

بازتاب تحولات فرهنگ ایرانی - اسلامی در داده‌های تاریخ اجتماعی؛

مطالعه موردی احادیث مُسند الرضا (ع)

اعظم جوادی^۱

علیرضا اشتری تفرشی^۲

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۱۲/۱۴ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۲/۱۳، صفحه ۱۳ تا ۳۳ (مقاله پژوهشی)

چکیده

مسند الرضا (ع) مجموعه‌ای از احادیث امام رضا (ع) است که فارغ از اعتبارسنجی حدیثی، داده‌های ارزنده‌ای در باب تاریخ اجتماعی، به‌ویژه زندگی روزانه ایرانیان، مسلمانان و شیعیان در آن وجود دارد. این پژوهش با شیوه‌ای کتابخانه‌ای و روشی توصیفی - تحلیلی و با بهره‌گیری از رهیافت تاریخ اجتماعی به شناخت، استخراج و تحلیل داده‌های تاریخ اجتماعی شامل زندگی روزانه یعنی شادی و سوگواری، اوقات فراغت و سرگرمی، طبیعت‌گرایی و محیط زیست، بهداشت و آراستگی، پوشاک و خوراک در این اثر پرداخته و بر اساس چارچوب مفهومی میدان‌های گفتمانی بوردیو نشان داده است که رفتارهای فرهنگ ایرانی در دو قرن اولیه اسلامی به گستردگی در این اثر بازتاب داشته و بجز موارد انگشت‌شماری مانند شراب‌خواری، مصرف گوشت گراز، بازی‌هایی مانند شطرنج و نرد از سوی رفتارهای اسلامی محدود نشده و جز ارکان مشخصی مانند ترویج مناسک و مناسبت‌های مذهبی مانند اعیاد غدیر و عزاداری امام حسین (ع)، بر آن افزوده نشده است و به طور کلی، در سایر جنبه‌های فرهنگی و اجتماعی میان فرهنگ باستانی ایرانیان با فرهنگ تبلیغی دین اسلام یا دو میدان گفتمانی ایرانی و اسلامی هم‌خوانی و سازگاری وجود داشته است.

کلیدواژه‌ها: مسند الرضا (ع)، ایران، میدان گفتمانی، تاریخ اجتماعی.

۱. کارشناس ارشد رشته تاریخ تشیع، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه حکیم سبزواری، سبزوار، ایران:

javadi@gmail.com

۲. استادیار گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه علامه طباطبائی (ره)، تهران، ایران،

(نویسنده مسئول): ashtari.tafreshi@atu.ac.ir

درآمد

تاریخ اجتماعی ایران بواسطه ادوار کهن و غنای فرهنگی و جغرافیایی وسیع و متنوع ایران، تحولات مختلفی را پشت سر گذاشته، اما همواره هویت ایرانی را حفظ نموده است. یکی از مهم‌ترین ادوار تحولات تاریخ اجتماعی در ایران، دوره گذار از ایران دوران ساسانی به ایران دوران اسلامی است که طی آن، جهان ایرانی در بسیاری جهان مانند نظام سیاسی و طبقاتی تغییرات اساسی نمود (ذوالنوری و پروانه، ۱۳۹۷: ۳۳؛ شرو و دیگران، ۱۳۸۱: ۱۸، ۱۹، ۲۱، ۲۷)؛ یکی از این عرصه‌های تغییر، حوزه جهان‌بینی، دین و زیست دینی در جامعه ایرانی بود که دچار تحولات تغییر باور ایرانیان از آیین زشتت به دین اسلام گردید. در این تغییر، مردمان عادی که هزاران سال به عنوان زارع، پیشه‌ور، تاجر، گله‌دار و غیره در شهرها و روستاهای کهن ایرانی زیسته بودند، در نهایت، در فرایندی یک تا چند قرنه به اسلام گرویدند و الگوهای حیات اجتماعی آنان نیز تغییراتی کرد. تحولات زندگی اجتماعی مردم عادی در گذار از فرهنگ اجتماعی دوران ساسانی به فرهنگ اجتماعی دوران اسلامی، فرایندی و گاه چنان نامحسوس بود که گزارش‌های آن را نمی‌توان به روشنی در منابع تاریخی یافت، به‌ویژه که تاریخ‌نگاری رسمی هیچ مردم‌نگاری نداشته و احوال تاریخ اجتماعی ایران این دوران را بیشتر باید از خلال سایر متون به دست آورد.

طرح مسأله

برای شناخت تحولات تاریخ اجتماعی قرون اول و دوم اسلامی و دقایق گذار فرهنگ ایرانی از ایران باستان به ایران دوران اسلامی، در فقدان تاریخ نویسی اجتماعی، می‌توان از منابع مختلف غیر تاریخی، از جمله از منابع دینی اسلام یاری گرفت، زیرا دین اسلام وجه اصلی همه این تحولات در جامعه ایرانی بوده است. از میان منابع دینی اسلام، برخلاف قرآن که به دوره خاص نزول آیات در زمان حیات نبوی تعلق دارد، منابع حدیثی در دوره‌های تاریخی و حتی قلمروهای جغرافیایی متنوع تدوین شده‌اند و تنوع ذاتی آنان در موضوعات مختلف اجتماعی، از جمله زندگی روزانه، می‌تواند بخشی از خلأ منابع تاریخ اجتماعی را پر کند، به‌ویژه که این منابع در حوزه باورهای اسلامی قرار دارند و اثرگذاری دین در تحولات این دوران را نشان می‌دهند. از این دست منابع، مسند الرضا (ع) منبعی مهم در استخراج و تحلیل داده‌های زندگی روزانه در شمار است که به سبب ویژگی‌هایی مانند در بر داشتن احادیثی از جنبه‌های مختلف حیات جامعه ایرانی، اعم از ایرانیان مسلمان شده و یا مهاجران عرب، با تأکید بر شیعیان، می‌تواند اطلاعات ارزنده‌ای در تاریخ اجتماعی ایران دوران گذار به اسلام به دست دهد؛ بدین ترتیب، می‌توان گفت که مسأله اصلی این پژوهش آن است تا داده‌های تاریخ اجتماعی ایران در قرون نخستین ایران اسلامی را در احادیث مسند الرضا (ع) شناسایی، بررسی

و تاریخ اجتماعی ایران را از زاویه آنان تبیین نماید. در مسیر این تبیین از چارچوب مفهومی میدان‌های گفتمانی که بوردیو برای معرفی مفهوم سرمایه‌های اجتماعی از آن استفاده کرده است، بهره گرفته شده است تا توسعه گفتمان اجتماعی اسلام در جامعه ایرانی به عنوان فرهنگ‌های اجتماعی میزبان و میهمان و بازسازی فرهنگ اجتماعی مشترک برآمده از آن دو، از این منظر بازبینی شود.

۱. پیشینه

ابتکار پژوهش حاضر کاربست رهیافت مطالعات تاریخ اجتماعی در متون حدیث است. این داده‌ها در دوره‌های تاریخی و در زمان صدور احادیث وارد متن احادیث شده‌اند. به عبارت دیگر، خاصیت متنی حدیث، میزانی از داده‌های تاریخی بیان‌گر واقعیت تاریخ اجتماعی در دوره‌های تاریخی را در آن گنجانده که محقق می‌کوشد تا آن را استخراج، تحلیل و تبیین نماید. در باب تاریخ اجتماعی براساس متون حدیثی تاکنون پژوهش‌های اندکی صورت گرفته است. از جمله این پژوهش‌ها می‌توان به یک رساله دکتری در دانشگاه تهران با عنوان «تاریخ اجتماعی شیعه در پنج قرن اول هجری بر اساس رجال نجاشی» به نگارش سعید طاووسی مسرور (۱۳۹۶) و یک رساله کارشناسی ارشد با عنوان «تاریخ اجتماعی شیعه با تأکید بر رجال کشی» به نگارش رحمت‌اله طالبی یدک در دانشگاه قم (۱۳۹۸) اشاره داشت. البته این آثار نیز بیشتر به متون رجالی پرداخته و کم‌تر متن احادیث را مورد مدافه از بهر داده‌های تاریخ اجتماعی قرار داده‌اند. با این حال، انجام پژوهش تاریخ اجتماعی بر اساس مطالعه متون ادوار تاریخی، در حوزه متون ادبیات فارسی سابقه بیشتری دارد. از آن‌جا که رهیافت تاریخ اجتماعی، جوانب مختلف رابطه انسان‌ها با دنیای معنوی و مادی را می‌کاود (موسی پور و بیاتلو، ۱۳۹۰: ۵۴)، متون ادب فارسی نیز مانند متون حدیثی، مجال مناسبی برای مطالعه آنان هستند. به عبارتی دیگر، تاریخ اجتماعی مطالعه‌ای میان رشته‌ای با اصل تاریخی است و دست‌ان پژوهش در آن به سوی تمامی علوم دیگر گشاده است تا جنبه‌های حیات انسان را بکاود (موسی پور و بیاتلو، ۱۳۹۰: ۵۵)؛ از این رو، هر دو حوزه متون ادب فارسی و متون حدیثی می‌توانند این ارتباط میانی با تاریخ را شکل دهند. در این متون، باورها، آداب و رسوم و اعتقادات قابل کاوش هستند (حسنی کُندسر، ۱۳۹۰: ۱۰). پژوهش در تاریخ اجتماعی، با تأکید بر کاویدن متون ادب فارسی، در دهه‌های اخیر با تلاش‌های ابوالحسن صدیقی و بعدها مطالعات محمود روح‌الأمینی پیش‌رو گشت. مطالعات انجام شده در این حوزه را می‌توان اجمالاً چنین دسته‌بندی نمود:

