباس، به سبب اوضاع متفاوت سیاسی، در تأکید بر مساجد با فراز و نشیب‌هایی مواجه بوده‌اند که به بیان آن‌ها پرداخته می‌شود. با این توضیح، فرضیه این تحقیق آن است که صفویان با سرمایه‌گذاری‌های مختلف، از جمله حمایت از مساجد و منابع انسانی، در تقویت مذهب تشیع گام‌های اساسی برداشته‌اند.

پیشینه تحقیق

به‌دلیل تنوع کارکردهای مساجد و امکانات و ظرفیت‌های کاربردی آن، پژوهشگران رشته‌های مختلف تحقیقات گسترده‌ای درباره آن صورت داده‌اند که بخشی از آن‌ها، همانند تحقیقات ریاحی، هنرفر، سپنتا، و دبیرسیاکی، مربوط به معرفی فضای کالبدی مساجد با رویکردهای تاریخی است و بخشی نیز، همچون تحقیقات جعفریان، معطوف به کارکرد مساجد، از جمله برگزاری نماز جمعه در آن‌ها، بوده است تا به‌واسطه این مطالعات کارکرد فقهی اندیشه سیاسی شیعه را در عصر صفویه برجسته سازند. برخی نیز، مانند وحدت‌پناه، با رویکردهایی جامعه‌شناختی، تنها به کارکردهای مختلف مساجد

اشاره کرده‌اند. بالین‌همه، به‌رغم اهمیت مساجد دوره صفویه در ترویج مذهب تشیع و شعایر آن، از جمله مناسک آیینی عزاداری، نماز جمعه و اعتکاف، تحقیقات قابل‌توجهی که متمرکز بر این هدف ترویجی و تبلیغی باشد، صورت نگرفته است و بیشتر تحقیقات یا به‌سوی معرفی مساجد و توصیف فضای کالبدی آن سوق یافته‌اند یا بدون توجه به نظام مدیریتی مساجد، تنها به کارکردهای مناسکی و شعایی آن، همچون برگزاری نماز جمعه یا عزاداری در آن‌ها، پرداخته‌اند. از این جهت، در پژوهش حاضر تلاش شده است با تکیه بر منابع تاریخی، ابتدا به خود مساجد، و سپس، به کارکردهای آن در ترویج تشیع تمرکز شود و ویژگی‌های متمایز و متفاوت مساجد دوره صفویه در مقایسه با دوره‌های پیشین آشکار گردد؛ ادواری که مساجد را در خدمت تعالیم اهل سنت و ترویج آن‌ها قرار می‌داد.

مبانی نظری

اسلام، در برنامه‌ریزی‌های تربیتی خود، برای چارچوب‌مند کردن رفتار انسان‌ها و قرار دادنشان در محدوده‌ای از هنجارهای مطلوب، سازوکارهای مختلفی ارائه داده است. در جامعه‌شناسی دینی، این کارکردها با ویژگی‌های متنوعی در عرصه اجتماع ظاهر می‌شوند. برخی اندیشمندان علوم اجتماعی، از جمله هورتن و هانت، در رویکرد اجتماعی‌شان به دین و تبیین کارکردهای آشکار آن، به سه نوع کارکرد اشاره کرده‌اند: (۱) ارائه الگویی از عقاید و آموزه‌ها که ماهیت رابطه انسان‌ها را با یکدیگر و ارتباط آن‌ها را با خدا تعریف می‌کند؛ (۲) انجام مراسمی که نمادهای این آموزه‌ها و عقاید است؛ و (۳) ارائه هنجارهای رفتاری که این عقاید را استوار و پابرجا می‌کند. این کارکردها منجر به الگوی پیچیده‌ای از عبادت، یادگیری، و تبلیغ می‌شود (Horton & Hunt, 241). همچنین با استناد به نظریه‌ای که به نظریه حس مکان^۱ شهرت دارد، می‌توان به این موضوع اشاره کرد که مکان‌ها، به‌واسطه کارکرد ارزش‌ها و هنجارهای انسانی، تبدیل به مکان‌هایی مقدس می‌شوند. چنین تصویری در رویکردهای پدیدارشناسانه، مجموعه‌ای پیچیده از احساسات و دلبستگی‌های انسان با محیط و مناسبات روزمره یا مقدسش با آن را شامل می‌شود. نوربرگ شولتز، حس مکان را به‌معنای ادراک ذهنی مردم از محیط و احساسات کم‌وبیش آگاهانه ایشان از محیط خود می‌داند که اشخاص را در ارتباطی درونی با محیط قرار می‌دهد، به‌طوری که فهم و احساس آن‌ها با زمینه فضایی پیوند خورده و

1. sence of place

یکپارچه می‌شود. این حس موجب تبدیل یک فضا به مکانی با خصوصیات حسی و رفتاری ویژه برای افراد خاص می‌گردد (Norberg-Schulz, 16).

مونتگمری نیز، در بررسی ویژگی‌های یک مکان، بر همین باور است و جایگاه ویژه‌ای در این زمینه برای انسان قائل شده و تصریح کرده است: «در واقع، هرچند معانی مکان، ریشه در خصوصیات کالبدی و فعالیت‌های وابسته بدان دارد، آن خصوصیات کالبدی، مکان را شکل نمی‌دهند؛ بلکه مقاصد و اهداف و تجربیات انسانی هستند که خصوصیات مکان را شکل می‌دهند. بنابراین، آنچه محیط ارائه می‌کند، عملکردی است که کنش ارزنده خود ما آن را شکل می‌دهد» (Montgomery, 94).

جایگاه بناهای مذهبی در عصر صفویه

شرط اساسی برای تولید و ساخت بناهای مذهبی وجود امنیت پایدار است. به همین دلیل، بنیانگذار سلسله صفوی، به علت مواجهه با بحران‌های سیاسی و نظامی، کمتر فرصت داشت به ایجاد و تأسیس چنین بناهایی بپردازد؛ برای نمونه به گزارش مورخان، در این دوره، عثمانی‌ها در ورود به تبریز، حتی مساجد را ویران کردند (قمی، ۲/۷۸۴؛ جنابندی، ۶۳۳). حد سیاست ممکن شاه اسماعیل نیز این بود که به قول خواندمیر (۶۵/۴)، «حکم فرمود که در مساجد و معابد، محراب اهل سنت را تغییر دهند». در مقابله به مثلاً، کار به تخریب نیز رسید که به قول اسپانچی (۶۴)، باعث اعتراض بایزید دوم شد که «قبر و مساجد و تکایا و زوایا و سایر آثار سلاطین و امرا و امرای سالفین و سابقین را نگذارند که بعضی نادان‌های صوفیه به اغوای انبوهی از مغرضین که می‌خواهند موقوفات آن‌ها را ملک قرار داده غصب کنند، خراب نمایند». این سیاست‌ها بعدها به اقداماتی ختم شد که حاصلش، آن‌گونه که تاورنیه و شاردن گزارش کرده‌اند، ساخت مساجد شیعه، به عنوان اولین مکان‌های آموزشی، و تداوم متروکه یا مخروبه شدن مساجد اهل سنت در تبریز بوده است (نک: تاورنیه، ۶۷-۶۹؛ شاردن، ۲/۴۷۹). اگر هم مسجدی از اهل سنت باقی ماند، به قول اولیا چلبی، سیاح ترک، دیگر کسی راغب به نماز خواندن در آن نبود (اولیا چلبی، ۱۶-۱۷) و حتی «کار به جایی رسید که از مدرس و معابد اهل سنت و جماعت، رسوم مبتدعه ایشان به نوعی بد افتاد که کس بعد از آن در جهان از ایشان نشان ندید» (واله اصفهانی، ۱۲۳). البته به نظر می‌رسد بعد از صلح بین عثمانی و صفویه در عصر شاه طهماسب، دیگر اجازه تخریب مساجد اهل تسنن داده نشد؛ شاهد آنکه شاه طهماسب

در تذکره‌اش می‌نویسد: «مقرر کردم که هر کجا مسجدی باشد یکی از اعیان لشکر رفته و در آنجا بنشینند که کسی متعرض مساجد نشود» (شاه‌طهماسب، ۵۷-۸۵).

این شرایط عاملی بود برای آنکه شاهان صفوی بیشتر به تأسیس مساجد و مدارس بپردازند. چلبی از وجود ۴۷ مدرسه در تبریز خبر می‌دهد (اولیا چلبی، ۱۷). اما شاردن (۴۷۷/۲) از ۲۵۰ مسجد در تبریز گزارش داده که از نام برخی مساجد، مانند مسجد علی‌شاه و مسجد کبود، مشخص می‌شود گزارش او مساجد پیش از صفویه را نیز شامل می‌شود. با ورود فقهای شیعه عرب به دومین پایتخت صفوی، یعنی قزوین، نیز به تدریج بسترهای ساخت مدارس و مساجد فراهم شد. به‌گفتهٔ واله اصفهانی (۳۹۷-۳۹۸)، شاه‌طهماسب «در تأسیس مبانی رفیع و ابداع عمارات عالیه جد و اجتهاد به تقدیم رسانید». اسکندریگ منشی (۱۲۲/۱) نیز چنین گزارشی ارائه داده و از اهتمام شاه‌طهماسب به ساخت مساجد و مدارس سخن گفته است. اولتاریوس (۵۰) هم از وجود ۵۰ مسجد در قزوین خبر داده که بخشی از آن‌ها مسلماً در عصر صفویان ساخته شده‌اند که مهم‌ترینشان مسجد جامع بوده است. مسجد و مدرسهٔ پیغمبریه نیز، از مساجد معروف ساخته‌شده در عصر شاه‌طهماسب بوده است (ریاحی، ۱۴۶؛ دبیرسیاقی، ۵۶۶، ۵۷۸-۵۷۹).

بدون تردید، این سیاست‌ها به منظور بسط فرهنگ تشیع و مدیریت رفتار اجتماعی متناسب با این مذهب بوده است. در همین دوره، به‌تبعیت از شاه، شخصی به‌نام شیخ‌محمد الصفی نمقه محمد سیاوش در سال ۹۵۰، به حبّ علی^(ع)، مسجدی به نام ذوالفقار ساخت؛ این مسجد در محلهٔ قدیمی و پرجمعیت نیم‌آورد اصفهان ساخته شد تا نیازهای دینی و علمی مردم محل را مرتفع کند. در کتیبهٔ سردر این مسجد چنین نوشته شده است: «قد عمّر الله هذا المسجد الموسوم بذی‌الفقر فی ایام خلافة السلطان الاعظم الاکرم ابوالمظفر شاه‌طهماسب الحسینی بهادرخان خلد الله ملکه و افاض ملکه و افاض علی العالمین عدله. اضعف عباد الله شیخ محمد الصفی نمقه محمد سیاوش فی سنة ۹۵۰» (هنرفر، ۳۸۴). در متن این کتیبه، دو مسأله قابل توجه است: ۱) از لقب «شیخ» در معرفی سازندهٔ آن، آشکار می‌شود فردی روحانی آن را ساخته و وقف کرده است. ۲) با القابی که این فرد به شاه‌طهماسب نسبت داده و با بیان شیعی و سید بودن شاه، کوشیده است مقبولیت او را تأیید و با ساخت مسجد به نام امام علی^(ع)، خود را در عمل، در گسترش فرهنگ تشیع سهیم کند. اعتبار و شهرت این مسجد به‌حدی بوده که در نیمهٔ دوم عصر صفوی و در سال ۱۱۰۹ ق نیز، رقباتی وقف آن شده است (نک: همان، ۳۸۵).

