

سیاست گذاری دانش در خلافت فاطمی: تحلیل کارکرد نهادهای آموزشی و مذهبی

۱. احسان مومنی فرد: گروه معارف اسلامی، دانشگاه لرستان، خرم آباد، ایران

۲. فروزان نوروزی نژاد*: دکتری تاریخ اسلام، مرکز آموزشی علمی کاربردی جامعه اسلامی کارگران خوزستان، دانشگاه جامع علمی کاربردی، تهران، ایران

* ایمیل نویسنده مسئول: Forouzan500@gmail.com

چکیده

این پژوهش با هدف واکاوی نسبت میان ساختار قدرت سیاسی در خلافت فاطمی و نهادهای تولید و انتقال دانش انجام شده است تا مشخص شود دولت فاطمی چگونه از رهگذر سازمان‌دهی نهادهایی همچون کتابخانه‌ها، مساجد، مجالس مناظره و محافل علمی خانگی، به بازتولید اقتدار مذهبی خود پرداخته است. روش این پژوهش، مطالعه «توصیفی-تحلیلی» با تکیه بر تحلیل اسناد تاریخی و گزارش‌های متون کهن است که با رویکردی انتقادی، داده‌های تاریخی را در بستری از تحلیل‌های نهادی واکاوی کرده است. یافته‌ها نشان می‌دهد که نظام علمی فاطمیان، تعاملی دیالکتیک میان «سیاست کنترل معرفت» و «پویایی نهادهای مستقل» بوده است؛ به طوری که در حالی که کتابخانه‌های قصر و مجالس حکمت در انحصار دولت برای ترویج ایدئولوژی اسماعیلی بودند، محافل آموزشی در منازل عالمان، فضایی برای حفظ استقلال فکری و تداوم سنت‌های آموزشی فراهم می‌آوردند. در نهایت، پژوهش نتیجه می‌گیرد که دولت فاطمی با تلفیق سنت‌های آموزشی کهن و نیازهای ایدئولوژیک، الگویی از «حکمرانی دانش‌بنیان» را ارائه داد که ضمن تقویت تمرکزگرایی سیاسی، بسترهای لازم را برای تکثر فکری و تداوم میراث علمی در سده‌های میانی فراهم ساخت.

کلیدواژگان: فاطمیان، نهادهای علمی، خلافت، سازمان دعوت، مشروعیت سیاسی، تاریخ آموزش اسلامی.

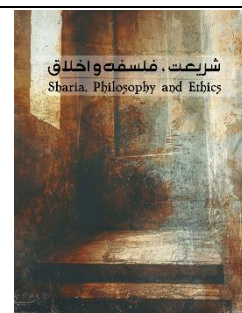
شيوه استناددهی: مومنی فرد، احسان، و نوروزی نژاد، فروزان. (۱۴۰۴). سیاست‌گذاری دانش در خلافت فاطمی: تحلیل کارکرد نهادهای آموزشی و مذهبی. *شریعت، فلسفه و اخلاق*، ۳(۴)، ۲۱-۱.

تاریخ ارسال: ۲۷ مرداد ۱۴۰۴

تاریخ بازنگری: ۱۵ مهر ۱۴۰۴

تاریخ پذیرش: ۲۳ مهر ۱۴۰۴

تاریخ چاپ: ۱ آبان ۱۴۰۴



© ۱۴۰۴ تمامی حقوق انتشار این مقاله متعلق به نویسنده است. انتشار این مقاله به صورت دسترسی آزاد مطابق با گواهی (CC BY-NC 4.0) صورت گرفته است.

Knowledge Policy in the Fatimid Caliphate: An Analysis of the Function of Educational and Religious Institutions

1. Ehsan Momenifard: Department of Islamic Studies, Lorestan University, Khorramabad, Iran

2. Forouzan Norouzinjad*: PhD in Islamic History, Khuzestan Islamic Workers' Society Applied Scientific Training Center, Comprehensive University of Applied Sciences, Tehran, Iran

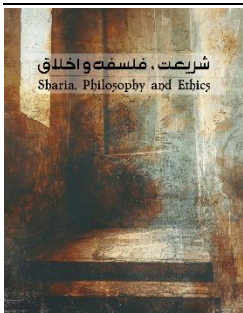
*Corresponding Author's Email: Forouzan500@gmail.com

Abstract

This study aims to examine the relationship between the structure of political power in the Fatimid Caliphate and the institutions of knowledge production and transmission, in order to determine how the Fatimid state reproduced its religious authority through the organization of institutions such as libraries, mosques, disputation sessions, and domestic scholarly circles. The research method is a “descriptive-analytical” study based on the analysis of historical documents and reports from classical texts. Through a critical approach, the study examines historical data within the framework of institutional analysis. The findings indicate that the Fatimid scholarly system represented a dialectical interaction between the “politics of knowledge control” and the “dynamism of independent institutions.” Thus, while palace libraries and wisdom sessions were monopolized by the state for the promotion of Isma‘ili ideology, educational circles held in scholars’ homes provided a space for preserving intellectual autonomy and sustaining educational traditions. Ultimately, the study concludes that the Fatimid state, by integrating ancient educational traditions with ideological needs, presented a model of “knowledge-based governance” that, while strengthening political centralization, also created the necessary foundations for intellectual plurality and the continuity of scientific heritage in the medieval centuries.

Keywords: *Fatimids, scholarly institutions, caliphate, da'wa organization, political legitimacy, history of Islamic education.*

How to cite: Momenifard, E. & Norouzinjad, F. (2025). Knowledge Policy in the Fatimid Caliphate: An Analysis of the Function of Educational and Religious Institutions. *Sharia, Philosophy and Ethics*, 3(4), 1-21.



Submit Date: 18 August 2025

Revise Date: 07 October 2025

Accept Date: 15 October 2025

Publish Date: 23 October 2025



© 2025 the authors. This is an open access article under the terms of the Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International (CC BY-NC 4.0) License.

Extended Abstract

This study examines knowledge policy in the Fatimid Caliphate through an institutional analysis of educational, religious, and cultural structures that mediated the production, transmission, regulation, and symbolic use of knowledge. The emergence of the Fatimid state in the late ninth and early tenth centuries CE was not merely a political transformation in the Islamic world, but also a civilizational project in which education, religious instruction, textual culture, and institutional patronage were placed at the service of political legitimacy. The Fatimids, as an Ismaʿili Shiʿi dynasty, developed a distinctive model of governance in which knowledge was not treated as a neutral intellectual activity, but as a structured field through which authority, doctrine, identity, and communal allegiance could be reproduced. Their transfer of political power from North Africa to Egypt and the foundation of Cairo created a new institutional environment in which mosques, libraries, scholarly circles, palatial assemblies, the daʿwa organization, and specialized teaching spaces operated together within a broader cultural strategy (7, 25). The central question of this study is how the Fatimid state organized educational and religious institutions in order to balance the dissemination of public knowledge with the consolidation of ideological authority. In this framework, institutions such as al-Azhar, Dār al-ʿIlm, palace libraries, majālis al-ḥikma, mosque circles, and domestic scholarly gatherings are not examined as isolated entities, but as interconnected components of a knowledge regime that linked learning to the political theology of the imamate (10, 23).

Methodologically, the study adopts a historical-analytical approach based on the critical reading of medieval historical reports and modern studies on Fatimid institutions, Islamic education, and Ismaʿili intellectual history. The research reconstructs the educational landscape of Fatimid Egypt by examining how different institutions functioned at different levels of social and intellectual life. Elementary education in maktabas formed the first level of literacy, religious socialization, and Qurʿanic instruction, while mosque circles provided more advanced instruction in recitation, jurisprudence, grammar, hadith, and religious sciences (1, 2). At the same time, the study considers the institutional plurality of Fatimid education, especially the coexistence of state-supported and private or semi-independent spaces of learning. Alexandria, for example, contained private scholarly schools and circles that contributed to the teaching of religious sciences, while Cairo developed more state-centered institutions connected to the daʿwa and the palace (1, 7). This layered structure demonstrates that Fatimid knowledge policy cannot be reduced to simple ideological control, because alongside the state's efforts to shape religious instruction, there existed a dynamic network of scholars, jurists, reciters, physicians, grammarians, and private teachers who maintained various forms of intellectual agency. The analysis therefore treats Fatimid education as a field of interaction between centralized patronage and local scholarly initiative, rather than as a monolithic system of indoctrination.

The findings show that al-Azhar occupied a central position in the Fatimid project, but its function should be interpreted with caution and historical precision. Although later narratives often present al-Azhar as one of the earliest universities in the world, the Fatimid-era institution was more accurately a major mosque, a center of religious teaching, and a site for the promotion of Ismaʿili doctrine and political allegiance (12, 13). Its teaching circles included public Qurʿanic sessions, specialized circles based on dictation, and official sessions connected to the daʿwa hierarchy, especially those supervised by high religious functionaries (12). The curriculum was mainly organized around religious and linguistic sciences, including Qurʿan, hadith, theology, jurisprudence, grammar, rhetoric, and history, while claims about systematic teaching of natural sciences in the Fatimid period require careful scrutiny (4, 13). The study also shows that al-Azhar's teachers reflected both the ideological priorities of the Fatimid state and the gradual diversification of Cairo's scholarly environment. Although Ismaʿili teachings were privileged in the early phase, the presence of Sunni jurists, grammarians, reciters, and scholars from different regions indicates that Fatimid policy sometimes allowed a pragmatic form of

intellectual inclusiveness, especially when attracting prestigious scholars served the political and cultural interests of the caliphate (1, 15, 18). Thus, al-Azhar functioned simultaneously as a mosque, a teaching center, a symbolic instrument of legitimacy, and a mechanism for integrating learning into the broader structure of Fatimid rule.

The study further argues that Dār al-ʿIlm or Dār al-Ḥikma represents one of the most significant institutional expressions of Fatimid knowledge policy, because it was more explicitly designed as an organized center of learning, book culture, and scholarly access. Founded under al-Ḥākim bi-Amr Allāh, Dār al-ʿIlm differed from ordinary mosque-based instruction because it possessed an independent library, material resources, paid personnel, and a wider intellectual scope that included rational and transmitted sciences (7, 9). It provided paper, ink, writing materials, and stipends for scholars, jurists, reciters, grammarians, and other intellectual workers, and its resources were reportedly open to readers and copyists from different social and doctrinal backgrounds (9, 19). This indicates that the Fatimid state understood the political value of institutionalized learning not merely as oral instruction, but also as the preservation, circulation, and management of texts. At the same time, the history of Dār al-ʿIlm reveals the fragility of educational institutions under conditions of political volatility. Its activity was interrupted by crises, sectarian tensions, administrative interventions, and changing priorities within the Fatimid court (22, 23). In its later phase, the institution appears to have shifted toward a more explicitly religious and daʿwa-oriented function, especially under the closer supervision of the Fatimid missionary hierarchy (8). Therefore, Dār al-ʿIlm illustrates both the possibilities and limits of knowledge-based governance: it expanded access to learning and textual resources, but remained structurally dependent on the political will and ideological calculations of the caliphal state.

Another major finding concerns the role of majālis al-ḥikma, palace instruction, theological disputations, libraries, and scholars' homes in shaping the Fatimid knowledge order. Majālis al-ḥikma were not ordinary lessons; they were structured religious and intellectual assemblies in which Ismaʿili doctrine, esoteric interpretation, loyalty to the imam-caliph, and the hierarchy of the daʿwa were articulated in a controlled setting (7, 25). These sessions reveal the close relationship between pedagogy and legitimacy, because the texts and teachings delivered in them were often subject to approval by the imam and transmitted through the daʿwa organization (23). Similarly, the Fatimid palace functioned not only as an administrative and ceremonial space, but also as a center of interpretive knowledge, doctrinal supervision, and elite instruction (9, 38). The palace libraries and book collections formed another dimension of this system. Reports concerning the vastness of Fatimid book collections, their cataloguing, specialized storage, and later dispersal after political crises demonstrate that books were central to the symbolic economy of Fatimid rule (9, 27, 28). Yet the study also emphasizes that the possession of vast libraries does not necessarily prove broad public intellectual impact, since some collections functioned as symbols of caliphal magnificence and controlled access rather than as fully open educational institutions (7). Against this state-centered system, the homes of scholars offered another mode of knowledge production, especially where political pressure, sectarian tension, gender norms, or disciplinary requirements made private teaching preferable (33, 34, 36).

