

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

تاریخ نو

فصلنامه علمی - تخصصی

سال پنجم / شماره یازدهم / تابستان ۱۳۹۴

صاحب امتیاز: انجمن علمی دانشجویی تاریخ / دانشگاه تربیت مدرس

مدیر مسئول و سردبیر: هادی بیاتی

هیأت تحریریه:

دکتر صادق آئینه‌وند..... استاد دانشگاه تربیت مدرس
دکتر سید هاشم آقاجری..... استادیار دانشگاه تربیت مدرس
دکتر مهدی گلجان..... دانشیار دانشگاه تربیت مدرس
دکتر محمدحسین منظورالاجداد..... استادیار دانشگاه تربیت مدرس
دکتر حسین مفتخری..... دانشیار دانشگاه خوارزمی
دکتر ابوالفضل رضوی..... دانشیار دانشگاه خوارزمی
دکتر محمدحسن رازنهان..... استادیار دانشگاه خوارزمی
دکتر کامران اسکات آقایی..... استاد دانشگاه آستین ویرجینیا

مدیران اجرایی:

آرمان فروهی، کامران حمانی.

مترجم انگلیسی:

توحید شریفی

حروفنگار و صفحه‌آرا:

روح الله آقامحمدی

همکاران نشریه:

دکتر مجتبی گراوند، دکتر یونس قربانی فر. دکتر جمال رزمجو.

نشانی:

بزرگراه چمران - تقاطع بزرگراه جلال آل احمد - دانشگاه تربیت مدرس - دانشکده علوم انسانی - گروه تاریخ.

پست الکترونیک: newhistory52@yahoo.com

h_bayati52@yahoo.com

شماره مجوز: ۶۰/۲۶۳۶۲

فهرست مطالب

- ۳..... واکاوی نقش زرتشتیان در اقتصاد دوره قاجاریه با تأکید بر تجارتخانه های زرتشتی
مژگان حاجی اکبری
- ۲۹..... بررسی اقدامات و اصلاحات اقتصادی و اجتماعی عمر بن عبدالعزیز از نگاه مورخان اسلامی
حسین آلیاری، بتول ناجی راد
- ۵۵..... مقایسه وضعیت زن در دوره جاهلیت و بعد از اسلام
مصطفی پیر مرادیان، متین السادات اصلاحی، مهشید السادات اصلاحی
- ۸۱..... موسیقی، جشن و جنسیت در ایران از دوره قاجار تا اوایل دوره پهلوی
ساسان فاطمی، مترجم: مصطفی لعل شاطری
- ۱۱۹..... بررسی دیوان سالاری سلجوقیان با تکیه بر تشکیلات قضایی
محمد رضا رحمتی، فاطمه نجفی
- ۱۴۱..... بررسی نظام آموزشی عصر ممالیک
سیده لیلا تقوی سنگدهی، رقیه منافی
- ۱۶۹..... بررسی و مقایسه فلسفه تاریخ هاکسلی با فلسفه تاریخ هگل
سید غفور وهابی

واکاوی نقش زرتشتیان در اقتصاد دوره قاجاریه

با تأکید بر تجارخانه‌های زرتشتی

مژگان حاجی اکبری^۱

چکیده

پس از ورود دین اسلام به ایران پیروان دین زرتشت موقعیت خود را به نفع مسلمانان از دست دادند. اینان تا دوره قاجاریه با تحمل مشکلات فراوان در ایران حضور داشتند. محدودیت‌هایی که زرتشتیان با آن مواجه بودند مانع از آن می‌شد تا بتوانند در امور کشوری نقشی بر عهده داشته باشند، این در حالی است که پارسیان، یعنی هم‌کیشان زرتشتیان ایران در هند توانستند جایگاهی مناسب برای خود رقم بزنند. پارسیان به خصوص از اوایل قرن ۱۹م/۱۳ق تحت نظارت بریتانیا به لحاظ اقتصادی پیشرفت‌های فراوانی نمودند. قدرت اقتصادی پارسیان زمینه را برای کمک‌های آنان به دیگران فراهم نمود و در این بین زرتشتیان ایران هم از آن بهره مند شدند. بنیان تجارخانه‌های مهمی چون جمشیدیان، جهانیان و یگانگی در این دوره بیانگر قدرت اقتصادی زرتشتیان در این دوره است.

مسئله مقاله آن است که پیروان زرتشتی در ایران چه نقشی در اقتصاد و بنیان تجارخانه‌های عصر قاجار ایفا کردند؟ در این پژوهش تلاش می‌شود که با روش توصیفی-تحلیلی و با اتکا به مطالعات کتابخانه‌ای به پرسش فوق پاسخ داده شود. یافته‌های پژوهش حکایت از آن دارد که زرتشتیان ایران در دوره قاجاریه و به خصوص اواخر سلطنت ناصرالدین شاه با کمک مالی انجمن اکابر

۱. کارشناسی ارشد تاریخ ایران اسلامی دانشگاه خوارزمی m.h.akbari1350@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۲/۱۱ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۴/۴/۲۳

هند، توانستند چندین تجارتخانه و صرافی در ایران تأسیس کنند و همچنین نقش بسیار مهمی در حیات سیاسی و اقتصادی دوره مورد نظر ایفا کردند؛ اما رونق تجارتخانه‌ها چندان دوام نیاورد و مداخلات خارجی‌ان از جمله روس‌ها باعث رکود و ورشکستگی آنان گردید.

واژه‌های کلیدی: زرتشتیان، قاجار، اقتصاد، بازرگانان، تجارتخانه، بانکداری.

مقدمه

زرتشتیان در دوران اسلامی ایران تا حد یک اقلیت دینی نزول کردند. با ورود دین اسلام به ایران پیروان زرتشتی یا باید اسلام را می پذیرفتند، یا باید مهاجرت می کردند. گروهی که مهاجرت کردند به پارسیان هند معروف شدند که کمک های آنان در پیشرفت کار زرتشتیان ایران بسیار مؤثر بود. روی کار آمدن حکومت قاجار در ایران با تغییراتی عمده در جهان در زمینه هایی چون قانون گرای، عدالت، تأمین حقوق فردی و نیز ترقی و پیشرفت همراه بود. این تغییرات در میان اقلیت زرتشتی نیز تأثیرگذار بود. زرتشتیان ایران که تا این زمان وضعیت نامطلوب و نامساعدی داشتند با شکل گیری «انجمن بهبود حال زرتشتیان ایران» در هند از سوی هم‌کیشان آن‌ها یعنی پارسیان به تدریج موقعیتشان رو به بهبود رفت. در سال ۱۸۸۲م/۱۲۹۹ق، با حمایت پارسیان، ناصرالدین شاه فرمانی مبنی بر معافیت آن اقلیت از پرداخت مالیات جزیه صادر نمود. این امر سبب آرامش فکری آنان گردید و از طریق این امتیاز بود که زرتشتیان ایران به ایجاد تجارتخانه‌ها، بازرگانی، بانکداری و سرمایه‌گذاری روی املاک پرداختند؛ به گونه‌ای که تجارتخانه‌های زرتشتیان در دوره قاجار از مهم‌ترین بنگاه‌های اقتصادی ایران به شمار می‌رفتند. برجسته‌ترین این تجارتخانه‌ها جمشیدیان، جهانیان و یگانگی بود. این تجارتخانه‌ها به امور مختلفی از جمله صرافی، بانکداری و زمینداری می‌پرداختند و با توجه به اشتها به دستکاری و نیک‌کرداری، که زرتشتیان بدان معروف بودند، مورد اعتماد مردم و حکومت وقت واقع شدند. با به ثمر رسیدن نهضت مشروطیت، زرتشتیان به عنوان یکی از

اقلیت‌های دینی، ارباب جمشید را که نفوذ اقتصادی زیادی داشت، به نمایندگی خود راهی مجلس شورای ملی نمودند. بدین ترتیب پس از گذشت چندین قرن، جامعه زرتشتی ایران از انزوا بیرون آمد.

شایان ذکر است که نویسندگان زرتشتی و غیر زرتشتی مطالب منسجم، مدون و قابل توجهی در مورد تجارتخانه‌های زرتشتیان نوشته‌اند و منابع این موضوع اغلب نوشته‌هایی پراکنده است که از میان آن‌ها می‌توان مطالبی به دست آورد. دلیل این توجه به تجارتخانه‌ها هم بیشتر سیاسی بوده است. از مورخان زرتشتی رشید شهردان در کتاب‌های *فرزندگان زرتشتی و تاریخ زرتشتیان پس از ساسانیان* و جهانگیر اشیدری در *تاریخ پهلوی و زرتشتیان* به صورت غیر منسجم به این موضوع پرداخته‌اند. هدف این مقاله تشریح اوضاع اقتصادی زرتشتیان و نقش آنان در اقتصاد دوره قاجار و نیز نحوه شکل‌گیری و شروع به کار این تجارتخانه‌ها، زمینه‌های فعالیت آنان و علت رکود و ورشکستگی آن‌ها در دوره قاجار است.

۱. ارباب جمشید و تجارتخانه جمشیدیان

ارباب جمشید جمشیدیان در سال ۱۲۶۷ق/۱۲۲۹ش در شهر یزد و در خانواده‌ای زرتشتی به دنیا آمد. پدرش او را در سن یازده سالگی برای کار در تجارتخانه ارباب رستم به او سپرد و تا سن بیست سالگی در آنجا مشغول به کار بود. سپس برای خودش تجارتخانه کوچکی در بروجرد و بندرعباس ایجاد نمود و به تجارت لباس و پارچه و منسوجات و... مشغول گردید. پس از مهاجرت به

تهران در سال ۱۲۹۰ق، در سرای مشیرخلوت در حجره ای به کارهای تجاری، صرافی و بانکداری مشغول به فعالیت شد (اشیدری، ۱۳۵۵: ۳۷۸؛ شهردان، ۱۳۶۳: ۴۳۲-۴۳۳). بدین ترتیب او به تدریج از تجار عمده و معروف بازار تهران شد و موفق گردید تا شعبه هایی از تجارتخانه خود (تجارتخانه جمشیدیان) را در بیش از ۱۲ شهر کشور دایر کند و بعدها شعبه هایی از این تجارتخانه را در بغداد، بمبئی، کلکته و پاریس نیز تأسیس نمود (ترابی فارسانی، ۱۳۸۴: ۷۵). او در عین حال که بسیار ثروتمند و در نتیجه صاحب نفوذ بود، بسیار هم سخی و بخشنده بود: «روزی بیش از صد نفر بر سفره او حاضر بودند و هفته ای یکروز در منزل او حدود چهارصد یا پانصد نفر بینوایان به ردیف می نشستند و ارباب با دست خود به هر یکی یک ریال بخشش می کرد» (شهردان، ۱۳۶۳: ۴۳۲).

جکسن (*Andrew Jackson*) سیاح آمریکایی درباره وی می نویسد: «صراف توانگری است و صاحب صدها هزار تومان ثروت. در دربار سلطنتی ایران صاحب نفوذ و به رسمیت شناخته شده است. نزدیکی او با دربار باعث جلوگیری از فشار هیأت حاکمه به زرتشتیان است. چرا که عرایض و شکایات آنها را به نظر شاهنشاه می رساند. مسلمانان به درستی او اعتقاد دارند و صرافان و بازرگانان دیگر ایران، به قدر او طرف توجه و اطمینان نیستند.» (جکسن، ۱۳۵۲: ۴۲۶).

ارباب جمشید در سال های ۱۳۰۸ و ۱۳۰۹ق به عنوان تاجر معتبر با ناصرالدین شاه قاجار ارتباط پیدا کرده و به دربار او راه یافت. از آن زمان تا پایان حکومت قاجار وی با دربار قاجاریه مراوده داشت و در دربار مظفرالدین شاه نیز منشاء خدمات بسیاری به شاه و درباریان بود. از جمله جمشیدآباد (جمالزاده

کنونی) را که از جمله املاک شخصی وی بود، به عنوان تفرجگاه در اختیار شاه و اهالی حرمش می‌نهاد و هرگاه شاه به آنجا می‌رفت ارباب جمشید به وی سینی اشرفی تقدیم می‌کرد. در نتیجه همین قبیل خدمات، مظفرالدین‌شاه در سال ۱۳۲۱ق وی را به لقب رئیس‌التجاری و دریافت نشان و جبه و شال سرفراز کرد. (اشیدری، ۱۳۵۵: ۳۷۸) وی در صرافی خود به امور مالی درباریان و دولتمردان نیز می‌پرداخت و با بسیاری از آن‌ها، از جمله با میرزا علی‌اصغر خان اتابک اعظم (معروف به امین السلطان)، رابطه نسبتاً دوستانه‌ای داشت. از جمله وقتی اتابک معزول و به قم تبعید گردید دست کمک به طرف ارباب جمشید دراز کرد و ارباب جمشید به شعبه تجارتخانه خود در قم نوشت که، اتابک تا صد هزار تومان اعتبار دارد و در صورت مراجعه به او پرداخت شود (مهر، ۱۳۴۸: ۹). ارباب جمشید در کنار تجارت در زمینه ترانزیت کالا نیز فعالیت داشت و انواع و اقسام کالاها را که شامل توپ‌های جنگی و فشنگ هم می‌شد در اقصی نقاط کشور به خصوص جنوب ایران حمل و نقل می‌کرد. (مغیث السلطنه، ۱۳۶۲: ۷۶-۷۹) همچنین در سال ۱۳۲۶ق از طرف محمدعلی شاه قاجار به مدت ۱۰ سال به ریاست مخزن دولتی منصوب گردید. در این زمان او لباس قشون، اعم از قزاقخانه و سربازخانه، را تأمین می‌کرد. (اشیدری، ۱۳۵۵: ۳۷۹؛ سازمان اسناد ملی ایران، سند شماره: ۲۴۰۰۰۰۴۳۴) او همچنین در امر کمک به مدرسه علوم سیاسی که مشیرالدوله تاسیس کرده بود بسیار اهتمام می‌ورزید. مدرسه علوم سیاسی مبلغی پول به صورت امانت به ارباب سپرده بود و ارباب هم از سود آن

سپرده مخارج مدرسه را تامین می‌کرد. (سازمان اسناد ملی ایران، سند شماره: ۳۶۰۰۷۷۷۷)

۱.۱. انقلاب مشروطه و نقش ارباب جمشید

ارباب جمشید همکاری چندانی با مبارزان راه مشروطیت نداشت. در دوم جمادی‌الاول ۱۳۲۴ق که دومین تحصن علیه مظفرالدین شاه به دلیل عملی نشدن خواسته‌های پیشین صورت گرفت، روحانیون به رهبری سیدین به سوی قم حرکت نمودند و در حرم حضرت عبدالعظیم بست نشستند. در هنگام مهاجرت، آیت الله بهبهانی و آیت الله طباطبایی متوجه کم پولی‌شان شدند و تعدادی را به شهر فرستادند تا به هر طریقی که بتوانند وجوهی را تهیه نمایند. میرزا محمد صادق، پسر آیت الله طباطبایی از جمله آن اشخاص بود. او ابتدا به سراغ بانک روس رفت؛ اما بانک در عوض قرض گرو خواست، پس ناامید به سوی ارباب جمشید رفت. به گفته ناظم الاسلام کرمانی او هم قبول نکرد و ترس از عین-الدوله را بهانه نمود و گفت: «اگر پولی هم بدهید که حواله و برات بدهم، قبول نخواهم کرد» (کرمانی، ۱۳۶۲: ۲۶۳). اما شهردان و کاتوزیان معتقداند که مقارن نهضت مشروطه، او کمک مالی بسیاری به مشروطه‌خواهان کرد؛ و از جمله پارک جمشیدآباد (جمالزاده کنونی) را در موقع ورود ستارخان و باقرخان و شاهسون‌ها محل سکونت و پذیرایی از آنان قرار داد. تنها یک فقره از کمک‌های او به مشروطه‌طلبان، پرداخت بیست هزار تومان بود. همچنین در اوج درگیری-های مشروطه‌خواهان با نیروهای حامی استبداد، به دستور وی اسلحه و مهمات را در عدل‌های پارچه و پنبه جاسازی می‌کردند و از بوشهر به تهران می-

فرستادند. ارباب جمشید در زمان تحصن بازرگانان و بازاریان تهران در سفارت انگلیس برای حمایت از مشروطه، به واسطه حاج محمدتقی بنکدار هشت هزار تومان برای تأمین هزینه‌های تحصن کنندگان پرداخت کرد (کاتوزیان، ۱۳۷۹: ۲۱۰-۲۰۹؛ شهردان، ۱۳۶۳: ۴۴۰).