تداوم این سیاست‌ها در عصر شاه‌طهماسب منجر به ایجاد فضایی شد که تحولات و تصمیماتی فرهنگی را که به‌ویژه در ساخت مساجد تجلی می‌یافت، به دنبال داشت. پیگیری این سیاست‌ها پس از شاه‌عباس، برای سفرنامه‌نویسی چون تاورنیه به‌حدی خیره‌کننده بوده که در گزارش خود می‌نویسد: «از هر سمت که به طرف اصفهان بروند، اول مناره‌های مساجد نمودار می‌شود» (تاورنیه، ۳۷۹). اولتاریوس نیز (۶۷۵) در شرح اصفهان، گزارش داده است که «تقریباً در هر کوچه‌ای یک مسجد یا مدرسه وجود دارد». شاردن هم در بررسی محله‌های اصفهان نظری مشابه ابراز کرده و برای مثال، در بررسی محله عباس‌آباد اصفهان، از وجود ۱۲ مسجد و مدرسه خبر داده است (شاردن، ۴/۱۵۵۵). همان‌گونه که کمپفر (۷۸) اشاره کرده است، بسط سیاست‌های فرهنگی و توجه به ساخت و تأسیس بناهای فرهنگی نتیجه ثباتی سیاسی و امنیتی اجتماعی بوده که در این زمان وجود داشته است. از همین روست که در زمان شاه‌عباس، علاوه بر ساخت کاخ عالی‌قاپو و مدرسه‌سازی، به ساخت مسجد نیز توجه فراوان شد. برای نمونه، باید از مسجد شیخ‌لطف‌الله نام برد که در مجموعه نقش‌جهان واقع است. این بنا به‌دستور شاه‌عباس برای گرامی‌داشت شیخ‌لطف‌الله بن عبدالکریم^۱ ساخته شد. برخی سفرنامه‌نویسان، از جمله دلاواله و کمپفر، نیز از آن در سفرنامه خود یاد کرده‌اند (نک: دلاواله، ۳۸-۳۹؛ کمپفر، ۳۹۱-۳۹۲). این مسجد در ادوار بعدی نیز مورد توجه قرار گرفته و علمای زیادی در مدرسه مجموعه آن پرورش یافته‌اند. خود شیخ‌لطف‌الله در *رساله اعتکافیه* (برگ ۱۰) درباره جایگاه مسجدش چنین گفته است: «مسجد او اکنون در عراق و خراسان شهره آفاق شده و همه جا گفتگوی این است که سلطان بر آن فلان شیخ، مسجد جامعی در اصفهان بنا کرده است... آنان می‌پرسند این شیخی که شاه مسجد جامع جدیدی برای وی بنا کرده کجاست تا وی را تبرک کرده خدمتگزار او باشیم...». در ادامه نیز آورده: «شاه وقتی می‌خواست این را بنا کند مرا خطاب کرده گفت: می‌خواهم برای شما مسجد جامعی در برابر خانه خودم بسازم که هزار تا دوهزار نفر را در خود جای دهد و ترکان و

۱. شیخ لطف‌الله بن عبدالکریم میسی، از علمای شیعه لبنانی مهاجر به ایران در عصر صفویه است که ابتدا در مشهد ساکن شد و از محضر بزرگانی چون ملاعبدالله شوشتری استفاده کرد و آن‌گاه، به‌دعوت شاه‌عباس به قزوین رفت و به تدریس اشتغال یافت و پس از انتقال پایتخت، وارد اصفهان شد. به‌دلیل نفوذ و قدرت او، شاه‌عباس مدرسه و مسجدی به نام او برای تدریس و نمازگزاری ساخت. با تلاش او و حمایت شیخ‌بهایی بود که نماز جمعه و اعتکاف در اصفهان برگزار و فقه عبادی شیعه وارد مرحله جدیدی شد (نک: منشی، ۱۵۷/۱؛ شیخ لطف‌الله، *رساله اعتکافیه*، ۹-۵).

بندگان و دیگران در نزد تو گرد آیند». بنا به این متن شیخ‌لطف‌الله، اولاً برتری این مسجد، که به‌دستور شاه ساخته شده، بر مساجد غیرسلطنتی فهمیده می‌شود و ثانیاً برداشت می‌شود که شاه از کارکردها و مزایای آتی ساخت آن خبر داشته و سعی کرده که برترین شیخ‌الاسلام خود را در رأس مجموعه آن قرار دهد تا با نفوذ و تبلیغ در مساجد وجهه بیشتر بیابد و ازسوی دیگر، قدرت و توان چنین فقهایی را در مهار خود داشته باشد.

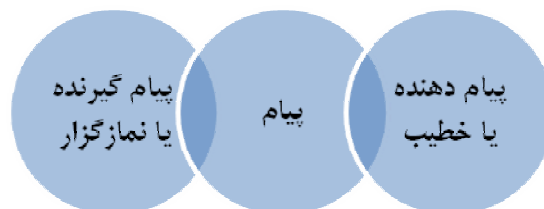
بررسی کارکردهای مختلف مساجد در عصر صفویه

الف - کارکرد عبادی و آیینی. مسجد، همان‌گونه که از نام آن پیداست، جایگاه سجده است و سجده، اوج عبادت و بندگی انسان در برابر خداست. این معنا مأخوذ از آیه‌ای است که مسجد را جایگاه ذکر و یاد خدا بیان کرده است (حج: ۴۰). در نگاه الهیاتی، مسجد واجد ظرفیت لازم برای تحول روحی انسان و تجهیز او و سوق دادنش به آرمان برتر و مقصود نهایی است. از همین روست که گاه از چنین مکان مقدسی، به «افضل البقاع» تعبیر شده است (نک: حر عاملی، ۲۶۸). مساجد، به‌ویژه به‌عنوان کانون‌هایی عبادی - تربیتی مطرح‌اند که فرهنگ نماز را تبلیغ و تعمیق می‌کنند؛ هنگامی که نمازگزار در مسجد، به عنوان مکانی مقدس و مرتبط با عالم قدس، به نماز می‌ایستد، درواقع، در چارچوب ساختاری تربیتی با وجوهی «هنجاری»، «نمادی»، «تعاملی»، و «فرصت‌ساز» قرار می‌گیرد که شامل سلسله‌مراتب و قواعدی رفتاری است که انسان بر اساس آن‌ها، کنش‌هایی ارزشی قصد می‌کند که بر رفتارهای اجتماعی او تأثیر سازنده دارند (وحدت‌پناه، ۹۹-۱۱۰). بر این اساس، انسان در این مکان مقدس، از طریق ارتباطی سازنده با خداوند و عبادت او، به رشد معنوی و آرامش روحی می‌رسد و از قبل آن، رفتاری متناسب با ساحت قدسی با هم‌نوعانش اتخاذ می‌کند که تداوم آن، سلامت اجتماعی جامعه را تضمین می‌کند. دامنه این ارتباطها با حضور در مناسک عبادی - اجتماعی نماز جمعه و اعتکاف گسترده‌تر می‌شود و هویت دینی جمعی حاضران و تثبیت ارزش‌های دینی در ضمیر آن‌ها به‌واسطه تکرار ارتباطها در آیین نماز جمعه تحکیم و تقویت می‌شود. ذیلاً به برخی کارکردهای مساجد بر اساس آیین نماز جمعه اشاره می‌شود.

۱- نماز جمعه

نماز جمعه از مناسکی عبادی - آیینی است که در قرآن (جمعه: ۹)، انسان به حضور در آن تشویق شده و به‌منظور برگزاری آن، از فعالیت اقتصادی و مادی در روز جمعه بر حذر داشته

شده است. معنای لغوی جمعه، که از ریشه «جمع» به معنی گردهمایی و به هم پیوستن است (طریحی، ذیل «جمع»)، و انتساب القاب دیگری چون «سید ایام» (نک: طوسی، تهذیب، ۳/۲)، «روز عید»، و «روز ازهر» به آن (شیخ صدوق، *الخصال*، ۲/۲۶۴)، حاکی از تأثیر شگرف آن در کنش‌های جمعی دینی و مدیریت‌های رفتاری باورمندان است. این آیین، به عنوان رسانه‌ای ارتباطی و تبلیغی، در فرایندهایی چندوجهی و پیچیده کنشگران را تحت تأثیر قرار می‌دهد؛ ارتباط‌های رودرروی پیام‌دهنده یا خطیب، و پیام‌گیرنده یا نمازگزار، ممکن است محمل القای پیام‌های مختلف الهیاتی، سیاسی، و اجتماعی باشد.



به دلیل چنین ویژگی‌هایی است که در تاریخ اسلام، حکومت‌های سنی‌مذهب، که غالباً قدرت را در قبضه داشتند، از نماز جمعه، به عنوان ابزار مناسبی در اعمال سیاست‌هایشان، بهره گرفته‌اند. این حکومت‌ها به واسطه برگزاری چنین آیینی، مردم را در چارچوب مدیریتی و تبلیغی خود قرار می‌دادند، گویانکه این سیاست‌ها همواره با موفقیت توأم نبوده است؛ برای نمونه حکومت‌های سنی‌مذهب در حیات سیاسی‌شان، غالباً با گروه‌های معارض، همچون شیعه امامیه، به تفاهم سیاسی نمی‌رسیدند. شیعیان اهل تسنن را غاصب حق ائمه می‌دانستند و نماز خواندن تحت امامت آن‌ها را سفاهت تلقی می‌کردند؛ چنان‌که بر اساس روایت، به شیعیان تأکید می‌شد: «امام تو شفیع توسست نسبت به خدا. بنابراین، فرد سفیه و فاسق را شفیع خود قرار مده» (شیخ صدوق، *علل الشریع*، ۷۹۷). چنین تفکراتی به این نتیجه می‌انجامید که به علت تکریم نام حاکم غاصب و مشروعیت یافتن او در نماز جمعه اهل تسنن، برگزاری یا شرکت در آن برای شیعیان واجب نیست یا حرام است (گرجی، ۱۵۸). اما چنین اعتقادی به منزله فراموشی این آیین و حذف آن نزد شیعیان نبوده است؛ اهل تشیع در برخی مقاطع تاریخی، به رغم همه تنگناها و در حالی که تحت حاکمیت اهل تسنن روزگار می‌گذرانیدند، ولو به اختصار و با جمعیت اندک، نماز جمعه برگزار می‌کردند. در روایتی شیعی چنین آمده

است که «تجب الجمعة على سبعة نفر من المسلمين و لا جمعة لاقل من خمسة من المسلمين احدهم الامام فاذا اجتمع سبعة و لم يخافوا أهمهم بعضهم و خطبهم» (شیخ الصدوق، من لا یحضر، ۴۱۱-۴۱۲؛ طوسی، تهذیب، ۶۸). نمود عملی چنین گفتمانی، برگزاری نماز جمعه توسط شیعه حتی در عصر غیبت بود.