In conclusion, the Fatimid Caliphate developed a sophisticated model of knowledge governance in which educational and religious institutions were integrated into the architecture of political authority. The state did not merely support learning; it organized, financed, supervised, and symbolically framed knowledge as part of its broader project of legitimacy. Mosques, libraries, Dār al-ʿIlm, majālis al-ḥikma, palace assemblies, disputation sessions, military training structures, and domestic scholarly circles together formed a complex institutional ecology. This ecology was marked by a productive tension between centralization and plurality: the caliphate sought to regulate doctrine and direct intellectual activity toward the aims of the daʿwa, yet the diversity of scholars, disciplines, spaces, and communities prevented the complete monopolization of knowledge. The Fatimid experience therefore reveals a paradox at the heart of medieval Islamic knowledge

policy: the same mechanisms that strengthened ideological authority also created conditions for institutional vitality, scholarly exchange, and the preservation of intellectual traditions. The study concludes that Fatimid knowledge policy should be understood neither as pure cultural patronage nor as simple ideological control, but as a historically layered model of knowledge-based governance in which power, learning, religious identity, and institutional organization were deeply intertwined.

ظهور دولت فاطمیان در اواخر قرن سوم هجری، نه تنها یک تحول در ساختار قدرت سیاسی، بلکه نقطه عطفی در تاریخ تمدن اسلامی بود. در این دوره، اسماعیلیان با استقرار در شمال آفریقا و انتقال مرکز ثقل قدرت به مصر، نوعی «مهندسی فرهنگی» را در پیش گرفتند که بازوی اجرایی آن، نهادهای علمی و آموزشی بودند. تفاوت بنیادین فاطمیان با بسیاری از حکومت‌های معاصر خود، در پیوند وثیق میان «آموزش» و «مشروعیت سیاسی» بود؛ به گونه‌ای که نهادهای آموزشی، تنها مراکزی برای انتقال دانش نبودند، بلکه به ابزارهایی برای ترویج گفتمان مذهبی حاکم و تثبیت اقتدار دولت بدل شدند. مسئله اصلی این پژوهش آن است که نهادهای آموزشی در مصر فاطمی، چگونه در یک نظام تعاملی با حاکمیت، میان «گسترش دانش عمومی» و «تحکیم پایه‌های تمدنی حکومت» توازن برقرار کردند و نقش مراکز آموزشی در این شبکه چه بود؟ اهمیت این مسئله از آن‌روست که در دوره فاطمیان، «دانش» به عنوان عاملی برای هویت‌بخشی به تمدن اسلامی شیعی مورد توجه قرار گرفت. اگر آموزش در سایر نظام‌های حکومتی اغلب به صورت سنتی و پراکنده جریان داشت، فاطمیان با تأسیس نهادهایی چون مکتب‌خانه‌ها، مدارس و دارالحکمه، جامع الازهر الگویی از آموزش سازمان‌یافته را ارائه دادند که در آن، دولت از طریق حمایت از عالمان و تأمین مالی فرایند آموزش، عملاً بر خروجی‌های فرهنگی جامعه نظارت داشت. پرسش محوری پژوهش حاضر این است: «دولت فاطمی چگونه با سیاست‌گذاری در نهادهای پایه آموزشی، شکاف میان آموزش عمومی و ایدئولوژی حکومتی را مدیریت کرد؟» روش پژوهش حاضر، تاریخی-تحلیلی است؛ به این معنا که با استناد به منابع متقدم، هم‌زمان هم زمینه تاریخی حاکمیت فاطمی بازسازی می‌شود و هم کارکرد آموزشی نهادها در خدمت به تمدن‌سازی واکاوی می‌گردد.

مکتب‌خانه‌ها

مکتب‌خانه‌ها به عنوان نخستین حلقه نظام آموزشی در مصر فاطمی، نقش بنیادی در سوادآموزی و جامعه‌پذیری کودکان داشتند. مدیریت این نهادها عمدتاً بر عهده معلمانی بود که با عنوان «مؤدب» شناخته می‌شدند. فرایند آموزش در مکتب، از توافق مالی میان والدین و مؤدب آغاز می‌شد؛ امری که چالش‌های فقهی خاص خود را داشت. اگرچه برخی فقها دریافت اجرت برای تعلیم قرآن را به مثابه «رشوه» دانسته و آن را مکروه می‌شمردند، اما رویکرد رایج در عمل، پذیرش این مزد برای تأمین معیشت معلمان بود (1). ساختار اجرایی و مراحل آموزشی، به دلیل تراکم جمعیت و محدودیت‌های فیزیکی، مکتب‌خانه‌ها نه در محیط‌های دولتی، بلکه اغلب در مکان‌های اجاره‌ای و در مواردی در فضای بازارها یا مغازه‌ها دایر می‌شدند؛ امری که ناشی از ملاحظات فقهی برخی متعصبین مذهبی جهت پرهیز از آلودگی مساجد توسط کودکان بود (2). با توجه به حضور دست‌کم ۳۰ کودک در هر مکتب و تفاوت سطح یادگیری آن‌ها، آموزش در سه مرحله راهبردی ارائه می‌شد: مرحله نخست (مبادی): تعلیم حروف الفبا و حفظ سوره‌های کوتاه قرآن کریم. مرحله دوم (تکمیلی): تمرکز بر خطاطی صحیح، آموزش مبادی نحو و آشنایی با اشعار در مدح اهل بیت (ع). مرحله سوم (تخصصی): مهارت‌افزایی در خواندن و نوشتن، حفظ کامل قرآن، آموزش دقیق شاعران دینی (نماز، زکات و روزه) و آداب اسلامی (1). رویکرد آموزشی، نظارت دولتی و برنامه تحصیلی، برخلاف تصورات مبنی بر تعطیلی‌های طولانی‌مدت، مکتب‌خانه‌ها در تمام طول سال فعال بودند و تعطیلات آن‌ها عمدتاً به بازه زمانی سه روز قبل و بعد از اعیاد اصلی محدود می‌شد (1). اهتمام دولت فاطمی به آموزش عمومی تنها در حد نظارت نبود؛ بلکه کارگزاران دولتی همچون وزیر فاطمی، «طلایع بن رزیک»، با تأمین ابزارهای آموزشی نظیر کاغذ و مداد، نقشی کلیدی در تسهیل دسترسی کودکان به آموزش ایفا می‌کردند (1).

برنامه تحصیلی مکتب‌خانه‌ها به دو بخش تقسیم می‌شد. برنامه اجباری: شامل قرآن، آموزش دینی و مهارت‌های خواندن و نوشتن. برنامه اختیاری: شامل تاریخ پیش از اسلام، سیره نبوی، ادبیات (صرف، نحو، لغت، انشاء، شعر) و خوشنویسی و حساب (2). در این ساختار، میان آموزش قرآن و مهارت کتابت مرزبندی دقیقی وجود داشت تا متن قرآن از هرگونه آسیب احتمالی کودکان مصون بماند. علاوه بر این، حضور معلمان متخصص و قاریان سرشناسی چون عبدالغنی بن علی و مقاتل بن عبدالعزیز البرقی، نشان‌دهنده ارتقای کیفیت آموزشی در این مراکز است (1). شایان ذکر است که آموزش منحصر به پسران نبود و معلمانی چون زین بن محمد حلیم و عبدالرحمن بن یمن تاهرتی به آموزش دختران نیز اهتمام داشتند؛ همچنین نهادهایی نظیر «مدرسه عادلیه» وظیفه آموزش تخصصی‌تر حدیث به کودکان را در فواصل مختلف بر عهده داشتند (1).

شیوه سازمان‌دهی حلقه‌های علمی و الگوی تدریس در عصر فاطمی

در دوره فاطمی، آموزش در قالب حلقه‌های علمی سامان می‌یافت؛ بدین معنا که شیخ معمولاً در کنار یکی از ستون‌های مسجد می‌نشست و شاگردان به‌صورت حلقه‌ای پیرامون او قرار می‌گرفتند. این شیوه آموزشی در حوزه‌های گوناگون دینی و ادبی، از جمله قرائت، تفسیر، حدیث، فقه و نحو، رایج بود و دانش‌پژوهان می‌توانستند بنا بر علاقه و گرایش خود در هر حلقه‌ای حضور یابند. شمار شرکت‌کنندگان نیز بسته به شهرت شیخ و اهمیت کتاب مورد تدریس، متفاوت بود. روش غالب تدریس در این مجالس، املاء بود؛ به این صورت که شیخ متن کتاب را برای شاگردان می‌خواند و آنان آن را می‌نوشتند (1). مجالس املاء دارای آداب و تشریفات خاصی بودند. در حلقه‌های حدیث و قرائت، شیخ آغاز درس را با بسم‌الله و حمد الهی شروع می‌کرد و در پایان نیز با دعا آن را خاتمه می‌داد (1). این نظم آموزشی، نشان‌دهنده پیوند عمیق میان آموزش، مناسک دینی و فضای مسجد در جامعه فاطمی است؛ پیوندی که به آموزش، بعدی فراتر از انتقال ساده اطلاعات می‌بخشید و آن را در بستر معنوی و اجتماعی خاصی قرار می‌داد. با این حال، باید توجه داشت که در جهان اسلام، الگوهای نهادی آموزش در همه دوره‌ها یکسان نبود. برای نمونه، در اواخر قرن دوازدهم و اوایل قرن سیزدهم میلادی، مدارس شیعی در شهرهایی مانند ری، قم، کاشان، آوه، ورامین و سبزوار گسترش یافت (3). اما در دوره فاطمیان، توجه چندانی به تأسیس مدارس به معنای نهادی و سازمان‌یافته نشده بود و مدارس موجود عمدتاً خصوصی و غیردولتی بودند (4). در مقابل، مدارس مصر در دوره ایوبیان به‌طور جدی به تدریس فقه شافعی پرداختند و این روند در دوره ممالیک به اوج رسید؛ به گونه‌ای که شمار مدارس آن‌قدر افزایش یافت که تعیین دقیق تعداد آن‌ها امکان‌پذیر نبود (5).

الگوهای نهادی آموزش در اسکندریه و نظام تربیت

مدارس اسکندریه و کارکرد آموزشی آن‌ها، اسکندریه در دوره فاطمیان از مراکز مهم آموزشی به شمار می‌رفت و شماری از مدارس آن، هرچند با ماهیتی عمدتاً خصوصی و غیرحکومتی، در گسترش علوم دینی نقش داشتند. از جمله، مدرسه طرطوشی پس از استقرار فقیه محمد بن ولید طرطوشی در سال ۴۹۰ هجری قمری در اسکندریه، به تدریج به یکی از کانون‌های علمی شهر تبدیل شد. نفوذ علمی او چنان افزایش یافت که همسرش، مؤثره، بخشی از خانه خود را به تدریس طلاب اختصاص داد و بیش از ۳۶۰ دانش‌پژوه در آن به تحصیل مشغول شدند. از دیگر مراکز علمی این شهر، مدرسه ابن‌حدید بود که به قاضی زید بن حسن بن حدید مالکی منسوب است. وی در سال ۴۸۸ هجری قمری به فرمان وزیر افضل برای قضاوت در اسکندریه منصوب شد و نخستین مدرس این مرکز، فقیه یحیی بن ابی‌ملول زبانی بود. این مدرسه در دوره ایوبی نیز به فعالیت آموزشی خود در حوزه فقه مالکی ادامه داد (1). در همین چارچوب، مدرسه عوفیه جایگاه برجسته‌تری داشت و به‌عنوان نخستین مدرسه رسمی در مصر شناخته می‌شود. این مدرسه در سال ۵۳۲ هجری قمری به ابتکار وزیر رضوان بن ولخشتی و با صدور فرمان خلیفه الحافظ تأسیس شد. در آن، صدرالدین اسماعیل عوف زهری به تدریس علوم شریعت منصوب گردید و پس از وفات او در سال ۵۸۱ هجری، فرزندش این مسیر آموزشی را ادامه داد (1, 6). همچنین مدرسه عادلیه سلفیه به‌عنوان دومین مدرسه مهم اسکندریه، به تدریس فقه شافعی اختصاص داشت و توسط رافع بن یوسف

قیسی بنیاد نهاده شد. حافظ سلفی از سال ۵۴۴ هجری قمری تدریس در آن را آغاز کرد و افزون بر متون فقهی، به آموزش حدیث به کودکان نیز می‌پرداخت (1). با این همه، باید تأکید کرد که در دوره فاطمی، مدارس موجود عمدتاً وابستگی مستقیم به دولت نداشتند و ماهیتی غیردولتی داشتند؛ در واقع، ساختار آموزشی این دوره بیش از آنکه بر نظام مدرسه‌ای رسمی تکیه داشته باشد، بر شبکه‌های علمی، حلقه‌های درسی و مراکز آموزشی خصوصی استوار بود (7).