۲.۱. ارباب جمشید؛ نماینده زرتشتیان در مجلس شورای ملی

پس از آنکه مظفرالدین شاه قاجار در سال ۱۳۲۴ق فرمان مشروطیت را امضا کرد، موضوع ورود اقلیت‌های مذهبی به مجلس شورای ملی مطرح شد. البته آرامنه و کلیمیان دفاع از حقوق خود را بر عهده آیت‌الله سیدمحمد طباطبائی و آیت‌الله سید عبدالله بهبهانی گذاشتند، اما زرتشتیان خواستار کسب یک کرسی در مجلس شدند، که با آن موافقت شد و ارباب جمشید به عنوان اولین نماینده زرتشتیان در مجلس شورای ملی برگزیده شد (تقی زاده، ۱۳۳۶: ۱۱). البته در دوره دوم مجلس، ارباب جمشید به سبب گرفتاری‌های شغلی و بیماری، حاضر به پذیرش وکالت مجلس نشد و میرزاکیخسرو شاهرخ (که بعدها به ارباب کیخسرو شاهرخ معروف شد) را به جانشینی خود معرفی کرد و زرتشتیان نیز، به پیروی از وی، به کیخسروشاهرخ رأی دادند (کاتوزیان، ۱۳۷۹: ۲۲۸-۲۲۶).

۳.۱. تلاش برای تأسیس بانک ملی

از مهم‌ترین مواردی که در مجلس اول در مورد آن اقداماتی صورت گرفت ولی به نتیجه نرسید، تلاش مجلسی‌ها برای تأسیس بانک ملی ایران بود. در ۱۰ شوال ۱۳۲۴ق تجار عضو مجلس و خارج از آن، در اطلاعیه‌ای قصد خود را برای

تأسیس بانک ملی ایران اعلام کردند و قرار شد تا زمان تأسیس بانک، مردم پول-های شان را به چند فرد مشخص از جمله ارباب جمشید، معین التجار و حاجی محمد اسماعیل تحویل دهند و رسید دریافت کنند (کسروی، ۱۳۸۴: ۱۸۹-۱۹۲). این امر مقدمه تأسیس بانک ملی ایران بود و پس از چندی ارباب جمشید را به تکاپو برای تأسیس این بانک ایرانی واداشت. تجارتخانه جهانیان هم از پیشگامان ایجاد بانک ملی بود. پیش بینی می شد که با دعوت عده ای از بانکداران پارسی هند این اندیشه عملی شود؛ ولی قتل ارباب پرویز شاهجهان در ۱۳۲۴ق/۱۹۰۷م نه تنها جهانیان را ناامید کرد، بلکه پارسیان را هم از اقدام احتمالی شان منصرف نمود. این اقدام حتی علما را عزادار ساخت (شهمردان، ۱۳۶۳: ۴۶۹).

۴.۱. چگونگی ورشکستگی ارباب جمشید

در باب چگونگی ورشکستگی ارباب جمشید باید گفت که وی مدت زیادی با بانک استقراضی روس و بانک شاهنشاهی انگلیس معامله می کرد و خطراتی را که معاملات غیرمنقول برای مؤسسات صرافی داشت نادیده می گرفت. شعبه های تجارتخانه ارباب جمشید در سراسر ایران علاوه بر فعالیت های بازرگانی کارهای بانکی را نیز انجام می دادند، طوری که به زودی به صورت رقیبی برای بانک های خارجی فعال در ایران یعنی بانک شاهلی انگلیس و بانک استقراضی روس درآمد و از طرفی صرافان و تجار بزرگی همچون او از رقبای اصلی بانک های شاهنشاهی انگلیس و استقراضی روس در ایران به شمار می آمدند. به همین دلیل این بانک ها در صدد برآمدن اقداماتی علیه ارباب جمشید انجام بدهند و چون ارباب جمشید در حدود سیزده میلیون تومان از بانک استقراضی و دو میلیون

تومان از بانک شاهنشاهی وام گرفته بود، این بانک‌ها دستاویز مناسبی علیه او در دست داشتند و بدین ترتیب در سال ۱۳۳۱ق/۱۹۱۲م بانک استقراضی روس بهانه طلب از تجارتخانه «بدون اطلاع از تجارتخانه و اظهار به دولت علیه ایران مستقیماً بدون جهت و غیر حق و با وجود داشتن تأمین، خودسرانه شعبات تجارتخانه را در ایالات و ولایات توقیف و پاره‌ای از املاک را تصرف نمود» (چهره نما، ۱۳۸۵: ج ۴/۱۰). ارباب جمشید توان پرداخت این مطالبات را به رغم حمایت‌های دولت وقت از او و مصادره بخشی از اموالش همچون تجارتخانه‌های او در کرمان و اصفهان و همین‌طور پارک اختصاصی اش یعنی پارک اتابک (که بعدها به سفارت روس تبدیل شد) را نداشت و نهایتاً پس از مقاومت‌های فراوان اعلام ورشکستگی نمود. ارباب جمشید، پس از اعلام ورشکستگی، فاضل عراقی را به وکالت خود انتخاب کرد و به منظور معوق ماندن پرونده مبالغی رشوه داد؛ اما با افزایش شکایت‌ها دولت مجبور به رسیدگی شد و دادگاه در ۱۱ دی ماه ۱۳۰۲ش وی را محکوم به پرداخت مطالبات مردم کرد و اندکی بعد او و وکیلش را به جرم پرداخت رشوه بازداشت کردند. (چهره نما، ۱۳۸۵: ج ۴/۱۴-۱۲). بدین ترتیب بود که مهم‌ترین تجارتخانه زرتشتیان ایران در دوره قاجار راه خود را به سوی نیستی پیمود؛ در حالی که هیچ خطایی انجام نداده بود و فقط دخالت یک نیروی خارجی و بیگانه به نام بانک استقراضی روس علت اصلی آن بود. ارباب جمشید مدتی در بازداشت به سر برد و بعد از آن نیز تا آخر عمر خویش درگیر امورات وزارت عدلیه بود. ارباب جمشید، پس از آزادی، تقریباً تمام ثروتش را از دست داده بود. سرانجام وی در ۱۶ دی ماه

سال ۱۳۱۶ش پس از ۸۲ سال زندگی و در حالی که از مال دنیا چیز چندانی برایش باقی نمانده بود، درگذشت.

۲. بنگاه تجارتي برادران شاهجهان (جهانيان)

ارباب خسرو پور شاهجهان، بازرگان ساکن محله شهریار یزد بود که به همراه برادران خود پرویز، رستم، گودرز و بهرام تجارتخانه جهانیان را در سال ۱۳۱۲ق/۱۸۹۴م بنیاد نهاد که از موفق‌ترین تجارتخانه‌های دوران قاجار به شمار می‌رفت. این تجارتخانه در نقاط مختلف ایران شعبه داشت و با تشکیلات منظم خود با هند، انگلیس و آمریکا روابط تجاری برقرار می‌کرد و نخستین بنگاهی بود که محصولات صادراتی کشور از جمله پنبه عدل بندی شده توسط ماشین را به بازار دنیا عرضه کرد (تاریخچه سی‌ساله بانک ملی، ۱۳۳۸: ۵۰؛ اشرف، ۱۳۵۹: ۷۸). تجارتخانه جهانیان در امور عمرانی کشور نیز سرمایه‌گذاری می‌کرد که از آن جمله نقش آن در تشکیل و راه اندازی شرکت تلفن ایران بود. تلفن در ایران در نخستین دهه قرن ۱۴ق و پیش از سال ۱۳۰۶ق به صورت محدود شروع به کار کرد. بنگاه جهانیان همواره مورد اعتماد دربار و عمال دولت و بازرگانان ایران قرار داشت. به گونه ای که چون در سال ۱۳۲۰ق/۱۹۰۱م مظفرالدین شاه یازده میلیون روبلی را که از روسیه قرض گرفته بود بر باد داد، از صرافی‌های داخلی مانند جمشیدیان و جهانیان پول گرفت (تقی زاده، ۱۳۳۶: ۱۱۸). تجارتخانه جهانیان در حفر قنوت و آباد کردن روستاهای اطراف یزد، نیز فعالانه وارد عمل شد و روستاهای چندی مانند خسروآباد و شاهجهان آباد را در یزد، رفسنجان و کرمان احداث نمود.

تجارتخانه جهانیان ضمن تجارت به امر کشاورزی و ملکداری نیز اشتغال داشتند. همچنین آنها در ترانزیت گندم، اسلحه و پرداخت بخشی از حقوق پرسنل نظامی کشور دخیل بودند و اولین چک تضمینی غیر دولتی در ایران را که متعلق به این شرکت بود، رواج دادند (احتشامی، ۱۳۷۹: ۴۸؛ امینی، ۱۳۸۰: ۵۱۷-۵۱۸). خوش نامی اداره‌ها و شعبه‌های تجارتخانه به حدی بود که رسید صندوق آن چون اسکناس اعتبار داشت و دست به دست می‌گشت و بین مردم ایران که چندان به اسکناس بانک شاهنشاهی انگلیس تمایل نشان نمی‌دادند، رواج کامل داشت. این امر باعث شد که مدیران بانک روس و انگلیس با حمایت مقامات سیاسی خود، وسایل سقوط آن‌ها را فراهم آورند. تجارتخانه جهانیان نیز با روس‌ها درگیر شد. چون این تجارتخانه ۲۴/۰۰۰ تومان از شخصی به نام فرامریان پارسی طلب داشت، بر حسب حکم حکومت و وزارت امور خارجه قرار شد در عوض آن طلب، املاکی از فرامریان در اصفهان توقیف شود. چنین شد، اما روس‌ها این املاک تأمین را توقیف کردند.

۱.۲. بنگاه جهانیان و تأسیس بانک ملی و مدرسه سازی

در آغاز سلطنت مظفرالدین شاه و در اولین دوره مجلس شورای ملی که می‌خواستند بانک ملی تأسیس کنند، تجارتخانه جهانیان از پیشگامان این امر بود. آنان به همراه تجارتخانه جمشیدیان و نیز با دعوت و همیاری عده‌ای از بانکداران پارسی هند تصمیم به این کار گرفتند. اما از آنجا که این اقدام مخالف سیاست‌های بیگانگان و منافع آنها بود، برای ترساندن پارسیان هند و نزدیک نشدن آن‌ها به امور ایران، دست به اقداماتی زدند. از جمله آن‌که در سال

۱۳۲۴ق، پرویز شاهجهان مدیر تجارتخانه را در یزد به قتل رساندند. روزنامه گجراتی «جام جمشید» و روزنامه انگلیسی «تایمز بمبئی» در این مورد و عدم تأمین جانی در ایران مقاله‌هایی نوشتند و موضوع تشکیل بانک مسکوت ماند(شهمردان، ۱۳۶۳: ۴۶۹).

ارباب خسرو شاهجهان یکی دیگر از برادران جهانیان، در سال ۱۳۲۱ق، دبستان دخترانه‌ای را از طرف تجارتخانه جهانیان ایجاد نمود که تا سال ۱۳۰۷ش و تشکیل دبیرستان دخترانه مارکار و پیوستن به آن، به تعلیم و تربیت دختران زرتشتی مشغول بود. سپس در سال ۱۳۲۴ق/۱۹۰۶م، دبستان پسرانه خسروی را تأسیس نمود و با مبلغی هنگفت به امر تعلیم و تربیت دختران و پسران زرتشتی در یزد پرداخت. از آنجا که خسرو شاهجهان فرزند پسر نداشت، یک دبستان پسرانه هم در یزد تأسیس کرد و آن را دبستان خسروی نامید. هزینه اداره مدرسه را هم از اوقافی که به نام مدرسه نموده بود تأمین می‌کردند(شهمردان، ۱۳۶۳: ۴۷۰). همچنین برادر دیگر بنام ارباب بهرام در موقع فتح تهران به دست مشروطه‌خواهان، یکی از کسانی بود که خزینه و جواهرات سلطنتی را برای نگه داری به وی سپردند و این امر حاکی از درجه بالای اعتماد مردم به آنها بود.

۳.۲. جهانیان و نقش آنها در انقلاب مشروطه

در زمان مبارزات مشروطه خواهان بر ضد استبداد محمدعلی شاه، بنگاه جهانیان با کمک به مشروطه‌خواهان از آنها حمایت می‌کرد. یکی از این کمک‌ها رسانیدن اسلحه به آنها بود، همان کاری که بنگاه بازرگانی ارباب جمشید هم انجام می‌داد. شعبه تهران بنگاه جهانیان توسط فردی بنام فریدون خسرو اهرستانی ملقب به

گل خورشید اداره می‌شد. او در جریان توزیع اسلحه بین مجاهدان با عده‌ای کثیر از آنها رابطه پیدا کرده بود و گاهی در جلسات مخفی آنها شرکت می‌کرد. او تسلیحاتی را که از روسیه و بصورت قاچاق وارد می‌شد دریافت کرد و بین مجاهدان توزیع می‌کرد. به هرکسی که توسط انجمن مخفی مجاهدان معرفی می‌شد، یک قبضه تفنگ و یکصد فشنگ تحویل می‌داد. هزینه این دست و دل‌بازی را هم بنگاه جهانیان می‌پرداخت (تفرشی حسینی، ۱۳۵۱: ۶۹).