الف- پژوهش‌هایی در جستجوی داده‌های متنوع تاریخ اجتماعی در متون مختلف ادب فارسی که از مهم‌ترین نمونه آنان است «اجتماعیات در ادب فارسی» نوشته روح‌الامینی؛ و یا مقاله حسنی کُندسر با عنوان «اجتماعیات در ادب فارسی» (حسنی کُندسر، ۱۳۹۰: ۶۳)؛

ب- پژوهش‌هایی که داده‌های متنوع تاریخ اجتماعی را در یک اثر و یا آثار یک یا چند ادیب و شاعر کاویده‌اند، مانند مقاله ابراهیمی و معمارزاده با عنوان «اجتماعیات در فیروز شاهنامه، مجله مطالعات ادبیات عرفان و فلسفه» که داده‌هایی مانند نحوه زیست افراد، آداب و رسوم، شادی، عزاداری، رزم‌ها، لباس‌ها و وسایل رزم پهلوانان و جنگاوران، رسوم جوانمردی، چگونگی لباس و زینت‌های قشرهای گوناگون جامعه را در فیروزشاهنامه تحقیق کرده‌اند (ابراهیمی و معمارزاده، ۱۳۹۶: ۱۴۴-۱۳۰)؛ و یا مقاله‌ی محمدجواد یوسفیان «اجتماعیات در ادبیات: مباحثی اجتماعی در اشعار فردوسی و بهار» (یوسفیان، ۱۳۷۷)؛

ج- پژوهش‌هایی که داده‌های یک حوزه اختصاصی تاریخ اجتماعی را در چند اثر و یا یک اثر خاص مورد تحقیق قرار داده‌اند؛ مانند مقاله‌ی «عوامل چشم‌زخم در شعر شاعران فارسی» (غلامحسین‌زاده، روح‌الامینی، قنبری: ۱۳۸۹) و یا مقاله‌ی «بازتاب قشربندی اجتماعی در دیوان حافظ» (روح‌الامینی: ۱۳۶۸).

به رغم این پیشینه در حوزه تاریخ اجتماعی بر اساس متون ادب فارسی، مطالعه تاریخ اجتماعی در احادیث، به رغم غنای داده‌های تاریخ اجتماعی احادیث، تاکنون رهیافتی کم‌اعتنا بوده است.

۲. چارچوب مفهومی

یکی از مفاهیم اصلی در این پژوهش، میدان اجتماعی گفتمان دینی اسلام است. این مفهوم مأخوذ از نظریه میدان‌های گفتمانی پی‌یر بوردیو^۳ جامعه‌شناس معاصر فرانسوی است. میدان‌های گفتمانی جزئی اساسی در نظریه سرمایه‌های بوردیو است و بیان می‌دارد که هر جامعه متشکل از میدان‌های متنوعی است که در میان هر یک، سرمایه‌هایی با ماهیتی شناختی، فعال هستند (Bourdieu & Passeron 1977:71-75؛ جنکینز، ۱۳۸۵، ۱۳۶). مثلاً اگر در جامعه‌ای پیروان سه دین با سه جهان‌بینی مختلف وجود داشته باشند، سه میدان گفتمانی با سه جهان‌بینی مختلف در آن جامعه وجود دارند که اعتبارات مادی و معنایی مؤثر بر روابط افراد حاضر در هر میدان را شکل می‌دهند (Tzanakis 2011:77-90؛ جنکینز، ۱۳۸۵، ۱۳۶). تلاش بوردیو در این نظریه آن است تا نشان دهد که هر میدان در جامعه به مثابه سرمایه است یعنی هر میدان به میزان برخوردارای از عناصر متعلق به خود، بر میزان سرمایه اجتماعی، فرهنگی، اقتصادی و نمادین خود می‌افزاید و از آنجا که محور اتصال کنشگران هر میدان، هسته مرکزی شناختی آن است (Bourdieu 1986:241-242؛ شوپره و فونتن، ۱۳۸۵، ۱۶)، هر میدان از رویکرد و یا جهان‌بینی و یا گفتمانی اختصاصی یعنی یک بستر فهم مشترک

3. Pierre Bourdieu

4. Capital

عمومی میان کنشگران وابسته به خود بهتر برخوردار باشد، میدان قدرتمندتری است. نیز از آن جا که بروز هر میدان گفتمانی در جامعه صورت می‌گیرد، هر میدان گفتمانی، یک میدان اجتماعی^۵ خاص خود دارد که کنشگران وابسته به آن، در چارچوب همان گفتمان به رفتار اجتماعی می‌پردازند (جنکینز، ۱۳۸۵، ۱۷۰-۱۶۱؛ شویره و فونتین، ۱۳۸۵، ۱۵-۱۶، ۱۴۰-۱۴۱؛ فکوهی، ۱۳۸۴، ۱۴۵). نکته ای که در این نظریه متناسب با موضوع این پژوهش حائز اهمیت است، توجه این نظریه به توسعه و رقابت‌های میدانی - رفتاری است؛ بدین معنا که ممکن است کنشگران یک میدان در یک فضای بسته مشخص (یک جامعه با شمار مشخصی از کنشگران وابسته به میدان‌های مختلف) در ازای کوچک‌تر شدن میدان‌های رقیب، توسعه یابند یا به عبارت دیگر، از کنشگران یک میدان کاسته به دیگری افزوده شود و یا رفتار معنادار یا نمادین یک میدان گفتمانی کم‌تر رشد نماید و رفتار معنادار یا نمادین میدانی دیگر بیشتر حادث شود؛ مثلاً نمازگذاری رفتار میدان گفتمانی اسلام است که فراوانی آن در شهر مکه به معنای گستره این میدان در آن شهر است و کم بودن آن در یک شهر مسیحی مانند واتیکان به معنای کوچک بودن این میدان در واتیکان است (اشتری تفرشی و گودینی، ۱۴۰۲، ۳۳، ۴۸)؛ یا کوچک شدن یک میدان گفتمانی به نفع دیگری در زمانی اتفاق می‌افتد که در جامعه‌ای پیروان یک آیین به آیین دیگری درآیند و یا سرمایه‌های نمادین خود را به نفع سرمایه‌های نمادین آیین دیگری از دست بدهند، درست مانند نظریه الگ گرابار^۶ در مورد بنای مسجد الأقصی که آن را توسعه سرمایه نمادین اسلام در برابر ادیان رقیب، به ویژه مسیحیت در سده اول هجری در این شهر توصیف می‌کند.

در پژوهش حاضر، جامعه ایرانی در قرون اولیه اسلامی بر اساس مفهوم میدان‌های اجتماعی و با اصل تاریخی در نظر داشتن حداقل دو میدان دینی - فرهنگی در جامعه ایرانی مورد مطالعه قرار گرفته است: الف - میدان اجتماعی ایران باستان با سازگاری جغرافیایی، اقلیمی، تاریخی، دینی و قومی چندین هزارساله با محیط ب- میدان اجتماعی اسلامی متکی به نظام شناختی دین اسلام که در قلمرو جدیدی از نظر فرهنگی، تاریخی، اقلیمی، دینی و قومی میهمان شده، اما به سرعت در حال توسعه قلمرو خویش بوده است. برعکس مثال فوق در مورد مسجد الأقصی که گرابار آن را نوعی توسعه نمادین بناهای یادمانی برای میدان اجتماعی اسلام در سده اول هجری می‌داند، در پژوهش حاضر بواسطه تمرکز بر متن احادیث مسندالرضا(ع) به عنوان یک متن دینی و نیز پرداختن به موضوع تاریخ اجتماعی با تکیه بر زندگی روزانه، وجه بارز بررسی توسعه میدانی اسلام در جامعه ایرانی، رفتار و زندگی روزانه افراد عادی خواهد بود. به عبارت دیگر، در پژوهش حاضر، ملاک سنجش

5. Field

6. Oleg Grabar

توسعه گفتمانی میزان استمرار الگوهای رفتار و زندگی روزانه ایرانیان در جامعه ایرانی و رابطه الگوهای آیین نو ورود یعنی اسلام با آنها خواهد بود، بدین معنا که می‌توان گفت به هر میزان الگوهای زندگی اجتماعی ایرانیان بر اساس آموزه‌های دین جدید تغییر یافته باشد، میزان توسعه میدان اجتماعی اسلام در جامعه ایرانی بیشتر شده است. البته به هر میزان این تغییر بر اساس سازگاری الگوهای دو میدان و تغییرات آنان با حداقل چالش میدانی بوده باشد، بر موفقیت میدان رو به توسعه یعنی توسعه اسلام در زندگی روزانه ایرانیان تأکید خواهد داشت، زیرا اساس توسعه هر میدان گفتمانی اقتناع شناختی است و نه اجبار اجتماعی.