عبدالجلیل قزوینی، در قرن ششم، در پاسخ به برخی اهل تسنن که اعتقاد داشتند «رافضی نماز آدینه نکنند تا امام بیاید»، نوشته است: «به انصاف فهم باید کردن تا فایده حاصل شود و شبهت زایل باشد... به مذهب بوحنیفه اگر یک پیشه‌ور در شهر نباشد، وجوب ساقط باشد و به مذهب شافعی تا چهل نفس نباشند، واجب نباشد. به مذهب شیعت نیز چنانست که امام معصوم باید که حاضر باشد یا قائم او تا نماز آدینه واجب باشد. وگر به مذهب فریقین بی شرط واجب نباشد و خللی نکند، به مذهب شیعت نیز اگر وجوب آن موقوف باشد بر شرطی، هم نقصانی نباشد» (قزوینی، ۵۵۱-۵۵۲).

متن فوق نشان می‌دهد که نزد شیعیان، به دو شرط نماز جمعه برگزار می‌شد: (۱) وجود قائم یا نایب امام زمان؛ (۲) وجود چندین تن از شیعیان، به تعدادی که در فقه شیعه تبیین شده است. همین تأکیدها و توجهات، همراه با حوادث تاریخی دیگر، شرایط را به نفع شیعه تغییر داد. با سقوط خلافت عباسی و استقلال شیعیان از حاکمیت اهل تسنن و فراهم آمدن فضای باز سیاسی در عصر مغول و گرایش برخی از مغولان به تشیع، فضای مناسب‌تری برای اجرای نماز جمعه شیعیان مهیا شد. در این باره، کاشانی به گفته الجایتو اشاره کرده و نوشته: «قیاس خطبه بر تحیاتست که فرمود: اللهم صل علی محمد و نفرمود، علی اصحابه و آلس. ذکر خلفای سه‌گانه در خطبه بدعت است و از آن اهل بیت و علی که مقدم ایشان است، واجب» (کاشانی، ۹۴).

گزارش‌های تاریخی نشان می‌دهد از همان ابتدای تشکیل حکومت صفویه و از زمان شاه اسماعیل، بسترهای لازم برای برپایی نماز جمعه با رواج خطبه‌خوانی به نام اهل بیت پیامبر در تبریز، یعنی اولین پایتخت صفویه، فراهم و برای نخستین بار در این شهر نماز جمعه برگزار شد. به گفته خواندمیر (۴۶۷/۴-۴۶۸)، «در اول جلوس همایون فرمان واجب‌الاذعان شرف نفاذ پیوست که خطبای ممالک آذربایجان خطبه بنام نامی ائمه اثناعشر سلام الله علیهم الی یوم‌الحشر خوانند و پیشنمازان تمامی بلدان در اقامت صلوة و سایر عبادات، رسوم مبتدعه را منسوخ گردانند». مرسوم شدن خطبه در نماز جمعه از سوی شاه اسماعیل تحقق مهم‌ترین اصول شیعه در نماز جمعه بوده است. به گزارش میرزا

رفیعا (۱۲۴)، «خطیب در روزهای جمعه در مسجد جامع حاضر می‌شد و پیش از آنکه نماز جمعه گزارده شود، او شروع به خطبه خواندن می‌نمود».

سه مورخ معروف عصر صفوی، روملو، اسکندربیگ، و واله اصفهانی، به برگزاری نماز جمعه در شهرهای ایران به امامت و همت فقها اشاره کرده‌اند (روملو، ۲۴۹؛ منشی، ۲۴۷/۲، واله اصفهانی، ۴۳۳). همچنین مورخان در گزارش‌های خود، نام این علما را نیز ذکر کرده و محقق کرکی^۱ را نخستین فقیه شیعی دانسته‌اند که در اجرای نماز جمعه به همراه شاه اسماعیل حضور داشته است (جهانگشای خاقان، ۲۲۵؛ روملو، ۳۲۳). خواندمیر نیز این خبر را تأیید کرده و نوشته است: «در مسجد جامع عتیق نماز جمعه بجا آوردند. تمام مسجد پر شد که دیگر جایی نماند» (خواندمیر، ۶۱۰/۴). کتیه‌ای نیز در این مسجد وجود دارد که در آن هدف از ساخت مسجد شاه را اجرای نماز جمعه دانسته است (هنرفر، ۴۲۹).

سفرنامه‌نویسان هم درباره برگزاری این آیین گزارش‌های مفصلی ارائه داده‌اند و از جمله گفته‌اند که دومین پایتخت صفویه، یعنی قزوین، نیز به تدریج به استقبال برگزاری نماز جمعه رفته است. اولتاریوس (۵۱۶) در وصف مسجد جامع قزوین، به برگزاری نماز جمعه در آن هم اشاره کرده است. شاردن (۱۴۳۴/۴-۱۴۴۰) نیز برگزاری نماز جمعه در مسجد شاه اصفهان و تعطیلی دکان‌های اصفهان در جمعه را ذکر کرده است. برای برگزاری منظم‌تر و مدیریت تشکیلات نماز جمعه، از نیمه اول عصر صفوی، به توصیه محقق کرکی، برای هر شهر امام جمعه‌ای انتخاب شد. کرکی ملزم کرد در هر شهر و دهکده‌ای امام جماعتی تعیین شود تا نماز جمعه به پا دارد و اصول اسلام را به مردم بیاموزد (خواندمیر، ۴/۳۶۱). در زمان شاه عباس، منصب امامت جمعه رسمیت یافت (آقابزرگ تهرانی، ۲۵/۲۸) و شیخ الاسلامان عهده‌دار چنین منصبی شدند (جعفریان، صفویان، ۲۳۷/۱).

۱. محقق کرکی از نخستین علمای شیعه جبل عامل در لبنان است که با تأسیس حکومت صفوی و رسمیت تشیع در آن، در قرن دهم به ایران مهاجرت کرد و در خدمت شاه اسماعیل و شاه طهماسب، در بسط شعائر شیعی، از جمله خطبه شیعه و برگزاری نماز جمعه در مساجد، نقش قابل توجهی داشت. وی با نیل به مقام اجتهاد، در ساخت قدرت و نظام دیوانی صفویه نفوذی چشمگیر یافت و قدرت علمای شیعه را در حکومت افزایش داد و با تألیفات مختلف، از جمله جامع المقاصد، به ترویج فقه شیعه اشتغال ورزید. در منابع، به اختلافات او با برخی علمای شیعه، از جمله طفیفی و نعمت‌الله حلی، اشاره شده است (نک: روملو، ۱/۳۲۳-۳۲۴؛ قمی، ۱/۲۳۸).

پس از محقق کرکی، حسین عبدالصمد^۱ این اقدامات را ادامه داد. واله اصفهانی در وصف این مجتهد شیعی، مهم‌ترین اقدام وی را برگزاری نماز جمعه دانسته و گفته است: «و علمای عهد و دانشمندان زمان اذعان اجتهاد رموز مبدأ و معاد کرده، حضرتش را مجتهد جامع‌الشرايط شمردند و چون مدتی بود که اقامت نماز جمعه، بنا بر اختلاف علما در شرایط وجوب و وقوع آن، در میان مسلمانان مهجور و متروک بود، شیخ بزرگوار در ادای آن لوازم اهتمام به تقدیم رسانیده، گزاردن نماز جمعه را در میان ارباب ایمان شایع گردانید» (واله اصفهانی، ۹۲-۹۳). علاوه بر محقق کرکی و حسین بن عبدالصمد، شیخ بهایی^۲، میرداماد^۳ شیخ‌لطف‌الله، و مجلسی اول هم به عنوان امامان جماعت نام برده شده‌اند (محمدتقی مجلسی، روضة المتقین، ۵۱۳/۳؛ خوانساری، ۲۳۵/۲-۳۲۴).

تحت تأثیر چنین فقهایی بوده است که در قزوین هم، که زمانی کانون و پایگاه تسنن بود، از برگزاری نماز جمعه استقبال شد. اولثاریوس (۵۱۶)، که از شهر قزوین دیدن کرده است، در معرفی مسجد جامع این شهر، آن را مهم‌ترین مساجد خوانده و نوشته است: «اهالی شهر نماز روز جمعه را در آنجا می‌خوانند».

شیخ‌لطف‌الله هم، در زمان شاه‌عباس، با اعتقاد به وجوب عینی، در مسجد خویش نماز جمعه، اقامه می‌کرد (افندی، ۴۱۱/۴-۴۱۸؛ تبریزی، ۲۹۵-۲۹۷) و فرزندش نیز پس از وی، در همین مسجد، اقامه نماز داشت (همان‌جا). شاه‌عباس هم در نماز جمعه حاضر می‌شد و پشت سر امام جماعت نماز می‌خواند (جعفریان، کاوش‌های تازه، ۱۴۹).

۱. حسین بن عبدالصمد، پدر شیخ بهایی، از دیگر علمای شیعه مهاجر لبنان است که در عصر شاه‌طهماسب، سیاست‌های دینی محقق کرکی را دنبال کرد و در مقام شیخ‌الاسلامی، نقش قابل‌توجهی در برگزاری نماز جمعه داشت (نک: جبعی عاملی، ۲۱۱-۲۱۳).

۲. شیخ‌بهایی، فرزند حسین بن عبدالصمد، از دیگر علمای جبل عامل لبنان است که با مهاجرت به ایران تأثیر قابل‌توجهی در سیاست‌های مذهبی شاه‌طهماسب و شاه‌عباس داشت. او نیز با نیل به مقام شیخ‌الاسلامی به برگزاری نماز جمعه اهتمام ورزید و با تألیفات گسترده در شاخه‌های مختلف علمی، جایگاه رفیعی در نظام سیاسی و تعلیمی و تربیتی صفوی یافت و بسترهای بسط تشیع را در ساختار قدرت صفویه فراهم ساخت (نک: منشی، ۲۴۹-۲۴۶؛ خوانساری، ۲۳۶-۲۳۷).

۳. میرمحمدباقر شمس‌الدین محمد استرآبادی، مشهور به میرداماد، دخترزاده محقق کرکی، از علمای شیعه در عصر شاه‌عباس و ملقب به محقق ثالث است که در علوم نقلیه و عقلیه تألیفات متعددی داراست. او در مشهد و قزوین به درس اشتغال داشت و در کاشان و اصفهان اقامت گزید. به‌دلیل شهرت و اعتبار، به مقام شیخ‌الاسلامی رسید و برای مدتی، عهده‌دار برگزاری نماز جمعه شد (نک: افندی، ۷۰-۷۷؛ منشی، ۱۶۶۴؛ خوانساری، ۲۳۶-۲۳۹).