از طرفی محمدعلی شاه برای هزینه‌های جاری خود مجبور به استقراض از بانک استقراضی روس گردید، اما بانک به وی اعلام کرد که بدون وثیقه وام نمی‌دهد. محمدعلی شاه هم به ناچار زیرپوش مروارید دوز مادرش را گروهی بانک گذاشت و وام گرفت. این خبر توسط عواملی از درون دربار به گوش فریدون زرتشتی رسید و او نیز آن را با اطلاع مجاهدان رسانید. مزدوران و اوباشانی که محمدعلی میرزا پیرامون خود گردآورده بود از ماجرا خبردار شده و به امر دربار شبانه به منزل فریدون زرتشتی ریختند و او را به قتل رساندند. احمد کسروی این واقعه را این گونه روایت می‌کند: «... و در شب چهارشنبه هفدهم دی ماه هشت تن از آنان [اراذل و اوباش] به خانه فریدون زرتشتی که یکی از بازرگانان می‌بود، رفته و آن بیچاره را بیدار گردانیده نخست ۵۶۰ تومان پولش را گرفته و سپس در برابر چشم زنش با قمه او را کشتند.» (کسروی، ۱۳۸۴: ۵۴۷).

پس از قتل فجیع فریدون زرتشتی، آزادی‌خواهان سخت به تکاپو افتادند و آشکارا نسبت به شاه بدگویی می‌کردند و زرتشتیان هم دست از کار کشیده و مجدداً خواستار مجازات عاملان آن قتل شنیع شده بودند. شعاع السلطنه برادر

شاه و عضدالملک قاجار رییس ایل قاجار با محمدعلی شاه گفتگو کردند و به او فهماندند که عاقبت بدرفتاری با مردم نه تنها برای او بلکه برای بقای سلطنت در خاندان قاجاریه سخت خطرناک خواهد بود. در نتیجه محمدعلی شاه فرمان داد که اوباشان را دستگیر و مجازات کنند. ظفرالسلطنه وزیر جنگ و حاکم تهران مأمور آن کار شد و پنج نفر از هشت نفر را به اسامی: خسروخان مقتدر نظام، اسماعیل خان، سیدمحمد خان، صنیع حضرت و سید کمال دستگیر و زندانی شدند. آن‌ها در دادگاه محاکمه شدند. (کسروی، ۱۳۸۴: ۵۵۰)

بعد از این وقایع خسرو شاهجهان که برای دادخواهی به تهران آمده بود نزد محمدعلی شاه رفته و عریضه‌ای تنظیم و تقدیم کرد و خواهان خونخواهی فریدون گردید. شاه هم به وی اعلام کرد که اگر دست از مبارزه برندارد همانند فریدون مقتول خواهد گشت. خسرو هم به ناچار از ایران گریخت و به لندن رفت. بعد از خلع محمدعلی شاه از سلطنت، احمدشاه با دادن تأمین جانی به وی از او خواست تا به کشور بازگردد (شهمردان، ۱۳۶۳: ۴۷۲). او نیز قبول کرد و به ایران آمد. ارباب خسرو شاهجهان در نهایت در سال ۱۳۳۴ق درگذشت.

۳. تجارتخانه یگانگی و ارباب رستم گیو

علاوه بر این دو تجارتخانه مهم، تجارتخانه یگانگی زرتشتیان در تهران به کارهای تجارتمی می پرداخت. این تجارتخانه نسبت به دو مورد قبل ناشناخته تر است. از زمینه‌های فعالیت این شرکت، تجارت اسلحه بود که از کشور های اروپایی خریداری و وارد ایران می نمودند. این تجارت بیش تر زمینی و از راه

روسیه بود که همواره با مشکل روبرو می‌شد؛ چرا که روس‌ها بنا بر مصلحت خود مانع ورود اجناس و کالاها به خاک ایران می‌گردیدند.

در نتیجه، برای رفع توقیف کالاها تجار ایرانی به ویژه زرتشتی ناچار می‌شدند از وزارت امور خارجه تصدیق نامه بگیرند (مرکز اسناد وزارت امور خارجه، ۱۳۲۹، کارتن ۵۴، پرونده ۲۲، برگ ۰۰۳ و ۰۰۲).

از جمله شرکای مهم شرکت یگانگی، ارباب رستم گیو بود. تقریباً از اواسط دوران ناصری تا سقوط قاجار، خانواده ارباب رستم امور گاریخانه‌های تهران، قم، کاشان و اصفهان به صورت منظم انجام می‌دادند (معتضد، ۱۳۶۶: ۶۴۰). در دوران جنگ جهانی اول، راه تهران- قم بسیار ناامن بود؛ به گونه‌ای که «مسافرت از تهران تا اصفهان به مراتب از سفر آمریکا یا اقیانوسیه مشکل تر و خطرناک تر بود». در منطقه بین قم- کاشان سواران نایب حسین کاشی ابتکار عمل را در دست داشتند و عبور و مرور را کنترل می‌نمودند و بدون همراهی آنها عبور از این منطقه دشوار بود و خطرات زیادی داشت (بهرامی، ۱۳۶۳: ۳۲۶-۳۲۸). کاروان‌های تجاری و غافله‌ها با دیدن ناامنی راه سعی می‌نمودند که از مسیرهای دیگر عبور کنند که سواران نایب در آنها تسلطی نداشتند. وسایل نقلیه دستگاه پستی این مسیر را که تعداد آن هم چندان زیاد نبود، ارباب رستم زرتشتی اداره می‌کرد و هفته‌ای یک گاری، مراسلات و بسته‌ها را از تهران به اصفهان می‌رسانید. علاوه بر دستگاه پستی، ارباب رستم چند کالسکه هم داشت که در این مسیر به مسافران یا مأموران کرایه می‌داد؛ چرا که با نایب حسین کاشی قراردادی داشت که برای او و اتباعش اشیای لازم را به کاشان حمل کند و در عوض به او

تأمین داده شود که در قلمرو نایب در امان و محفوظ باشد (بهرامی، ۱۳۶۳: ۳۲۹-۳۳۰).

علاوه بر این، ارباب رستم به کارهای تجاری نیز می‌پرداخت و با دولت شریک می‌شد. او در زمان مورگان شوستر، واسطه معامله دولت برای خرید اسلحه از آلمان گردید و توانست با مبلغ ۲/۶۰۰ تومان دریافتی از دولت در حدود ۱۵۰ عدد موزر و ۳۰ هزار عدد فشنگ بخرد؛ اما در حمل آن به ایران که از طریق راه آهن می‌بایست صورت می‌گرفت، با مشکلاتی روبرو گردید. حمل این سلاح‌ها زمینی و از طریق روسیه بود؛ اما چون در آن زمان رابطه ایران با روسیه با واسطه اولتیماتوم روس (۱۳۳۰ق/۱۹۱۱م) نامشخص بود، دولت روسیه مانع گردید تا این سلاح‌ها به ایران حمل شود. پس راهی نماند جز این که سلاح‌ها به کارخانه آن در آلمان بازگردانده شود. در پی این اقدام کمپانی یگانگی به شوستر اطلاع دادند که اقدامات لازم را به انجام برساند که به دلیل بی‌توجهی او و اخراجش عملی نگردید و حتی پیشنهادهای تجارتخانه هم در این زمینه رد شد. مدتی به این ترتیب سپری شد تا اینکه کارخانه اطلاع داد که فشنگ‌ها در حال خراب شدن است؛ بنابراین تجارتخانه از دولت درخواست نمود تا فشنگ‌ها را به میزان نازلی به خود کارخانه واگذار کند تا از بابت وجه بیمه و... محسوب شود و موزرها هم به حال خود باقی ماند. (امینی، ۱۳۸۰: ۵۳۹-۵۴۰).

دولت و خزانه دار کل راه حل تجارتخانه یگانگی را نپذیرفتند. آن‌ها به واسطه معامله، یعنی ارباب رستم اشاره نمودند و او را متهم به دغلكاری کردند. تجارتخانه ضمن رد این ادعا عنوان نمود که تجارتخانه پی‌گیر کارها بود و در

دوران خزانهداری مسیو مرنارد، این فقرات را به عنوان راه حل به خزانهداری پیشنهاد نموده است:

۱. تمدید و تجدید اجازه ورود اسلحه که هر زمان ممکن شد برای دولت حمل کنند. ۲. تأدیة باقی قیمت اسلحه و حواله دادن تجارتخانه به کارخانه برلن که عین صندوق‌های اسلحه را به نماینده دولت ایران تحویل بدهند. ۳. اجازه حراج کردن که در برلن پولش به دولت برسد. ۴. تنخواهی که از این بابت به تجارتخانه داده شده بود پس بدهند و اسلحه به خودشان واگذار گردد و اجاره-نامه داده شود که در موقع وارد کنند. در مقابل خزانهداری کل جوابی به تجارتخانه نداد. (امینی، ۱۳۸۰: ۵۴۲-۵۴۳)

مدتی بعد خزانهداری کل طی نامه‌ای به تجارتخانه از تنزیل پول داده شده گذشت و اصل آن را خواست. در ضمن تهدید کرد که در صورت عدم پرداخت مبلغ مذکور «خزانهداری کل مجبور خواهد بود که این وجه را در کمال سختی مطالبه کند». (امینی، ۱۳۸۰: ۵۴۲-۵۴۳) در جواب این ادعای خزانهدار کل، تجارتخانه یگانگی اقداماتی را که برای حمل این محموله‌ها انجام داده بود، به وزارت مالیه یادآور شد: «مکرر موسیو مرنارد، خزانهدار و غیره پیشنهاد کرده اجازه بدهند از طریق بنادر دیگر حمل شود. متأسفانه تمام به مسامحه گذاشته و اجازه ندادند و موقع جنگ هم موانع عمومی پیش آمد و راه چاره بسته شد و به همان حال باقی است تا جنگ خاتمه یابد». (امینی، ۱۳۸۰: ۵۴۶-۵۶۷) چنانکه ملاحظه شد باز هم روس‌ها با مداخلات خود باعث وارد آمدن خسارت به این تجارتخانه شدند و زمینه را برای اضمحلال آن فراهم نمودند. این تجارتخانه

همچنان باقی بود؛ به گونه‌ای که آگهی‌های تبلیغاتی کمپانی یگانگی پارسیان در روزنامه‌های اواخر دوره قاجار به چشم می‌خورد که مردم را برای خرید فرا می‌خواند. شعبات این تجارتخانه در تهران به ترتیب در دلان امین الملک، جنب سبزه میدان و شعبه سوم در مقابل شمس العماره قرار داشت. (رعد، س ۶، ش ۵۱: ۴)

۴. اقدامات ارباب کیخسرو شاهرخ

ارباب کیخسرو شاهرخ را می‌توان بزرگ‌ترین شخصیت تاریخ معاصر زرتشتیان ایران دانست. بسیاری از اصلاحات، اخذ امتیازات قانونی و پیشرفت‌های دوران معاصر زرتشتیان به همت و تلاش او صورت گرفته است و او را علاوه بر این‌که به عنوان یک شخصیت مهم زرتشتی می‌توان شمرد، به خاطر فعالیت‌های سیاسی‌اش می‌توان از او به عنوان یک شخصیت مهم سیاسی نیز یاد کرد. ارباب کیخسرو شاهرخ در سال ، در کرمان به دنیا آمد. پدرش شاهرخ فرزند اسکندر بود. او و برادر بزرگ‌ترش به نام رستم، در مکتبخانه‌ای که پسر عموی پدرشان به نام ملا مرزبان در کرمان تأسیس کرده بود، دروس ابتدایی را آموختند.

آن‌گونه که ارباب کیخسرو در خاطراتش می‌نویسد در ابتدای جوانی چیز زیادی از دین زرتشتی که دین اجدادی وی بوده نمی‌دانسته است و در دیداری که با یکی از علمای مسلمان پیدا می‌کند به دین خود علاقه مند می‌شود. کیخسرو در جوانی پس از بازگشت از بمبئی به کمک یکی از افراد فامیلش به نام جمشید جهانگیر سه مدرسه دخترانه در شهر کرمان، یکی در قبه سبز، دیگری در دروازه ناصریه و سومی در محله شهر و به کمک افراد دیگر سه مدرسه پسرانه یکی در پاراموتون، دیگری در قنات غسان و سومی در اسماعیل آباد جوپار تأسیس

می‌کند و سرپرستی آموزش در آن مدارس را خود به عهده می‌گیرد. پس از ده سال با کمک جامعه زرتشتی مدرسه ملی بزرگ بیرون از دروازه ناصریه کرمان را تأسیس و سرپرستی و تعلیمات آن مدارس را خود به عهده می‌گیرد. در کرمان اولین اقداماتش مربوط به رفع نواقص مدارس زرتشتیان بود. او اولین کسی بود که لباس متحدالشکل برای شاگردان مدارس زرتشتی ترتیب داد و اگرچه با مخالفت‌هایی روبه‌رو شد، اما مقاومت کرد تا موفق شد. همین رویه را در مورد خود زرتشتیان کرمان نیز انجام داد. این در حالی بود که حدود ۲۵ سال بعد، ماجرای تغییر لباس در یزد صورت گرفت (امینی، ۱۳۸۰: اسناد شماره ۲۷۵ تا ۳۱۵، ۴۴۵-۴۱۲) در کرمان همچنین ضمن تأسیس مدارس چند در محلات مختلف، در تأسیس مجدد «انجمن زرتشتیان» آن‌جا نقش داشت. کیخسرو در سال ۱۳۲۴ق/۱۹۰۶م، پس از ۲۳ سال فعالیت در کرمان سفری به روسیه نمود و سپس به تهران آمد و در تجارتخانه ارباب جمشید مشغول به کار شد (اشیدری، ۱۳۵۵: ۳۸۶). او از سال ۱۳۲۵ق، عضو انجمن زرتشتیان تهران شد و در نوشتن اساسنامه انجمن نقش اساسی داشت. در این زمان به دلیل نیاز شدید جامعه زرتشتی به آموزشگاه‌های پسرانه و دخترانه، از ارباب جمشید تقاضای اهدای مدرسه کرد و ارباب جمشید در سال ۱۳۲۵ق، اسناد زمین مدرسه جمشید جم را به انجمن زرتشتیان تهران اهدا کرد.