۳. مسند الرضا (ع)

مُسند بر وزن مُفَعَل به معنی استناد داده شده است (ابن منظور، بی تا: ۶/ ۳۸۷؛ فراهیدی بصری، بی تا: ۷/ ۲۲۸). مسند گاه صفت یک حدیث است و گاه وصف یک کتاب حدیث است مثلاً گفته می‌شود مسند الامام صادق (ع) و یا مسند الامام الرضا (ع). بر خلاف کتابهای حدیث موسوم به «مُصَنَّف» که در آنها احادیث بر اساس موضوعات، مثلاً نماز در یک باب می‌آیند، در کتابهای حدیث موسوم به «مُسَنَد»، یا شیوه مسند نویسی، احادیث را برحسب روایات ترتیب می‌دهند. مثلاً آنچه را از طریق جابر بن عبدالله انصاری از پیامبر (ص) نقل شده است، در یک فصل جداگانه می‌آورند، خواه موضوع حدیث، نماز باشد یا زکات یا تفسیر. از جهتی دیگر، برخی مسانید به نام منبع حدیث نامیده می‌شود (طباطبایی؛ ۱۳۷۷: ۶۲-۶۱). مسند الرضا (ع) اثری از این دست است، شامل حدود ۲۴۳۰ حدیث رضوی در ۳۲ بخش (کتاب)؛ مانند کتاب عقل با ۱۹ حدیث، کتاب زیارات با ۴۹ حدیث، کتاب صید و ذباحت با ۲۰ حدیث و کتاب اطعمه با ۱۳۱ حدیث. مصادر احادیث مسند الامام الرضا کتاب‌های حدیثی است؛ مانند: (۱) مهج الدعوات ابن طاووس، (۲) مزار کبیر ابن مشهدی (نسخه خطی)، (۳) فلاح السائل ابن طاووس، (۴) تفسیر علی بن ابراهیم قمی، (۵) فضائل الشیعه صدوق، (۶) امالی شیخ مفید، (۷) امالی شیخ صدوق و غیره بوده است که به اهتمام مرحوم شیخ عزیزالله عطاردی خبوشانی (قوچانی) (زاده ۱۳۰۷ - ۱۳۹۳ش)، از دانشمندان معاصر شیعی، گرد آمده است (اسفندیاری؛ ۱۳۸۵: ۱/۶۸). وی در این اثر همگی احادیث علی بن موسی الرضا (ع) در کتب متعدد که به وسیله‌ی ائمه حدیث شیعه نقل و بیان گردیده را جمع آوری کرده است، از این رو، این احادیث شامل احادیث ثقه، صحیح، حسن، ضعیف و متروک نیز می‌باشد و تمیز آن برعهده آشنایان به حدیث یعنی فقها و اصحاب جرح و تعدیل است (اسفندیاری؛ ۱۳۸۵: ۱/۶۸؛ عطاردی، ۱۴۰۶: مقدمه).

۴. داده‌های تاریخ اجتماعی

در باب تاریخ اجتماعی، با تأکید بر زندگی روزانه، داده‌های متنوعی در متن احادیث مسند الرضا (ع) قابل بازیابی است. این داده‌ها را که از خالص‌ترین داده‌های تاریخ حیات اجتماعی در قرون اولیه اسلامی به شمار می‌آیند را می‌توان به شرح ذیل دسته‌بندی نمود:

۴.۱. شادی و سوگواری (جشن و عزاداری)

جشن به عنوان یکی از عناصر هویت جامعه انسانی، در هر دو میدان گفتمانی ایرانی و اسلامی وجود داشته است؛ در فرهنگ ایران باستان شادی و انواع کهن و متنوع جشن‌ها چندان غنی، آیینی و بسیار بوده است که ممکن است بتوان فرهنگ ایرانی را با جشن‌هایی چون نوروز، سده و مهرگان از جشنی‌ترین فرهنگ‌های جهان دانست (نجفی، ۱۳۸۵، ۲۵۹-۲۷۰). در فرهنگ اسلامی نیز شادی و جشن، شاید نه به وسعت فرهنگ ایرانی، اما با ماهیتی متفاوت وجود دارد. در قرآن واژه‌های مختلفی برای بیان شادی بکار رفته است که از جمله آن می‌توان به «فرح»، «سرور»، «ضاحک»، «بطر»، «مستبشره»، «بهجه و بهیج» و «ناضره» اشاره کرد. برای مثال، آیاتی که مؤمنان را به شادی فرا می‌خواند نظیر: «فَرِحِينَ بِمَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ» (آل عمران/۱۷۰) و آیاتی که شادی غیر مؤمنانه را توبیخ کرده و آن را مورد مذمت قرار می‌دهد، همانند: «فَرِحَ الْمُخَلَّفُونَ بِمَقْعَدِهِمْ خِلَافَ رَسُولِ اللَّهِ» (توبه/۸۱). در باب شاد بودن از بزرگان تشیع روایاتی در دست است، چنان‌که امام رضا (ع) به خنده^۷ و شادی (کلینی، بی‌تا: ۳۵۹-۳۶۳) و لذات زندگی توصیه داشته‌اند (فقه الرضا، ۱۳۶۴: ۳۳۷). در مسند الرضا (ع) شادی‌ها بیشتر به مناسبت‌های دینی مرتبط هستند؛ از جمله عید قربان، عید فطر، جمعه و با تأکید بیشتر از همه، عید غدیر مورد توجه قرار گرفته‌اند (عطاردی، ۱۴۰۶: ۱۸-۱۷؛ سیدابن-طاووس، ۱۳۸۶: ۱/۴۶۸).

چنان‌که در حدیث فوق، عید غدیر در میان جشن‌های مناسبی بسیار مورد تأکید و شاخص گردیده است، در احادیث دیگری نیز بر دیگر رفتارها برای افزایش شادباش دینی این جشن تأکید شده است؛ از جمله گفته شده است تا در روز عید غدیر، دوستان اطعام شوند و یا برایشان غذا تهیه و ارسال شود و یا هدایایی چون پول، لباس، کفش و انگشتری بدیشان تقدیم شود (عطاردی، ۱۴۰۶: ۲/۲۱). اتفاق به هم کیشان، به شکل نوعی هدیه دینی، و یا انجام سفر زیارتی به نجف برای زیارت بارگاه امام علی (ع) نیز در این روز توصیه شده است (همان، ۲/۲۴۴).

^۷ مقصود از خنده، احتمالاً در اینجا قهقهه نیست زیرا در سیره معصومین علیهم السلام چنین نبوده که قهقهه بزنند (طبرسی، ۱۳۹۰: ۴۳۸)، بلکه بیشتر تبسم بر لب داشتند (امین عاملی، ۱۳۷۶: ۱۴۵).

چنین توصیه‌هایی برای سایر جشن‌های مناسبتی نیز وجود دارد؛ فضل بن شاذان نیشابوری از امام رضا (ع) نقل می‌کند که ایشان درباره عید فطر فرمودند: «خداوند روز فطر را برای مسلمانان عید قرار داد تا مسلمانان در آن روز جمع شوند و به ابراز شکرگزاری بپردازند و به مانند نوروز است و خوردن و آشامیدن در آن حلال است و این برخلاف اول سایر ماه‌های قمری است که در آن روزه گرفته می‌شود» (همان، ۱۷۸/۲).

رفتارها و رسومی مانند اطعام و ولیمه دادن برای ارتقای شادی و وجه مناسکی جشن‌ها، شامل رویدادهایی مانند عروسی‌ها هم بوده است که به عنوان سنت انبیاء مورد تأکید قرار گرفته است (همان، ۲۶۳/۲). این رسوم، با تأکید بر همراهی رسم دینی عقیقه کردن، در هنگام زادن نوزادان، اعم از دختر و پسر نیز ذکر شده است (همان، ۵۰۰/۲).

هم‌چون پرداخته شدن به شادی و جشن، دیگر وجه متقابل زندگی اجتماعی انسان یعنی سوگواری و عزاداری نیز در میان احادیث مسند الرضا(ع) مغفول نیست. در فرهنگ ایران باستان، سوگواری‌ها عمدتاً برای از دست دادن اعضای خانواده و از نظر آیینی مهم‌ترین آنان سوگواری برای خون سیاوش بوده است. بر اساس احادیث مسند، سوگواری برای از دست دادن عزیزان چندان مورد حمایت آیینی اسلام نبوده و با دعوت به خویشتن‌داری و توصیه به معاد و مرگ اندیشی دلداری شده (عطاردی، ۱۴۰۶: ۲/۴۲۰)، اما در وجه مذهبی آن، به عنوان یکی از ارکان باور و رفتار دینی شیعیان و به شکلی کاملاً مناسبتی مورد تأکید قرار گرفته است. این وجه مذهبی بیشتر با تأکید بر عزاداری در رثای امام حسین (ع) مورد تأکید بوده است. بر اساس روایتی، ریان بن شیبب، روز اول محرم به حضور امام رضا علیه السلام رسید، امام (ع) به او فرمود: «ای پسر شیبب، اگر می‌خواهی برای اندوهی بزرگ اشک بریزی، برای امام حسین (ع) گریان باش. سپس فرمود: اگر می‌خواهی با ما در مرتبه‌های عالی بهشت حضور یابی و شادمان شوی، در اندوه ما غمگین و در سرور ما مسرور باش» (عطاردی، ۱۴۰۶: ۲/۲۸. صدوق، ۱۴۰۱: ۱۱۳-۱۱۲). جزئیات این روایت، یعنی آغاز به سوگواری برای امام حسین (ع) از ابتدای محرم، کاملاً شباهت به برگزاری این مراسم مذهبی در زندگی اجتماعی شیعیان تا امروز دارد و نشان از ماندگاری مذهبی آن از قرون اولیه اسلامی دارد. علاوه بر آغاز این عزاداری‌ها از ابتدای محرم، اهمیت بخشیدن به روز عاشورا و جنبه‌های مناسبتی عزاداری در آن، در حدیثی دیگر به صورت اعلام اهمیت تعطیلی کار و پیشه در آن به منظور انجام عزاداری دیده می‌شود: «هرکس در روز عاشورا به دنبال برآوردن حوائج خود نباشد، خداوند حوائج دنیوی و اخروی او را اجابت می‌کند. هرکس روز عاشورا را روز مصیبت و غم و ناله خود بداند، پروردگار روز جزا را روز شادی و سرورش قرار می‌دهد» (عطاردی، ۱۴۰۶: ۲/۲۶. صدوق، ۱۴۰۱: ۲۷۷). نمود عزاداری در