نهاد «حجر» و آموزش نظامی در دوره فاطمی

در کنار نهادهای آموزشی دینی، فاطمیان برای تربیت نیروهای نظامی نیز ساختار آموزشی ویژه‌ای ایجاد کردند. هدف اصلی این مراکز، پرورش افسران و فرماندهان آینده بود. المعز پس از به‌دست گرفتن قدرت، نوعی دانشکده نظامی برای آموزش جوانان تأسیس کرد که با عنوان «حجر» یا سربازخانه شناخته می‌شد و به آموزش فرزندان امیران و داوطلبان نظامی اختصاص داشت. به‌عنوان نمونه، الذیدبری، از فرماندهان برجسته فاطمی در ربع نخست قرن پنجم هجری، پنج سال در این مدارس آموزش دید (7). در حجره‌الصبيان، شاگردان بر اساس توانایی و گرایش، در گروه‌های مختلف تقسیم می‌شدند و هر گروه آموزش‌های ویژه‌ای در زمینه فنون جنگی، سوارکاری و مهارت‌های رزمی دریافت می‌کرد. در کنار این آموزش‌ها، تعالیم مذهبی اسماعیلی نیز به‌صورت ضمنی منتقل می‌شد تا تربیت نظامی با تربیت ایدئولوژیک همراه باشد (7). یکی دیگر از چهره‌هایی که در همین محیط پرورش یافت، ابن‌سلاز بود؛ او پیش از رسیدن به منصب وزارت، در مدرسه نظامی حجر خدمت می‌کرد و در همان‌جا تجربه‌های لازم در حوزه مدیریت نظامی و سازمانی را به دست آورد (8).

جامع الازهر

ساختار آموزشی و سیاست‌های علمی جامع الازهر، نخستین مسجد قاهره، با هدف تثبیت قدرت و تبلیغ مذهب اسماعیلی بنا شد. ساخت این بنا در سال ۳۵۸ق توسط جوهر آغاز و در ۳۶۱ق پایان یافت (9). فاطمیان با برنامه‌ریزی گسترده، الازهر را به مرکز شبکه داعیان و حلقه‌های علمی تبدیل کردند (10). در دوره الحاکم بامرالله، این مرکز به اوج توسعه رسید و با ۳۰ ایوان و ۶ رواق، پذیرای گروه‌های مختلفی از طلاب (از مغاربه و یمن تا خراسان و ماوراءالنهر) شد که هر رواق توسط شیخی اداره و نظارت کل بر عهده «ناظر» بود (11). اگرچه برخی منابع درباره جایگاه علمی آن اغراق کرده‌اند، اما الازهر در دوره فاطمی بیش از آنکه یک دانشگاه به معنای امروزی باشد، پایگاهی برای تبلیغ مذهبی و سیاسی جهت جذب وفاداری مردم بود (7). نظام آموزشی در الازهر بر سه نوع حلقه درسی سازمان‌دهی شده بود: نخست، حلقه‌های عمومی برای استماع قرآن؛ دوم، حلقه‌های اختصاصی طلاب به روش «املاء»؛ و سوم، حلقه‌های رسمی که عمدتاً توسط «داعی الدعوات» اداره می‌شد (12). نخستین جلسات رسمی در صفر ۳۶۵ق توسط قاضی‌القضات، علی بن نعمان، با تدریس فقه آل‌بیت (بر اساس کتاب الاقتصاد) آغاز شد. این جلسات، افزون بر آموزش، واجد کارکردی آیینی-سیاسی بود؛ به‌گونه‌ای که مباحث تفسیری و کلامی حول حق ولایت و حاکمیت خلیفه می‌چرخید و حاضران در پایان، آیین تکریم مهر خلیفه بر کتب درسی را به جا می‌آوردند (12). برنامه درسی الازهر بر دو محور «علوم دینی» (قرآن، حدیث، کلام، فقه) و «علوم لغت» (نحو، صرف، بلاغت و تاریخ) استوار بود و کتبی همچون دعائم الاسلام و اختلاف و اصول المذاهب در آن تدریس می‌شد (13). درباره تدریس علوم طبیعی، اگرچه برخی پژوهشگران همچون حمدالقاضی به حضور حسن بن هیثم استناد می‌کنند، اما شواهد قطعی مبنی بر ارائه دروس تخصصی ریاضی یا پزشکی در آن دوران وجود ندارد (1, 14).

در واقع، محتوای آموزشی عمدتاً محدود به متون کلاسیک و فن جدل بود و گزارش‌های تاریخی، فقدان آموزش‌های نظام‌مند در علمی نظیر شیمی یا جغرافیا را تأیید می‌کنند (4). فرایند تربیت مبلغان فاطمی در یک چرخه نظام‌مند صورت می‌گرفت؛ داوطلبان پس از فراگیری مقدماتی علوم (صرف، نحو، منطق و نجوم) در الازهر، برای آموزش عالی در احکام جزمی به «دارالحکمه» اعزام می‌شدند. این مبلغان که در مراتب علمی به عناوینی چون «مانده‌الرشد» یا «قبه‌الهدی» مشهور بودند، بازوان اصلی شبکه تبلیغی دولت محسوب می‌شدند (12). با این حال، به دلیل فقر منابع دست‌اول، تحلیل دقیق جزئیات محتوای آموزشی همچنان با دشواری‌های پژوهشی همراه است (12). جامع الازهر در دوره فاطمی را می‌توان نهادی با کارکرد دوگانه دانست؛ نهادی که از سویی بستر حفظ و اشاعه علوم دینی و لغوی بود و از سوی دیگر، ابزاری استراتژیک برای تربیت کادرهای سیاسی-مذهبی جهت پیشبرد سیاست‌های «دعوت». این تلفیق آموزش علوم اسلامی با تعالیم خاص اسماعیلی، الازهر را از مساجد سنتی متمایز ساخته و آن را به نهادی پیش‌گام در پیوند میان نظام آموزشی و اهداف کلان حکومتی تبدیل کرد که در کنار نهادهایی چون دارالعلم، سیاست‌های فرهنگی فاطمیان را در مصر رقم زد (13). استادان جامع الازهر؛ از سیطره مذهبی تا تکثر علمی، نهاد آموزشی الازهر در دوره فاطمی، فرایندی پویا از تحول در سیاست‌های جذب استاد را تجربه کرد. در مراحل آغازین، به دلیل ماهیت ایدئولوژیک حکومت فاطمی، تدریس علوم اهل سنت محدود بود و تمرکز بر فقه و معارف اسماعیلی قرار داشت. با این حال، با گذشت زمان و گسترش بافت جمعیتی قاهره، به‌ویژه در عصر وزارت بدرالجمالی (۴۶۶-۴۸۷ ق) و اتصال قاهره به فسطاط در سده ششم، این نهاد شاهد حضور فعال مشایخ اهل سنت در حلقه‌های درسی بود (1).

شخصیت‌های علمی و تنوع تخصصی حضور استادان در الازهر تنها به علوم نقلی محدود نبود. فاطمیان با دعوت از نخبگان علمی سایر مناطق (از جمله خراسان و مغرب)، سعی در ارتقای منزلت علمی این مرکز داشتند. استادان الازهر را می‌توان در دسته‌های زیر طبقه‌بندی کرد: متخصصان علوم ادبی و لغوی؛ چهره‌هایی برجسته نظیر ابوالحسن علی بن ابراهیم حوفی (امام نحو)، ابن یاشاد، ابن قطاع و ابومحمد بن بری المصری که در تثبیت جایگاه الازهر به‌عنوان کانون ادبی نقش داشتند (13). فقها و محدثان: فقیهانی چون ابوعبدالله القضائی که هم‌زمان در مناصب قضایی نیز فعال بود و دانشمندانی مانند حسن بن خطیر فارسی که دانش او در فقه حنفی، تفسیر، ریاضیات و طب، گویای تکثر در رشته‌های آموزشی الازهر است (13). استادان علوم قرائت: چهره‌هایی چون ابوالعباس احمد بن هاشم و ابوالقاسم رغیبنی شاطبی، صاحب اثر مرجع حرز الامانی، در این حوزه شاخص بودند (13). در میان این نخبگان، حضور شخصیت‌های سیاسی-علمی مانند امیر مختار عزالملک (وزیر الحاکم) که هم‌زمان در الازهر و دارالحکمه تدریس می‌کرد، نشان‌دهنده پیوند عمیق میان طبقه حاکم و نظام آموزشی است (13). همچنین، تداوم فعالیت علمی خاندان‌های علمی چون «آل‌نعمان» (قاضی ابوالحسن علی بن نعمان و برادرش محمد) در الازهر، نشان از استمرار سیاست‌های آموزشی فاطمی در دهه‌های نخستین دارد (15).

سیاست «دعوت» و پذیرش مذاهب دیگر، اگرچه هدف غایی فاطمیان ترویج تشیع اسماعیلی بود، اما شواهد تاریخی نشان می‌دهد آنان در جذب نخبگان، مذهب را به‌عنوان مانع مطلق نمی‌دیدند. حضور فقهای معتزلی همچون ابویوسف قزوینی (که چهار دهه در مصر سکونت داشت) و دعوت از فقهای مالکی توسط خلیفه حاکم، حاکی از آن است که الازهر به نوعی «تساهل مصلحتی» برای جذب نخبگان معتبر علمی دست یافته بود (16).

این سیاست سبب شد الازهر در عصر المعز و العزیز بالله به کانون جوشش عقلی و ادبی تبدیل شود و ادیبانی همچون ابوالرقعمق و ابن‌زولاق در آن ظهور کنند (18). سازوکارهای مالی و موقوفات جامع الازهر، تأمین هزینه‌های جامع الازهر در دوره فاطمی، عمدتاً بر دو پایه استوار بود: نخست، اوقاف و احباس که از سوی امیران، بزرگان و ثروتمندان اختصاص می‌یافت؛ و دوم، صدقات عمومی و خصوصی که شامل صدقات خلیفه و نیز هدایای تقدیمی در مناسبت‌های رسمی می‌شد (13). این الگوی تأمین مالی نشان می‌دهد که الازهر از همان آغاز، نه تنها از حمایت مستقیم حکومت برخوردار بود، بلکه در شبکه‌ای از وقف و اعانت‌های عمومی نیز جایگاه ویژه‌ای داشت. از مهم‌ترین اسناد مرتبط با این موضوع،

وقف‌نامه‌ای است که ابن عبدالظاهر در الروضه البهیه الزاهره نقل کرده و آن را در میان مجموعه‌ای از اسناد وقفی منسوب به الحاکم بامرالله آورده است. این وقف‌نامه در رمضان سال ۴۰۰ هجری قمری به دست قاضی القضاة، مالک بن سعید فارقی، تنظیم و گواهی شد و بر پایه آن، بخشی از املاک الحاکم برای پشتیبانی از جامع الازهر، جامع الانوار الحاکمی، مسجد مقدس و نیز دارالعلم جدیدالتأسیس وقف گردید (8). چنین اسنادی نشان می‌دهد که وقف در نظام فاطمی، ایزاری صرفاً اقتصادی نبود، بلکه در خدمت تثبیت نهادهای دینی و علمی وابسته به خلافت نیز قرار داشت. افزون بر کمک‌های نقدی، اشیای نفیس و تزئینی نیز به الازهر اهدا می‌شد. از جمله می‌توان به دو قندیل بزرگ موسوم به «تنوران» و بیست‌وهفت قندیل کوچک نقره‌ای اشاره کرد که در ماه رمضان آویخته می‌شدند و در دیگر ایام در انبار نگهداری می‌گردیدند. همچنین نوار نقره‌ای گران‌بهایی در میانه محراب نصب شده بود. از هدایای قابل توجه دیگر، طلسمی بود که برای جلوگیری از لانه‌سازی و تخم‌گذاری پرندگان در مسجد به کار می‌رفت و به شکل سه پرند طراحی شده بود؛ دو عدد در رواق پنجم و یکی در صحن قرار داشت (12).