اشتغال ارباب کیخسرو به کار در تجارتخانه ارباب جمشید مقارن با ایام انقلاب مشروطیت بود و با تلاش‌هایی که زرتشتیان کردند، توانستند یک کرسی نمایندگی در مجلس شورای ملی را احراز کنند. فعالیت سیاسی ارباب کیخسرو

نیز از همین ایام آغاز گردید. ارباب جمشید به واسطه گرفتاری های متتابع مالی و تجاری، و همچنین روحیه سازش کاری و ضمناً کم سوادی، در مجلس اول برای احراز حقوق اجتماعی زرتشتیان از خود حرکتی بروز نداد، در عوض ارباب کیخسرو این نقش را بر عهده گرفت و با تلاش هایی که صورت داد توانست این حق را از مجلس اول که «تبعه ایران در مقابل قانون متساوی الحاقی» بگیرد (کسروی، ۱۳۸۴: ۳۱۶-۳۱۵). تلاش های او در فعالیت های سیاسی به نتیجه رسید و او از دوره دوم مجلس شورای ملی (۱۲۸۸ ش/ ۱۳۲۷ ق) رسماً به جای ارباب جمشید نمایندگی زرتشتیان را بر عهده گرفت. از همان آغاز فعالیت در مجلس شورای ملی، ریاست کارپردازی مجلس را به او واگذار کردند و تا پایان عمر (۱۳۱۹ ش) که در مجلس شورای ملی نماینده زرتشتیان بود، این سمت را نیز دارا بود. در تمام این مدت به واسطه نفوذی که داشت و همچنین با تسلط، اقتدار و آگاهی که نسبت به شغل خود احراز کرده بود، اعتماد دوست و بیگانه را نسبت به خود جلب نمود. در طول حیات سیاسی- فرهنگی خود به عضویت «انجمن آثار ملی» درآمد و در ساختن آرامگاه فردوسی در توس و برگزاری جشن هزاره فردوسی نقش فعال داشت. هنگام تأسیس «شرکت تلفن» ریاست آن را داشت، برای مدت زمانی «ریاست و نظارت اداره راه آهن» را عهده دار شد؛ «کتابخانه» و «چاپخانه» مجلس را به راه انداخت و در سال های قحطی نان در تهران «ریاست انبار غله» را به او واگذار کردند. همچنین او درگیر فعالیت های سیاسی گسترده ای نیز بود. برای نمونه او اولین کسی بود که علیه قرارداد ۱۹۱۹ ایران و انگلستان اعلامیه منتشر کرد و همچنین در جریان خروج

بخشی از جواهرات سلطنتی از کشور واکنش نشان داد(اشیدری، ۱۳۵۵: ۳۸۷). همچنین ارباب کیخسرو در جنگ جهانی اول از طرف مستوفی‌الممالک دو مرتبه مأمور مذاکره با «کمیته دفاع ملی قم» شد و در جشن تاج‌گذاری احمدشاه قاجار، تشکیل مجلس مؤسسان و تاج‌گذاری رضاشاه پهلوی سرپرست مراسم و مخارج بود(اشیدری، ۱۳۵۵: ۳۸۸-۳۸۷). او همچنین در تصویب لوایح و قوانین کشوری دیدی ملی داشت و خواهان مساوات تمامی اهالی کشور در برابر قانون بود. برای مثال او در جریان تصویب قانون نظام اجباری سربازی در سال ۱۳۰۳ ش، اعلام کرد که همه اهالی ایران از جمله زرتشتیان باید به خدمت سربازی بروند. در ابتدا قرار بود فقط ایرانیان مسلمان به سربازی بروند. ارباب کیخسرو به عنوان یک زرتشتی، فعالیت‌های مذهبی نیز داشت. دو کتاب به نام‌های آینه آئین مزدیسنی (به فارسی سره) و کتاب دیگری به عنوان فروغ مزدیسنی را در شناساندن دیانت زرتشت تألیف کرد. این کتاب‌ها از نخستین کتاب‌های فارسی بودند که برای آموزش دین زرتشت در ایران نوشته شده و به‌طور عملی اندیشه‌های زرتشت را تفسیر و بیان می‌کردند. او از جمله کسانی بود که فارسی سره‌نویسی را در مجلس رواج داد و نامه‌نگاری در مجلس را به سوی فارسی‌نویسی برد. بنای عبادتگاه زرتشتیان تهران (آدریان) نیز از یادگارهای ارباب کیخسرو است. سرانجام ارباب کیخسرو شاهرخ در تیرماه ۱۳۱۹ ش، در تهران در جریان تصادف با اتومبیل جان خود را از دست داد.

نتیجه‌گیری

در دوره قاجار، به ویژه از اواسط دوران ناصری، با حمایت پاریسیان هند زرتشتیان ایرانی توانستند به تدریج وارد امور کشوری شوند. ایجاد انجمن‌ها و مدارس زمینه پیشرفت اجتماعی و فرهنگی آن‌ها را فراهم کرد. لغو جزیه که بار مالی بر دوش آن‌ها بود، باعث آرامش فکری و در نتیجه توجه آنان به امور اقتصادی گردید که این هم ایجاد تجارتخانه‌ها را به دنبال داشت. زرتشتیان تجارتخانه‌های مهمی چون جمشیدیان، جهانیان و یگانگی را پایه‌گذاری نمودند و در امور مختلفی از جمله زمینداری و بانکداری به فعالیت پرداختند. ارباب جمشید با استفاده از پشتوانه مالی خود توانست به عنوان نخستین نماینده زرتشتیان به مجلس شورای ملی راه یابد و بدین ترتیب بعد از گذشت چندین قرن جامعه زرتشتی ایران از انزوا بیرون آمد. همزمان تجارتخانه جهانیان در امور بانکی، تولیدی و عمرانی فعالیت داشت که سرمایه‌گذاری در شرکت تلفن ایران از جمله آن‌ها بود. قتل ارباب فریدون رئیس این تجارتخانه در تهران، به علت طرفداری از مشروطه‌خواهان، زمینه‌ای شد تا پس از قرن‌ها اعتماد دو طرفه‌ای بین مسلمانان و زرتشتیان پدید آید و زرتشتیان به عنوان بازماندگان نیاکان مورد احترام قرار گیرند.

بنیان تجارتخانه‌های یاد شده از پیشگامان ایجاد بانک ملی بودند و در پیش‌برد این هدف چشم به ثروت هم‌کیشان خود، یعنی پاریسیان داشتند؛ اما ترور یکی از زرتشتیان در یزد آن‌ها را این اقدام منصرف ساخت. به نظر می‌رسد تکیه تجارتخانه‌های زرتشتی بر بانک استقراضی روس و بانک شاهنشاهی انگلیس

اشتباهی آشکار بود؛ چرا که این بانک‌ها نمی‌توانستند پیشرفت کار تجارتخانه-های مذکور را تحمل کنند، بنابراین با در اختیار گرفتن اموال و زمین‌های دو تجارتخانه جهانیان و جمشیدیان در قبال بدهی‌شان عامل ورشکستگی آنان شدند. چنین می‌نماید که اگر این تجارتخانه‌ها می‌توانستند با پارسیان ثروتمند هند همکاری داشته باشند، وضعیت‌شان به مراتب بهتر از همکاری با بانک استقراضی روس بود؛ چرا که احتمالاً پارسیان هند به لحاظ مشترکات دینی از وارد آوردن ضربه به همکیشان ایرانی خود خودداری می‌کردند. از این رو به نظر می‌رسد عامل ورشکستگی تجارتخانه‌های زرتشتیان ایران علاوه بر عدم حمایت پارسیان هند، رقابت‌های دو بانک استقراضی و شاهنشاهی با تجارتخانه‌ها بود.

منابع

الف) اسناد

سازمان اسناد ملی ایران. سند شماره: ۲۴۰۰۰۰۴۳۴.

سازمان اسناد ملی ایران. سند شماره: ۳۶۰۰۰۷۷۷۷.

مرکز اسناد وزارت امور خارجه، ۱۳۲۹، کارتن ۵۴، پرونده ۲۲، برگ ۰۰۳ و ۰۰۲.

ب) کتاب‌ها

اشرف، احمد (۱۳۵۹)، *موانع تاریخی رشد سرمایه داری در ایران دوره قاجار*، تهران: زمینه.

اشیدری، جهانگیر (۱۳۵۵)، *تاریخ پهلوی و زرتشتیان*، تهران: ماهنامه هوخ.

امینی، تورج (۱۳۸۰)، *اسنادی از زرتشتیان معاصر ایران (۱۲۵۸-۱۳۳۸ شمسی)*، تهران: سازمان اسناد ملی ایران.

بهرامی، عبدالله (۱۳۶۳)، *خاطرات از آخر سلطنت ناصرالدین شاه تا اول کودتا*، تهران: علمی.

تاریخچه سی ساله بانک ملی ایران (۱۳۰۷-۱۳۳۷ ش)، (۱۳۳۸)، تهران: بی نا.
ترابی فارسانی، سهیلا (۱۳۸۴)، *تجار مشروطیت و دولت مدرن*، تهران: نشر تاریخ ایران.

تفرشی حسینی، سید احمد (۱۳۵۱)، *روزنامه اخبار مشروطیت و انقلاب ایران؛ یادداشت‌های حاج میرزا سید احمد تفرشی حسینی در سال‌های ۱۳۲۱-۱۳۲۸ ق*، به کوشش ایرج افشار، تهران: امیرکبیر.

تقی زاده، سید حسن (۱۳۳۶)، *زمینه انقلاب مشروطیت ایران، سه خطابه*، بی-جا: گام.

جکسن. ویلیامز (۱۳۵۲)، *سفرنامه جکسن*، ترجمه منوچهر امیری و فریون بدره-ای، تهران: خوارزمی.

شهمردان، رشید (۱۳۶۳)، *تاریخ زرتشتیان (فرزانگان زرتشتی)*، تهران: فروهر.
کاتوزیان تهرانی، محمدعلی (۱۳۷۹)، *مشاهدات و تحلیل اجتماعی و سیاسی از تاریخ انقلاب مشروطیت ایران*، تهران: انتشار.

کرمانی، ناظم الاسلام (۱۳۶۲)، *تاریخ بیداری ایرانیان*، به کوشش سعیدی سرجانی، تهران: آگاه.

- کسروی، احمد (۱۳۸۴)، *تاریخ مشروطه ایران*، تهران: نگاه.
- معتضد، خسرو (۱۳۶۶)، *حاج امین‌الضرب و تاریخ تجارت و سرمایه‌گذاری صنعتی در ایران*، تهران: جانزاده.
- مغیث السلطنه، یوسف (۱۳۶۲)، *نامه‌های یوسف مغیث السلطنه*، به کوشش معصومه مافی، تهران: نشر تاریخ ایران.
- مهر، فرهنگ (۱۳۴۸)، *زرتشتیان و نهضت مشروطیت*، اصفهان: انتشارات دانشگاه اصفهان.

ج) مقالات

- احتشامی، لطف‌الله (۱۳۷۹)، «تجارت در سرای مخلص بازار قدیمی اصفهان در دوره قاجاریه»، فصلنامه گنجینه اسناد، بهار و تابستان ۱۳۷۹، شماره ۳۷ و ۳۸.
- چهره نما (۱۳۸۵)، *تهیه و تنظیم عنایت‌الله رحمانی*، تهران: سازمان اسناد و کتابخانه ملی ایران، ج ۴.
- رعد، سال ششم، شماره ۵۱، ۲۲ صفر ۱۳۳۳، ۱۸ جدی ۱۲۹۲ق/۱۹۱۵م.

بررسی اقدامات و اصلاحات اقتصادی و اجتماعی عمر بن عبدالعزیز از نگاه مورخان اسلامی

حسین آلیاری^۱

بتول ناجی راد^۲

چکیده

این پژوهش درصدد بررسی اصلاحات و اقدامات اقتصادی و اجتماعی عمر بن عبدالعزیز خلیفه اموی از دیدگاه مورخین اسلامی می‌باشد. بر این اساس یافته‌های پژوهش حاکی از آن است که مورخین اسلامی در ارزیابی اقدامات اقتصادی و اجتماعی عمر بن عبدالعزیز به دو گروه تقسیم شده‌اند؛ اکثر آنها از او چهره‌ای مثبت و خلیفه‌ای عادل، زاهد و راشد را ترسیم می‌کنند و با تکیه بر اعمال مثبت او از نکات منفی زندگی‌اش چشم‌پوشی کرده و درصدد توجیه سؤالات اساسی در خصوص مشروعیت خلافت او برآمده‌اند. اما گروهی دیگر نگرشی مثبت به او ندارند و مدارک تاریخی موجود هم تا حدی این دیدگاه را تأیید می‌کند. بنابراین مطالعه‌ای همه جانبه در مورد اقدامات و اصلاحات اقتصادی و اجتماعی عمر بن عبدالعزیز حاکی از آن است که وی بعد از به خلافت رسیدن با استفاده از شیوه عدالت محورانه دست به اصلاحات اجتماعی، اقتصادی در دولت زد. که این اقدامات از نگاه اکثر مورخان مورد تمجید قرار

۱. عضو هیأت علمی دانشگاه آزاد اسلامی شبستر.

۲. دانشجوی کارشناسی ارشد تاریخ دانشگاه آزاد اسلامی شبستر.

yalda.kopoloo_a@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۴ / ۲ / ۲۳ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۴ / ۴ / ۳

گرفته است؛ به طوری که عده‌ای از آنان در آثار خود سعی در جدا نمودن وی از سایر خلفای بنی‌امیه برآمده، حتی تغییر مشی سیاسی او را ناشی از تربیت وی در مدینه دانسته‌اند. اما مورخان دیگر با برشمردن دلایلی چون نارضایتی عموم مردم و از جمله شیعیان از دولت اموی و فعالیت داعیان عباسی در این دوره، اصلاحات عمر بن عبدالعزیز را از روی سیاست و شرایط زمانه برشمرده‌اند.

واژگان کلیدی: عمر بن عبدالعزیز، امویان، اصلاحات اقتصادی و اجتماعی، مورخان اسلامی.