علاوه بر مسجد شیخ لطف‌الله، آن‌گونه که شاردن گزارش کرده است (۱۴۳۴/۴)، مسجد شاه نیز محلی برای برپایی نماز جمعه بود. گفتنی است بر خلاف نظر آندره نیومن، که تصور کرده ضمن اقامه نماز جمعه و خطبه‌های آن، نام سلطان نیز به‌هدف تأیید حکومت صفویه و مشروعیت‌بخشی به آن ذکر می‌شده (Newman, 88-89)، علمای شیعه هیچ‌گاه چنین نکرده‌اند و تنها به صلوات و تحیات و درود بر پیامبر و اهل بیت او اکتفا می‌کرده‌اند، زیرا در سنت شیعی، این مسأله بدعت تلقی شده است و بر این اساس، طبعاً در خطبه‌های نماز، نام حاکم یا سلطان وقت ذکر نمی‌شده است (شهید ثانی، مسالک/الفهام، ۲۳۷-۲۳۸). درعین‌حال، صفویان ناگزیر به برگزاری نماز جمعه بوده‌اند، زیرا در غیر این صورت، به عنوان حاکمان یک حکومت شیعی، از سوی مخالفان سنی خود، متهم به کوتاهی در اجرای شعائر اسلامی بودند؛ چنان‌که برای نمونه، شروانی و میرمخدوم ترک نماز جمعه را یکی از یاهوهای شیعیان گفته‌اند (شروانی، ۷۳۷؛ شوشتری، ۲۲۸). از این‌رو، کوتاهی در اجرای چنین مناسکی ممکن بود موقعیت صفویان را در مقابل عثمانیان، که ادعای ریاست بر جهان اسلام داشتند، تضعیف کند. به همین منظور، حسین بن عبدالصمد (متوفای ۹۸۴ق) در یکی از باب‌های رساله عقد الطهماسبی، که آن را برای شاه‌طهماسب نگاشته، به تفصیل از نماز جمعه بحث کرده و در تأکید بر اجرای آن، به اهل سنت هم اشاره داشته و نوشته است: «از جمله چیزهایی که انجام آن در زمان ما ضروریست، نماز جمعه است و این برای دفع تشنیع اهل سنت است که بر این باورند که (شیعیان) با خدا و رسول مخالفت می‌کنند و علما اجماع بر ترک آن دارند و ظاهر حال نیز موافقت با آن‌ها دارد. [انجام این نماز] یا باید از طریق وجوب تخییری و یا وجوب عینی باشد، چراکه ادله قطعی روشنی بر وجوب آن از نظر قرآن، احادیث رسول صلی‌الله‌علیه‌وآله و ائمه وجود دارد که صحیح و صریح بوده و نمی‌توان آن‌ها را تأویل کرد» (جبعی عاملی، ۲۱۱-۲۱۲). وی، همچنین ضمن تأکید بر فراهم آوردن شرایط مناسب برای اجرای نماز جمعه در عصر صفوی، به اوضاع نامطلوب شیعیان قبل از حکومت اشاره کرده و نوشته است: «بر خلاف متقدمان ما که عذرشان در ترک نماز جمعه روشن بود، زیرا امامان جمعه را حکام جور نصب می‌کردند و آنان نیز فسّاق را بدین کار می‌گماشتند و شیعیان نمی‌توانستند امام مورد رضایت خود را برگزینند. اما امروز با وجود دولت قاهره صفوی و در حالی که شمشیر شاه و شمشیر شیعیان اهل بیت مسلط بر دشمنان دین است، آیا سزاوار است که باز با مجرد وهم و

خیال نماز جمعه تعطیل شود و چنین ثواب عظیمی از دست برود؟ آیا چیزی بهتر از این هست که شاه در ایام دولت خود به آن امر کند و چنین سنت حسنه‌ای را که بر طبق روایات، اجر اقامه آن تا روز قیامت به او هم می‌رسد، پایه‌گذاری کند؟ این تنها یک توفیق الهی است که نصیب شاه شده تا در صحیفه اعمال او نوشته شود و ان شاء الله تا روز قیامت مسدّد و مؤید باشد» (همان جا).

به این ترتیب، با حمایت سلاطین صفوی از اقامه نماز جمعه، فقهای شیعه به یکی از آمال مذهبی و اجتماعی خویش دست یافتند. البته در همین زمان نیز، فقها در برگزاری نماز جمعه با موانع اساسی روبه‌رو بوده‌اند؛ زیرا اولاً، همان‌گونه که اشاره شد، فقهای شیعه در برگزاری نماز جمعه متفق‌القول نبوده‌اند و ثانیاً، نماز جمعه شعیره‌ای سیاسی نیز بود و چه بسا فقه سیاسی شیعه نیز از طریق نماز جمعه به مردم انتقال می‌یافت. برخی از فقهای شیعه، از جمله شهید ثانی، یکی از شروط نماز جمعه را بیان مسائل فقهی دانسته‌اند (شهید ثانی، *مسالك الافهام*، ۲۳۸/۱). سلاطین صفوی نیز هرگاه احساس می‌کردند منافعشان از طریق برگزاری نماز جمعه به خطر افتاده است و علمای شیعه به رقیبان جدی آن‌ها تبدیل شده‌اند، سیاست حذف رقیب را اتخاذ می‌کردند. این سیاست از جمله گریبانگیر میرداماد شد و وی، که مورد سوءظن شاه‌عباس قرار گرفته بود، از ادامه برگزاری نماز جمعه منع شد (میرداماد، ۷۴-۷۵). به نظر می‌رسد برگزاری این مناسک آیینی توسط میرداماد نقش اساسی در موقعیت سیاسی او در ایران و خارج ایران داشته است. مکاتبات سیاسی او با علمای بغداد، که بیانگر تلاشش برای حل و فصل اختلافات ایران و عثمانی است، از جمله مواردی است که قدرت سیاسی او را در مقابل شاه‌عباس به اثبات می‌رساند (همان، ۷۱-۷۲).

۲- اعتکاف

از دیگر مناسک عبادی عصر صفوی که در مسجد برگزار می‌شد و کارکرد عبادی، تربیتی، و عرفانی داشت و در شبکه‌ای مدیریتی با برنامه‌ریزی‌های خاص اداره می‌شد، اعتکاف بود. اعتکاف در لغت به معنی حبس و متوقف کردن و رو کردن به چیزی با تعظیم و اکرام یا التزام به توقف و اصطلاحاً درنگ در مسجد به قصد قربت است (راغب اصفهانی، ۳۴۳). در منابع فقهی، با استناد به نصوص دینی و آیات قرآنی، که مکرر به تقوای پیشگی انسان توصیه کرده‌اند (برای نمونه، نک: اعراف: ۲۶؛ حجرات: ۱۴؛ بقره: ۲۸۲)، از این

آیین بحث شده است (تقوا، که در این آیات به تأکید توصیه شده است، از ماده «وقایه»، به معنای قرار دادن خود در پناهگاه است. نک: راغب اصفهانی، ۸۸۱). در قرآن کریم (بقره: ۱۲۵، ۱۸۷) نیز به اعتکاف در مساجد، به عنوان امری ستوده، اشاره شده است. گفته شده به دلیل اهمیت اعتکاف، قبل از اسلام هم در میان پیامبران دیگر وجود داشته است (حلی، تذکرة الفقهاء، ۲۳۹) و پیامبر اکرم و اهل بیت او این فریضه را بازتولید و مسلمانان را به انجام مناسک اعتکاف دعوت کرده و آن را وسیله‌ای برای بخشش گناهان دانسته‌اند. به این ترتیب، به تبعیت از قرآن، اعتکاف در متون فقهی پیشاصفوی نیز، به عنوان بخشی از «فقه المساجد» مورد توجه بود و گاهی نیز بابتی مستقل از این کتاب‌ها، به نام «کتاب الاعتکاف»، به آن اختصاص داشت (برای اطلاع بیشتر، نک: حر عاملی، ۵/۲۳۳). در این متون، شرایط و آدابی چون عدم خروج از مسجد مگر برای حاجت مهم، روزه‌داری، و پرهیز از همه محرمات روزه، برای آن ذکر شده است (برای نمونه، نک: طوسی، الاستبصار، ۲۹۹/۱؛ ۲/۱۲۷). در منابع فقهی صفوی نیز، چون تبصرة المتعلمین حلی (۱۴۵-۱۴۷)، مسالك الافهام شهید ثانی (۳۵۰-۱/۳۵۴)، روضة المتقین محمدتقی مجلسی (۵۰۲)، جامع عباسی شیخ‌بهای (۲۹۳-۲۹۴)، و به‌ویژه رساله اعتکافیه شیخ‌لطف‌الله (۵-۹) همین آداب و شرایط ذکر شده است.

از پیشینه و سابقه جزئیات اجرای این آیین دینی قبل از صفویه اطلاع چندانی در دست نیست و مستندات مربوط به آن در عصر صفوی بیشتر است، هرچند منابع تاریخی صفوی نیز از چگونگی و کیفیت اجرای آن اطلاعات مبسوط و تفصیلی در اختیار نمی‌نهند. نکته قابل‌توجه آنکه عبدی‌بیگ (۱۲۸) به اجرای آیین اعتکاف در خانقاه نیز اشاره کرده است؛ وی با یادکرد اردبیل با عنوان دارالارشاد، از برگزاری مناسک آیینی اعتکاف در «حظیره مقدسه منوره معطره متبرکه صفیة صفوه موسویه حسینیة علویه»، یعنی خانقاه شیخ‌صفی، سخن گفته و به این ترتیب، بر نقش و جایگاه خانقاه‌ها در مدیریت اجتماعی دوره صفوی تأکید کرده است. گزارش عبدی‌بیگ خلوت‌گزینی‌های صوفیان در خانقاه‌ها را به یاد می‌آورد. به نظر می‌رسد از جمله دلایل تداوم اختصاص موقوفات به خانقاه شیخ‌صفی، که در آثار مورخان عصر شاه‌عباس گزارش شده، همین ترویج اعتکاف در آن بوده باشد تا با برگزاری آن، به‌گونه‌ای دیگر خلوت‌گزینی‌های صوفیانه بازتولید و از فرهنگ تصوف همچنان در مدیریت اجتماعی جامعه ایران بهره‌برداری شود. احتمالاً همین تأکید و تأیید فرصت و بهانه‌ای نیز به فقه‌های شیعه داد

تا اعتکاف را طبق سنت اسلامی و اجتهادات فقهی خود در مسجد برگزار کنند و آن را، پس از وقفه طولانی در اجرای آن، رسمیت و جامعه شیعه را با آن در چارچوب مدیریت فقهی‌شان قرار دهند.