این روز نیز به وضوح با کهن‌ترین و بارزترین نماد انسانی عزاداری یعنی اشک ریختن مورد توصیه قرار گرفته است: «اشک ریختن بر رثای امام حسین علیه السلام موجب محو گناهان می‌شود، خواه این گناه کوچک باشد یا بزرگ» (عطاردی، ۱۴۰۶: ۲/ ۲۸-۲۷). بزرگداشت یاد حسین بن علی (ع) در برخی احادیث دیگر از امام رضا (ع) در سایر منابع حدیثی نیز از جمله با توصیه به زیارت مزار آن امام در کربلا تکرار شده است (ابن قولویه، ۱۳۵۶: ۲۷۸ و ۲۹۴). این امر نشان از آن دارد که زیارت در هر دو دسته مناسبت‌های جشنی و عزاداری مورد توجه شیعیان بوده است.

۴.۲. اوقات فراغت و سرگرمی

فراغت داشتن و سرگرم نمودن خویش به تفریح یا بازی، در ایران باستان بسیار متنوع و جزئی از فرهنگ ایرانیان بوده است (کرمی‌چمه، ۱۳۹۳، ۵۵-۷۸). این دست گزارش‌ها در مسند الرضا (ع) نیز بازتاب یافته است. در تعالیم اسلامی، اعم از آموزه‌های امام رضا (ع) در سایر منابع و یا سایر بزرگان دینی، همواره به این موضوع اشاراتی، ولو اندک شده است؛ مثلاً از رسول خدا (ص) منقول است که: «خود را به تفریح و سرگرمی مشغول سازید، زیرا خشن بودن و سخت‌گیری در دینتان را دوست ندارم» (جوادی آملی، ۱۳۹۱: ۲۰۱). از امام رضا (ع) نیز منقول است که: «کوشش کنید اوقات خود را به چهار ساعت تقسیم نمایید: ساعتی برای عبادت و راز و نیاز با خداوند، ساعتی برای کار و زندگی، ساعتی برای رفت و آمد با دوستان و افراد قابل اعتماد که عیوبتان را به شما تذکر دهند و از ته دل با شما خالصانه و صادقانه رفتار کنند و ساعتی را برای لذت‌های مشروع و حلال در نظر بگیرید که با این ساعت، برای سه ساعت دیگر قوت و انرژی کسب می‌کنید» (فقه الرضا، ۱۳۶۴: ۳۳۷/۱؛ مجلسی، ۱۳۷۵: ۳۲۱).

از قرون اولیه تمدن اسلامی و معاصر دوران حیات امام رضا (ع)، گزارش‌های فراوانی در منابع مختلف در باب انواع سرگرمی‌ها در دست است؛ بازی‌های ایرانی چوگان، شطرنج و نرده‌شیر (نرد) فراوانی و عمومیت داشته است (مسعودی، ۱۹۷۳: ۸۰/۱). با این حال، در مسند الرضا (ع) تنها سوارکاری به منظور سرگرم شدن، ورزیده شدن و تفریح کردن، مورد تأیید روح دینی حاکم بر احادیث قرار گرفته است (عطاردی، ۱۴۰۶: ۲/ ۳۵۱)، و شطرنج و نرد به شدت نکوهیده شده‌اند، هرچند همین نکوهیدن با عبارات تندی چون «تشبیه نگاه انداختن به شطرنج به نگاه به آتش (دوزخ)» و تحریم قطعی نرد و شطرنج به سبب قمار بودن آنها (عطاردی، ۱۴۰۶: ۲/ ۳۵۸)، نشان و بازتابی به نظر می‌رسد از رواج این بازی‌ها و سرگرمی‌ها که موجب تحریم آنان در متون دینی از این دست شده است.

به نظر می‌رسد که انجام سفر به عنوان بخشی از زندگی انسان متمدن، رفع یکنواختی‌های حیات آدمی، سپری کردن برخی از اوقات فراغت و حتی برای رسیدن به شادابی و تفریح نیز هم‌چنان که برخی آیات الاهی بدان اشاره دارند (شوری/۳۲، یونس/۲۲، نحل/۸)، در برخی احادیث مسند نیز مورد توجه بوده است؛ علاوه بر حدیث فوق‌الذکر در خصوص سفر زیارتی مرقد علی(ع) در روز غدیر، حدیثی دیگر بخشش، شادابی و حتی شوخی کردن بدون معصیت را در طول سفر، جزئی از آداب آن دانسته است (عطاردی، ۱۴۰۶: ۱ / ۲۹۱؛ صدوق، ۱۴۰۱: ۳۲۴). بازتاب راه‌ها، تعدد و تنوع آنان، مانند راه‌های وسیع جاده‌گون و راه‌های تنگ مالرو و ابزار سفر، مانند محمل، عماری و کجاوه، چارپایان و نحوه رفتار با آنان و اعلام به معنای کشتی‌ها در برخی احادیث دیگر نیز ممکن است دور از این مقصود نباشد (عطاردی، ۱۴۰۶: ۱ / ۳۷۵، ۱۶۷/۲، ۱۷۹، ۲۶۲، ۲۸۶، ۳۶۲، ۲۹۱، ۴۱۵). تنوع این راه‌ها به خوبی بازتاب راه‌های جغرافیای متمدن ایران باستان را نشان می‌دهد. تولید باده و رواج نوشیدن آن به عنوان بخشی از اوقات فراغت نیز احتمالاً به روال ایران باستان چندان بوده است که در احادیث مسند مؤکداً حرمت آن تبیین شده است (عطاردی، ۱۴۰۶: ۲ / ۳۵۷). موسیقی نیز که رابطه‌ای دیرین با فرهنگ ایران باستان داشته است (علی‌ی و دیگران، ۱۳۹۸، ۳۷)، مورد تحریم احادیث مسند است (عطاردی، ۱۴۰۶: ۲ / ۳۵۹).

۴.۳. طبیعت‌گرایی و محیط‌زیست

هم‌خوانی با طبیعت به شکل انواع درخت‌کاری و کشاورزی و نیز احترام به عناصر طبیعی مانند آب و خاک در ایران باستان بسیار جدی بوده است (اورنگ، ۱۳۴۴، ۶۴-۶۹). در برخی از احادیث مسند قابل تشخیص است؛ شاید یکی از نمودهای کم‌تر مورد توجه قرار گرفته آن، تنظیم ساعت زیستی فعالیت‌های بدن یعنی خواب، بیداری و فعالیت باشد که بیشتر در قالب سحرخیزی و توصیه به آن دیده می‌شود (عطاردی، ۱۴۰۶: ۲ / ۲۹۹). درباره سحرخیزی از امام رضا (ع) در تفسیر آیه «فَالْمَقْسَمَاتِ أَمْرًا» (ذاریات/۴). بهره‌مندی از ساعات اولیه طلوع در شرح احوال فردی امام رضا (ع) نیز چنین نقل شده است که بعد از اقامه نماز صبح تا طلوع آفتاب در جایگاه نماز به سجده و عبادت می‌نشستند (طبرسی، ۱۳۷۶: ۳۰۵؛ مجلسی، ۱۳۷۵: ۴۹ / ۹۲ و ۹۰).

وجه دیگر از همسانی با طبیعت در احترام به آن و حفظ آن دیده می‌شود؛ این موضوع در متون دینی گاه به صورت تأکید بر پیوستن به طبیعت ذکر شده است؛ از امام صادق(ع) منقول است که می‌فرماید: «نگاه کردن بر گل‌های رنگارنگ و درختان، چنان لذتی برای آدمی ایجاد می‌کند که هیچ لذتی با آن برابری نمی‌نماید» (مفضل بن عمر، بی‌تا: ۵۴) و از امام رضا(ع) حدیثی است که فرمودند: «بوی خوش، عسل، سوارکاری و نگاه به مناظر سرسبز و خرم، نشاط و شادی را در انسان ایجاد

می‌کند» (مجلسی، ۱۳۷۵ : ۷۶ / ۲۸۹). با توجه به اهمیتی که حفظ محیط زیست در این متون دینی دارد، قابل درک است که در روایاتی بر حفظ آن تأکید شده باشد؛ مثلاً روایت شده که «صُرْدُ صَوَامُ، زنبور عسل، مورچه، وزغ و قمری خودداری شود» (عطار دی، ۱۴۰۶: ۳۱۸/۲ و ۳۱۷). گاه نیز به احیای طبیعت تشویق شده است؛ چنان‌که روایت شده است که امام رضا(ع) درخت سدر خشکیده‌ای را از زمین کند و به جای آن درخت انگوری کاشت و سپس آن را آبیاری نمود (همان، ۳۱۴/۲).