مقدمه

عمر بن عبدالعزیز بن مروان بن حکم یکی از خلفای اموی است که نسبت به سایر حاکمان این سلسله از وجهه نسبتاً بهتری برخوردار است. تولد او به سال ۶۱ یا ۶۲ ه. ق بوده است. (ابن سعد، ۱۳۷۴، ج ۶، ۱۹؛ طبری، ۱۳۷۵، ج ۹، ۳۸۰۷) مادر عمر، ام عاصم؛ دختر عاصم بن عمر بن خطاب بوده است. (یعقوبی، ۱۳۷۱، ج ۲، ۲۶۱) عمر بن عبدالعزیز از سال ۹۹ تا ۱۰۱ هجری خلافت کرد. از زندگی او تا قبل از حکومت، اطلاع زیادی در دست نیست. منابع به زندگی او در مدینه اشاره دارند. در سال ۸۵ هجری عبدالملک بن مروان او را از مدینه فراخواند و دخترش فاطمه را به همسری او در آورد و او را استاندار منطقه

«خناصره»^۱ نمود. (ابن کثیر، ۱۴۰۷، ج ۹، ۱۹۳؛ طقوش، ۱۳۸۰، ۱۴۲) پس از به قدرت رسیدن ولید بن عبدالملک در سال ۸۶ هجری، عمر بن عبدالعزیز همچنان استاندار منطقه خناصره باقی ماند. سال ۸۷ هجری ولید بن عبدالملک او را در سن ۲۵ سالگی به حکومت مدینه گماشت. (ابن سعد، پیشین، ج ۶، ۱۹؛ طبری، پیشین، ج ۹، ۳۸۰۷) در همین سال در حالی که حاکم مدینه بود، از طرف ولید سالار حج شد. (طبری، پیشین، ج ۹، ۳۸۱۴) عمر مدت شش سال استاندار مدینه بود. سال ۹۳ هجری ولید بنا به درخواست حجاج بن یوسف او را از استانداری مدینه عزل کرد. (همان) در دوره سلیمان بن عبدالملک (۹۶ تا ۹۹ ه.ق) عمر حکم مشاور او را داشت و پس از مرگ سلیمان عمر بر جنازه او نماز خواند. (ابن سعد، پیشین، ج ۶، ۲۸؛ طبری، پیشین، ج ۹، ۳۹۴۳) سلیمان بن عبدالملک بنا به گفته خودش برای جلوگیری از فتنه، عمر بن عبدالعزیز را جانشین خود قرار داد. (ابن خلدون، پیشین، ج ۲، ۱۲۳) هر چند دوره حکومت عمر بن عبدالعزیز بیش از دو سال نبوده است؛ اما در همین دوره کوتاه اقدامات بسیار شایسته و نیکویی توسط این خلیفه اموی صورت گرفت. براین اساس این پژوهش به دنبال بررسی اقدامات و اصلاحات اقتصادی و اجتماعی عمر بن عبدالعزیز از دیدگاه مورخین اسلامی می‌باشد.

۱. خناصره «۵» [خ ص ر] شهرکی از کارگزاری حلب که برابر قنسرین در بیابان است. (حموی،

۱. اصلاحات اقتصادی

- قطع مقرری بنی مروان

در راستای ایجاد عدالت در امور مالی، عمر بن عبدالعزیز دستور داد تا مقرری که سال‌ها توسط خلفای پیشین به بنی مروان تعلق می‌گرفت، قطع شود که این اقدام باعث ناراحتی و شکایت این گروه را فراهم کرد. (سیوطی، ۱۴۰۶، ۲۶۹) و با این روش بسیاری از اقوام و خویشاوندان وی دریافتند که او در صرف بیت المال دقیق و سخت گیر بوده و چون اسلاف خود عمل نخواهد کرد و هدف وی در برقراری عدالت بر آنان گران آمد. همچنین، عمر با برگرداندن زیورآلات همسرش به بیت المال و کوتاه کردن دست والیان ستمگر، که بر مردم سخت می‌گرفتند و قطع مقرری بنی مروان نشان داد که در تحصیل عدالت جدی و مصمم است.

- لغو پرداخت هرگونه هدیه به خلیفه

نوروز، آغاز بهار و مهر آغاز پاییز توسط ایرانیان باستان جشن گرفته می‌شد و مردمان این سرزمین به شادی و خوشی مشغول می‌شدند. این جشن با هدایای زیاد و خوراکی‌های خوشمزه برای شاه برگزار می‌شد. (مسعودی، ۱۳۷۴، ج ۱، ۵۵۴) بزرگان هدایای قابل توجه و ارزشمندی را برای شاه می‌آوردند. حال آنکه با گذشت زمان و در دوره اسلامی، این آیین تبدیل به حکمی اجباری و سنگین از سوی خلفا و والیان آنها گشت؛ که با تمسک به آن مردم را تحت فشار مالی

قرار داده و حزانه سلطان را از این وجوهات پر کرده و آن را نوعی درآمد زایی تصور می کردند. (رضی، ۱۳۸۵، ۴۲)

این عایدات آنقدر بر خلفای اموی شیرین می آمد که حاضر به سرف نظر از آن نبودند. (ملایری، ۲۴۵) درآمد معاویه از این هدایا ده میلیون درهم در سال بوده است. (یعقوبی، ۱۴۵) این هدایا و عطایا به مرور زمان، خلفای اموی را حریص کرده و مبالغ آن را می افزودند. حجاج بن یوسف را در رأس کسانی آورده اند که این مقدار را برا ایرانیان تحمیل می کرده و در وصول آن به زور و خشونت متوسل می شده است. (انصاری دمشقی، ۱۳۸۲، ۴۳۶) تا زمان عمر بن عبدالعزیز، این هدایا و عطایا بر خلیفه پابرجا بود و سالانه بر مقدار آن افزوده می گشت. با خلافت عمر بن عبدالعزیز و پرهیز وی از فشار بر مردم و عدالت محوری، این هدایا و دیگر مبالغ از جمله پول کاغذ، اجرت پیک و ... حذف شد. (طبری، ج ۹، ۳۹۷۱)

- اصلاح جزیه و خراج

جزیه یا مالیات سرانه یه استناد آیه « قاتلوت الذین لایؤمنون بالله و لایالیوم الاخر و لایحرمومن ما حرم الله و رسوله و لایدینون دین الحق من الذین اوتو الکتاب حتی یعضواالجزیه عن ید و هم صاغرون»، (سوره توبه، آیه ۲۹) بر غیر مسلمانان دارای کتاب واجب گردید. کسانی که راضی به گرویدن به اسلام نشده و تمایلی به جنگ نیز نداشتند، در حقیقت جزیه مبلغی ست که حکومت اسلامی با دریافت آن موظف می شود که امنیت این گروه را عهده دار شود. (ابن سعد، ج ۱، پیشین،

۳۵۸) با روی کار آمدن دولت اموی، معاویه و خلفای بعد از او جزیه و خراج را تنها به دلیل جلب درآمد بیشتر و جبران کمبودهای مالی افزایش می دادند و در این اقدام عبدالملک، حکم شرعی قطع جزیه از مسلمان شدگان را به طور علنی نقض کرد و حجاج بن یوسف در رأس اجرایی شدن این اقدام از هیچ گونه ظلم و ستمی دریغ نکرد. بنا به حکم شریعت، اهل کتاب در صورت پذیرفتن دین اسلام، از پرداخت مالیات مربوط به غیر مسلمانان معاف می گشتند. (مروراید، ۱۴۱۰، ۱۸۵؛ اجتهادی، ۱۳۵-۱۳۴) در زمان عبدالملک و به دلیل گروش زمین به اسلام، حجاج مقرر کرد که از آن به بعد بر مسلمان شدگان نیز جزیه تعلق گیرد. (ابن خلدون، ۸۳) وی علاوه بر اجبار نو مسلمانان به پرداخت جزیه، در وصول آن نیز بر آنها ظلم و ستم می کرد و تأخیر در پرداخت آن مساوی با مجازات سنگین و بی رحمانه‌ای بود. (ابن اثیر، ۷۰؛ بیات، ۱۳۶۳، ۸۴)

در این میان یکی دیگر از انواع مالیات که سابقه‌ای طولانی در تاریخ داشته، خراج بوده است. این مالیات به عکس جزیه که با ورود اسلام نمود یافته بود، از کهن‌ترین انواع مالیات به حساب می‌آید. خراج را مالیاتی می‌دانند که بر زمین تعلق می‌گیرد و به عنوان اجرت زمیه پرداخت می‌شود. (ابویوسف، ۲۳) به گفته مورخین سابقه خراج در اسلام به دوران خلافت عمر بن خطاب می‌رسد و شاید بتوان دلیل آن را گسترده‌گی فتوحات در زمان وی دانست. تا پیش از آن، چه در زمان پیامبر و چه در زمان ابوبکر، زمین‌های بدست آمده از طریق جنگ، که با نام مفتوح العنوه شناخته می‌شود، پس از برداشت خمس آن، بین جنگجویان تقسیم می‌گشت. (بلاذری، ۴۲)

با روی کار آمدن معاویه، اشرافی‌گری در جامعه نمود بیشتری یافت. چنانچه معاویه با خرید اراضی شام و همچنین زمین‌هایی که از پدرش به ارث برده بود به مالکی بزرگ تبدیل شده بود. وی برای محاسبه امور مالیاتی‌اش و کنترل درآمد اراضی موجود فردی به نام عبدالله بن دراج را برای امور خارج کوفه گماشت. (همان، ۴۲۷) وی در اقدام مهمی توانست باتلاق‌های بین بصره و کوفه را که باعث فرو روفتن زمین‌های زیادی درآب شده بود و عملاً بودن استفاده بود بار دیگر احیاء کند و به مایملک معاویه بیفزاید. (ابن خیاط، ۱۴۱۵، ۱۴۱؛ فیاض، ۱۳۷۸، ۱۵۴)

در این میان با آغاز خلافت عمر بن عبدالعزیز، شیوه درآمد دولت دچار تغییراتی گردید که تا حدی باعث کاهش منابع اقتصادی دولت شد، که با وجود خواست خلیفه مبنی بر پیروی از کتاب خدا و سنت پیامبر، بی‌اهمیت می‌نمود. یکی از اقداماتی که پس از گذشت سالها توسط عمر ملغی شد، حذف پرداخت مالیات (جزیه) از نو مسلمانان بود. (الغنیمی، ۱۴۱۴، ۱۵۳) این اقدام سبب گروش فوج عظیمی از مردم به دین مبین اسلام گردید به شکلی که والی خراسان طی نامه‌ای این اقدام را راهی برای فرار از مالیات عنوان کرد و خطر کاهش مالیات در آن منطقه را به عمر گوشزد کرد. وی پیشنهاد کرد که در جهت صدق اسلام ذمیان، از آنها معاینه‌ای به عمل آید و در صورت عدم ختنه مجبور به پرداخت مالیات شوند. این گفتار بر خلیفه ناصواب آمد و به او یادآور شد که ما برای هدایت مردم آمده‌ایم و جمع آوری مال و ثروت هدف او نخواهد بود. (طبری، ۳۹۶؛ فلوتن، ۱۳۹۰، ۸۶) همچنین خراج سنگینی که محمد بن یوسف بر مردم یمن

گذارده بود، برداشته شود و به دستور وی مبلغ آن تا عشر و نصف عشر کاهش دادند. وی به عاملش در مدینه اینگونه نوشت: «اگر از یمن یک مشت ذرت به من برسد برای من بهتر و گوارا تر از ابقاء این بدعت و تحمیل است». (ابن اثیر، ۱۳، ۲۷۰) همچنین عمر به عاملش در کوفه عبدالحمید بن عبدالرحمن بن زید بن خطاب نامه‌ای نوشت و در آن به مصائب و دشواری های وارد شده بر مردم این منطقه اشاره کرده و متذکر شد که خراج زمین خراب را از زمین آباد نگیرد و او را به رعایت انصاف در اخذ خراج توصیه کرد و اضافه کرد که از مسلمانان خراج نگیرد. (بلاذری، ۱۴۷-۱۴۸) عمر بن عبدالعزیز پس از یزید بن مهلب فردی به نام عدی بن ارطاه را بصره حکومت داد. عدی طی نامه‌ای به خلیفه متذکر شد که بدون اعمال خشونت و اهرم فشار، اخذ مالیات ممکن نخواهد بود و از خلیفه خواسته بود که همچون پیشینیان، با توسل به زور مالیات های دولتی را جمع آوری کند که این مطلب مورد قبول خلیفه واقع نگشت. عمر به والی خود این گونه نوشت:

«از تو بسیار تعجب می کند که برای شکنجه انسان از من اجازه می طلبی. مثل این که من برای تو سپری در مقابل عذاب خدا هستم. هرگاه نامه‌ام به دستت رسید، پس هر کس که خراجش را به میل و رغبت داد، بپذیر و اگر کسی خراجش را نداد و اظهار بی چیزی کرد او را قسم بده. به خدا قسم اگر آنها خدا را با معصیت هایشان ملاقات کنند برای من بهتر است از این که من خدا را ملاقات کنم در حالی که مردم را شکنجه کرده باشم». (ابن عبدالحکم، ۶۱؛ میرابراهیمی، ۱۳۸۹، ۴۶)

در این میان منطقه ایران و خراسان برای عمر با اهمیت و با ارزش بود؛ چنانکه مالیات زیادی را عاید دولت می‌کرد. عمر با اطلاع از نارضایتی مردم این دیار از جارج بن عبدالله، وی را عزل نموده و با مشورت فرد موثقی از همان دیار، عبدالرحمن بن قشیری را برای خراج این منطقه گماشت و تأکید کرد که در صورت تخطی وی نیز مردم مراتب نارضایتی خود را به اطلاع خلیفه برسانند. وی همچنین بر الغای جزیه و خراج از ذمه مسلمان شدگان و دریافت مالیات بدون اعمال خشونت تأکید می‌کرد. (طبری، ج ۹، ۳۹۶۲؛ ابن اثیر، ج ۱۳، ۲۵۴)

اهل ذمه از گروههای بودند که عمده فشار مالیاتی بر دوش آنان بود و خلفای اموی کسری خزانه خود را با افزایش مالیات‌های سنگین، جبران می‌کردند و در این راه از هیچ گونه ستمی کوتاهی نداشتند و این افزایش مالیاتی از زمان عبدالملک دو چندان گشته بود؛ چرا که به قانون الهی مبنی بر حذف جزیه از مسلمانان توجهی نمی‌شد و نو مسلمانان مؤظف به پرداخت آن بودند. بدین ترتیب فعالیت‌های عمر بن عبدالعزیز مبنی بر برگرداندن دین، با اوضاع اقتصادی حاکم سازگاری نداشت. (فلوتن، ۸۹)

این شیوه مدارا با اهل ذمه و تأکید بر اخذ مالیات‌ها به روش مسالمت‌آمیز و رعایت عدل و انصاف سبب گروش روز افزون مردم به دین اسلام بود که هدف عمر بن عبدالعزیز نیز در همین راستا قرار داشت. این استقبال فراگیر سبب شد از میزان مالیاتهای اسلامی که اهل ذمه مجبور به پرداخت آن بودند، کاسته شود و این مسئله باعث شد، حیان بن شریح والی مصر این اقدام ذمیان را به عمر اطلاع

دهد، ولی عمر راضی به تغییر شیوه خود و ادامه خراج گیری به روش پیشینیان نگشت و این گونه نوشت:

«خداوند متعال محمد(ص) را فراخوانده به اسلام، مبعوث فرموده نه جزیه گیرنده، اینک چون نامه‌ام به دستت رسید و زمین همچنان رو به اسلام می‌آورند، دیوان را برچین و نزد من بیا». (ابن سعد، ۳۸۴؛ ابراهیم حسن، ۲۱۹-۲۲۰)

۲. اصلاحات اجتماعی

با آغاز خلافت معاویه و شروع خلافت اموی گروه‌های مخالف امویان همواره خلافت آنان را تهدید می‌نمودند. و همواره به عنوان یکی از دغدغه‌های خلفا محسوب می‌گردید. اگرچه تا پیش از روی کار آمدن عمر بن عبدالعزیز، این اعتراضات به شدت سرکوب می‌شد، اما هزینه مالی و تلفات انسانی فراوانی را بر دوش حکومت می‌نهاد و در برخی موارد امکان پیشروی در سایر بلاد و توسعه فتوحات را از خلیفه می‌گرفت. عمر در برخورد با مخالفین، شیوه نوینی را در پیش گرفت که در ادامه به آن اشاره خواهد شد.