این جزئیات، علاوه بر نشان دادن غنای تشریفاتی و نمادین مسجد، از پیوند میان کارکرد عبادی، سیاسی و آیینی الازهر در دوره فاطمی حکایت دارد. در مجموع، موقوفات و هدایای اختصاص یافته به الازهر نشان می‌دهد که این نهاد از پشتوانه مالی منظم و نسبتاً گسترده‌ای برخوردار بوده است. با این حال، همان‌گونه که از متن وقف‌نامه‌های منسوب به الحاکم برمی‌آید، این پشتیبانی مالی صرفاً جنبه حمایتی نداشت، بلکه بخشی از سیاست کلان فاطمیان برای سازمان‌دهی فضاها دینی و تثبیت مشروعیت مذهبی خلافت نیز به شمار می‌رفت (8). شواهد کتیبه‌شناسی و تحولات ساختاری، شواهد کتیبه‌شناختی، از معدود مستندات ملموس برای درک سیر تحول فیزیکی و تاریخی جامع الازهر است. مقریزی کتیبه‌ای را گزارش می‌کند که نشان می‌دهد الازهر در سال ۳۶۰ ق به دستور المعز لدین‌الله و به دست جوهر صقلی بنا شده است؛ با این حال، فقدان فیزیکی بسیاری از این کتیبه‌ها حاکی از آن است که بخش‌های بزرگی از بنای کنونی، بازسازی‌های ادوار پسین است (8). از جمله آثار باقی‌مانده، محرابی است که خلیفه الأمر در سال ۵۱۹ ق به الازهر اهدا کرد که قاب کتیبه‌دار آن، حاوی القاب خلیفه و انتساب او به مستنصر بالله است (8). این کتیبه‌ها، افزون بر ارزش معماری، نقش «سند سیاسی» را برای مشروعیت بخشی به تداوم خلافت ایفا می‌کردند.

نقد انگاره «دانشگاه مدرن» و ارزیابی عملکرد الازهر، در دهه‌های اخیر، گفتمانی در منابع عرب‌زبان شکل گرفته که الازهر را به‌عنوان «قدیمی‌ترین دانشگاه علمی جهان» معرفی کرده و بر نقش آن در گسترش علوم قرآنی تأکید می‌ورزد (18). با این حال، تحلیل‌های تاریخ‌نگارانه مدرن، این انتساب آناکرونسیم (ناهم‌زمانی) را به چالش کشیده است. پژوهشگرانی نظیر واکر با تردید در اطلاق عنوان «دانشگاه» به الازهر دوره فاطمی، استدلال می‌کنند که این مرکز نه یک مؤسسه آموزشی بزرگ با سطوح وسیع علمی بوده و نه کارکرد انحصاری برای تبلیغ اسماعیلیه داشته است (8). از منظر تحلیلی، عملکرد آموزشی الازهر تفاوت ماهوی با سایر جوامع آموزشی مصر (مانند جامع عمرو) نداشته است. برای نمونه، تدریس کتاب الاقتصاد قاضی نعمان که شامل فقه اسماعیلی بود، از نظر روش‌شناسی تدریس، دقیقاً مشابه آموزش فقه اهل سنت در سایر مساجد بود و صرفاً محتوای آن متفاوت بوده است (8). این بازخوانی انتقادی نشان می‌دهد که اغراق در جایگاه آکادمیک الازهر، تا حد زیادی متأثر از «تلاش‌های مورخان معاصر برای هویت بخشی به پیشینه آموزشی مصر» در برابر نهادهای غربی است. در واقع، الازهر در دوره فاطمی نه یک آکادمی علوم طبیعی (که شواهدی بر تدریس آن در دسترس نیست)، بلکه کانونی برای گردهمایی علمی پیروان مذاهب مختلف (شافعی، حنفی و غیره) با سیاست‌های حمایتی دولت بود (17). اقداماتی چون توزیع غذا و هدایا توسط خلفا (مانند العزیز و الأمر) در میان فقیران و طلاب این مسجد، بیش از آنکه ماهیت دانشگاهی داشته باشد، بخشی از «سیاست اجتماعی-مذهبی» حکومت برای ایجاد پیوند میان خلافت و عامه مردم بود (9, 13, 15).

ساختار و کارکردهای علمی دارالعلم (دارالحکمه)؛

الگوی نهاد آموزشی مستقل در دوره فاطمی، اگرچه در پژوهش‌های معاصر، اطلاق عنوان «دانشگاه» به جامع الازهر در عصر فاطمی با تردیدهای جدی مواجه است، اما در مورد «دارالعلم» (دارالحکمه) شواهد تاریخی بر وجود یک نهاد آموزشی منسجم و سازمان‌یافته دلالت دارد. دارالعلم برخلاف الازهر، نهادی بود که مستقیماً تحت نظارت و حمایت مالی خلیفه تأسیس شد و برنامه‌های آموزشی آن، محدود به علوم دینی و ادبی نبود. (7).

دارالعلم که در دهم جمادی‌الآخر ۳۹۵ ق توسط الحاکم بامرالله در قاهره تأسیس شد، مرکزی برای تدریس علوم گوناگون از جمله طب، نجوم، ریاضیات و منطق در کنار علوم نقلی بود (9). برخلاف مساجد که اولویت آن‌ها مناسک مذهبی بود، دارالعلم با دارا بودن کتابخانه‌ای مستقل و تخصصی، هدف «حفظ و نشر دانش» را دنبال می‌کرد. در این مرکز، تسهیلات لازم شامل کاغذ، قلم و حقوق ماهیانه برای فقها، قاریان، نحوین و دیگر دانشمندان فراهم شده بود و درهای آن برای مطالعه و نسخه‌برداری، به روی عموم طبقات اجتماعی با هر گرایش فکری گشوده بود (9, 19). این نهاد در مقایسه با دارالعلم موصلی (تأسیس شده توسط ابوالقاسم موصلی) که نخستین الگوی مشابه در جهان اسلام بود، از تشکیلات و بودجه‌بندی دولتی منسجم‌تری برخوردار بود (20). تحولات سیاسی و انگیزه تأسیس دارالعلم را می‌توان در چارچوب سیاست‌های «تعدیل‌گرانه» الحاکم بامرالله تحلیل کرد. پس از تنش‌های مذهبی ناشی از برخوردهای تند اولیه، خلیفه با تغییر رویکرد و برای جلب حمایت عمومی، نهادی را پایه‌گذاری کرد که از تعصبات مذهبی دور بود (21). برخلاف رویکرد تبلیغی الازهر، دارالعلم فضایی برای تبیین دیدگاه‌های متنوع مذهبی فراهم آورد؛ به گونه‌ای که الحاکم، ضمن آزادسازی بحث درباره فضائل صحابه، محافلی را نیز برای تبیین شایستگی آنان در جهت نزدیکی به مذهب تسنن تشکیل داد (20). مدیریت این نهاد در ابتدا بر عهده قاضی عبدالعزیز بود (4). اگرچه فعالیت دارالعلم در دوره‌هایی به دلیل شیوع بیماری‌ها و ناآرامی‌های اجتماعی دچار وقفه شد، اما با بازگشایی مجدد آن در سال ۴۰۱ ق، این مرکز توانست جایگاه خود را به‌عنوان کانون علمی خلافت حفظ کند (9). الگوی تأمین مالی و مدیریت نهادی دارالعلم از نخستین روزهای فعالیت خود در جمادی‌الثانی ۳۹۵ ق، با ساختاری دقیق و مدیریتی متمایز از سایر مساجد آموزشی عصر خود، پایه‌ریزی شد. خلیفه الحاکم بامرالله برای تضمین پایداری این مرکز، نظام مالی متمرکزی را از طریق وقف املاک شخصی خود در فسطاط طراحی کرد. طبق اسناد تاریخی، درآمد این موقوفات نه تنها صرف مرمت و نگهداری بنا، بلکه با تفکیک هزینه‌ها برای تأمین اقلام لجستیکی نظیر کاغذ، قلم، دوات و فرش، و همچنین حقوق کارکنان و کتابداران هزینه می‌شد (9, 22). این نظام بودجه‌بندی (که در مواردی جزئیات آن در منابع منعکس شده است)، نشان‌دهنده یک «برنامه‌ریزی آموزشی» پیشرفته است که فراتر از کمک‌های خیریه سنتی عمل می‌کرد. (23) اگرچه به عدم تطابق جزئی در محاسبات ارقام وقف‌نامه اشاره می‌کند، اما کلیت این سند بیانگر استقلال مالی دارالعلم و اهمیت آن برای دربار فاطمی است؛ چنان‌که خلیفه به‌طور مستمر از طریق هدایا و کسوت‌های تشریفاتی، پیوند خود را با دانشمندان این نهاد تقویت می‌کرد. (9).

سیاست «تنوع مذهبی» در انتخاب استادان و تنش‌های سیاسی، یکی از نکات کلیدی در تحلیل ترکیب علمی دارالعلم، حضور چهره‌های برجسته علمی با گرایش‌های فقهی غیر اسماعیلی است. دانشمندانی چون عبدالغنی بن سعید، ابواسامه جناده (لغوی) و ابوالحسن علی بن سلیمان، همگی از فقیهان و ادیبان سرشناس اهل سنت بودند که مسئولیت تدریس در دارالعلم را بر عهده داشتند (17). این گزینش هدفمند، تأییدکننده این استدلال است که دارالعلم به‌عنوان یک «آکادمی فراگیر»، ریشه در دستگاه تبلیغات ایدئولوژیک اسماعیلی نداشت و خلیفه عامدانه به دنبال ایجاد فضایی برای جذب نخبگان جریان‌های فکری رقیب بود (7). با این حال، این فضای باز علمی، همواره با «استبداد سیاسی» الحاکم در تضاد بود. گزارش‌های

یحیی انطاکی حاکی از آن است که در دوره‌هایی از خلافت الحاکم، بدگمانی‌ها و برخوردهای سیاسی منجر به اخراج، اختفا یا اعدام برخی از این استادان (از جمله ابواسامه و ابوالحسن) شد (9). به نظر می‌رسد این برخوردهای حاد، بیش از آنکه متوجه «نهاد دارالعلم» باشد، برخاسته از روحيات غیرقابل پیش‌بینی الحاکم و فشارهای محیطی (نظیر سطح آب نیل یا شایعات اجتماعی) بوده است (23). با این وجود، به دلیل تضمین‌های قانونی مندرج در وقف‌نامه سال ۴۰۰ ق، هویت ساختاری دارالعلم آسیب چندانی ندید و این مرکز پس از هر وقفه، با حضور دوباره دانشمندان به حیات علمی خود ادامه داد. در سده پنجم هجری، دارالعلم با عبور از دوران ثبات اولیه، تحت تأثیر تحولات سیاسی و ظهور فرقه‌های نوپدید (مانند گروه «بدیعیه» در سال ۴۶۰ ق)، دچار تلاطم‌های جدی شد. نفوذ این جریان‌ها به دارالعلم، وزیران فاطمی را واداشت تا با هدف تأمین امنیت سیاسی و جلوگیری از گسترش آموزه‌های رقیب، اقدام به تعطیلی موقت یا سرکوب فعالیت‌های غیرقانونی در این مرکز کنند (9). با این حال، بازگشایی مجدد دارالعلم به فرمان خلیفه الامر در سال ۵۱۶ ق و تأکید بر اجرای «اوضاع شرعی» و مفاد وقف‌نامه الحاکم، نشان‌دهنده تلاش حکومت برای احیای نظم علمی ریشه‌دار و حفظ جایگاه دارالعلم به‌عنوان یک نهاد آموزشی رسمی و پایدار در ساختار تمدنی فاطمیان بود (23). در دوره دوم حیات دارالعلم (۵۲۷-۵۶۷ ق)، مکان این نهاد به نزدیکی کاخ شرقی منتقل شد و مدیریت آن با رویکردی کاملاً مذهبی، تحت نظارت مستقیم سازمان دعوت و داعی‌الدعاه قرار گرفت. برخلاف دوره الحاکم که بر آموزش علوم عقلی تمرکز داشت، این مرکز در دوران جدید بیشتر به کانونی برای استقرار فقیهان اسماعیلی و عملکردی مشابه دارالقرآن تقلیل یافت. تنش‌های مدیریتی، انتصابات تابع مصلحت‌های سیاسی و فقدان گزارش از حضور دانشمندان برجسته، نشان‌دهنده افول جایگاه علمی این نهاد نسبت به گذشته است (8, 9). تناقضات موجود در منابع تاریخی درباره بازگشایی‌های مکرر دارالعلم در سده ششم، نشان‌دهنده ناپایداری سیاسی و تلاش‌های دولت برای کنترل این نهاد در شرایط بحرانی است (7). سرانجام، با سقوط خلافت فاطمی و روی کار آمدن ایوبیان، دارالعلم که به نهادی کاملاً دولتی بدل شده بود، منحل گردید و بناهای آن جای خود را به مدارس تعلیم فقه اهل سنت (شافعی و مالکی) داد که عملاً به دوران حاکمیت نهادی اسماعیلیه بر آموزش قاهره پایان داد (24).