۴.۴. بهداشت و آراستگی

هرچند پرداختن به نظافت و آراستگی در ایران باستان خود نیازمند تفصیل فراوان است، اما در اسلام نیز این موضوع بسیار مورد توجه بوده است. به مانند سایر منابع حدیثی، از احادیث در مسند الرضا (ع) داده‌هایی از شیوه‌های رعایت نظافت و آراستگی ظاهری را به دست می‌دهند. بخشی از این احادیث، روالمند بودن و یا تخصیص برخی نظافت‌ها به ایامی خاص را مورد اشاره قرار می‌دهند. هم‌چنان که در احادیثی از امام رضا (ع) آمده است بر کوتاه کردن ناخن‌ها، استحمام، حجامت و خوشبو کردن خود به عطرها توصیه شده (طبرسی، ۱۳۷۶: ۱۲۱. صدوق، ۱۳۷۷: ۲۷۹/۱)، در مسند نیز آمده است که: «برای رفع چشم‌درد در روز پنج‌شنبه ناخن بگیرد» (عطار دی، ۱۴۰۶: ۳۷۲/۲). به جز کوتاه کردن ناخن، به خوشبو ساختن روزانه، یا دست‌کم هفتگی بدن و البسه با مشک، عطر و عنبر، کوتاه کردن و تراشیدن مو، زدودن موهای زائد، پیاده‌روی و شانه زدن سر و ریش و خوشبو کردن محراب مساجد نیز سفارش شده است (همان: ۲۹۱/۱، ۳۷۴-۳۷۶ و ۳۶۸ - ۳۶۹).

درباره بهداشت دهان و دندان نیز امام رضا(ع) تأکید داشتند که دندان‌ها پاک بماند و دهان خوشبو گردد و لثه سخت و محکم شود و حتی بر سفیدی آن سفارش می‌کردند. (مجلسی، ۱۳۷۵: ۳۰۸ / ۵۹) نقل شده است مردم در دوران امام رضا(ع)، به‌وسیله خوشبو کننده‌های طبیعی نظیر اُشنان^{۱۰} و غاسول^{۱۱} دهان را خوشبو می‌نمودند (عطار دی، ۱۴۰۶: ۳۳۲). در مسند به شستشوی بدن نیز تأکید شده است؛ گفته شده که امام رضا(ع) در بدو ورودشان به نیشابور در محله «فوزا» دستور به احداث حمام و حفر قنات دادند و در بالای قنات، حوضی ساخته و آنجا را مصلی کردند و آن گاه با آب قنات، خود را شستشو داده و در آن مسجد نماز گذاردند. از آن پس، به سنت آن امام، مردم نیشابور

^۸ نوعی پرنده شکاری کوچک

^۹ پرنده‌ای خاکی رنگ با گردنی بلند که بیشتر بر درخت خرما آشیانه می‌سازد

^{۱۰} گیاهی بی‌رنگ و خوشبو کننده

^{۱۱} واله

آن مکان را گرمابه رضا یا آب رضا و حوض کاهلان نامیدند (همان: ۱/ ۲۵۰). البته استحمام را برای پرهیز از لاغر شدن نه روزانه که یک روز در میان سفارش کرده‌اند (همان: ۲/ ۳۶۸-۳۶۹). شستن سر به گل نیز رواج داشته که در مسند نوعی را نهی کرده‌اند که سرهایتان را با گل مصر نشوید و از گل پخته آن نخورید که مایه خواری و غیرت برانداز است (همان: ۱/ ۶۳). مشمت و مال بدن با روغن (همان: ۲/ ۳۶۹) و استفاده از سفیداب به عنوان یک نوع لایه بردار نیز رواج داشته و در مسند نیز بعضاً مورد سفارش قرار گرفته است (همان: ۲/ ۳۷۱). رابطه میان استحمام با مناسبت‌های دینی در قالب تأکید بر غسل، از جمله غسل جمعه که در آموزه‌های زندگی دینی روزمره شیعیان مورد توجه است، در مسند نیز دیده می‌شود (عطاردی، ۱۴۰۶: ۲/ ۱۴۳)؛ تأکید بر این غسل‌ها بیشتر با رویکرد حصول نظافت فردی همراه است (عطاردی، ۱۴۰۶: ۲/ ۱۴۴). البته بر اساس آموزه‌های مسند، بهداشت فردی با جلوگیری از بویناکی ناخوشایند بدن، موجب انسداد نفوذ عناصر ناپاک معنایی (با تأکید بر مفهوم شیطان) بر انسان دانسته می‌شوند و حتی در مورد کودکان نیز مورد توجه قرار گرفته است (عطاردی، ۱۴۰۶: ۲/ ۲۷۸) و از همین رو، این نوع شستشوها به همراه استعمال عطرها پیش‌درآمد انجام عبادات، به‌ویژه نماز، در نظر گرفته شده‌اند (عطاردی، ۱۴۰۶: ۲/ ۴۳).

خضاب کردن و رنگ کردن مو با حنا، به‌ویژه برای زنان، موجب پاداش و حفظ عفت برای زنان و اشتیاق یافتن مردان نسبت به همسرانشان دانسته‌اند (همان، ۲/ ۳۷۰-۳۷۱). سرمه کشیدن بر چشم هم رواج داشت. در این باره امام رضا علیه السلام فرمودند: «هرکس مبتلا به ضعف چشم شد، هنگام خواب، هفت میل از سرمه اثممد (سرمه سنگ) بکشد؛ چهار میل در چشم راست و سه میل در چشم چپ که این سرمه مژگان را می‌رویاند و دیده را روشن می‌کند و خداوند به هر بار سرمه کشیدن از آن، فایده سی‌ساله عطا می‌کند» (همان، ۲/ ۳۷۵). مالیدن کاسنی و روغن بنفشه نیز برای درمان طاسی سر و رفع تب و سردرد مالیدن روغن زیتون بر بدن و استفاده از آن برای از بین بردن اخلاط آن، خوشبو کردن دهان، قوت اعصاب و رفع ضعف و ناتوانی جسمی نیز توصیه‌اند (عطاردی، ۱۴۰۶: ۲/ ۳۴۰-۳۷۷).

۴.۵. پوشاک

ایرانیان در دوران باستان از بزرگ‌ترین تولیدکنندگان، استفاده‌کنندگان و صادرکنندگان پوشاک بودند (منتشری و محمدی، ۱۳۹۵، ۵۵-۶۵)؛ و حتی به‌رغم ناسرآمدی فرهنگ و تمدن جزیره‌العرب نسبت به جایگاه تولیدی پوشاک ایرانی، در آموزه‌های اسلامی نیز پوشیدن لباس مورد توجه قرار گرفته است، چنان‌که قرآن لباس را پوشاننده از زشتی‌ها و زینت انسان معرفی می‌کند: «یا بَنی آدَمَ قَدْ أَنْزَلْنَا عَلَیْكُمْ لِبَاسًا یُؤَارِی سَوَاتِکُمْ وَ رِیشًا...» (اعراف/ ۲۶) و آن را از مصادیق آراستگی‌های الهی

می‌داند: «قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَ الطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ» (الاعراف/ ۳۳) و این موضوع مورد تأکید روایات ائمه (ع)، هم‌چون روایات امام علی (ع) قرار گرفته است (حر عاملی، ۱۴۱۶ق: ۵-۶). امام رضا (ع) نیز در مسند فرموده‌اند: «پوش و آراسته باش؛ زیرا علی بن الحسین (ع) جبّه خز پانصد درهمی و در زمستان ردای خزی نگارین می‌پوشید و چون زمستان تمام می‌شد آن را می‌فروخت و پولش را صدقه می‌داد. سپس این آیه را تلاوت کرد: قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَ الطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ» (عطاردی، ۱۴۰۶ق: ۳۶۰/۲). بر اساس روایاتی، امام رضا (ع) ضمن پوشیدن البسه فاخر و گران‌قیمتی چون خز و دیباج، پوشیدن آنان را از ویژگی‌های انبیاء توصیف کرده‌اند (عطاردی، ۱۴۰۶ق: ۳۶۱/۲-۳۶۰). اقامه نماز با لباس خز و توصیه بدان نیز در مسند دیده می‌شود (عطاردی، ۱۴۰۶ق: ۱۶۴/۲، ۳۶۰)؛ هرچند توصیه بر استفاده از البسه خشن و ضخیم (ارزان-قیمت) برای جلوگیری از فخر نیز در مسند به چشم می‌خورد (عطاردی، ۱۴۰۶ق: ۲۱۹/۱، ۳۶۲/۲؛ نیز: حرعاملی، ۱۴۱۶ق: ۲۴؛ فهری، ۱۳۶۳: ۱۸۷). پوشیدن پوست سمور، سنجاب و مرغ ماهی‌خوار بلامانع شمرده، اما از پوشیدن لباس ابریشم و نیز البسه با پوست درندگان، حتی روباه، مؤکداً نهی شده است (همان، ۱۶۳/۲، ۱۶۵).