- کنترل خوارج

نام خوارج از سوی دشمنان این گروه اشاعه یافت و مشهورترین عنوان آنهاست. (محمود معروف، ۱۴۰۶، ۱۹۳) در سال ۳۷ه.ق دو سپاه که مشتمل بر مسلمانان بودند، روبرو هم صف آرایی نمودند. در یک سو امام علی (ع) و دیگر سو معاویه. با نیرنگ معاویه مبنی بر قرآن نیزه کردن، سپاه ساده انگار امام

علی(ع)، از ادامه جنگ سرباز زده و ادامه آن را جایز ندانستند و عاقبت امام علی(ع) را به قبول حکمیت واداشتند که نتیجه‌ای جزء فریب آنها نداشت و بدین شکل معاویه حق ولایت بر مسلمین را یافت. (فیاض، ۱۳۷۸، ۱۴۶)

پس از ماجرای حکمیت، این گروه اعتراض خود را با شعار « لا حکم الا لله » اعلام کرده و قبول ماجرا را اشتباهی از سوی امام علی(ع) عنوان کرده و حاضر به بازگشت به کوفه نگشتند. آنها به منطقه‌ای نزدیک کوفه به نام حروراء رفته و در آنجا تجمع کردند و به همین جهت آنها را «خوارج» نامیدند. (مسعودی، ۷۵۳؛ النوی، ۱۶۴؛ مشکور، ۱۳۶۸، ۱۵۲) این گروه امام علی(ع) را مرتکب گناه کبیره می‌دانستند و معاویه را نیز فردی فریبکار معرفی می‌کردند. (فضایی، ۱۳۸۹، ۷۷۶) اقدامات متهورانه و تند روی‌های این گروه، به نام دین تلقی می‌شد و ناامنی و هراس به وجود آمده از حضور آنان در دل مسلمانان، امام علی(ع) را بر آن داشت تا خطر این قوم به ظاهر مسلمان را از معاویه و یارانش جدی‌تر بداند و کمر به نابودی آنها ببندد و این اقدام با قتل فجع عبدالله بن خباب و همسرش توسط خوارج عملی گشت. (سلام، ۲۲۸ - ۲۲۹؛ بیهقی، بی تا، ۱۸۵) در جنگ بین آنها که به «جنگ نهروان» شهرت یافت، امام علی(ع) و سپاهش تعداد زیادی از خوارج را به قتل رساندند، به شکلی که از خوارج بیش از ده تن باقی نماند و از سپاه امام علی(ع) ده تن به شهادت رسید. (ابن قتیبه، ۱۷۶؛ دینوری، ۱۳۷۱، ۲۵۶) پس از جنگ نهروان این گروه مصمم به قتل معاویه، عمروعاص و امام علی(ع) شدند که در این برنامه تنها موفق به قتل خلیفه چهارم گشتند. (بلعمی، ۴۰۹) با خلافت معاویه، تهاجمات خوارج از دو ناحیه کوفه و بصره، به شکل

جدی ادامه یافت. در سال ۴۳ه.ق این گروه به رهبری مستورد بن علقمه در برابر معاویه صف آرای کردند. (یعقوبی، ج ۲، ۱۴۴؛ طبری، ج ۷، ۲۷۷۴)

این خوارج در زمان عبدالملک اموی نیز اقدام به درگیری و ایجاد ناامنی برای دستگاه خلافت نمودند. در پی حمله خوارج به رهبری نافع بن ارزق و پس از قتل وی در یکی از جنگها، ابن ماحوز رهبری خوارج را عهده دار شد. مهلب بن ابی صفره با تأیید ابن زبیر، بر آنها حمله برد و بر آنان غلبه کرد. (طبری، پیشین، ۳۲۶۰)

پس از پایان غائله ابن زبیر، عبدالملک برای دفع خوارج هیچ کس را مناسب‌تر از مهلب نیافت. هر چند از او به خاطر همکاری با ابن زبیر ناراحت بود، ولی وی را عقوبت نکرد. مهلب در نبردهایش با این گروه تندرو، با شجاعات جنگید. وی که از سوی خالد بن عبدالله بر حکومت بصره منصوب شده بود تا مدت‌ها در پی ازارقه بود و عاقبت توانست بر آنها فائق آمده و شکست‌شان دهد. (بلعمی، ۷۸۰)

دوران خلافت ولید بن عبدالملک و سلیمان بن عبدالملک بدون تصادم با خوارج به پایان رسید و تا سال ۱۰۰ه.ق، جنبشی از سوی آنان صورت نگرفت. در این سال گروهی گروهی از خوارج به رهبری شوذب یا بسطام اقدام به خروج علیه خلیفه (عمر بن عبدالعزیز) کرد. (طبری، ج ۹، ۳۹۵۴) خبر این ناآرامی‌ها از سوی والی کوفه عبدالحمید بن عبدالرحمان به عمر بن عبدالعزیز مکاتبه شد. عمر به والی خود دستور داد که سپاهی را برای مقابله با آنها آماده

سازد ولی تا خطایی از آنها سر نزده و جان مسلمین به خطر نیفتاده اقدامی صورت نگیرد. (ابن جوزی، ۵۳)

عمر در نامه خود به این گروه آنان را به کتاب خدا و سنت پیامبر دعوت کرد و از آنان خواست که تقوای الهی پیشه کنند. همچنین از آنان خواست از خونریزی دست بردارند و به اقامه نماز و امر به معروف و نهی از منکر عمل کنند. وی با انتقاد از عملکرد آنان در ریختن خون مسلمانان از آنان می خواهد تا از این اقدامات ناپسند دوری کنند و گرنه بر ریختن خون آنان درنگ نخواهد کرد. (العلی، ۲۰۰۰، ۱۸۴) عمر همچنین به همراه پیک حامل خبر، نامه‌ای را برای شوذب نگاشت که مضمون آن این گونه بود:

« به ما خبر داده‌اند که به خاطر خدا و پیامبرش خشمگین شده‌ای و خروج کرده‌ای، گمان بر این داری که تو بر خلافت اولی‌تر هستی، بیا مناظره کنیم تا ببینیم چه کسی بر حق است اگر ما بر حق بودیم تو در جماعات ما داخل شو و اگر حق با تو بود ما در کار تو بنگریم». (طبری، ج ۹، ۳۹۵۴-۳۹۵۵؛ ابن جوزی، ۵۴)

رهبر خوارج، دو نفر را به نمایندگی از سوی خود به سوی عمر بن عبدالعزیز روانه کرد تا نتیجه آن را به آگاهی وی برسانند. یکی از آنها فردی به نام عاصم بوده و دیگری را مردی از بنی یشکر معرفی کرده‌اند. عمر سخن خود را این گونه آغاز کرد: چرا علیه ما قیام کرده‌اید؟ یکی از آنان گفت ما منکر سیره پسندیده تو نیستیم، ولی از تو چیزی می‌خواهیم و آن اینکه با خاندان خود به مخالفت برخیزی و آنان را لعن و نفرین کنی! عمر سؤال آنان را با سؤال دیگری

این گونه پاسخ داد: به من بگوئید دین یکی است یا دو تا؟ گفتند: یکی. عمر نظر آنان را در مورد ابوبکر و عمر بن خطاب جویا شد. آنان این دو را برترین مردم دانستند، آن وقت عمر این گونه استدلال نمود: زمانی که عرب مرتد شده و از دین خدا روی گردانند، ابوبکر زنان آنان را به اسارت درآورد؛ حال آنکه پس از وی عمر بن خطاب آنان را آزاد کرد. آیا عمر از ابوبکر دوری جست؟ پاسخ آنان منفی بود. بار دیگر عمر سوال کرد: نظر شما درباره عبدالله بن وهب و قتل عبدالله بن خباب و همسرش چیست؟ آیا هیچ کدام از شما او و یارانش را لعنت کردیده‌اید؟ آنها گفتند: خیر. عمر گفت: پس چگونه از من می‌خواهید از خاندان خود تبری جویم و نفرینشان کنم؟! یکی از آن دو نفر گفت: به خدا سوگند تاکنون چنین صحبت‌هایی ندیده‌ام، گواهی می‌دهم تو بر حق هستی و من بر باطل، و دیگری نیز سخنان عمر را نیکو توصیف کرد. (یعقوبی، ۲۷۲؛ ابن قتیبه، ۳۲۶-۳۲۸)

یکی از آن دو نفر نزد عمر ماند و از عقیده خود دست کشید و دیگری به منظور انتقال سخنان رد و بدل شده از نزد خلیفه بازگشت و پس از پانزده روز از این ماجرا از دنیا رفت. (ابن اثیر، ج ۱۳، ۲۴۹) بنابراین می‌توان گفت عمر بن عبدالعزیز خلفای پیشین خود را هم ردیف فرعون و خوارج قرار می‌دهد و شاید بتوان گفت منظور وی این بوده که اگرچه آنان شایسته نبودند، ولی لایق لعن نیز نمی‌باشند و به این شکل از تبری و تأیید آنها رها شده بود. بدین ترتیب عمر با روشی مسالمت آمیز قبل از هرگونه تهاجمی که مطمئناً باعث از بین رفتن

مسلمانان می‌گشت، توانست این گروه تندرو و متعصب را ولو برای مدت کوتاهی آرام کند.

- تعامل مسالمت‌آمیز با شیعیان

با آنکه مخالفت شیعیان با غصب خلافت از دوران پس از رحلت پیامبر(ص) آغاز گشته بود، اما در جریان شهادت حسین بن علی(ع) این مخالفت‌ها از سوی این گروه رو به فزونی گذاشت. اگرچه در این اعتراضات ائمه اطهار به صورت مستقیم رهبری قیام‌ها را عهده دار نشدند ولی در کنار معترضان خلافت اموی حضور داشتند. دوران بنی‌امیه یکی از سخت‌ترین دوران شیعیان محسوب می‌گردد؛ چرا که با شایعات و بدگویی‌های دوران سفیانی، روزگار سختی بر طرفداران اهل بیت می‌گذشت. عمال و کارگزاران بنی‌امیه از هیچ ظلم و شکنجه‌ای در باب علویان فروگذار نمی‌کردند و قیام‌های آنان به شدت هرچه بیشتر سرکوب می‌گشت. این فشارها در دوره عبدالملک و کارگزار وی حجاج بن یوسف بیش از گذشتگان احساس شد. این اقدامات تا زمان سلیمان بن عبدالملک با شدت دنبال می‌شد. با روی کار آمدن سلیمان و کینه وی نسبت به حجاج و کارگزارانش تمامی آنها عزل شده یا زندانی گشتند، اما این روش نیز دلیل بر آمینت و آرامش شیعیان نبود.

با روی کار آمدن عمر بن عبدالعزیز و اقداماتی نظیر منع سب امام علی(ع)، رد فدک به آل فاطمه و همچنین پرداخت مقرری به بنی‌هاشم که سال‌ها توسط امویان قطع شده بود، شیعیان جایگاه بهتری یافتند. اگرچه این اقدامات در ظاهر

به احترام اهل بیت و برپایی عدالت صورت گرفته بود؛ اما بدان معنا نیست که عمر مورد تأیید ائمه باشد. در کتب عامه از امام باقر(ع) نقل است که نظر شما درباره این عبدالعزیز چیست؟ ایشان عمر را «نجیب بنی امیه» خواند. (الصفدی، ۱۴۲۰، ۳۱۳)

با این همه اگر چه وی در مقابل سایر امویان فردی عادل و با تقوا به شمار می-رود و اقدامات و اصلاحات ارزشمندی را ترتیب داده است، اما تکیه زدن بر جایگاهی که شیعه آن را متعلق به ائمه می-داند، آن هم با پذیرفتن خلافت به شرط ولایتعهدی فردی از همین خاندان(یزید) او را از مسیر تأیید ائمه دور می-سازد. (هروی، ۱۲۹ - ۱۳۵)

- برخورد عادلانه با موالی

با ظهور اسلام در شبه جزیره عربستان و بعثت پیامبر(ص)، ایشان از دعوت مردم به یکتاپرستی مسأله ارزشمندی انسان در محضر پروردگار را منوط به تقوا و ایمان الهی معرفی کرده و به رنگ پوست و نژاد و خون، عرب و عجم را رد کرده و مردم را نیز به این سیره رهنمون می-سازند. (ابن قتیبه، ۴۲۳) ایشان بارها در سیره خود به مساوات مردم توجه کرده است. به طور مثال نزدیک بودن سلمان فارسی به پیامبر(ص) و تأکید بر ارزشهای وی تا جایی است که او را از اهل بیت خود معرفی کردند. (سیوطی، ۵۲)

در زمان عمر بن خطاب و فتوحات وسیعی که در این دوره انجام شد، تعداد زیادی از ایرانیان و غیر ایرانیان به اسارت درآمدند که می-بایست در حمایت فرد

یا قبیله‌ای قرار می‌گرفتند و این افراد را «موالی» می‌نامیدند که عمدتاً امور سنگین و طاقت فرسا به آنها واگذار می‌شد. علیرغم تأکید عمر بر اجرای عدالت و برپایی قسط، این گروه همچنان مورد ظلم و ستم قرار می‌گرفتند؛ چرا که عرب همیشه نژاد و خون خود را برتر از سایر اقوام می‌دانست و حتی با وجود تأکید قرآن و پیامبر بر عدم تبعیض انسانها این رویه در زمان خلیفه دوم مسلمین که از صحابه پیامبر(ص) محسوب می‌گشت، ادامه داشت. عمر ازدواج عرب با قبیله قریش و ازدواج عرب با عجم را ممنوع کرده بود. همچنین معتقد بود که عرب از عجم ارث می‌برد و اما برعکس این قضیه قابل قبول نبود. (امینی، بی تا، ۱۸۷-۱۸۶)

در زمان عثمان این رویه همچنان ادامه داشت. اما این روش در بین ائمه به کلی مطرود بود و ایشان همچنان بر تساوی حقوق افراد و درجه برتری آنها بر اساس میزان تقوا تأکید داشتند. به همین دلیل گروه زیادی از موالی برای نزدیک شده به اهل بیت و خاندان پیامبر(ص) رغبت بیشتری داشتند و در مقابل اجحاف امویان با گروههای مخالف آنان هم داستان می‌گشتند. (هاوتینگ، ۱۳۸۸، ۹۴-۹۹) به طور مثال در قیام خوارج که در زمان معاویه به وقوع پیوست به جماعت خوارج ملحق شدند و پس از آن به ترتیب در شورش مختار و ابن اشعث در کنار مخالفان قرار گرفتند. (یعقوبی، ۱۱۱) ظلم و ستم در دوران عبدالملک و پسرانش نیز ادامه داشت و شدت عمل بر موالی زیاد بود. عده‌ای از آنان با آگاهی از سیره پیامبر(ص) و شعار اسلام مبنی بر عدالت و برابری به دین گرویده بودند اما حتی از حقوق اولیه اجتماعی نیز محروم می‌گشتند و با آنان با حقارت رفتار می‌شد.