رساله اعتکافیه شیخ لطف‌الله به زبان عربی، با عنوان اصلی «ماء الحیات و صافی الفرات»، که نسخه‌ای از آن در کتابخانه آستان قدس رضوی، به شماره ۲۲۴۴ موجود است، اطلاعات جامعی در باره اعتکاف در اختیار قرار می‌دهد که می‌توان بر اساس آن، نقص منابع دیگر را در این باره مرتفع ساخت. شیخ لطف‌الله با نگارش چنین رساله‌ای، تلاش کرده است اولاً، اعتکاف را از قالب صوفیانه خارج سازد و ثانیاً، با ادله تاریخی و فقهی، تلاش خود را در احیای این آیین دینی توجیه و زمینه‌های لازم را برای اجرای آن فراهم کند. او با یادکرد آیات مرتبط و سابقه اعتکاف در اسلام و بیان احادیثی راجع به آن، اعتکاف را سنتی دیرینه در اسلام معرفی می‌کند که پیامبر اکرم (ص) در دهه آخر ماه رمضان، آن را به جا می‌آورده و امامان شیعه، از جمله امام حسین (ع) و امام صادق (ع) نیز به آن اهتمام داشته و جمع کثیری از فقهای شیعه آن را تأیید کرده‌اند و از این رو، نایب‌ست آن را بدعت دانست (نک: برگ‌های ۷-۵، ۹). از طریق همین ادله بود که آیین اعتکاف در جامعه عصر صفوی رونق یافت. شیخ لطف‌الله هم در رساله خود (برگ ۸)، به همین موفقیت اشاره کرده و از تبعیت خویش از شیخیهایی سخن گفته است. او در پاسخ به شبهه‌ای که درباره خیمه زدن در مسجد هنگام اعتکاف مطرح شده، به روش شیخیهایی، که برجسته‌ترین عالم آن زمان بوده، استناد کرده و گفته است: «شیخ اجل اکرم، خاتمة المجتهدین، شیخ بهاء الملة و الدین در اصفهان و غیراصفهان این کار را انجام داده است» (همان‌جا). نیز هدفش را از تلاش برای برگزاری چنین آیینی «رجوع خلایق به نور حقایق و اتباع خالق» ذکر کرده (همان، برگ ۲) و پس از آن تأکید کرده که «این آیین لطف الهی و نورست که هیچ‌گاه خاموش و پنهان نمی‌شود؛ اثر قوی دارد و حقی آشکار است که پنهان نمی‌شود. وضع و شریف به سوی آن تمایل دارند» (همان، برگ ۳).

اعتکاف نیز، همچون نماز جمعه، مخالفانی داشته که از اهتمام شیخ لطف‌الله به اجرای آن خرده‌گیری کرده‌اند. به نظر می‌رسد رساله اعتکافیه هم در پاسخ به این خرده‌گیریها نگاشته شده باشد، زیرا در متن رساله، با اشاره به نام آن، رساله را «ماء الحیات و صافی الفرات فی رفع التوهّمات و دفع واهی الشبهات» خوانده است و به علت همین توهّمات مخالفان، از آنان با عنوان «بعض الناقصین من المعاصرین» یاد کرده

است (همان، برگ ۲). مخاطبان او در این تعبیر علمایی ایرانی‌اند که آیین اعتکاف را بدعت و اختراع دانسته‌اند (همان‌جا). وی در ابتدای رساله هم، به دلیل عرب و شعوبی بودنش از خداوند شاکر است (همان‌جا) و در بخش دیگری از رساله (برگ‌های ۵-۷)، کثیری از فقهای شیعه را، از قرن چهارم تا قرن دهم، نام برده که همه عرب هستند و از آیین اعتکاف حمایت کرده‌اند. همین تصریحات نشان می‌دهد در عصر صفویه، قومیت‌گرایی عربی - ایرانی، حتی در میان شیعیان، رواج داشته و شکاف‌های قومیتی هم‌چنان در عرصه اجتماعی فراوان بوده است. با توجه به آنکه مخالفان شیخ، ایرانی هستند، به نظر می‌رسد سنت اعتکاف تا زمان ورود علمای لبنان تا قرن نهم، مرسوم نبوده و حکومت شیعی مذهب صفوی نخستین حکومت در ترویج اعتکاف در ایران بوده باشد. از موضع مخالفان و سؤالات اعتراضی و اشکالات چهارگانه آن‌ها راجع به اجرای اعتکاف هم (نک: همان، برگ ۲) می‌توان استنباط کرد که اولاً، در عصر صفویه اعتکاف در مسجد شاه برگزار می‌شد و ثانیاً، برپایی آن در دهه آخر ماه رمضان بود و ثالثاً، برای اجرای آن، قبه زده می‌شد و رابعاً، در شب‌های اعتکاف، مراسم احیاء نیز برگزار می‌شد. به نظر می‌رسد تلاش شیخ‌لطف‌الله برای برگزاری اعتکاف در مساجد، که با مخالفت‌های زیادی نیز همراه بود، تلاشی برای به حاشیه راندن خلوت‌گزینی‌های خانقاهی و ترویج عبادت‌های رسمی‌تر عارفانه در مساجد بوده باشد.

شیخ‌لطف‌الله، برای پیروزی بر مخالفان، نظر شاه را در حمایت از خود جلب کرده است؛ وی مکان اجرای چنین آیینی را مسجد شاه، به‌عنوان مسجد جامع، قرار داده (همان، برگ ۱۰) که به‌دلیل اجرای اعتکاف در آن، از شهرت زیادی در جهان اسلام برخوردار شده است. وی در یادکرد این مسجد، برای حفظ «دولت علویه سلطنت موسویه»، که متصل به حکومت امام زمان (عج) است، دعا می‌کند تا بدین ترتیب، مخالفان خود را تضعیف و پشتوانه اقداماتش را فراهم کند (نک: همان، برگ ۲). درواقع، شیخ‌لطف‌الله با این اظهارات تلاش داشته است به مخالفان خویش بفهماند قدرتی فراتر، یعنی شاه، که مسجدش را در اختیار او قرار داده است، از این آیین حمایت می‌کند. او در پافشاری بر ادامه اجرای اعتکاف، با نامه‌ای تلاش کرده حمایت بیشتر شاه را به دست آورد تا مبادا دیدگاه مخالفان بر شاه کارگر افتد. این نامه که در فهرست رسایل خطی شیخ‌لطف‌الله در رساله / عاده نماز او، به شماره ۳۵۵، در کتابخانه آیت‌الله بروجردی موجود است، سند معتبری است از تلاش‌های بی‌دریغ شیخ در گسترش آیین اعتکاف در

شهرهای ایران. در این نامه (برگ ۱۴-۱۵)، او با واسطه قرار دادن شیخ بهایی، که مورد توجه شاه عباس بوده، تلاش کرده است حمایت بیشتر شاه را جلب کند. نامه او نشان می‌دهد پیش از شیخ لطف‌الله، شیخ بهایی به اجرای آیین اعتکاف علاقه‌مند بوده و به آن مبادرت کرده است و این اهتمام بهایی، در این اشعارش نیز انعکاس یافته است:

رفتم به در صومعه عابد و زاهد دیدم همه را پیش رخت راکع و ساجد
در میکده رهبانم و در صومعه عابد گه معتکف دیرم و گه ساکن مسجد

(شیخ بهایی، کلیات، ۸۷).

به تأثیر همین تلاش‌ها بود که شاه با برگزاری اعتکاف در شهرهای قزوین و اصفهان موافقت کرد. شیخ لطف‌الله هم در پاسخ مخالفان، به اجرای اعتکاف در شهرهای قزوین و اصفهان، به عنوان یک «سنت حسنه و جاریه» اشاره کرده است (شیخ لطف‌الله، عاده نماز، برگ ۲). چنین آیینی می‌توانست هم قدرت مذهبی شاه و هم قدرت مذهبی علمای شیعه را در مهار نفوس و اذهان و مدیریت رفتارها به نمایش بگذارد و دولت شیعی صفویه را در مقابل دولت سنی مذهب عثمانی تقویت کند و داشته‌های معنوی تشیع را در نظام مدیریتی و تربیتی متفاوت با آموزه‌های اهل تسنن جلوه دهد. بدون تردید، این فواید مخالفان این گونه آیین‌ها را به حاشیه می‌کشاند، چراکه نه تنها این آیین‌ها با منافع شاه و اندیشه معنوی او تعارض نداشت، بلکه با اندیشه و الهیات صوفیانه شاه نیز تا حدودی سنخیت داشت و خلوت‌گزینی‌های خانقاهی اجدادش را برای جامعه ایران تداعی می‌کرد.

۳- آیین‌های مرتبط با عاشورا

از برجسته‌ترین شاخص‌های شیعی و نمادهایی که مساجد عصر صفوی را متمایز از مساجد دوره‌های قبل می‌ساخت، برگزاری مناسک و آیین عاشورا در این مکان‌ها بود. عاشورا حادثه و واقعه‌ای تاریخی به شمار می‌رفت که شامل تجلی اخلاقی و ارزش‌های دینی بود و به عنوان الگوی مدیریتی جمع عزادار به کار گرفته می‌شد. حکومت صفوی نیز، برای ترویج آموزه‌های تشیع در ایران، از این مناسک به عنوان رسانه‌ای تبلیغی استفاده کرد و در مقابل رقیب و دشمن سنی مذهب عثمانی، به برگزاری مراسم عاشورایی اهتمام و جدیت بیشتر ورزید تا هویت متمایز خود را نشان دهد (منشی، ۱/۹۵). شاه عباس برای این آیین چنان جایگاهی قائل بود که در تقارن و آمیختگی عید نوروز و عاشورا، عزاداری را بر جشن مقدم داشت (همان، ۱۴۰۶/۲-۱۴۰۷).

در دو ماه محرم و صفر، فضای مساجد مملو از مردمی می‌شد که در محبت و عشق امام حسین و اهل بیت ایشان و احیای ارزش‌های کربلا شوق فراوان داشتند و با تلاشی مضاعف در همگرایی و انسجامی دینی، خود را متمایز از دیگر گروه‌ها و فرقه‌ها نشان می‌دادند. در این رویداد بزرگ، که دلاواله (۷۰) از آن به عنوان تظاهرات عظیم عمومی یاد کرده است، مساجد، در کنار مکان‌های عمومی دیگر، جمعیت عزادار را در خود جای می‌دادند. درواقع، این فضاهای کالبدی شهری، از طریق چنین مناسکی، به محل تجلی فرهنگ و ارزش‌های متعالی شیعه تبدیل می‌شد که مشارکت و هویت جمعی باورمندان به این ارزش‌ها را تقویت می‌کرد.

سفرنامه‌نویسان اروپایی، ضمن یادکرد آیین‌های عاشورایی، به اهمیت این فضاهای کالبدی شهری در برگزاری مناسک اشاره کرده و به‌ویژه نقش مساجد را در این زمینه برجسته کرده‌اند (همان، ۱۰۱). به‌گفته می‌کله ممبره، «دسته‌ها از غروب آفتاب تا یک ساعت از شب، در سرتاسر شهر می‌چرخند و وارد مساجد می‌شوند» (ممبره، ۴۱). کمپفر، در گزارشش از محل برگزاری این آیین‌ها، تنها به لفظ مکان‌های عمومی اکتفا کرده است. نک: کمپفر، ۱۸۰).