در مورد پای‌پوش‌ها، در مسند به واژه‌های «خُفٌّ» و «نعلین» و «حِذاء» اشاره شده است که ظاهراً: خُفُّ هر کفشی است که زیر و روی پا را کامل می‌پوشانده، چا با ساق چه بدون آن و نعلین یا نعل یا حذاء پای‌پوشی است که فقط بخشی از روی پا را می‌پوشانده است (هاشمی شاهرودی، ۱۳۸۲ق: ۴۷۳). روایتی به سؤال از امام رضا (ع) در مورد خواندن نماز با پای‌پوش‌ها اشاره دارد و جواز امام بدان امر (عطاردی، ۱۴۰۶ق: ۱۶۷/۲) و روایتی دیگر نیز بدین جواز اشاره دارد، بجز پای‌پوشی که از پوست روباه و یا پوست سگ باشد (همان، ۱۶۳/۲، ۱۶۵). احتمالاً مراد از برخی پای‌پوش‌ها صرفاً نوعی جوراب باشد نه کفش و یا چیزی بین جوراب و کفش که گذاردن نماز با آن مجاز دانسته شده است.

در ایران باستان، به سبب غنای اقتصادی و تمدنی، کاربرد فراوان از انواع سنگ‌ها و جواهرات و جواهرسازی رونق فراوان داشت. ظاهراً در دوره اسلامی نیز اقبال به سنگ‌ها و جواهرات کم نبوده است. در احادیث مسند الرضا (ع) استفاده از سنگ‌ها صرفاً به انگشتری در قالب آموزه‌ای دینی یعنی در دست راست کردن انگشتری مورد تأکید قرار گرفته است (عطاردی، ۱۴۰۶ق: ۳۶۶/۲). درباره شکل و جنس انگشتر نیز توصیه‌هایی شده است که همگی جنبه دینی دارد؛ مثلاً حکّ اذکار بر آن با الهام از انگشتری ائمه مانند ذکر انگشتری امام صادق (ع) «أنت ثقتی فاعصمنی من الناس»، ذکر انگشتری امام علی (ع) «حسبی الله» و ذکر انگشتری امام رضا (ع) که «ما شاء الله لا قوة إلا بالله» بوده

است (همان: ۳۶۳/۲). جنس انگشتر را نیز نقره با سنگ‌های عقیق، به‌ویژه عقیق یمانی، یاقوت، فیروزه و زَبَرجد توصیه کرده‌اند، به ویژه عقیق با کاربردهایی چون دفع فقر، نفاق، غم و احتیاج و توسیع ثواب عبادات، یاقوت برای رفع پریشانی و فیروزه برای فرزنددار شدن (همان: ۱۷۱/۱، ۱۵۷/۲، ۳۶۳-۳۶۴، ۳۶۴؛ نیز نک: ابن‌بابویه، بی تا: ۱۳۲/۲).

۴.۶. خوراک

تنوع جغرافیایی ایران در تولید فراوان انواع محصولات زراعی و باغی، انواع دامداری و مرغداری و گستره وسیع و متنوع شکارها، تنوعی وسیع به ذائقه غذایی ایرانیان باستان بخشیده بود (ربیع‌زاده، ۱۳۹۹، ۱۳-۹). ورود اسلام به ایران نیز همراه با بهره‌مندی تمدن اسلامی از بسیار از این خوراک‌ها بود. در مبحث خوراکی‌ها، رویکرد طبع‌نگرانه به خوراکی‌ها بر اساس طبایع سرد و گرم، در احادیث امام رضا (ع) مشحون است (مجلسی، ۱۳۷۵: ۵۹/۳۱۱). این رویکرد با ساعت تغذیه قرآنی (وَلَهُمْ رِزْقُهُمْ فِيهَا بُكْرَةً وَعَشِيًّا - مریم/۶۲) صبح و شب هم‌خوانی دارد، به‌ویژه عدم ترک شام، ولو به لقمه نان و جرعه‌ی آب تصریح شده است «تا مبادا رگ عشاء در بدن بواسطه سرگرسنه بر بالین، به نفرین صاحب بدن برآید» (عطاردی، ۱۴۰۶ق: ۲/ص ۳۲۲؛ کلینی رازی، [بی تا]: ۲/۲۸۹). شاید با همین رویکرد بوده است که تهیه آذوقه خوراک، به ویژه خوار و بار، برای دوره یکساله مؤکداً سفارش شده است (عطاردی، ۱۴۰۶ق: ۲/۲۹۸-۲۹۹). از دیگر جوانب تغذیه در مسند، پرهیز جدی به تنهایی غذا خوردن و سفارش به هم‌سفره داشتن است، حتی امام رضا (ع) گاه خدمتکاران منزل را به رغم جایگاه والای سیاسی و اجتماعی، به هم‌سفرگی فرا می‌خواند (همان: ۲۸۶/۱).

در باب ماهیت و کیفیت خوراک‌ها، مسند گوشت را به عنوان بهترین طعام دنیوی و اخروی و آب را بهترین نوشیدنی خوانده است (عطاردی، ۱۴۰۶ق: ۲/۳۲۷) و ترک چهل روزه گوشت را سبب ایجاد لاغری، خطرناک دانسته است (همان، ۳۲۵/۲). از میان گوشت‌ها، بیشترین تأکید بر گوشت گوسفند بوده است (همان، ۲/۳۲۳-۳۲۴). گوشت مرغ، ماهی، گاو و شتر نیز حلال و مصرفش گزارش شده است (همان: ۳۲۵/۲). گوشت برخی پرندگان مانند جُبّاری^{۱۲} و هوبره نیز رواج داشته و حتی امام رضا (ع) این گوشت‌ها را به واسطه برخی خواص مانند دفع بواسیر و کمر درد و افزایش قوه بقاء توصیه فرموده است (همان، ۲/۳۲۹). مصرف آشی به نام الامص تهیه شده از گوشت گوره خر با سرکه و خردل هم رواج داشته (همان، ۲/۳۲۴) که احتمالاً بواسطه دسترسی راحت مردم به گوره خر در خراسان ممکن بوده است. با این غذاها، استعمال نمک (همان، ۲/۳۲۳) و سرکه شایع بوده است (همان، ۲/۳۵۲).

^{۱۲} پرنده‌ای شبیه بوقلمون

مصرف شربت عسل و کندر و شیر شتر و یا شیر و عسل رواج داشته است (همان، ۲ / ۳۵۱). خوردن سویق^{۱۳} (به ویژه برای تقویت حافظه و قدرت استدلال پیش از فعالیت‌های ذهنی مانند مناظرات) و حلیم نیز چنین بوده است (همان، ۲ / ۳۳۴ و ۳۳۵). سبزیجاتی مانند کدو حلوائی با تأکید بر رفع اندوه و ازدیاد عقل و حافظه و مصرف بادنجان با خواص دفع بیماری‌ها مورد توصیه بوده است (همان، ۲ / ۳۴۷). پخت حلواهای ایرانی، مانند آن‌چه در داستان‌های ایرانی هزار و یک شب به فراوانی یاد می‌شود، در مسند نیز با ذکر جزئیاتی از تهیه حلوا از شکر و گردو یاد شده است (همان، ۲ / ۳۴۸ و ۳۴۹). نوشیدن آب به حجمی کم‌تر از غذا، لیکن به همراه آن و مخصوصاً ایستاده نوشیده آن نیز در مسند سفارش شده است (همان، ۲ / ۳۵۰).

مصرف زیتون و روغن آن برای از بین بردن تب و خوردن سنجد (همان، ۲ / ۳۳۹) و عصاره آب گیاه ارزن نیز متداول بوده و مصرف کراث (تره فرنگی) هم برای رفع بواسیر رواج داشته است (همان، ۲ / ۳۳۹ و ۳۴۲ - ۳۴۳). خوردن عدس (همان: ۲ / ۳۴۲) و نیز با خواص درمانی مانند رفع کمردرد و تأکیدات دینی، سفارش شده‌اند (همان، ۲ / ۳۴۶). خوردن انجیر برای دفع بوی بد دهان و استحکام استخوان و رویش مو (همان، ۲ / ۳۴۵) و خوردن خرما ناشتا برای زدودن کرم روده (همان، ۲ / ۳۳۷)، خوردن مویز سرخ بیست و یک دانه ناشتا (همان، ۲ / ۳۳۸) و کشمش برای دفع صفرا و بلغم و ایجاد استحکام رگ و رفع خستگی و اندوه هر یک جداگانه مورد توصیه بوده‌اند (همان، ۲ / ۳۳۹). خوردن کندر و قارچ نیز به فراوانی گزارش شده است (همان، ۲ / ۳۴۴). خوردن میوه‌هایی مانند انگور، گوجه سیاه و سیب و خربزه غیر ناشتا و به ناشتا برای از بین اخلاط سینه و روشن کردن دل (همان، ۲ / ۳۳۸ و ۳۳۹ و ۳۴۰، ۳۴۱ و ۳۴۲) و خوردن انار شیرین برای پاک‌سازی معده توصیه شده‌اند (همان، ۲ / ۳۶۴).