عاقبت در زمان عمر بن عبدالعزیز، موالی و اهل ذمه شرایط بهتری یافتند. عمر با اقدامات اصلاحی خود به بهبود اوضاع این گروه‌ها کمک کرد. به طور مثال طی نامه‌ای خبر به عمر رسید که تعداد زیادی از موالی و تعدادی از اهل ذمه که اسلام آورده‌اند، بدون دریافت مخارج و مقرری به جنگ فرستاده می‌شوند و همچنین از تازه مسلمانان نیز جزیه دریافت می‌گردد که باعث ناراحتی عمر شد و دستور داد تا والی مربوطه عزل شده و جزیه از تازه مسلمانان حذف شود. (طبری، ج ۹، ۳۹۵۹-۳۹۶۱)

با خلافت عمر بن عبدالعزیز، روال حاکم بر خلافت امویان تغییر یافت. برتری-های نژادی، ظلم و ستم و تبعیض جای خود را به عدالت، سنت پیامبر و احکام الهی داد. حفظ فتوحات گذشته بر گسترش آنان اولویت یافت. نظارت بر عملکرد والیان در مناطق و تذکر با مجازات آنها در صورت اهمال از برنامه‌های عمر بود. اصلاح امور مالیاتی و توجه به اقلیتهای مذهبی باعث شد، گروه به دین اسلام افزایش یابد. عمر بن عبدالعزیز با مدارا و تساهل با گروههای مختلف فضای آرام داخلی و کم تنش را در دوران کوتاه خلافت خود تجربه نمود.

- برخورد عادلانه با همه مردم

عمر بن عبدالعزیز در دوره کوتاه مدت خلافت خویش تلاش کرد، رفتاری عادلانه و شایسته با مردم داشته باشد. او از کارهای ناشایست خاندان خود که آنها را «مظالم» می‌نامید، جلوگیری کرد. (یعقوبی، پیشین، ج ۲، ۲۶۸؛ ابن سعد، پیشین، ج ۶، ۳۱) و در نامه‌ای که به عاملان خویش نوشت، دستور داد با مردم به

نیکی رفتار شود. (طبری، پیشین، ج ۹، ۳۷۶۸) او از هنگامی که به خلافت رسید تا روزی که در گذشت همواره به رد کردن اموالی که با ستم از مردم گرفته شده بود، اهتمام می ورزید. (ابن سعد، پیشین، ج ۶، ۳۲) این کار را از خود شروع کرد و با دقت با بررسی زمین و کالاهایی که در اختیار خود داشت، پرداخت و خود را از همه آنها کنار کشید. و به نقلی همه آنها را فروخت و پول آن را که بیست هزار دینار شد وقف راه خیر کرد. (ابن سعد، پیشین، ج ۶، ۳۲-۳۵؛ سیوطی، ۱۳۸۳، ۲۳۲) عمر در نامه‌ای که به عامل خود در کوفه نوشت، دستور داد با مردم به عدالت و نیکویی رفتار شود. در این نامه آمده است:

« از بنده خدا عمر، امیر مؤمنان به عبدالحمید. سلام بر تو باد، اما بعد، مردم کوفه در مورد احکام خدا بلیه و سختی و ستم دیده‌اند و عاملان بد، روش‌های زشتی میان آنها پدید آورده‌اند. قوام دین عدالت است و رفتار نیکو، خراب را با آباد همانند مگیر و آباد را با خراب. خراب را بنگر به اصلاح آن پرداز تا آباد شود. از آباد جز خراج مگیر، آن هم با ملایمت و رعایت صاحبان زمین، ... هر کس از مردم آن سرزمین که مسلمان شود سرانه بر او نیست، در این مورد دستور مرا رعایت کن که من اختیاری را که خدا به من داده به تو داده‌ام. بی‌اطلاع من در کار بریدن و آویختن شتاب مکن تا به من رجوع کنی. بنگر، از زن و فرزند هر که خواهد حج به جا آورد، یکصد دینار به او بده که با آن حج کند و السلام.»

بلاذری، ۱۴۱۷، ۱۴۷؛ طبری، پیشین، ج ۹، ۳۹۷۱)

نامه فوق نشان می دهد که حکام بنی امیه تحت عناوین مختلفی به غارت مردم می پرداختند و حتی از آیینهای محلی زردشتیان، که جشن نوروز و مهرگان بود، سوء استفاده می کردند و از آنها هدایایی در این روزها طلب می کردند.

نتیجه گیری

دوران عمر بن عبدالعزیز در حکومت امویان دوران انتقال به حساب می آمد، چنانچه در این دوره عمر توانست به الگوی سیاسی که از دوران جوانی ذهن او را مشغول کرده بود، تحقق بخشد. او به اصلاحات سیاسی، اقتصادی، اجتماعی و مذهبی پرداخت و خواستار پیوند با علوی ها که دشمنان بنی امیه بودند، شد؛ از سنگینی جزیه تحمیلی بر مسیحیان کاست و با وضع قانونی که گروندگان به اسلام را از پرداخت جزیه معاف می کرد، بین عرب و موالی آشتی برقرار نمود؛ احساسات مردم سرزمین های فتح شده را متوجه خود ساخت و کسانی را که هنوز اسلام را نپذیرفته بودند، بر گرویدن به اسلام مشتاف کرد.

بنابراین برای مورخانی که با خلفای اموی سر و کار دارند، شخصیت عمر بن عبدالعزیز که از سال ۹۹ تا ۱۰۱ هجری خلافت کرد، برجسته می نماید. زیرا در مقایسه با آنها و البته نه دیگران، او از ویژگیهایی برخوردار بود. چنانچه عده ای از مورخان نخستین اسلامی بنا بر اقدامات اقتصادی و اجتماعی وی را به عنوان پنجمین خلیفه از خلفای راشدین می شمرند. او زمانی که در مدینه حاکم بود، با علمای حدیث و فقه حشر و نشری داشته و لذا خود نیز عالم به حدیث و فقه بوده است. برای شناخت این خلیفه و سیاستی که او در جامعه اسلامی در پیش

گرفت - صرف نظر از اینکه آیا در کردار خویش انگیزه سیاسی داشته یا دینی - می‌توان به یک نکته مهم توجه داشت و آن اینکه عمر بن عبدالعزیز کوشید تا وضع متعادلی در جامعه ایجاد کرده و حکومت خویش را نه بر پایه فشار و استبداد، بلکه بر اساس این تعادل قرار دهد. سمت اصلی این تعادل توجه داشتن به ارزشهای مقبول در جامعه اسلامی است. بنابراین با مطالعه سیاست خلفای قبل از عمر، به این نتیجه می‌رسیم که در زمان به خلافت رسیدن عمر، پایه‌های خلافت اموی متزلزل شده و به سوی انقراض و نابودی می‌رفت. لذا به احتمال زیاد عمر بن عبدالعزیز، با توجه به این موضوع، به این نتیجه رسیده بود که تنها یک اصلاحات اقتصادی و اجتماعی اساسی است که می‌تواند اوضاع را به نفع امویان تثبیت کند، لذا کوشید با انجام اصلاحات اقتصادی و اجتماعی وضع متعادلی در جامعه ایجاد کند و حکومت خویش را نه بر پایه فشار و استبداد، بلکه بر اساس تعادلی که سمت اصلی آن توجه داشتن به ارزشهای مقبول در جامعه اسلامی و رعایت احکام و سنن دینی بود، قرار دهد.

منابع

- ابراهیم حسن، حسن، تاریخ عمر بن العاص، قاهره، مکتبه مدبولی، ۱۹۹۶م.
- ابن اثیر، عزالدین بن محمد، الکامل فی التاریخ، ترجمه ابوالقاسم حالت و عباس خلیلی، تهران، موسسه مطبوعاتی علمی، ۱۳۷۱
- ابن اعثم کوفی، الفتوح، به کوشش محمد بن احمد مستوفی، تهران، آموزش انقلاب اسلامی، ۱۳۷۲.
- ابن جوزی، عبدالرحمن بن علی، سیره و مناقب عمر بن عبدالعزیز الخلیفه الزاهد، بیروت، دارالکتب العلمیه، چاپ اول، ۱۹۸۴.
- _____، المنتظم فی تاریخ الامم و الملوک، بیروت، دارالکتب و العلمیه، ۱۴۱۲ق.
- ابن خلدون، عبدالرحمان بن محمد، تاریخ ابن خلدون، ترجمه عبدالمحمد آیتی، تهران، موسسه مطالعات تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳.
- ابن خیاط، ابوعمرو خلیفه، تاریخ خلیفه، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۵ق.
- ابن سعد، محمد، الطبقات کبری، بیروت، دارصادر، بی تا.
- ابن عبدالحکم، عبدالله بن عبدالحکم، الخلیفه العادل عمر بن عبدالعزیز خامس الخلفاء الراشدین؛ پژوهش عبید، احمد، تصحیح: عوض، احمد عبدالنواب، بی-جا، دارالفضیله، چاپ اول، ۱۹۹۴.
- _____، سیره عمر بن عبدالعزیز، بیروت، عالم الکتاب، ۱۴۰۴ق.

_____ «سیره عمر بن عبدالعزیز علی مارواه الامام

مالک بن انس و اصحابه»، انتشارات دارالفکر الحدیث، بیروت، ۱۹۸۷.

ابن قتیبه، عبدالله بن مسلم، المعارف، قاهره، الهیئه المصریه العامه للکتاب،

۱۹۹۲ م.

_____ امامت و سیاست، مترجم ناصر طباطبایی، تهران،

ققنوس، ۱۳۸۰.

ابن کثیر، ابوالفداء، البدایه و النهایه، بیروت، دارالفکر، ۱۴۰۷ ق.

ابونعیم اصفهانی، احمد بن عبدالله، حلیه الاولیاء، مصر، مکتبه الحانجی، ۱۳۵۴ ق.

ابویوسف، الخراج، بیروت، دارالمعرفه، ۱۳۹۹ ق.

اجتهادی، ایوالقاسم، بررسی وضع مالی و مالیه مسلمین از آغاز تا پایان دوره

امویان، تهران، سروش، ۱۳۶۳.

احمد بن عبدالوهاب نویری، نهایه الارب فی فنون الادب، مصر، وزارت ارشاد

مصر، بی تا.

امینی، عبدالحسین، الغدیر، بیروت، دارالکتاب العربی، ۱۳۹۷ ق.

انصاری دمشقی، شمس الدین محمد، نخبه الدهر فی عجائب البرو البحر، تهران،

اساطیر، ۱۳۸۲.

بحرانی، هاشم، مدینه المهاجر، به کوشش عبادالله طهرانی، قم، المعارف

الاسلامیه، ۱۴۱۵ ق.

بلاذری، احمد بن یحیی، انساب الاشراف، به کوشش سهیل زکار، بیروت،

دارالفکر، ۱۴۱۷ ق.

- _____، فتوح البلدان، ترجمه محمد توکل، تهران، نقره، ۱۳۳۷.
- بلعمی، ابوعلی، تاریخنامه بلعمی، به کوشش محمد روشن، تهران، البرز، ۱۳۷۳.
- بیات، عزیز الله، از عرب تا دیالمه، تهرانف گنجینه، ۱۳۶۳.
- بیهقی، احمد بن حسین، السنن الکبری، بی جا، دارالفکر، بی تا.
- جوهری، حسین، صغیر شجر طوبی یا عمر بن عبدالعزیز و نوادر حالات امر، تهران، نشر جمهوری، چاپ اول، ۱۳۷۹.
- ذهبی، تاریخ اسلام، تحقیق عبدالسلام تدمری، بیروت، دارالکتب العربی، ۱۴۱۳ق.
- دینوری، الاخبار الطوال، تحقیق عبدالمنعم عامر، چاپ اول، قم، منشورات الرضی، ۱۴۰۹ق.
- _____، سیر اعلام النبلا، بیروت، موسسه الرساله، ۱۴۱۳ق.
- السمعانی، عبدالکریم بن محمد، الانساب، حیدرآباد، دایره المعارف العثمانیه، ۱۳۸۲.
- السیوطی، جلال الدین، الجامع الصغیر، بیروت، دارالفکر، ۱۴۰۱ق.
- _____، تاریخ الخلفا، بیروت، دارالعلم، ۱۴۰۶ق.
- الصفدی، صلاح الدین خلیل، الوافی بالوفیات، بیروت، داراحیاء، ۱۴۲۰ق.
- طبری، محمد بن جریر، تاریخ طبری، ترجمه ابوالاسم پاینده، تهران، اساطیر، ۱۳۷۵.
- طقوش، محمد سهیل، دولت امویان، مترجم حجت الله جودکی، قم، حوزه و دانشگاه، ۱۳۸۶.