در روزهای عزاداری، مساجد به‌ویژه مکان مناسب روضه‌خوانان بود که با به تصویر کشیدن فاجعه عاشورا، می‌کوشیدند فرهنگی مقدس با الگوهای متعالی را به مردم معرفی کنند و با ایجاد فضایی مملو از شور و گریه، جهان ذهنی مخاطبان را آماده‌القای هنجارهای مکتبی و عرف‌های عبادی کنند. دلاواله (۱۲۴)، به جایگاه ویژه روضه‌خوان، یعنی منبر مساجد، اشاره کرده و گفته: «ملا بر روی آن به روضه‌خوانی و توصیف [امام] حسین و شرح وقایعی که منجر به قتل او شد، می‌پردازد و گاهی شمایی چند نشان می‌دهد و روی‌هم‌رفته، تمام سعی و کوشش خود را به کار می‌بندد تا هر چه ممکن است بیشتر حاضرین را وادار به ریختن اشک کند».

ب - کارکرد تربیتی و آموزشی مساجد

شواهد و قرائن تاریخی نشان می‌دهد مساجد تنها کارکرد عبادی نداشته‌اند و به منظور جامعه‌پذیری و انتقال فرهنگ اسلامی به مسلمانان، واجد ظرفیت‌های آموزشی و تربیتی قابل‌توجهی نیز بوده‌اند. مسجد به‌عنوان یکی از اولین محل‌های تعلیم و تربیت در اسلام و محلی برای حفظ و نگهداری کتب علمی، کارکردی اجتماعی نیز می‌یافت و متولیان

آن نقشی چشمگیر در مدیریت نظام اجتماعی و رفتارسازی جامعه اسلامی داشتند. از این جهات، می‌توان این مکان‌های مقدس را مسجد - مدرسه نامید.

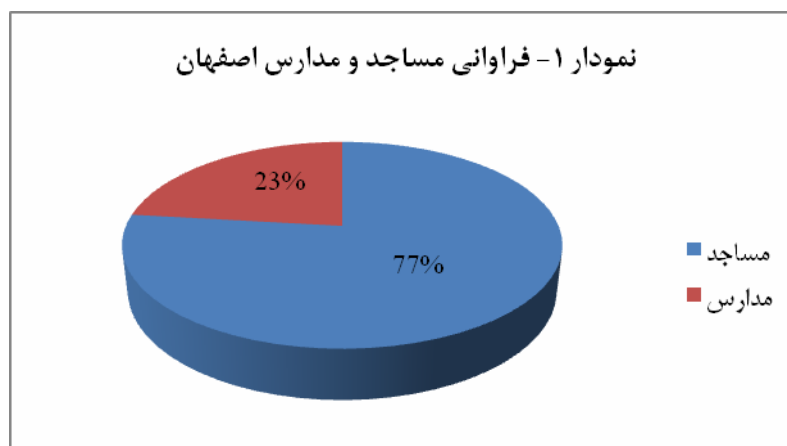
مساجد میراث ماندگار پیامبر و مصداق بارز نهاد تربیتی بوده‌اند و همواره بخشی از آموزش عمومی جامعه را، به‌ویژه برای کسانی که به هر دلیل، امکان فراگیری آموزش‌های رسمی مدارس را نمی‌یافته‌اند، بر عهده داشته‌اند. کارکرد آموزشی مساجد، در این سخن پیامبر^(ص) نیز تصریح شده است: «هرکس در بامدادان به مسجد برود و هدفی جز این نداشته باشد که کار خوبی بیاموزد یا به دیگری یاد دهد، اجر به‌جای آورنده عمره کامل را خواهد یافت» (محمدباقر مجلسی، ۱۸۵/۸).

تا زمانی که حاکمان سنی‌مذهب بر مسلمانان چیرگی داشتند، نظام آموزشی مساجد نیز مبتنی بر آموزه‌های مذهب تسنن بود، اما با رسمی شدن تشیع در ایران، سیاست فرهنگی صفویان و ترویج آن در مساجد در راستای تقویت مذهب تشیع و معارف اهل بیت قرار گرفت. عطف توجه حاکمان صفوی به کارکردهای تربیتی مساجد متأثر از تلاش علمای بزرگ شیعه نیز بود که همواره در کنار مدارس، از مساجد در امر تعلیم و آموزش، بهره می‌بردند. مافروخی، در قرن چهارم، به‌خوبی این واقعیت را تشریح کرده است؛ او بیش از ۲۷۶ تن از فضلا و دانشمندان اصفهان را فهرست کرده که اکثر آن‌ها در مسجد اصفهان به کار تحصیل و تدریس علوم مختلف مشغول بوده‌اند (مافروخی، ۱۵۶-۱۶۳).

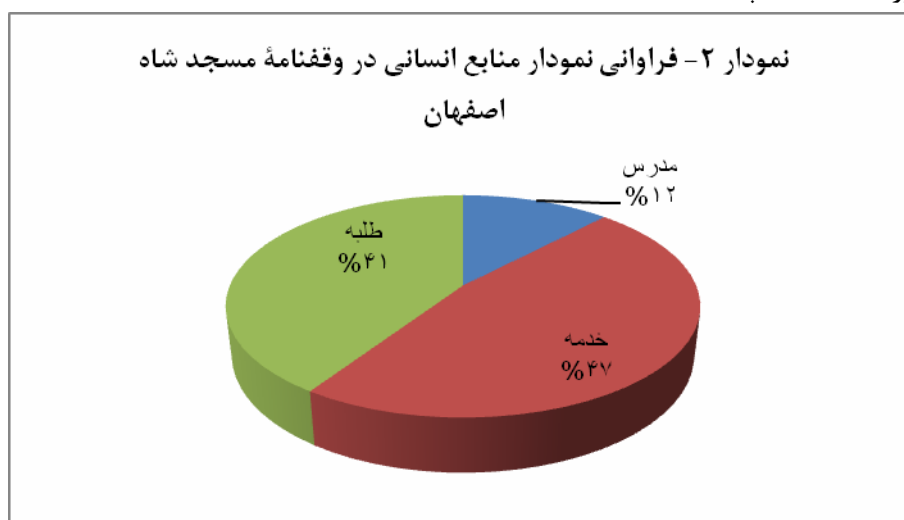
سنت بهره‌بری تربیتی از مساجد در عصر صفویه نیز ادامه یافت و علمای شیعه این دوران همین رویه را دنبال کردند. برای مثال، شهید ثانی در قرن دهم، در مقدمه کتاب منیه المرید خود (۴۱، ۵۴-۵۵)، به کارکرد تعلیمی و تربیتی مساجد، که بر تبیین و تعلیم عمومی مسائل حلال و حرام استوار است، پرداخته و بنیان فکری مناسبی برای بهره‌گیری از ظرفیت‌های آموزشی مساجد در عصر صفویه فراهم ساخته است. به نظر می‌رسد تعلیم مذهب تشیع در این عصر، ابتدا از مساجد و توسط پیش‌نمازان آغاز شده و مروج چنین اقدامی محقق کرکی بوده باشد؛ بحرانی در کتاب لؤلؤء البحرین (۱۵۱)، به این موضوع اشاره کرده که محقق کرکی احکامی صادر کرد که در آن دستور داده شده بود پیش‌نمازان با مردم نماز بگزاردند و احکام دینی و مراسم اسلامی را به آنان توضیح دهند. این احکام به‌تدریج عامل رونق مساجد و رواج تحصیل علوم دینی در آن گردید و تربیت طلاب با چنین شرایطی آغاز شد و در عصر شاه‌عباس، به اوج خود رسید. همان‌گونه که کمپفر اشاره کرده است (۱۴۴)، طلاب علاوه بر آنکه در اوقات مقرر در مساجدی که خارج از مدرسه قرار داشت، نماز می‌گزاردند، به درس عمومی نیز گوش فرا می‌دادند.

در برخی مساجد اصفهان، تدریس علوم دینی نیز رواج داشت. برای نمونه، در مسجد شاه و در فاصله بین پایه‌ها و ایوان‌ها، چندین حجره مخصوص سکونت طالبان علم وجود داشت (شاردن، ۱۴۳۵/۴). ظاهراً به دلیل کثرت همین طالبان علم و استقبالشان از امر تعلیم بوده که به قول شاردن (همان‌جا)، حتی در زیر مسجد شاه، از شبستان‌ها برای تحصیل انواع علوم استفاده می‌شد. گزارش‌های متعدد سفرنامه‌نویسان اروپایی نیز نشان می‌دهد همواره در کنار عبادت، تدریس نیز در مساجد مرسوم بوده است و کسانی چون اولتاریوس (۶۷۵۹) این موضوع را تصدیق کرده‌اند. سانسون (۴۳) نیز به همین موضوع اشاره کرده که پیش‌نماز مسجد علوم معقول و منقول را تدریس می‌کند و درجه اهمیتش به حدی است که می‌توان آنان را هم‌ردیف یک قاضی قرار داد و همانند شیخ‌الاسلام و صدر دانست. اسکندریگ منشی (۱۲۰/۱) نیز، در وصف حال شیخ‌لطف‌الله، نوشته است: «در حریم مسجد منزل گزید و با افاده علوم دینی و تنقیح مسایل یقینی و پیشنمازی مسجد قیام داشت». چنین گزارشی را حسینی عاملی هم در کتاب خود آورده: «شیخ‌لطف‌الله در مسجد به امامت خلق و درس فقه و حدیث و طاعت و عبادت مشغول بود» (حسینی عاملی، ۲۸۰). این نوع اقامت‌ها در مسجد تأثیر تربیتی وافر بر طلاب داشت. پس از شیخ‌لطف‌الله، علمایی دیگر، چون محمدتقی مجلسی، نیز در همین مسجد به تدریس اصول فقه پرداخته‌اند (خوانساری، ۳۲۶/۲). اصفهانی نیز ضمن بحث از رشد نظام تعلیم و تربیت در مساجد، به بیان آمار مدرسان و طلاب در مسجد شاه پرداخته و گفته است که در مسجد شاه، ۱۵ طلبه با ۱۱ حجره وجود داشته است (اصفهانی، ۱۱۰). ۱۱ مدرّس نیز در ایام هفته، به جز دو روز تعطیل، موظف به تدریس در مسجد بوده‌اند (سپنتا، ۱/۵۸-۶۰).