در برابر توصیه به استفاده از این خوراکی‌ها، منع فهرستی از خوراکی‌های نیز در مسند به چشم می‌خورد؛ تهیه انواع شراب در جغرافیای ایرانی که بیشتر بدان اشاره شد، بازتاب گسترده تحریم مؤکد آن در مسند را با تأکید بر منع دینی آن، به همراه داشته است (عطاردی، ۱۴۰۶ق: ۱ / ۲۷۶، ۲ / ۳۵۶، ۲ / ۵۰۲) و حتی استفاده از قطره‌ای از آن در پخت غذا نیز به شدت نهی شده است (همان، ۲ / ۳۵۴). خوردن مردار حیوانات، خون، گوشت خوک و گراز، به دلیل مسخ‌شدگی‌اش، نیز تحریم شده است (عطاردی، ۱۴۰۶ق: ۲ / ۳۰۹، ۳۲۸، ۵۰۲). در مسند، خوردن گوشت چارپایان مورد استفاده در حمل و نقل، مانند اسب و استر نیز ناپسند، اما نه حرام ذکر شده است (همان، ۲ / ۳۲۸-۳۲۹). هم‌زمان، خوردن خرگوش، هر درنده‌ای دارای دندان نیش، هر مرغ دارای چنگال، گوشت و تخم طاووس و تخم کلاغ،

^{۱۳} سویق نوعی کاجی است که با شکر هم مصرف می‌شده است.

ماهی‌های، سگ ماهی و ماهی مرده روی آب و نیز خون، بیضه و آلت تناسلی، مئانه، غدد، طحال و کیسه صفرای گوسفند منع شده است (همان، ۲/ ۳۲۵-۳۲۶، ۳۲۸، ۵۰۲-۵۰۳). به جز موارد فوق، امام رضا علیه السلام خوردن گل را نیز حرام می‌داند، مگر اینکه تربت امام حسین علیه السلام باشد (عطاردی، ۱۴۰۶ق: ۲/ ۳۳۳، ۵۰۸).

۵. تحلیل و بررسی

پژوهش حاضر به گردآوری داده‌های مرتبط با زندگی روزانه در احادیث مسند الرضا (ع) در شش محور جشن و سوگواری، اوقات فراغت و سرگرمی، طبیعت‌گرایی و محیط‌زیست، بهداشت، خوراک و پوشاک پرداخت. هم‌چنین با فرض تطبیق فرایند قالب‌مند شدن زندگی روزانه ایرانیان بر اساس تعالیم اجتماعی اسلام، کوشید تا این فرایند را بر اساس نظریه میدان‌های گفتمانی بوردیو، یعنی تغییر در رفتار یا الگوهای زندگی روزانه ایرانیان بر اساس نفوذ گفتمان اسلام، تحلیل نماید. بر این اساس، نتایج تحلیلی ذیل حاصل شد:

۱. فرض تقابل میدانی دو گفتمان / رفتار ایرانی و اسلامی در قالب نزاع یا چالش اجتماعی میان کنشگران هر میدان با توجه به خلأ هر نوع گزارش در این زمینه کار دشواری است؛ توسعه میدان گفتمانی اسلام بدون اشاره به پافشاری، تقابل و کنش خصمانه اجتماعی میان کنشگران هر میدان گفتمانی، در قالب نهی برخی پدیده‌ها و الگوهای فرهنگ ایرانی دیده شده است که مهم‌ترین آنها شامل این فهرست است:

۱.۱. نهی خوراکی‌ها و نوشیدنی‌ها که محدود به گوشت خوک/گراز در خوراکی‌ها و انواع شراب در نوشیدنی‌ها بوده است.

۱.۲. نهی برخی سرگرمی‌ها که محدود به بازی‌های شطرنج و نرد و ساز و آواز بوده است.

۲. در ردّ یا تأیید جشن‌های ایرانی سکوت شده و اشاره‌ای در دست نیست، اما جشن‌های دینی - اسلامی یعنی فطر و قربان و جشن شیعی غدیر و جشن روز جمعه برای باورمندان به اسلام و تشیع مورد تأکید بوده است. در این جشن‌ها به سور یعنی تهیه غذای ویژه و حتی اطعام دیگران و بر تن کردن البسه نو اشاره شده است. برای زادن نوزاد نیز جشن با تأکید بر تهیه غذا (عقیقه) در نظر گرفته شده است. در مورد سوگواری‌ها گزارشی در دست نیست، اما همزمان برای باورمندان به تشیع بر روی برگزاری مراسم سوگواری امام حسین (ع) تأکید فراوان شده است.

۳. فرهنگ تغذیه ایرانیان به طور مبسوطی مورد تأکید و تأیید فرهنگ اسلامی بوده است و از انواع غذاها و خوراکی‌های که بعضاً مختص به جغرافیای ایران هستند، مانند گردو، حلیم

و آش استقبال فراوان شده است. حتی تأکید بر استفاده از انواع متنوع گوشت‌ها، به‌ویژه گوسفند و مرغ و ماکیان، نشان از آن دارد که اعراب در ایران به خوبی مجذوب فرهنگ تغذیه متنوع ایرانی بوده‌اند.

۴. در مورد لباس و پوشش، مهم‌ترین موضوع جنس و بهای لباس بوده است که اولی یعنی جنس را برای جواز برگزاری نماز با آن می‌سنجیدند که البسه ابریشمی و پوست درندگان در اینجا مورد تحریم قرار گرفته‌اند و دومی، با موضوع تعلقات دنیوی و دنیاگرایی و فخر سنجیده شده است که البته مورد طرد قرار نگرفته، بلکه استفاده آنان تأیید شده است؛ بدین ترتیب، الگوهای پوششی ایرانیان، به جز در مواردی محدود در مورد جنس البسه، تأیید شده است.

۵. در موضوعات دیگری مانند طبیعت‌گرایی و آراستگی ظاهر نیز رفتار اسلامی محدودیتی نشان نداده است و به نظر می‌رسد با بسیاری از جنبه‌های فرهنگ اجتماعی ایرانیان هم‌خوان بوده است. در استفاده از سنگ‌های زینتی و جواهرات نیز احادیث مسند الرضا (ع) استفاده از این سنگ‌ها، از جمله فیروزه که سنگی ایرانی است را مورد تأیید قرار داده است.

۶. بازتاب گزارش‌های متنوع زندگی روزانه در موضوعات پوشاک، خوراک و سرگرمی‌ها، به‌ویژه در مواردی که با پرسش‌گری همراه است، نشان از تمایزهای میدان‌های گفتمانی موجود و تلاش باورمندان مسلمان (شیعی) برای تطبیق زندگی عملی دین‌مدارانه با محیط اجتماعی پیرامون دارد. تأکیدها بر مناسبت‌ها مانند فطر، جمعه، غدیر و عاشورا، نیز نشان از تلاش توسعه‌ای (تبلیغی) میدان پیش‌رو اسلامی (شیعی) دارد.

نتیجه

پژوهش حاضر با تکیه بر اهمیت والای جایگاه تعلیمی امام رضا (ع) نزد شیعیان و حتی سایر مذاهب اسلامی ایران و سپری شدن بخشی مهم از دوران حیات شریف وی در خراسان و نیز حضور بخش مهمی از مهاجران عرب، از جمله شیعیان در خراسان، به بازتاب مطلوبی از داده‌های متنوع تاریخ اجتماعی با تأکید بر زندگی روزانه ایرانیان در دوران گذار از حیات اجتماعی ساسانی به حیات اجتماعی اسلامی در متن احادیث مسند الرضا(ع)، به‌ویژه در قالب موضع‌گیری آموزه‌های دینی اسلام (با تأکید بر تشیع) در قبال عناصر هویتی تاریخ اجتماعی (زندگی روزانه) ایرانیان و یا معرفی عناصر هویت اسلامی (با تأکید بر تشیع) وارد شده به جامعه ایرانی، مانند رد و تحریم برخی آداب و سنت‌ها و یا تأکید بر برخی دیگر از خلال احادیث این اثر دست یافت.

بدین ترتیب، بر اساس داده‌های مرتبط با تاریخ اجتماعی (زندگی روزانه) در مسند الرضا (ع) و تحلیل این داده‌ها از منظر ورود و نفوذ میدان گفتمانی رفتار اسلامی در جامعه ایرانی و تغییر میدان‌های گفتمانی رفتارهای هویت ایرانی و هویت اسلامی (شیعی) در ایران قرون اولیه اسلامی، می‌توان استنباط کرد که دامنه نفوذ میدان گفتمان اسلامی (شیعی) در جامعه ایرانی کم‌چالش و البته با پذیرا شدن گسترده عناصر فرهنگی جامعه میزبان از سوی اسلام (تشیع) همراه بوده است. به عبارت دیگر، اسلام (تشیع) تنها بر مراسم و مناسک عبادی و تحریم برخی عناصر در خوراک‌ها، بازی‌ها و جنس البسه آن هم در زمان نماز تأکید داشته است؛ به نظر می‌رسد که همین چالش‌گریزی میان دو میدان گفتمانی در نهایت موجب گروش گسترده ایرانیان به اسلام (تشیع) بوده است. با توجه به سرزندگی فرهنگ ایرانیان از دیرباز تا به امروز، به نظر می‌رسد که چالش‌گریزی در روابط میان میدان‌های گفتمانی یعنی عرصه شناخت، رفتار و فرهنگ، حتی امروزه نیز بتواند در روندهای تعمیق تحولات مطلوب شناختی و فرهنگی مؤثر و کارآمد باشد. علاوه بر این، پیشنهاد می‌شود پژوهش‌هایی این چنین در خصوص سایر متون دینی، حتی در جغرافیای غیر از ایران صورت پذیرد تا ابعاد واضح‌تری از تحولات تاریخ اجتماعی اسلام با اتکاء به منابع حدیثی حاصل شود.