مجالس الحکمه

کارکرد دوگانه «نهاد آموزشی» و «ابزار مشروعیت‌ساز» مجالس الحکمه در ساختار سیاسی-مذهبی فاطمیان، نه صرفاً یک رویداد آموزشی، بلکه رکن انسجام ایدئولوژیک خلافت محسوب می‌شد. ماهیت این نشست‌ها نشان می‌دهد که دولت فاطمی با تدوین ادبیات خاص «مجالس»، تلاشی آگاهانه برای تبیین جایگاه مذهبی خلیفه و تقویت وفاداری سیاسی انجام می‌داد. در این مجالس، مرزهای ظریف میان آموزش مذهبی و تبلیغ سیاسی همواره با تکیه بر جایگاه مرجعیت امام زمان (عج) به‌عنوان محور ایمان، بازتعریف می‌شد (25).

الگوی ساختاری و طبقه‌بندی شرکت‌کنندگان، ساختار مجالس الحکمه از یک الگوی منظم آیینی پیروی می‌کرد؛ آغاز با حمد و صلوات، در ادامه تبیین تأویلی آیات و احادیث و در نهایت، توصیه به اطاعت از خلیفه. طبق گزارش‌های قاضی نعمان، این مجالس نه تنها برای نخبگان، بلکه در سطوح مختلف علمی (ریاضی‌دانان، پزشکان و منطق‌دانان) برگزار می‌شد و شرکت‌کنندگان با ملزومات صنفی خود در جلسات حاضر می‌شدند که نشان‌دهنده تلاش فاطمیان برای همسان‌سازی طبقات اجتماعی با ساختار نهادینه‌شده‌ی حکومت بود. این مجالس در دوران المعز به چنان ازدحامی می‌رسید که ظرفیت کاخ‌های قاهره پاسخگوی حضور مشتاقان نبود (25). تفکیک مخاطبان و گذار از آموزش عمومی به تعلیم اختصاصی، نظام آموزشی فاطمیان بر اساس تمایز میان «ظاهر» و «باطن» طراحی شده بود. در حالی که آموزش‌های فقهی اسماعیلی برای عموم آزاد بود، «مجالس الحکمه» به‌عنوان عالی‌ترین سطح آموزش، تنها به «مستجبان» (نوکیشان سوگندخورده) اختصاص داشت. این محتوا ابتدا توسط امام تصویب

و سپس توسط «داعی الدعاء» در اماکنی مانند قصر یا مساجد منصوریه و الازهر تدریس می‌شد (25). در واقع، این نهاد به نوعی «فیلتر ورودی» برای نخبگان سیاسی و مذهبی فاطمی عمل می‌کرد.

اگرچه در دوران المعز، جلسات مناظره محدود به پیروان وفادار بود، اما با ورود به عصر وزیر مقتدر، یعقوب بن کلس، کارکرد این مجالس تغییر یافت. این نهاد با نظارت وزیر، از یک فضای آموزشی صرف به ابزاری برای اقتدار سیاسی و مقابله با مخالفان دولت بدل شد (7). حادثه‌ی ربیع الاول ۳۸۵ ق و کشته شدن یازده نفر بر اثر هجوم جمعیت برای شنیدن علوم اهل بیت از زبان قاضی محمد بن نعمان، به‌خوبی نشان‌دهنده‌ی عمق نفوذ این مجالس در میان توده‌های شهری قاهره و نقش حیاتی آن در بسیج اجتماعی جامعه‌ی فاطمی است (9). مجالس‌الحکمه در دولت فاطمی، بیش از آنکه صرفاً کلاس‌های آموزشی باشند، ابزاری برای گسترش تعالیم اسماعیلی و تحکیم سازمان دعوت در قاهره و دیگر مناطق بودند. در این نشست‌ها، فقه اسماعیلی و متونی مانند نحو و قطره به‌صورت هفتگی یا در مناسبت‌های خاص تدریس می‌شد و برای هر مجلس مبلغی دریافت می‌گردید که با حمایت ثروتمندان، درآمد قابل توجهی برای خلافت فراهم می‌کرد (7). این سنت ریشه در دوره‌های آغازین دعوت اسماعیلی در عراق داشت و به‌عنوان یک وظیفه مذهبی ادامه یافت (25). با این حال، این مجالس فقط کارکرد آموزشی نداشتند، بلکه جنبه تبلیغی و سازمانی آن‌ها نیز بسیار پررنگ بود. هدف اصلی، آموزش فقه شیعی به پیروان اسماعیلی بود، اما در عمل به تقویت شبکه دعوت و پیشبرد اهداف خلافت نیز کمک می‌کردند؛ به‌ویژه که تحت هدایت سازمان دعوت و نقش فعال داعیان اداره می‌شدند (7). پس از فتح مصر، این سنت در قالبی رسمی‌تر با عنوان مجالس‌الحکمه یا مجالس‌الدعوه نهادینه شد و در دوره‌هایی مانند وزارت ابن کلس و سپس عصر العزیز و الحاکم، به شکل جلسات منظم و دولتی در قصر، الازهر و فسطاط برگزار می‌شد.

نظام آموزشی «مجالس‌الحکمه» علی‌رغم چارچوب‌های قانونی، در اجرا با انعطاف‌پذیری مبتنی بر رویکرد شخصی داعیان همراه بود. شواهد تاریخی، از جمله مدارک به‌جامانده از خطابه‌های چهره‌های برجسته‌ای چون عبدالعزیز بن محمد بن نعمان و الفارقی، نشان می‌دهد که تدریس آموزه‌ها، نه یک الگوی تک‌صدایی، بلکه ترکیبی از اصول رسمی و تجربیات نظری هر داعی بوده است. اگرچه در اواخر دوران خلافت الحاکم، فعالیت این مجالس به دلیل ناامنی‌های ناشی از تندروی جریان دروژی و ضرورت بازگشت به پنهان‌کاری سیاسی به تعلیق درآمد، اما این نهاد به‌عنوان هسته‌ی مرکزی هویت فاطمی در تمام طول عمر این حکومت تداوم یافت (7). در ساختار اداری فاطمی، «داعی الدعاء» نقشی محوری در تدارک و قرائت این خطابه‌ها داشت؛ به‌گونه‌ای که متون سخنرانی‌ها پیش از ارائه، برای بررسی و تأیید نهایی به محضر امام تقدیم می‌شد. این مجالس که فراتر از یک مکان فیزیکی، واجد ماهیت «محتوایی و موعظه‌گرانه» بودند، بسته به شرایط سیاسی و مخاطبان، با تراکم‌های زمانی متفاوت برگزار می‌شدند. علی‌رغم تلاطم‌های سیاسی و مذهبی مصر، این نهاد توانست با جذب دانشمندانی چون «المؤید فی‌الدین شیرازی» و گسترش دامنه نفوذ به مساجد مختلف، هویت اسماعیلی را تا پیش از تغییر مذهبی ساختار آموزشی مصر به دست صلاح‌الدین ایوبی، به‌مثابه یک جریان فکری پویا و مقاوم در برابر بحران‌ها حفظ نماید (7). دوره‌ی خلافت الحاکم بامرالله با انقطاع‌های مکرر و بی‌ثباتی در برگزاری مجالس‌الحکمه همراه بود که فراتر از روحیات شخصی خلیفه، متأثر از تغییرات کلان سیاست‌گذاری‌های مذهبی، تنش‌های ناشی از جریان دروژی و گاه لغو موقت ساختارهای مالی دعوت بود؛ با این حال، جانشین او، «ظاهر»، با بازگشایی رسمی مجالس و واگذاری هدایت آن به اعقاب قاضی نعمان، این نهاد را احیا کرد. در ساختار تثبیت‌یافته‌ی بعدی، تفکیک دقیقی میان جلسات خصوصی پنجشنبه‌ها برای اسماعیلیان در قصر و آموزش عمومی فقه «دعائم‌الاسلام» در مساجد برقرار بود؛ نظامی که حتی با انتصاب شخصیت‌هایی با گرایش‌های متفاوت مانند حسن بن علی یازوری، به دلیل باور به حق موروثی خاندان نعمان در پاسداری از میراث علمی دعوت، همچنان بر محوریت سنت‌های بازمانده از قاضی نعمان استوار ماند (25).

تولید و تدوین متون آموزشی مجالس الحکمه، که شامل آثار شاخصی همچون «تأویل الدعائم» اثر قاضی نعمان، «المجالس المؤیدیه» از مؤید شیرازی، «المجالس المستنصریه» تألیف قاضی ملیحی و «مجالس الحکمه» ابوالبرکات حلبی بود، نشان‌دهنده نهادینه‌شدن سنت مکتوب در دستگاه تبلیغی فاطمیان است. این آثار که طیفی از مباحث کلامی، تأویلی و فقهی را در بر می‌گرفتند، با بهره‌گیری از لحنی خطابه‌ای، استناد به آیات و احادیث و تکیه بر رویکردهای اخلاقی، در جهت ساده‌سازی آموزه‌های اسماعیلی برای سطوح مختلف مخاطبان تنظیم شده بودند؛ بدین‌سان، تعدد و تنوع این مجالس نه تنها گواهی بر استمرار سنت مناظره و تعلیم در دوران فاطمی است، بلکه ابزاری راهبردی برای ارتقای دانش عمومی و تبیین هویت مذهبی در چارچوب ساختارهای رسمی حکومت محسوب می‌شد.