در آمار ارائه‌شده از مساجد اصفهان، شمار مساجد بیشتر از تعداد مدارس بوده است و این نشان می‌دهد احتمالاً تأثیر تربیتی و آموزشی مساجد بر عموم مردم اصفهان، بیش از تأثیر مدارس بوده است و بر این اساس، حکومت‌های ایرانی، از جمله صفویان، به ساخت مسجد تمایل بیشتری نشان داده‌اند. گزارش سفرنامه‌نویسانی چون فن‌دریابل از فراوانی مساجد در عصر صفویه (۵۷)، دلالت بر همین علاقه دارد. در آمار ارائه‌شده شاردن (۴۶/۵)، در ۱۸۹ نهاد آموزشی رسمی اصفهان، ۱۳۲ مسجد و ۵۷ مدرسه وجود دارد. فراوانی مساجد بر اساس گزارش شاردن در نمودار زیر ترسیم شده است.



این تفوق و برتری مساجد بر مدارس در دوره صفوی ممکن است به این دلیل نیز بوده باشد که مجتهدان شیعه از طریق مساجد می‌توانستند به عموم مردم دسترسی داشته و آن‌ها را به مجموعه ارتباطی و آموزشی خود وارد کنند. به‌گفته محمدتقی مجلسی (و/مع، ۱۱)، «مدرس دو وظیفه داشت به درس گفتن طلبه و موعظه عوام». شمار نیروهای انسانی موجود در مساجد و از جمله نیروهای مرتبط با امور تعلیمی، نشان از توجه ویژه شاهان صفوی بر نظام تربیتی و علمی دارد. سپنتا در بررسی وقفنامه مسجد شاه به این نیروها توجه کرده و آمار قابل‌توجهی از آن ارائه داده است. بر اساس وقفنامه، در این مسجد ۱۱ مدرس، ۴۳ نفر خدمه و عمله، و ۳۷ نفر طلبه حضور داشته‌اند (سپنتا، ۶۱).



این رویکرد به‌منزله پیشگیری از انحصاری شدن علوم بود و مردم نیز از آن استقبال

و تلاش می‌کردند در کنار عبادت، به تعلیم و تعلّم نیز بپردازند. کمپفر که با دقت رابطه مجتهدان و مردم را موشکافی کرده است، در تحلیل این ارتباط نوشته است: «مردم می‌پنداشتند که ذهن مجتهد به‌نحوی عاری از سهو و خطا است و می‌تواند به تمام تشویش‌ها و ناراحتی‌های وجدانی خاتمه دهد، در مسائل مشکوک و همچنین تفسیر درست قرآن و روایات معنوی ائمه اثنی‌عشری مرجعی قطعی هستند» (کمپفر، ۱۲۵). همین تصور مردم در حضور آن‌ها در مساجد و استفاده از فرصت‌های آموزشی آن بی‌تأثیر نبوده است. معمولاً بعد از نمازها، فرصت مناسبی برای تعلیمات عمومی مجتهدان بود. به‌گفته کمپفر (۱۲۷)، «مجتهدین هنگامی که از نماز فارغ می‌شدند به گوشه مسجد می‌رفتند و برای متدینینی که سراپا گوش بودند ساعت‌های متمادی، اصول عقاید شیعه و مسائل مشکل شرعی را تشریح و تدریس می‌کردند». تاورنیه نیز (۵۸۹-۵۹۰) به جایگاه پیشنهاد در مساجد اشاره کرده و بخشی از وظایف آنان را قرائت و تفسیر قرآن برای مردم در روز جمعه دانسته است. این خدمت‌رسانی‌های آموزشی و تربیتی در جذب و پذیرش مجتهدان توسط مردم بسیار تأثیرگذار بوده است. هواداری مردم از مجتهدان چنان برای کمپفر قابل‌توجه بوده که تصور کرده است مجتهدان از سوی مردم انتخاب می‌شده‌اند؛ به نوشته تاورنیه (۲۲۲)، «نه عنایت خاص شاه و نه همراهی و همدلی روحانیون یا بزرگان هیچ‌یک در رسیدن به این مقام مؤثر نیست. تنها کسی که بر مبنای طرز زندگی زاهدانه و دانش و بینش متفوق خود در طول زمان و متدرجاً طرف توجه خاص همه مردم قرار گرفته باشد، می‌تواند به این مقام نائل گردد». حال آنکه این مجتهدان، برای پیشنهادی یا تدریس در مساجد، از سوی شاه انتخاب می‌شدند، مگر آنکه تصور شود منظور کمپفر از مجتهدان، مجتهدان غیررسمی و غیرحکومتی بوده است.

مساجد، به‌دلیل برخورداری از فضای معنوی، از یک‌سو مکانی برای حفظ علوم دینی و عاری از آفت‌های دنیوی بوده‌اند و از سوی دیگر، سازندگی اخلاقی طالبان علم را در حریم قدسی خود فراهم می‌کردند. برخلاف مدارس، که معمولاً محلی برای منازعات علمی و گاه، حسادت‌ها و رفتارهای غیرمتعارف اخلاقی بود، در مساجد شرایطی اخلاقی حاکم بود که مانع از بیان سخنان لغو و بیهوده یا رفتارهای مغایر با موازین عبادی می‌شد. وجود این شرایط در مساجد تحت تأثیر منشور اخلاقی منظم و برنامه‌ریزی شده‌ای بوده است که از زمان پیامبر^(ص) به‌عنوان میراثی ارزشمند برای مسلمانان به یادگار مانده است. وصیتی از پیامبر به ابوذر نقل شده که مضامین آن بیانگر درایت و

تدبیر پیامبر در تنظیم رفتارهای مسلمانان آینده در مساجد است و شایسته است سرلوحه سیاست‌های فرهنگی در مساجد قرار گیرد. دقت در این سخنان به‌خوبی نشان می‌دهد که در نظام تربیتی مساجد، لازم است یک شبکه ارتباطی منظم بین عبادت - اخلاق و آموزش وجود داشته باشد. پیامبر^(ص) در این منشور اخلاقی، که در منابع حدیثی شیعه انعکاس یافته است، سخن پاک و طیب را نوعی صدقه دانسته و آن را مایه آبادانی مساجد قلمداد کرده و فرموده است: «آباد کردن مسجد به این است که صداها در آن بلند نشود، گفتگوهای باطل و بیهوده در آن صورت نگیرد و از خرید و فروش در مسجد خودداری شود و تا زمان حضور در مسجد، از سخنان بیهوده پرهیز شود. اگر این امور را رعایت نکردی، در قیامت کسی غیر خودت را ملامت و سرزنش مکن» (طبرسی، ۴۶۷).

افزون بر این، اندیشمندان و بزرگان دینی، در ادوار تاریخی مختلف، در تألیفاتشان ضوابط رفتاری دیگری را نیز وضع کرده‌اند (برای نمونه، نک: شیخ صدوق، من لا یحضر، ۲۳۶-۲۳۷) و حتی در آثار خود بانی را تحت عنوان «احکام المساجد» و «حرمت اهانت به محترمت دینی» تدوین کرده‌اند. اکثر علمای شیعه در بیان این نوع احکام، نظام تربیتی مشخصی را پی گرفته‌اند که مطالعه آن نشان می‌دهد بخشی از نظام آموزشی مساجد تحت تأثیر احکام فقهی قرار گرفته و ماهیتی کاملاً حقوقی یافته است که در مجموعه احکام استدلالی، به آن‌ها «فقه المساجد» اطلاق شده و در ابوابی از کتب فقهی، مانند «مکان المصلی»، «کتاب الصلوة»، یا «صلوة الجماعة» به آن‌ها پرداخته شده است. برای نمونه، در تبصرة المتعلمین علامه حلی (۹۴-۹۶)، در قرن هفتم مباحثی چون کراهت وجود صورت انسان یا حیوان در مسجد که باعث تشویش خاطر نمازگزار می‌شود، منع خرید و فروش در آن، منع شعرخوانی در آن، راه دادن دیوانگان به مسجد، و ریختن آب دهان در آن آمده است. نظیر چنین قوانینی را محمدتقی مجلسی در روضة المتقین (۸۰/۳) و مقدس اردبیلی در مجمع الفائدة و البرهان (۵۲۱/۷)، تکرار کرده‌اند که از جمله شامل این مواردند: منع ورود غیرمسلمانان به مسجد تا مبدا اندیشه غیراسلامی در مسجد ترویج شود؛ تکریم و احترام به مسجد و پرهیز از هرگونه عمل و رفتاری که با شأن مسجد در تعارض و تنافی است و حرام است یا کراهت دارد، مانند فریاد زدن، انداختن آب دهان، غذا خوردن، و خوابیدن؛ استفاده از موسیقی و طرب؛ و ورود به مسجد در حالت مستی.

این ضوابط مسجد را مکانی تربیتی و مستعد اجرای فریضة امر به معروف و نهی از منکر می‌ساخت. شهید ثانی، در منية المرید (۱۷۹)، با همین رویکرد توصیه‌هایی به طلابی

می‌کند که علاقه‌مند بودند در آینده به‌عنوان پیش‌نماز و امام جماعت و مدرّس در مساجد حضور یابند و در ارتباط مستقیم با مردم باشند؛ از جمله اقامه نمازهای یومیه در مساجد به‌صورت جماعت، دلجویی از مردم و سلام توأم با محبت به عالم و عامی مردم، امر به معروف و نهی از منکر و صبر و تحمل و رنج در طریق آن، و دعوت مردم به حق.

نتیجه

مسجد، به‌عنوان مهم‌ترین بنای مذهبی و فرهنگی و میراث باقی‌مانده از تمدن اسلامی، در عصر صفویه کارکردهای اساسی و متفاوتی یافت. با تلاش پادشاهان صفوی و علمای شیعه، مساجد به مکان‌هایی مستعد جهت‌دهی تحولات اجتماعی و زمینه‌ساز ترویج مذهب تشیع و مدیریت اجتماعی متناسب با آن تبدیل شدند.

در جامعه شیعی مذهب ایران دوره صفوی، مساجد با دو کارکرد عبادی و آموزشی، جایگاه برگزاری مناسک آیینی اعتکاف، عزاداری عاشورا، و نماز جمعه شدند. این کاربری‌های جدید متأثر از سیاست‌های دینی صفویه بوده است. آمار ارائه‌شده از ساخت مساجد در این دوره نشان می‌دهد که تأثیرپذیری مردم از این مکان‌های مقدس از دلایل اصلی توجه صفویان به ساخت مساجد بوده است. ضمن آنکه برگزاری شعائر شیعی در مساجد در این دوران با سیاست‌های تمرکزگرایی مذهبی صفویان در رقابت با حکومت‌های غیرشیعی همسایه، همخوانی داشته است.