منابع

قرآن کریم

۱. ابراهیمی، مختار و معمارزاده، پیمان (۱۳۹۶)، «اجتماعیات در فیروز شاهنامه»، *مطالعات ادبیات عرفان و فلسفه*، دوره سوم، شماره (۱)، صص ۱۴۴ - ۱۳۰.
۲. ابن بابویه، محمد بن علی (بی تا)، *عیون أخبار الرضا علیه السلام*، تصحیح مهدی حسینی لاجوردی، جلد ۲، تهران، جهان.
۳. ابن بابویه، محمد بن علی بابویه قمی (شیخ صدوق)، (۱۴۰۱ق)، *الأمالی*، بیروت، مؤسسه الوفاء، چاپ اول.
۴. ابن طاووس حلّی، سیدرضا علی بن موسی (۱۳۸۶ش)، *الاقبال بالأعمال الحسنة*، تصحیح جواد قیومی اصفهانی، جلد ۱، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
۵. ابن قولویه، جعفر بن محمد (۱۳۵۶ق)، *کامل الزیارة*، نجف: المطبعة المرتضویة، چاپ سوم.
۶. ابن منظور، محمد بن ابراهیم (بی تا)، *لسان العرب*، تصحیح محمد عبدالوهاب و محمدصادق العبیدی، بیروت، دارالإحياء التراث.

۷. اسفندیاری، محمد (۱۳۸۵)، *گرامی‌نامه استاد عطاردی*، تهران، مؤسسه تحقیقات و توسعه علوم اسلامی.
۸. اشتیری تفرشی، علیرضا، گودینی، مه‌ری، (۱۴۰۲)، «تحلیل پدیده گسترش مدارس در دمشق و حلب با تأکید بر دوره زنگیان؛ بر مبنای نظریه سرمایه بوردیو»، *علم و تمدن در اسلام*، سال چهارم، شماره ۱۵، ۳۳-۵۵.
۹. امین عاملی، سیدمحسن (۱۳۷۶)، *سیره معصومان(ع)*، ترجمه علی حجتی کرمانی، جلد ۵، تهران، سروش.
۱۰. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۱)، *مفاتیح الحیاه*، تهران، مرکز بین‌المللی نشر اسراء.
۱۱. اورنگ، مراد (۱۳۴۴)، «آیین درخت‌کاری در ایران باستان»، *ارمغان*، دوره ۳۴، شماره ۲، ۶۴-۶۹.
۱۲. جنکینز، ریچارد، (۱۳۸۵)، *پی‌یر بوردیو*، ترجمه لیلیا جوافشانی و حسن چاوشیان، تهران، نی.
۱۳. حر عاملی، محمد بن حسن، (۱۴۱۶ق)، *تفصیل وسائل الشیعه‌ الی تحصیل مسائل الشریعه*، تحقیق محمدرضا حسینی جلالی، جلد ۵، قم، مؤسسه آل‌البیت (علیهم‌السلام) لإحياء التراث.
۱۴. حسنی کندسر، احمد (۱۳۹۰)، «اجتماعیات در ادب فارسی با نگاهی به سیراندیشه و اعتقادات و اخلاقیات در ادب فارسی قرن ششم»، *نشریه زبان و ادبیات فارسی*، دانشگاه تبریز، شماره ۲۲۴، صص ۶۳-۸۶.
۱۵. ذوالنوری، سید فرزاد و فرهاد پروانه (۱۳۹۷)، «طبقات اجتماعی ایران باستان (با تأکید بر عصر ساسانی)»، *تاریخ‌نامه خوارزمی*، ش ۲۳، صص ۲۱-۳۹.
۱۶. ربیع‌زاده، علی (۱۳۹۹)، «خوراک در ایران باستان»، *رشد آموزش تاریخ*، شماره ۷۶، ۹-۱۳.
۱۷. روح‌الامینی، محمود، (۱۳۶۸)، «بازتاب قشربندی اجتماعی در دیوان حافظ»، *نامه علوم اجتماعی*، *دانشگاه تهران*، ج ۱، شماره ۲، صص ۱۹۱-۲۰۸.
۱۸. روح‌الامینی، محمود، (۱۳۷۵)، «اجتماعیات در ادب فارسی»، *دومین همایش ملی ایرانشناسی*.
۱۹. شروو، پ. ا، پی‌یر بریان و منصور شکی (پاییز ۱۳۸۱ش)، «طبقات اجتماعی در ایران باستان»، ترجمه منیژه اذکایی، *نامه پارسی*، ش ۲۶، صص ۱۷-۴۲.
۲۰. شویره، کریستیان، اولیویه، فونتن، (۱۳۸۵)، *واژگان بوردیو*، ترجمه مرتضی کتبی، تهران، نی.
۲۱. طبرسی، فضل بن حسن، (۱۳۹۰)، *زندگانی چهارده معصوم(ع)*، ترجمه عزیزالله عطاردی، تهران، اسلامیة.
۲۲. طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۶)، *مکارم الاخلاق*، تهران، دارالکتب الاسلامیه.

۲۳. عطاردی خوبشانی، عزیزالله (۱۴۰۶)، *مسند الام الرضا(ع)*، مشهد، آستان قدس، چاپ اول.
۲۴. علیی، میثم، همتی ازندریانی، اسماعیل، ذال، محمدحسن، رایگانی، ابراهیم (۱۳۹۸)، «بررسی اهمیت و جایگاه هنر موسیقی در ایران باستان»، *مطالعات باستانشناسی پارسه*، شماره ۸، صص ۳۷-۵۶.
۲۵. غلامحسین‌زاده، غلامحسین و روح‌الامینی، محمود و قنبری، افسون (۱۳۸۹)، *عوامل چشم‌زخم در شعر شاعران فارسی*، روح شماره ۱، صص ۹۳-۱۱۰.
۲۶. *فقه الرضا(ع)*، قم، دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه‌ی علمیه.
۲۷. فکوهی، ناصر، (۱۳۸۵)، «پیر بوردیو: پرسمان دانش و روشنگری»، *مجله علوم اجتماعی (دانشگاه فردوسی مشهد)*، شماره ۵، صص ۱۴۱-۱۶۱.
۲۸. فهری، سیداحمد، پرواز در ملکوت (مشمول بر آداب الصلاة امام خمینی)، قم، دارالکتاب، ۱۳۶۳، چاپ دوم.
۲۹. کرمی‌چمه، یوسف (۱۳۹۳)، «بازشناسی چوگان؛ بازی بومی ایرانی»، *فرهنگ مردم ایران*، شماره ۳۶، ۷۷-۵۵.
۳۰. کلینی، محمدبن یعقوب (بی‌تا)، *اصول کافی*، ترجمه سیدجواد مصطفوی، تهران، اسلامیه، چاپ اول.
۳۱. گرابار، اولگ، (۱۳۷۹)، *شکل‌گیری هنر اسلامی*، ترجمه مهرداد وحدتی دانشمند، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۳۲. مجلسی، محمدباقر محمدتقی (۱۳۷۵)، *بحار الانوار*، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
۳۳. مسعودی، علی بن الحسین (بی‌تا)، *مروج الذهب*، تحقیق محمد محی‌الدین عبدالحمید، بیروت، دارالمعرفه.
۳۴. مفضل بن عمر، حجفی کوفی (بی‌تا)، *مفاتیح الحیاه*، تهران: مرکز بین‌المللی نشر اسراء.
۳۵. منتشری، مهران و محمدی، شب‌بو، (۱۳۹۵)، «بازنمایی پوشاک دوره ساسانی بر اساس مقایسه تطبیقی نقوش برجسته و ظروف»، *شبک*، شماره ۱۱ و ۱۲، ۵۵-۶۵.
۳۶. موسی‌پور، ابراهیم، بیاتلو، حسین (۱۳۸۹)، «تاریخ اجتماعی، دانش، روش، آموزش»، *پژوهشنامه‌ی تاریخ تمدن اسلامی*، شماره ۱، صص ۱۳۹-۱۲۱.
۳۷. نجفی، شمس‌الدین (۱۳۸۵)، «گاهنبارها؛ جشن‌های دینی ایران باستان»، *مطالعات ایرانی*، شماره ۹، ۲۷۰-۲۵۹.

۳۸. هاشمی شاهرودی، محمود (۱۳۸۲ق)، فرهنگ فقه مطابق مذهب اهل بیت علیهم السلام، قم،

مؤسسه دائره المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت (علیهم السلام).

۳۹. یوسفیان، محمدجواد. (۱۳۷۷)، *اجتماعیات در ادبیات: مباحثی اجتماعی در اشعار فردوسی و*

بهار، شماره ششم، دوره‌ی دوم، صص ۹۳-۱۰۸.

40. Bourdieu, Pierre, and Passeron, Jean-Claude, (1997), *Reproduction in Education, Society and Culture*, translated by Richard Nice, London, Sage Publications.

41. Bourdieu, Pierre, (1986), 'The forms of capital' In: *Handbook of Theory and Research for the Sociology of Education*, Edited by Richardson, J., Westport, CT: Greenwood: 241-58.

42. Tzanakis, Michael, (2011), 'Bourdieu's Social Reproduction Thesis and the Role of Cultural Capital in Educational Attainment: A Critical Review of Key Empirical Studies', in *Educate*, Vol. 11, No. 1, 76-90.