سیاست‌گذاری فرهنگی و اهتمام خلفای فاطمی به کتابخانه‌ها

اهتمام به دانش‌ورزی و توسعه کتابخانه‌ها، یکی از ارکان بنیادین حکمرانی فاطمیان بود که ریشه‌های آن را باید در اشتیاق مشهود امامان این سلسله به امر مطالعه و پژوهش جست‌وجو کرد؛ چنان‌که روایات تاریخی از خلیفه سوم، منصور، در استغراق فکری هنگام نگارش تا داستان جست‌وجوی کتاب المعز لدین‌الله در قفسه‌های کتابخانه، همگی بازتاب‌دهنده جایگاه والای متن و کتاب در زیست سیاسی این حکومت است (23). این رویکرد تنها به امور درونی دربار محدود نمی‌شد، بلکه فراتر از آن، کتاب به‌عنوان یکی از ارزشمندترین دارایی‌های استراتژیک در مناسبات سیاسی و رقابت‌های منطقه‌ای میان قدرت‌های بزرگ اسلامی چون بغداد، مصر و قرطبه اهمیت می‌یافت؛ به گونه‌ای که بازیابی کتب مسروقه‌ی المهدی توسط القائم، نه صرفاً یک پیروزی نظامی، بلکه نوعی احیای هویت فکری و علمی برای دولت نوپای فاطمی تلقی می‌شد (7). در این فضای رقابتی، جمع‌آوری نسخه‌های کمیاب و تدوین فهرست‌های کتابخانه‌ای — نظیر فهرست گسترده‌ی کتابخانه‌ی قرطبه — به نمادی از شکوه تمدنی تبدیل شده بود که نشان از هم‌سویی قدرت سیاسی با گسترش زیرساخت‌های دانشی در جهان اسلام قرن چهارم هجری دارد (26). فاطمیان با درک پیوند میان مرجعیت دانشی و اقتدار سیاسی، اقدام به ایجاد مجموعه‌های گسترده‌ای از کتب نمودند که در آن، فارغ از مرزهای مذهبی و فرقه‌ای، آثار متفکران برجسته‌ای نظیر ابوالحاتم رازی و حمیدالدین کرمانی بر پایه بهره‌گیری از منابع متنوع عربی تدوین می‌شد (7). این اهتمام علمی که در سطوح مختلف جامعه، حتی به‌مثابه نمادی از منزلت اجتماعی و فرهنگی ترویج می‌شد (27)، در کنار خزاین عباسی در بغداد و امویان در قرطبه، سه کانون اصلی دانشی جهان اسلام را شکل می‌داد (28). برخلاف انگاره‌ی رایج که نابودی این آثار را صرفاً نتیجه‌ی تحولات سیاسی پس از سقوط دولت‌ها می‌داند، شواهد تاریخی نشان می‌دهد که فرسایش این مجموعه‌ها روندی تدریجی داشت؛ چنان‌که بحران‌های اقتصادی دوران المستنصر که منجر به یغما رفتن بخشی از کتب برای پرداخت مواجب نظامیان شد، در کنار عوامل محیطی نظیر رطوبت اقلیمی و انتقال تدریجی بخش قابل توجهی از نسخه‌ها به کتابخانه‌های عمومی یا خصوصی توسط نخبگان حکومت‌های جدید، عوامل اصلی تغییر وضعیت و در نهایت زوال این گنجینه‌های عظیم علمی بوده‌اند. گزارش‌های مورخان دوره‌ی میانه درباره‌ی حجم کتاب‌های کتابخانه‌ی قصر فاطمیان، اگرچه با اختلافاتی در اعداد (از صدها هزار تا بیش از یک و نیم میلیون جلد) همراه است، اما همگی بر غنای بی‌نظیر و تنوع موضوعی این مجموعه‌ها دلالت دارند؛ اختلافی که افزون بر تخمین‌های متفاوت، ریشه در وجود نسخه‌های متعدد و متنوع از یک اثر (نظیر ده‌ها نسخه از کتاب «العین») داشت که هریک از حیث اعتبار انتساب یا ویژگی‌های فیزیکی، واجد امتیازی خاص بودند (9). این کتابخانه که در قالب چهل خزانه‌ی تخصصی سامان یافته بود، نه تنها مخزنی برای کتب علوم دینی و ادبی، بلکه جایگاه نگهداری هزاران نسخه‌ی نفیس قرآنی بود که علی‌رغم آسیب‌های جدی در جریان بحران‌های سیاسی عصر المستنصر — که طی آن بخشی از دست‌نوشته‌های گران‌بها قربانی سوءاستفاده‌های نظامیان گشت — با سیاست‌های توسعه‌گرایانه‌ی خلفا و وزرایی چون افضل بن بدر الجمالی، بازسازی و تقویت گردید (9، 15). این اهتمام مستمر ساختاری، که با مدیریت دقیق کتابداران فاضل و

ادیبی نظیر ابوالحسن شابشتی همراه بود، چنان بستری از دانش‌ورزی فراهم آورد که حتی پس از زوال این سلسله، میراث عظیم آن — از جمله صد هزار جلدی که توسط قاضی فاضل وقف شد — نقشی کلیدی در تداوم حیات علمی جهان اسلام ایفا کرد (15، 29).

پس از تصرف مصر به دست صلاح‌الدین ایوبی، بخشی از کتاب‌های خزانه‌ی فاطمیان، نزدیک به صد و بیست هزار جلد، به وزیر او، الفاضل بن صلاح‌الدین، واگذار شد، اما باقی‌مانده‌ی این مجموعه نیز به تدریج و در قالب حراج‌هایی که هفته‌ای دو بار برگزار می‌شد، فروخته شد و سرانجام این گنجینه عظیم از میان رفت (17). اهمیت این خزاین بیش از هر چیز به حضور استادان و کتابداران کارآموده‌ای بازمی‌گشت که با عناوینی چون حامی، مقدم و متولی بر بخش‌های مختلف آن نظارت داشتند (30). هر چند درباره محتوای «کتابخانه امام» گزارش‌های پراکنده و گاه اغراق‌آمیز وجود دارد، شواهد نشان می‌دهد که در جهان اسلام آن روز، مجموعه‌ای هم‌سنگ و در بسیاری موارد غنی‌تر از آن به‌سختی یافت می‌شد؛ با این همه، پرسش اصلی این است که خلفای فاطمی تا چه حد از این میراث برای گسترش دانش بهره می‌بردند، یا آن را بیشتر به منزله‌ی نمادی تشریفاتی و ابزاری برای نمایش شکوه در اختیار داشتند (7). در عین حال، باید توجه داشت که بخش عمده‌ای از آثار این کتابخانه نه متعلق به اندیشه امامان شیعه، بلکه نوشته‌ی عالمان اهل سنت بود و از این رو، با وجود عظمت عددی و تنوع موضوعی، دسترسی عمومی به آن محدود بود و در نتیجه، تأثیر مستقیم و گسترده‌ای بر حیات فکری پایتخت فاطمیان بر جای نمی‌گذاشت (8). در همین چارچوب، صالح بن رزیک نیز با گردآوری حدود پانصد هزار جلد کتاب و فراهم کردن محیطی برای حضور علما، ادبا، فقها و متکلمان از مذاهب مختلف، به گسترش فضای علمی کمک کرد (6). پس از او، وزیر جرجرائی در سال ۴۳۵ق دستور تدوین فهرستی جامع از کتاب‌های خزانه را صادر کرد و هم‌زمان، ابن‌سندی مأمور شد تا فهرستی ویژه از آثار هندسه، نجوم و فلسفه فراهم آورد (1). در دوره المستنصر بالله نیز، در پی درگیری میان سپاهیان حبشی و ترک، و پس از پیروزی ناصرالدوله در سال ۴۶۱ق، امام به برخی یاران خود جوایزی از جنس کتاب‌های نفیس بخشید؛ چنان‌که ابوالفرج محمد بن جعفر المغربی کتاب‌هایی به ارزش بیش از صد هزار دینار دریافت کرد (9). با این حال، قحطی بزرگ سال‌های ۴۵۷-۴۹۴ق به پراکندگی بخشی از این آثار انجامید و شماری از نسخه‌های نادر به شهرهایی چون اسکندریه و بغداد منتقل شد، هر چند پس از این بحران، بدر الجمالی کتابخانه‌ای جدید با عنوان خزانه افضلیه بنیاد نهاد که گفته شده بیش از پانصد هزار جلد کتاب داشت و اداره آن به علما سپرده شد؛ از جمله قاضی یوسف بن عبدالجبار صوبی که از ۵۲۴ تا ۵۴۷ق ریاست آن را بر عهده داشت (1).

در دوره‌ای که کتابخانه‌های جهان اسلام به لحاظ سازمان‌دهی تخصصی، نظام‌های دقیق ثبت و کنترل منابع، و حضور کادر متخصص به الگویی پیشرو تبدیل شده بودند، کتابخانه‌ی فاطمیان با برخورداری از رویکردی فراگیر، این امتیاز متمایز را داشت که برخلاف برخی نهادهای مشابه — نظیر کتابخانه‌ی شیراز که محدود به نخبگان بود — امکان دسترسی عمومی به منابع را برای اقشار مختلف فراهم آورده و به رواج دانش در مصر کمک می‌کرد (1، 31). این شکوفایی علمی در مصر، با گسترش مراکز فرهنگی همچون مدارس «طرطوشی» و «سلفیه» و اهتمام علمای شخصی به گردآوری کتب، همراه بود و در مقیاسی جهانی، در حالی که بزرگ‌ترین مجموعه‌های اروپایی همچون سنت‌گال تنها چند صد جلد کتاب داشتند، کتابخانه‌های اسلامی با بهره‌گیری از رواج کاغذ ارزان‌قیمت که محصول انتقال فناوری تولید کاغذ و کشت پنبه (قطن) توسط اعراب به اندلس بود، به ثروتی حیرت‌انگیز دست یافته بودند (27). بازار «درب‌القنادیل» در فسطاط، نمونه‌ای از پیوند میان اقتصاد کتاب با حیات فکری بود که در آن نسخه‌نویسان و وراقان، فضایی را برای تعامل میان اندیشمندان و شاعران فراهم می‌ساختند (1). این شکوه دانشی سرانجام با تسلط صلاح‌الدین ایوبی بر مصر در سال ۵۶۷ق و پیامدهای حاصل از آن، از جمله حراج عمومی گنجینه‌های فاطمی و انتقال بخشی از نسخه‌ها به مجموعه‌های خصوصی نظیر کتابخانه‌ی عمادالدین اصفهانی، دستخوش تحولی بنیادین و زوال ساختاری گردید (9).

بررسی ماهیت کتابخانه‌های فاطمی، به‌ویژه وجود بیست نسخه از «تاریخ طبری» در سال ۳۸۳ق که تا پایان سال ۵۶۶ق به هزار و دو بیست نسخه افزایش یافت، پرسش‌های بنیادینی را درباره‌ی کارکرد این مجموعه‌ها مطرح می‌سازد؛ چراکه با وجود غارت‌های دوره‌ی المستنصر بالله، تداوم حضور چنین نسخه‌های متعددی، احتمال نگهداری نظام‌مند و پنهانی آثار در بخش‌های داخلی قصر را تقویت می‌کند (9). اگرچه گزارش‌های مقریزی سندی ارزشمند برای درک تعامل عالمان با این خزاین است، اما قرائن نشان می‌دهد که توصیفات معاصر از شکوه مادی کتابخانه‌های قصر، بیش از آنکه بر کارکرد آموزشی یا تولید اندیشه دلالت داشته باشد، بازتاب‌دهنده‌ی نمایش قدرت و ثروت سیاسی خلفا بوده است؛ به‌گونه‌ای که نمی‌توان شواهد صریحی از کاربرد نظام‌مند این کتابخانه‌ها در جهت گسترش دانش عمومی یا تولید اندیشه یافت (7). در این میان، پیوند میان محتوای این مجموعه‌ها با ایدئولوژی مذهبی فاطمیان نیز در هاله‌ای از ابهام قرار دارد؛ چنان‌که روایات مرتبط با گم‌شدن و بازیافت کتاب‌ها به‌دست المهدی، بیشتر واجد جنبه‌های رمزی و کلامی در باب آموزه‌های باطنی اسماعیلی است و با واقعیت‌های موجود در خزانه انطباق کامل ندارد. از آنجا که نویسندگان متأخر غیراسماعیلی در گزارش‌های خود، نگاهی دقیق به فعالیت‌های واقعی جامعه‌ی اسماعیلی در کتابخانه‌ها نداشته‌اند و منابع اسماعیلی نیز توصیف مشخصی از فهرست یا محتوای دقیق آثار ارائه نداده‌اند، ارزیابی نفوذ فکری این مذهب دشوار است؛ هرچند احتمال غنای خزاین با رسالات اعضای «سازمان دعوت اسماعیلی» وجود دارد. در نهایت، با وجود نشانه‌هایی از نگرش هدفمند در انتخاب و سازمان‌دهی آثار علمی و فلسفی، باید اذعان کرد که محتوای اختصاصی و محصول فکری دوران فاطمیان در مقایسه با وسعت ظاهری این گنجینه‌ها چندان گسترده نبوده و تداوم این دوره به‌مثابه‌ی یکی از ادوار درخشان تاریخ تفکر اسلامی، نیازمند بازنگری دقیق‌تر و تحلیلی است (8).