منابع

- آقابزرگ تهرانی، محمدمحسن، *الذریعة علی تصانیف الشیعة*، ج ۱۱-۱۵، چاپ علی‌نقی منزوی، بیروت: دار الاضواء، ۱۴۰۳ ق.
- اردبیلی، مقدس، *مجمع الفائدة و البرهان*، قم: موسسه نشر اسلامی، بی‌تا.
- اسپانچچی پاشازاده، محمد عارف، *انقلاب الاسلام بین الخواص و العوام*، چاپ رسول جعفریان، تهران: انتشارات دلیل، ۱۳۷۹ ش.
- اصفهانی، علی‌جناب، *الاصفهان*، چاپ عباس نصر، اصفهان: نشر گل‌ها، ۱۳۷۱ ش.
- افندی، عبدالله، *ریاض العلماء و حیاض الفضلاء*، ترجمه محمدباقر ساعدی، مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی، ۱۳۸۶-۱۳۸۹ ش.
- اولناریوس، آدام، *سفرنامه*، ترجمه حسین کردبچه، تهران: انتشارات کتاب برای همه، ۱۳۶۹ ش.
- اولیا چلبی، *سیاحتنامه*، چاپ حسین نخجوانی، تبریز، ۱۳۳۸ ش.

- بحرانی، یوسف، *لؤلؤ البحرين*، چاپ بحر العلوم، نجف: دار النعمان، ۱۳۴۵ ش.
- تاورنیه، ژان باتیست، *سفرنامه*، ترجمه ابوتراب نوری، تهران: انتشارات کتابفروشی سنایی و کتابفروشی تأیید اصفهان، ۱۳۶۹ ش.
- تبریزی، محمد زمان بن کلبعلی، *فرائد الفوائد*، چاپ رسول جعفریان، تهران: دفتر نشر میراث مکتوب، ۱۳۷۳ ش.
- جبعی عاملی، حسین بن عبدالصمد، *عقد الطهماسبی*، چاپ محمدحسین روحانی رودسری، قم: میراث اسلامی ایران، ۱۳۷۸ ش.
- جعفریان، رسول، *صفویان در عرصه دین و سیاست*، قم: انتشارات پژوهشکده حوزه و دانشگاه، ۱۳۷۹ ش.
- ____، *کاوش‌های تازه در باب روزگار صفوی*، تهران: نشر ادیان، ۱۳۸۴ ش.
- جنابندی، میرزابیگ حسن بن حسینی، *روضة الصفویة*، چاپ غلامرضا مجد طباطبایی، تهران: بنیاد موقوفات محمود افشار، ۱۳۷۸ ش.
- جهانگشای خاقان*، از مؤلفی مجهول، چاپ الله‌داتا مضطر، اسلام‌آباد: مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان، ۱۳۶۴ ش.
- حرّ عاملی، محمد بن حسن، *امل العامل*، چاپ سیداحمد حسینی، بغداد: مکتبه اندلس، ۱۴۰۳ ق.
- حسینی عاملی، محمد شفیع، *محافل المؤمنین*، چاپ ابراهیم عرب‌پور و منصور جغتایی، مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی، ۱۳۸۳ ش.
- حلی، یوسف بن مطهر، *تذکرة الفقهاء*، قم: مؤسسه آل البيت، ۱۴۱۵ ق.
- ____، *تبصرة المتعلمین*، تهران: کتابفروشی اسلامیة، تصحیح و ترجمه ابوالحسن شعرانی، ۱۳۶۳ ش.
- خوانساری، محمدباقر، *روضات الجنات فی احوال العلماء و السادات*، ترجمه محمدباقر ساعدی، تهران: کتابفروشی اسلامیة، ۱۳۷۹ ش.
- خواندمیر، حبیب‌السیر، چاپ محمد دبیرسیاقی، تهران: کتابفروشی خیام، ۱۳۶۲ ش.
- دلاواله، پیترو، *سفرنامه*، ترجمه شعاع‌الدین شفا، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۱ ش.
- دبیرسیاقی، سیدمحمد، *سیر تاریخی بنای شهر قزوین و بناهای آن*، قزوین: اداره میراث فرهنگی، ۱۳۸۱ ش.
- راغب اصفهانی، ابوالقاسم حسین بن محمد، *المفردات فی غریب القرآن*، تهران: نشر الکتاب، ۱۴۰۴ ق.
- ریاحی، محمدحسین، «پیشینه سازمان تعلیماتی نهادهای آموزشی اصفهان»، در *رهاورد ایام*، انتشارات سازمان فرهنگی تفریحی شهرداری، ۱۳۸۵ ش.

- روملو، حسن بیگ، *احسن التواریخ*، چاپ عبدالحسین نوایی، تهران: انتشارات ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۶۹ ش.
- سپینتا، عبدالله، *تاریخچه اوقاف اصفهان*، اصفهان: سازمان اوقاف و امور خیریه، ۱۳۴۶ ش.
- سانسون، *سفرنامه*، ترجمه محمدتقی تفضلی، تهران: انتشارات ابن سینا، ۱۳۴۶ ش.
- شاردن، ژان، *سفرنامه*، ترجمه اقبال یغمایی، تهران: انتشارات توس، ۱۳۷۴ ش.
- شاهطهماسب، *تذکره*، چاپ فیلات داگلاس کریوون، کلکته، ۱۹۱۴.
- شروانی، عبدالله، *الاحکام الدینیة فی تکفیر قزلباش*، چاپ رسول جعفریان، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی، ۱۳۷۶ ش.
- شوشتری، نورالله، *مصائب النواصب در رد نواقض الروافض*، ترجمه آقا میرزا محمدعلی مدرس رشتی چهاردهی نجفی، تهران: کتابفروشی اسلامی، بی تا.
- شهیدثانی، *مسالك الافهام الى تنقیح شرایع الاسلام*، قم: مؤسسه المعارف الاسلامیه، ۱۴۱۳ ق.
- _____، *منیة المرید*، ترجمه محمدباقر حجتی، تهران: نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۵۹ ش.
- شیخ بهایی، *جامع عباسی*، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۸۶ ش.
- _____، *کلیات*، تهران: نشر علم، ۱۳۸۴ ش.
- شیخ صدوق، محمد بن علی بن الحسن، *الخصال*، چاپ علی اکبر غفاری، قم، ۱۳۶۲ ش.
- _____، (۱۳۹۳)، *علل الشرایع*، ترجمه محمدعلی سلطانی، تهران: انتشارات ارمغان، ۱۳۹۳ ش.
- _____، *من لا یحضره الفقیه*، چاپ علی اکبر الغفاری، بی جا: بی نا، بی تا.
- شیخ لطف الله، نسخه خطی *رساله اعتکافیه*، به شماره ۲۲۴۴، مشهد: کتابخانه آستان قدس رضوی.
- _____، نسخه خطی *رساله اعاده نماز*، به شماره ۳۵۵، کتابخانه آیت الله بروجردی.
- شیرازی، عبدی بیگ، *تکلمة الاخبار*، چاپ عبدالحسین نوایی، تهران: نی، ۱۳۶۹ ش.
- طبرسی، حسن بن فضل، *مکارم الاخلاق*، قم: نشر شریف رضی، ۱۳۷۰ ش.
- طریحی، فخرالدین محمد، *مجمع البحرین*، چاپ احمد حسین، تهران، ۱۳۶۲ ش.
- طوسی، محمد بن حسن، *تهذیب الاحکام*، چاپ حسن موسوی خراسانی، تهران، ۱۳۹۰ ش.
- _____، *الاستبصار*، تهران: دار الکتب الاسلامیه، بی تا.
- _____، *المبسوط فی فقه الامامیه*، قاهره، ۱۳۲۴-۱۳۳۱ ق.
- فن دریا بل، ژرژ تکتاندر، *ایتر پرسیکوم، گزارش سفارشی به دربار شاه عباس اول*، ترجمه محمود تفضلی، تهران: انتشارات بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۵۱ ش.
- فیض کاشانی، محسن، *معنصم الشیعة فی احکام الشریعة*، چاپ مسیح توحیدی، تهران: مدرسه عالی مطهری، ۱۳۸۷ ق.
- قزوینی، عبدالجلیل، *النقض، معروف به بعض مطالب النواصب فی نقض بعض فضائح الروافض*، چاپ سیدجلال الدین مدنی، تهران: انتشارات انجمن ملی، ۱۳۳۱ ش.

- قمی، احمد، *خلاصه التواریخ*، چاپ احسان اشراقی، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۵۸ ش.
- کاشانی، ابوالقاسم عبدالله بن محمد، *تاریخ اولجایتو*، چاپ مهین همبلی، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۴۸ ش.
- کمپفر، انگلبرت، *سفرنامه*، ترجمه کیکاووس جهانداری، تهران: انتشارات انجمن آثار ملی، ۱۳۵۰ ش.
- گرچی، ابوالقاسم، *تاریخ فقه و فقهها*، تهران: سمت، ۱۳۸۵ ش.
- مافروخی، محاسن اصفهان، ترجمه حسین بن محمد ابی‌الرضا آوی، چاپ عباس اقبال آشتیانی، ۱۳۸۵ ش.
- مجلسی، محمدتقی، *روضة المتقین فی شرح من لایحضره الفقیه*، چاپ سیدحسین موسوی کرمانی و علی‌پناه اشتهااردی، قم: بنیاد فرهنگ اسلامی حاج محمد کوشانپور، بی‌تا.
- ____، *لوامع صاحبقرانی*، تهران: کتابفروشی و چاپخانه برادران علمی، بی‌تا.
- مجلسی، محمدباقر، *بحار الانوار*، ترجمه شیخ‌عباس قمی، تهران: انتشارات الاسلامی، ۱۳۷۶ ش.
- منشی، اسکندربیک، *عالم‌آرای عباسی*، چاپ محمداسماعیل رضوانی، تهران: دنیای کتاب، ۱۳۷۷ ش.
- ممبره، میکله، *سفرنامه*، ترجمه ساسان طهماسبی، اصفهان: انتشارات بهتا، ۱۳۹۳ ش.
- میرزا رفیعا، *دستورالملوک*، چاپ محمداسماعیل مارچینکوفسکی، تهران: انتشارات وزارت امور خارجه، ۱۳۸۵ ش.
- میرداماد، محمد بن باقر، *مکاتیب*، چاپ رسول جعفریان و ابوالفضل حافظیان، تهران: میراث مکتوب، ۱۳۷۶ ش.
- واله اصفهانی، محمدیوسف، *خلد برین*، چاپ میرهاشم محدث، تهران: بنیاد موقوفات محمود افشار، ۱۳۷۲ ش.
- وحدت‌پناه، علیرضا، *نماز و جامعه‌شناسی*، تهران: نشر ستاد اقامه نماز، ۱۳۷۹ ش.
- هنرفر، لطف‌الله، *گنجینه هنر اصفهان*، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۴۶ ش.
- Horton, Paul B. and Chester L. Hunt, *Sociology*, McGraw-Hill College, 1948.
- Montgomery, John, 'Making a city: Urbanity, vitality and urban design', *Journal of Urban Design*, Vol. 3, Issue 1, 1998.
- Newman, Andrew J., (1993), 'The Myth of the Clerical Migration to Safawid Iran: Arab Shiite Opposition to □Alī al-Karakī and Safawid Shiism', *Die Welt des Islams*, pp. 66-112, New Series, Vol. 33, Issue 1, Apr. 1993.
- Norberg-Schulz, Christan, *Meaning in Western Architecture*, New York: Praeger Publishers, 1975.