استراتژی مناظرات کلامی؛ ابزاری برای تثبیت مشروعیت ایدئولوژیک

یکی از راهبردهای اصلی فاطمیان در بسط نفوذ سیاسی و مذهبی، بهره‌گیری از مجالس «تحدی» و مناظرات کلامی بود که با هدف تبیین برتری علمی و تثبیت مشروعیت دینی در سطوح مختلف جهان اسلام طراحی می‌شد. این رویکرد که ریشه‌های آن به نخستین اقدامات داعیان در مغرب و تقابل با رقبای فکری بازمی‌گردد، با ورود ابو عبدالله شیعی و مناظرات مشهوری همچون تقابل «سعید بن محمد بن الحداد» و «ابن العباس» پیرامون موضوع امامت و نقد خلفا آغاز شد (32). این فرایند در عصر خلافت «معز لدین الله» به اوج شکوه و نظام‌مندی رسید؛ به‌نحوی که وی با اتخاذ سیاستی مبتنی بر تسامح مذهبی صوری، فضای حضور نمایندگان نحله‌های گوناگون از جمله خوارج و اباضیه را فراهم آورد تا از طریق ارائه‌ی پرسش‌های چالش‌برانگیز و مدیریت نقدهای دوسویه، زمینه را برای ترویج هدفمند اندیشه‌ی شیعی اسماعیلی در میان عالمان مذاهب دیگر مهیا سازد (32). این مجالس، که نه تنها در مغرب بلکه در قاهره نیز به کانون اصلی تبادلات علمی بدل شده بودند، تفاوت ساختاری آشکاری با سایر محافل آموزشی هم‌عصر خود داشتند. مدیریت مستقیم خلیفه در تعیین محورهای گفت‌وگو و نظارت دقیق بر روند مناظره‌ها، مؤید این نکته است که برگزاری این نشست‌ها فراتر از گسترش مباحث عقلی، کارکردی ابزاری برای تثبیت «حقانیت امامت اسماعیلی» در فضای ایدئولوژیک آن دوران بوده است (32). در واقع، فاطمیان با استفاده از این الگوی رسمی و سازمان‌یافته، مناظره را به‌مثابه‌ی بازویی در خدمت دیپلماسی مذهبی و تحکیم جایگاه سیاسی خلافت به کار گرفتند تا از طریق تسلط بر میدان گفت‌وگوی کلامی، اقتدار فکری خود را بر رقبای مذهبی زمانه تحمیل نمایند. برگزاری «المناظرات» در دولت فاطمی، نه یک رویداد تصادفی، بلکه برآمده از خط‌مشی استراتژیک حکومت جهت ارتقای توان کلامی داعیان برای تسلط بر رقبای عقیدتی و نفوذ فکری در جوامع مخالف بود (32). این مجالس، کارکردی دوگانه ایفا می‌کردند؛ از سویی به‌عنوان یک بستر آموزشی برای پرورش قدرت استدلال مبلغان اسماعیلی و شناسایی دقیق شبهات موجود برای پاسخ‌دهی علمی به کار می‌رفتند و از سوی دیگر، با

فراهم آوردن فضایی برای تعامل رسمی میان مکاتب مختلف، تصویری از آزادی بیان مذهبی و نهاد عقل‌گرای شیعی را در ساختار فرهنگی خلافت فاطمی بازنمایی می‌کردند که در نهایت، تمامی این ابعاد در خدمت تحکیم پایه‌های مشروعیت ایدئولوژیک حکومت قرار داشت.

خانه‌های عالمان

از پناهگاه آموزش تا فضای مستقل تولید دانش، سنت بهره‌گیری از منازل شخصی عالمان و اندیشمندان به‌عنوان فضای آموزش و پژوهش، سابقه‌ای دیرینه در تاریخ اسلام دارد و ریشه‌های آن به عصر صدر اسلام بازمی‌گردد؛ زمانی که به‌سبب نبود مراکز رسمی و فشارهای اجتماعی، خانه‌هایی مانند دار ارقم بن ابی‌الارقم به محلّ تعلیم مسلمانان تبدیل شد و پیامبر اسلام (ص) در همان فضا آیات نازل شده را تلاوت و مبانی دین را آموزش می‌داد. پس از هجرت نیز، مسجد در کنار کارکرد عبادی، به نهادی آموزشی بدل شد؛ با این حال، در دوره‌های بعدی، خانه‌های عالمان افزون بر آموزش، به محیطی برای پژوهش، گفت‌وگوی علمی و حفظ استقلال فکری تبدیل گردید. از نمونه‌های شناخته‌شده در این زمینه، اقامت عبدالله بن عباس در طائف و تبدیل خانه‌ی او به مرکزی برای تدریس قرآن، فقه، حدیث و تفسیر است (33). این الگو در دوره‌های بعد نیز تداوم یافت و به‌ویژه در شرایط فشارهای سیاسی و مذهبی، منزل عالمان نقش پناهگاه آموزشی و فضای نسبتاً امن انتقال دانش را ایفا کرد. در بسیاری از ادوار، محدودیت‌های سیاسی و مذهبی دولت‌ها سبب شد که شیعیان، اسماعیلیان و حتی برخی عالمان اهل سنت، برای حفظ استقلال علمی یا پرهیز از نظارت حکومت، جلسات تدریس خود را در خانه‌ها برگزار کنند. در عصر اموی و عباسی، خانه‌های دانشمندان شیعه به مراکز آموزش پنهان یا نیمه‌علنی بدل شد و داعیان اسماعیلی نیز در بیرون از قلمرو فاطمیان، فقه و کلام اسماعیلی را در منازل خود تدریس می‌کردند. در دوره فاطمی، هرچند حکومت در اصل مدافع مذهب رسمی خویش بود، اما سیاست‌های سخت‌گیرانه مذهبی، به‌ویژه در قبال مالکیان و اهل سنت پس از تأسیس «دیوان کشف»، موجب شد بسیاری از علما برای دوری از نظارت دولت، آموزش را به خانه‌های خود منتقل کنند؛ چنان‌که منزل ابی‌اسحاق البسانی (356ق) به کانون تجمع طلاب مالکی و محل بحث‌های فقهی بدل شد (34). در کنار این موارد، انگیزه‌های دیگری نیز در خانه‌محور شدن آموزش نقش داشت؛ از جمله حفظ استقلال روش تدریس، محدودیت زمانی برخی عالمان، یا اقتضانات علوم تخصصی مانند طب که آموزش عملی آن در مسجد مناسب نبود. ابن سینا در روزها به امور دیوانی می‌پرداخت و شب‌ها در مجلس خانگی خود، قانون و شفا را برای شاگردان تدریس می‌کرد (35)، و میسر بن فاتک نیز آموزش طب را در منزل خود انجام می‌داد (35). همچنین برخی محدثه‌ها مانند خدیجه (م. 529ق) و ترفه (م. 533ق)، دختران ابی‌العباس رازی در اسکندریه، برای رعایت ملاحظات شرعی و اخلاقی، مجالس حدیث و آموزش دینی را در خانه‌هایشان برپا می‌کردند (36). بدین ترتیب، منازل عالمان در تاریخ اندیشه اسلامی، هم در شرایط فشار و هم در دوره‌های گشایش، نقشی پایدار در استمرار آموزش، انتقال دانش و صیانت از استقلال علم در برابر قدرت سیاسی داشته‌اند.

مسجد؛ کانون آموزش

تبلیغ و سیاست مذهبی در عصر فاطمی، مساجد در تمدن اسلامی، افزون بر کارکرد عبادی، همواره از مهم‌ترین نهادهای علمی و تربیتی بوده‌اند و در گسترش علوم اسلامی، چه نقلی و چه عقلی، نقشی اساسی داشته‌اند. در دوره‌ی فاطمیان نیز که یکی از دوره‌های مهم تاریخ تمدن اسلامی به‌شمار می‌رود، سیاست مذهبی خلافت بر گسترش تشیع اسماعیلی و بهره‌گیری از ابزارهای فرهنگی و آموزشی استوار بود؛ از همین رو، مساجد به یکی از اصلی‌ترین پایگاه‌های تعلیم، تبلیغ و دعوت مذهبی تبدیل شدند. فاطمیان با ساخت مساجد متعدد در مغرب و مصر، این نهاد را در خدمت تثبیت مشروعیت مذهبی خود قرار دادند؛ از جمله می‌توان به مسجد جامع اعظم طرابلس در مغرب اشاره کرد (32). آنان با رویکردی وحدت‌گرایانه و با

کم‌رنگ کردن تمایزهای نژادی و زبانی، از عرب و عجم تا بربر، مردم را از طریق همین مساجد به مذهب اسماعیلی فرا می‌خواندند. گزارش ابن اثیر نیز نشان می‌دهد که در مسجد رقاده و مسجد مهدیه، پس از نماز جمعه، تبلیغ عقاید و آیین فاطمی به‌طور رسمی انجام می‌شد (33). در نتیجه، مسجد در دوره‌ی فاطمی تنها محل عبادت نبود، بلکه به اصلی‌ترین مرکز آموزشی در مغرب و مصر بدل شد و دولت در تأسیس، اداره، انتخاب مدرسان، تعیین متون و حتی جهت‌دهی به مباحث علمی آن مداخله داشت. با این حال، در برخی از مساجد مغرب، پیروان مذاهب دیگر نیز به فعالیت آموزشی ادامه می‌دادند؛ برای نمونه، مالکیان در مسجد السبت و اباضیه در مسجد اختصاصی خود به تعلیم باورهای مذهبی می‌پرداختند. در میان مساجد فاطمی، جامع الازهر به‌سبب جایگاه ممتازش مستقل از دیگر مراکز بررسی می‌شود، اما در کنار آن، جامع ظاهر یا افخر نیز اهمیت ویژه داشت؛ این مسجد به دستور خلیفه الظاهر لدین الله ساخته شد و حلقه‌های درس فقها و قاریان قرآن در آن، با نظارت مستقیم خلیفه، برگزار می‌شد و عساکری بن الصوری (م. ۵۸۱ق) از قاریان نامدار آن بود (9). همچنین جامع عتیق فسطاط از برجسته‌ترین مراکز علمی این دوره به‌شمار می‌رفت؛ در آن بیش از صد حلقه‌ی درس فعال بود و علوم فقهی در مذاهب مالکی، شافعی و اسماعیلی در آن تدریس می‌شد (9). سلفی در سفر خود در سال‌های ۵۱۵ تا ۵۱۷ق، از رونق علمی این مسجد و حضور عالمان بزرگ در آن یاد کرده است (36). از جمله مدرسان برجسته‌ی آن، مرشد بن یحیی المدینی (۵۱۷ق) و عبدالکریم بن الحسین التگی (۵۲۵ق) بودند. افزون بر این، مساجدی چون جامع الاقصر، جامع راشده، جامع عطاران، جامع القمراء، مسجد طروش و مسجد صعید نیز در چارچوب سیاست‌های مذهبی و آموزشی فاطمیان فعالیت می‌کردند (9). نقش سیاست مذهبی فاطمیان در کارکرد مساجد، سیاست مذهبی فاطمیان بر پیوند میان دین، آموزش و قدرت سیاسی استوار بود و مساجد در این منظومه، مهم‌ترین ابزار برای تبلیغ و نهادینه‌سازی آموزه‌های مذهب اسماعیلی به‌شمار می‌آمدند. هدف اصلی از تأسیس و به‌کارگیری این نهادها، دعوت عمومی مردم مغرب و مصر به تشیع اسماعیلی و همچنین هدایت اخلاقی و اجتماعی آنان در چارچوب شریعت فاطمی بود. از این‌رو، مساجد در دولت فاطمی افزون بر کارکرد عبادی، نقشی آموزشی نیز داشتند و متونی چون الاختصار تألیف قاضی نعمان و الرسالة الوزیریة در آن‌ها تدریس می‌شد. این فضاها همچنین محل آموزش آموزه‌های طبقه‌بندی‌شده اسماعیلی و اصول دعوت بودند و برگزاری مجالس الحکمه، یکی از جلوه‌های تحول‌کارکردی مسجد در این دوره به‌شمار می‌رفت. در این میان، جامع الازهر جایگاهی ویژه داشت و می‌توان آن را از اساس، نهادی برای نشر دعوت اسماعیلی و گسترش تفکر دینی مورد نظر خلفای فاطمی دانست (13).

قصر خلفا

مرکز هدایت معرفت تأویلی و سازمان دعوت، در کنار مساجد، قصر خلفا در قاهره یکی از مهم‌ترین مراکز علمی و مذهبی دولت فاطمی بود. در اندیشه اسماعیلی، خلیفه تنها حاکم سیاسی نبود، بلکه یکی از منابع معرفت و مصادر تشریح نیز به‌شمار می‌رفت؛ از همین رو، ریاست سازمان دعوت را شخصاً از قصر بر عهده داشت. مجالس مهم دعوت و حکمت در همین مکان برگزار می‌شد و متون آموزشی پس از تأیید خلیفه، از طریق داعیان به مستجبین منتقل می‌گردید. برگزاری «مجالس الحکمه» در قصر، به‌سبب نظارت دقیق بر داعیان و شرکت کنندگان، اهمیت ویژه‌ای داشت (23). بخشی از قصر به آموزش و پژوهش در حوزه مباحث اعتقادی اختصاص یافته بود و این فضا با عنوان «مجلس» شناخته می‌شد؛ جایی که خلفا مجالسی با عنوان «مجالس الحکمه التأویلیه» برای علما، فضلا، شاهزادگان، کارمندان حکومتی و حتی زنان درباری برگزار می‌کردند (9). قاضی نعمان، در توصیف این مجالس در دوره معز، از شوق و ازدحام مخاطبان یاد می‌کند و نشان می‌دهد که این نشست‌ها تا چه اندازه در فضای علمی قصر اثرگذار بوده‌اند (32). آداب برگزاری این مجالس نیز ساختاری منظم داشت؛ داعی پس از حمد خدا و صلوات بر پیامبر و ائمه، به تأویل آیات قرآن و احادیث نبوی و ائمه می‌پرداخت. محتوای درس‌ها بسته به جایگاه داعی متفاوت بود؛ قاضی نعمان در فقه فاطمی و المؤید فی الدین شیرازی در تأویل

فلسفه مذهب تدریس می‌کرد. همچنین، مجالس المستنصریه برای آموزش گروندگان تازه‌وارد و مبتدیان در دعوت برگزار می‌شد. در حوزه اعتقادات نیز، مدرسین موظف بودند متن درس را پیش از تدریس به تأیید خلیفه برسانند تا پس از مهر خلافت، اجازه آموزش داشته باشند (32). ثمره این فعالیت‌های علمی، تألیف آثاری چون تأویل الدعائم، المجالس المؤیدیه، المجالس المستنصریه و کتاب مجالس الحکمه بود. افزون بر این، در قصر به روی علما و دانشمندان برای شرکت در مناظرات و بهره‌گیری از کتابخانه قصر باز بود و همین اهتمام به علم، زمینه‌ساز تأسیس دارالعلم به دست الحاکم شد تا فضایی مستقل برای طلاب، استادان و مستمعان فراهم آید (37). قصر فاطمی؛ کانون تولید معرفت و کانون مرکزی سازمان دعوت، قصر خلافت در دولت فاطمی فراتر از یک مکان اداری یا اقامتگاه سلطنتی، به‌مثابه کانون مرکزی سازمان تبلیغاتی و نهاد تولید معرفت تأویلی عمل می‌کرد؛ به‌گونه‌ای که تمامی فعالیت‌های علمی صورت گرفته در آن، در راستای تثبیت جایگاه خلیفه به‌عنوان امام معصوم و منبع اصلی علم و حکمت سامان‌دهی می‌شد. در این ساختار، «مجالس الحکمه» و «مجالس الدعوه» به‌عنوان مهم‌ترین سازوکارهای تعلیمی، زیر نظر مستقیم خلیفه و با مدیریت داعی‌الدعوات برگزار می‌شد (9)؛ مجالسی که با تفکیک مخاطبان (عام و خاص، و همچنین تفکیک جنسیتی در ایوان کبیر و مجلس داعی)، محتوای آموزشی را متناسب با ظرفیت ذهنی گروه‌های مختلف تنظیم می‌کردند (9, 38). افزون بر این، قصر با اتخاذ رویکردی حمایتی نسبت به شعرا و برگزاری محافل مناظره، از ابزار هنر و کلام برای تبلیغ عقاید امامی و ولایی بهره می‌جست و با اختصاص حقوق ماهیانه به ادیبان و دانشمندان، زمینه‌ی رشد جریان‌های فکری حامی دولت را فراهم می‌آورد (39).

در همین راستا، کتابخانه‌های عظیم قصر که شمار نسخه‌های آن به دوست‌هزار جلد می‌رسید، بازوی مکمل نهاد دعوت و مدرسه محسوب می‌شدند (9). هدف از تأسیس این گنجینه‌ها، تنها گردآوری دانش نبود، بلکه این مراکز در سده‌های میانه به‌عنوان بنیادهای آموزشی، کارکردهایی همچون رونویسی و ترویج میراث فکری امامان، و همچنین فراهم‌سازی بستری برای گفت‌وگوها و مناظرات علمی میان نخبگان را بر عهده داشتند (9, 40). دسترسی هم‌زمان عموم و خواص به این منابع، نشان‌دهنده استراتژی فاطمیان در ترویج فرهنگ کتاب‌محور و استفاده از آن برای تحکیم پایه‌های مشروعیت مذهبی خود بود؛ به‌نحوی که قصر را به قطبی برای تبادل علوم گوناگون و مرکزی برای تأمین نیازهای علمی سازمان دعوت تبدیل کرد.

نتیجه‌گیری

بررسی خاستگاه و کارکرد نهادهای علمی در دولت فاطمی نشان می‌دهد که دستگاه خلافت از طریق «مهندسی نهادینه‌ی دانش»، پیوندی ناگسستنی میان اقتدار سیاسی و ایدئولوژی مذهبی برقرار ساخته بود. در این ساختار، کتابخانه‌ها، مساجد، مجالس مناظره و محافل آموزشی خانگی، نه‌تنها به‌عنوان مجاری انتقال معارف عام، بلکه به‌مثابه حلقه‌های یک شبکه‌ی منسجم تبلیغی عمل می‌کردند که هدف غایی آن، نهادینه‌سازی قرائت فاطمی از حقیقت و مشروعیت‌بخشی به خلافت امام‌محور بود. در واقع، دولت فاطمی با تأسیس و حمایت از مراکز دانشی، موفق به خلق فضایی شد که در آن «علم» به‌عنوان ابزاری استراتژیک در خدمت «دعوت» قرار گرفت؛ به‌گونه‌ای که تداوم حیات این نهادها، وابستگی مستقیمی به حمایت‌های مالی و سیاسی خلفا داشت و به نوعی به «ملی‌سازی معرفت» در خدمت منافع دولت انجامید. با این حال، تحلیل صورت‌بندی‌های علمی در این دوره نشان می‌دهد که کنش دانشی در دولت فاطمی، تک‌بعدی نبوده و در بستری از «تعامل و تنش» میان دولت و نهادهای علمی مستقل (مانند منازل عالمان یا حلقه‌های مذهبی غیر اسماعیلی) شکل گرفته است. اگرچه قدرت مرکزی همواره کوشید تا با نظارت بر تولید متون و جهت‌دهی به برنامه‌های آموزشی، متولی اصلی فضای فکری باشد، اما ماهیت چندفرهنگی و تعدد نحله‌های فکری موجود در قلمرو فاطمی، به پویایی این نهادها منجر شد. بدین ترتیب، نظام علمی فاطمی را می‌توان ترکیبی از «سیاست کنترل معرفت» از یک‌سو و «تکثر علمی برآمده از استقلال نهادهای محلی» از سوی

دیگر دانست؛ پارادوکسیکال بودن این سیستم، هم‌زمان عامل رشد جریان‌های علمی اصیل و ضامن بقای ساختار ایدئولوژیک خلافت در دوره‌های بحران بوده است.

مشارکت نویسندگان

در نگارش این مقاله تمامی نویسندگان نقش یکسانی ایفا کردند.

تعارض منافع

در انجام مطالعه حاضر، هیچ‌گونه تضاد منافی وجود ندارد.

موازین اخلاقی

در انجام این پژوهش تمامی موازین و اصول اخلاقی رعایت گردیده است.

References

1. Al-Qadi KiAa-RH. Scientific Life in Fatimid Egypt. Beirut: Al-Dar al-Arabiyyah lil-Mawsu'at; 2008.
2. Wiet G. Cairo: City of Art and Commerce. Tehran: Scientific and Cultural Publications; 1986.
3. Hillenbrand R. Islamic Architecture: Form, Function, and Meaning. Tehran: Rozaneh; 2001.
4. Amin A. Zuhr al-Islam, Volume 1. Cairo: Maktabat al-Nahdah al-Misriyyah; 1962.
5. Ibn Battuta MiA. Travelogue. Tehran: Agah-Sepehr-e Kherad; 1997.
6. Al-Sawi MH. The Ministry and Ministers in the Fatimid Era. Cairo: Dar al-Ma'arif.
7. Walker PE. Fatimid History and Ismaili Doctrine: Ashgate; 2008.
8. Walker PE. Exploring an Islamic Empire: Fatimid History and Its Sources. Tehran: Farzan Rooz; 2004.
9. Al-Maqrizi Ta-D. Itti'az al-Hunafa bi-Akhbar al-A'immah al-Fatimiyyin al-Khulafa. Cairo: Qalyub; 1995.
10. Jan Ahmadi F. The Structure of the Fatimid Religious Institution. Tehran: Elm; 2009.
11. Mohammadi Z. The Role of Islamic Culture and Civilization in the Awakening of the West: Imam Khomeini International University Press; 1994.
12. Dodge B. Al-Azhar: A Millennium of Muslim Learning. Tehran: University Publishing Center; 1988.
13. Anan MA. History of Al-Azhar Mosque. Cairo: Al-Khanji; 1958.
14. Ibn Abi Usaybi'ah AiQ. Uyun al-Anba fi Tabaqat al-Atibba, Volume 5. 1st ed. Cairo: Egyptian General Book Authority; 2001.
15. Ayyub I. The Social History of the Fatimids. Beirut: Al-Sharikah al-Alamiyyah lil-Kutub; 1997.
16. Ibn Taghri B. Al-Nujum al-Zahirah fi Muluk Misr wa al-Qahirah: Egyptian General Organization.
17. Seif Azad Aa-R. History of the Fatimid Caliphs. Tehran: Donya-ye Ketab; 1989.
18. Khafaji MAa-Mi. Maktab al-Kulliyat al-Azhariyyah. Cairo; Beirut 1988.
19. Al-Kindi al-Misri IUMiY. Al-Wulat wa Kitab al-Qudah. Beirut: Jesuit Fathers Press; 1908.
20. Al-Ish Y. Public and Semi-Public Libraries in the Middle Ages. Mashhad: Islamic Research Foundation; 1994.
21. Chelongar MA. The Grounds for the Emergence of the Fatimid Caliphate. Qom: Howzeh and University Publications; 2002.
22. Al-Sanhaji AA. History of the Fatimids: Translation of Akhbar Muluk Bani Ubayd wa Siratuhum. Tehran: Amirkabir; 1999.
23. Halm H. The Fatimids and Their Traditions of Learning. Tehran: Farzan; 1998.
24. Hamdani HiFA. The Sulayhids and the Fatimid Movement in Yemen. Sana'a 1987.
25. Daftary F. A History of Ismaili Thought in the Middle Ages. Tehran: Farzan; 2003.
26. Mez A. Islamic Civilization in the Fourth Century AH, Volumes 1-2. Tehran: Amirkabir; 1984.
27. Azimian A. The flourishing of the book in the Islamic era. Proceedings of the International Congress on the Book and Library in Islamic Civilization: Islamic Research Foundation; 2000.
28. Al-Qalqashandi Aa-AA. Subh al-A'sha fi Sina'at al-Insha. Cairo: Ministry of Culture and National Guidance.

29. Al-Safadi Sa-DKiA. Al-Wafi bi-al-Wafayat. Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi; 2000.
30. Majid Aa-Mi. Fatimid Systems and Ceremonies in Egypt, Volumes 1-2. Cairo: Anglo-Egyptian Library; 1995.
31. Miquel A. Islam and Islamic Civilization, Volume 1. Tehran: SAMT; 2002.
32. Abu Hanifa MiNm. Sharh al-Akhbar fi Fada'il al-A'immah al-Athar, Volume 1. 1st ed. Beirut: Dar al-Thaqalayn; 1993.
33. Ibn al-Athir Ia-D. Al-Kamil fi al-Tarikh. Tehran: Asatir; 2003.
34. Al-Maliki ABaIAA. Riyad al-Nufus fi Tabaqat Ulama al-Qayrawan wa Ifriqiyah. Beirut: Dar al-Gharb al-Islami; 1983.
35. Al-Hamawi Sa-DYiAa-R. Mu'jam al-Udaba: Irshad al-Arib ila Ma'rifat al-Adib, Volume 4. Beirut: Mu'assasat al-Ma'arif; 1993.
36. Al-Silafi HATAiM. Mu'jam al-Safar. Beirut: Dar al-Fikr; 1993.
37. Ibn Khallikan Aa-ASa-DMiAB. Wafayat al-A'yan wa Anba Abna al-Zaman. Beirut.
38. Idris MM. History of Islamic Civilization in Fatimid Egypt: Maktabat Nahdat al-Sharq; 1986.
39. Uthman DMAa-S. Architecture of Shrines and Domes in the Fatimid Era: Dar al-Qahirah; 2006.
40. Zaydan J. History of Islamic Civilization. Tehran: Amirkabir; 1966.