عبدالستار، عمر بن عبدالعزیز خامس الخلفا الراشدین، بیروت، دارالعلم، دمشق، چاپ اول، ۱۹۹۲م.

العسگری، مرتضی، معالم المدرستین، بیروت، موسسه النعمان، ۱۴۱۰ق.

العلی، صالح احمد، عمر بن عبدالعزیز، لبنان، شرکه المطبوعات، ۲۰۰۰.

فلوتن، فان، استیلای شیعه و مهدویت در عهد بنی امیه، ترجمه پرویز سپیتما، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی، ۱۳۹۰.

فیاض، علی اکبر، تاریخ اسلام، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۸.

مسعودی، علی بن حسین، مروج الذهب، ترجمه ابوالاسم پاینده، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۷۴.

نادریان فر، شیرعلی، شخصیت عمر بن عبدالعزیز، نشریه رشد آموزش تاریخ، ش ۱۷، ۱۳۸۳.

مغنیه، محمد جواد، شیعه و زمامداران خوسر تاریخ، بی جا، مرکز نشر معارف اسلام، بی تا.

میرابراهیمی، علی، خراج در اسلام، رشت، دانشگاه آزاد واحد رشت، ۱۳۸۹.

مقدسی، مطهر بن طاهر، آفرینش و تاریخ، ترجمه شفیعی کدکنی، تهران، آگه، ۱۳۷۴.

نویری، احمدبن عبدالوهاب، نهاییه الارب فی فنون الادب، مصر، وزارت ارشاد، بی تا.

هروی، جواد، «عصر خلافت عمر بن عبدالعزیز و نحوه برخورد او با علویان» کیهان اندیشه، ش ۶۱، ۱۳۷۴.

هاوتینگ، جرالده، امویان نخستین دودمان حکومت گر در اسلام، ترجمه عسیبی
عبدی، تهران، امیرکبیر، ۱۳۸۸.
یعقوبی، تاریخ یعقوبی، بیروت، دارصادر، بی تا.

مقایسه وضعیت زن در دوره جاهلیت و بعد از اسلام

مصطفی پیر مرادیان^۱

متین السادات اصلاحی^۲

مهشید السادات اصلاحی^۳

چکیده

زن در دوره جاهلیت از حقوق و مزایای بسیار کمی برخوردار بود. جامعه عرب برای زن استقلالی در زندگی قائل نبود و حرمت و شرافتی برای او جز حرمت و شرافت خانواده نمی‌شناخت. شرایط و وضعیت زنان در دوران جاهلیت نشان می‌دهد که اسلام بستری را فراهم کرد تا زن به عنوان یک عنصر بی‌اختیار به یک عنصر پرارزش و نقش آفرین تبدیل شود. خدای بزرگ، علی‌رغم ستم پیشگانی که زن را تحقیر کرده‌اند، استعداد و نبوغ ذاتی او را در جهات و ابعاد متعدد متذکر شد و با کلام محبت‌آمیز در قرآن کریم مقام و شان انسانی را به تصویر کشید. از ظهور اسلام نقش زن در حوزه‌های فردی، اجتماعی و ... پررنگ‌تر شد و اسلام به بهترین وجه حریت و استقلال را به زن عطا کرد و شان و منزلت و جایگاه واقعی او را که تا آن روز شناخته نشده بود به او اعطا کرد. در مقاله حاضر نگارندگان بر آن هستند که موقعیت و مقام زن را در عصر جاهلیت

۱. استادیار گروه تاریخ دانشگاه اصفهان

۲. پژوهشگر تاریخ

۳. پژوهشگر تاریخ mahshideslahi@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۱/۱۲ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۴/۳/۲۳

(جزیره العرب) و پس از ظهور اسلام با تکیه بر قرآن کریم و احادیث ائمه معصومین (ع) بررسی، مقایسه و تحلیل کنند. روش پژوهش، تحلیلی-تفسیری است.

واژگان کلیدی: زن، جاهلیت، اسلام، قرآن.

مقدمه

تاریخ نشان می‌دهد در اکثر ملل و اقوام، زن را یک موجود ضعیف و ناچیز به شمار می‌آوردند. به دختران ارث نمی‌دادند و فقط زن را برای خدمت به مردان و اطفای شهوت جنسی برای مردها نگاه می‌داشتند. زن از سرنوشت و آینده خود کاملاً ناآگاه بود و اعراب تعداد زوجات را مانند یهود بدون هیچ تحدیدی جایز می‌دانست و همچنین طلاق را بدون هیچ قید و شرطی تجویز می‌کرد، دختران را زنده به گور می‌کرد و... . مرد می‌توانست زن‌های متعدد بگیرد یا طلاق بدهد. اگر زن می‌مرد می‌توانست زن بگیرد ولی اگر شوهر زن می‌مرد، زندق ازدواج مجدد نداشت. تقریباً تمام ملل متمدن پیش از اسلام در این جهت مشترک بودند که زن نباید استقلال و آزادی در اراده و عمل داشته باشد و باید تحت قیومت مرد زندگی کند مردم عربستان به ناچار خویشان را با شرایط زندگی صحرا سازش دادند و هر جا که زمینی برای زراعت و روئیدن گیاه یافت می‌شد بدانجا رو می‌کردند و معنویات وی همواره یکسان بود. اسلام به زن شخصیت داد و زن صالحه را به عنوان یکی از گل‌های بهشت معرفی کرد، دختر را گلی خوشبو

برای پدر و مادر ذکر فرمود و کوشید توجه والدین و دیگر افراد را به سوی مقام زن معطوف دارد. همچنین اسلام اعتقادی را که درباره هویت زن داشته و عملاً با او بر طبق آن رفتار می‌کردند را ملغاً ساخت و مرد و زن را از لحاظ تدبیر و شوون زندگی بوسیله اراده و کار مساوی دانست.

این پژوهش در صدد پاسخ‌گویی به این سؤالات است:

- ۱) زن در جامعه عرب دارای چه حق و حقوقی بوده است؟
 - ۲) قرآن و اسلام در چه زمینه‌هایی به او حق داده‌اند؟ آیا حمایت قرآن برای زن فقط از نظر مادی بوده است؟
 - ۳) آیا موقعیت و مقام زن پس از اسلام در حوزه‌های فردی، اجتماعی و خانوادگی دچار تحول شد؟
- از یافته‌های این پژوهش این است که:

- ۱) زن و مرد در نظام آفرینش ارزش و مقام یکسانی دارند و پاداش آن‌ها در جهان آخرت بستگی به میزان عملشان دارد.
- ۲) اسلام، زن و مرد را از لحاظ تدبیر و شوون زندگی بوسیله اراده و کار مساوی می‌داند و زن می‌تواند مانند مرد مستقلاً اراده داشته باشد و مستقلاً کار کند و مالک نتیجه کار و کوشش خود باشد.
- ۳) پوشش زنان نه تنها آزادی و حضور مؤثر آنان را در جامعه سلب نمی‌کند بلکه فعالیت‌های مؤثر، مفید و بدون زیان آنان را مؤثر می‌سازد و حجاب و پوشش در اسلام تنها مختص زن نیست بلکه مردان هم شامل می‌شود.

۴) مقام و ارزش زن بعد از ظهور اسلام تحول چشمگیری پیدا کرد، چنان که در عصر جاهلیت مقام و ارزشی برای زن قائل نبودند و پیوسته او در زندان ذلت و خواری محبوس بود اما بعد از اسلام به زن اجازه داده شد تا در ابعاد گوناگون عرصه‌های اجتماعی، سیاسی و اقتصادی رشد کند. آن چه از این پژوهش بدست می‌آید آن است که جامعه عرب نگرشی منفی نسبت به زن داشتند؛ ولی اسلام به حضور زن در همه عرصه‌ها تاکید ورزید و او را مایه آرامش همسر و خانواده دانست.

مقایسه کارکردهای فردی زن در جاهلیت و اسلام

ارزش و مقام زن در جاهلیت و اسلام

عصر جاهلیت زن را مخلوقی می‌دانستند برزخ بین حیوان و انسان که فائده خلقت وی فقط تکثیر نسل و خدمت به مرد بود (لوبون، ۱۳۳۴: ۵۱۳) و برای او هیچ گونه ارزش و حق و حقوقی قائل نبودند؛ اما اسلام مقام زن را در جامعه بالا برد و نسبت به ترقی و سعادت وی خدمات نمایانی انجام داد و با خرافات بی اساس و احکام تحریف شده دوران جاهلیت مبارزه کرد و چون منشأ تمام فسادها، طرز تفکر و طرز رفتار آنها با زنان بوده است. دین مبین اسلام به عناوین مختلف توجه خود را به حمایت و تربیت زنان مظلوم معطوف داشت (همایونی، ۱۳۸۳، ۲۱۲/۲-۲۱۳) امیر مومنان (ع) در وصیت به محمد بن حنفیه فرمود: به راستی زن ریحانه (شاخه گل) است و قهرمان نیست، پس در هر حال با وی مدارا کن و همراهی نیکو داشته باش تا زندگی با صفا گردد. (صدوق،

آری، اسلام، هویت انسانی زن را که منکر بودند را بیان داشت و به او شخصیت داد و بیان کرد که هیچ کس جز از نظر تقوا و بر دیگری ترجیح ندارد.

« يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ » (حجرات/۱۳)

ای مردم! ما شما را از یک مرد و زن آفریدیم و شما را تیره‌ها و قبیله‌ها قرار دادیم تا یکدیگر را بشناسید، گرامی‌ترین شما نزد خداوند با تقواترین شماست به یقین خداوند دانا و آگاه است.

مقایسه کارکردهای اجتماعی زن در جاهلیت و اسلام

حجاب زن در جاهلیت و اسلام

در دوران جاهلیت لباس‌های زنانه تمام قسمت‌های بدن را نمی‌پوشاند و مقداری از سر و گردن و گوش و سینه و دست و پای آن‌ها باز بود.

زمخشری در این زمینه نوشته است: «گریبان جامه زنان گشاد بود و به گونه‌ای بود که گودی گردن، سینه‌ها و اطراف آن آشکار می‌شد، زنان روسری خود را از پشت می‌بستند و از جلو مکشوف می‌ماندند...» (زمخشری، ۱۴۱۷، ج ۶۲: ۲-۶۳)

سیوطی هم در کتاب خود در این زمینه نوشته است: از سعید بن جبیر نقل شده که خلخال زن دارای زنگوله‌هایی بود که هرگاه مرد غریبی بر او می‌گذشت پایش را عمدی تکان می‌داد تا او صدای خلخال را بشنود. (سیوطی، ۱۴۱، ج ۶: ۱۸۶)

پس زنان در دوران جاهلیت به پوشش کامل مقید نبودند و این گونه پوشش حتی پس از ظهور اسلام هم ادامه داشت تا این آیات حجاب در سوره

احزاب و نور نازل شد و برای مردان و زنان وظایف خاص و روشنی را تعیین کرد.

«قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ ذَلِكَ أَزْكَىٰ لَهُمْ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا يَصْنَعُونَ، وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَلَا يَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَىٰ جُيُوبِهِنَّ» (نور/۳۰-۳۱)
امام صادق (ع) فرمود:

«نگاه کردن تیری است زهر آلود از ناحیه شیطان، چه بسیارند نگاه‌هایی که بعدها حسرت‌ها و تأسف‌های طولانی به دنبال خود آورده است» (الحرالعاملی، ۱۴۱۲، ج ۳: ۲۴)

و در حدیث دیگر آمده است: «زنا العینین النظر، زناى چشم، نگاه کردن به نامحرم است»

«یا ایها النبىُّ قُلْ لِأَزْوَاجِكِ وَبَنَاتِكِ وَنِسَاءِ الْمُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِنْ جَلَابِيبِهِنَّ ذَلِكَ أَدْنَىٰ أَنْ يُعْرَفْنَ فَلَا يُؤْذِينَ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا» (احزاب/۵۹)
از آیات فوق نتیجه می‌گیریم که:

الف) کلمه جلابیب جمع جلباب است و آن جامه ای استکه یا سرتاسری است و تمامی بدنش را می‌پوشاند، و یا روسری مخصوص استکه صورت و سرش را ساتر می‌شود. منظور از جمله (پیش بکشند مقداری از جلباب خود را)، این استکه آن را طوری بپوشند که زیر گلو و سینه‌هایشان در انظار ناظرین پیدا نباشد.

ب) (ذکر ادنی ان یعرفن، فلا یوذین)، یعنی پوشاندن همه بدن به شناخته شدن به اینکه اهل عفت و حجاب و صلاح‌اند نزدیک‌تر است، در نتیجه وقتی به این‌عنوان شناخته شدند، دیگر اذیت نمی‌شوند، یعنی اهل فسق و فجور متعرض آنان نمی‌گردد. (الطباطبایی، ۱۳۶۳، ج ۳۲: ۲۲۳-۲۲۴)

تمام آیات و احکام حجاب، درس احترام و بزرگواری زن را تدوین کرد تا جامعه آگاه شود که طرح عفت و نظام اجتماع چگونه باید برگزار شود و نیز تعقل کند که حجاب، لازم و مقتضی زن است البته طرح حجاب و پوشش در آموزه‌های دینی هرگز به معنای نادیده انگاشتن نیاز طبیعی زنان به خود آرایی نیست بلکه در روایت‌های متعدد به ضرورت پرداختن زنان به آراستگی تأکید شده است.

محمد بن مسلم از امام (ع) درباره زیور زنان پرسید؟ فرمود: «مانعی ندارد و زن نباید خود را رها کند و بی زیور گذارد اگر چه با گلوبندی باشد و نباید دستش بی خضاب باشد، گرچه به حنا بمالد و اگر چه مسن باشد» (الطبرسی، بی تا، ج ۱: ۱۷۷)

بنابراین می‌توان اذعان کرد که عفت و حیا باید با آراستگی همراه باشد تا به شخصیت روحی و درک متعالی فرد از زندگی کمک کند.

مقایسه حقوق معنوی زن در جاهلیت و اسلام

ازدواج در جاهلیت و اسلام:

عرب در عصر جاهلی به یک همسر بسنده نمی‌کرد. تعداد زوجات یا به منظور تأمین معاش زن انجام می‌گرفت یا هدف سیاسی از آن در نظر بود چون کسی

که ریاست قوم خود را بر عهده می‌گرفت در صدد آن بود که از قبایل دیگر هم رابطه زناشویی یا دامادی برقرار کند. دختر در نزد اعراب همین که به سن ۷ یا ۸ می‌رسید، می‌توانست به هر یک از جوانان قبیله که مورد رضایت پدر بود و بهای عروس را می‌پرداخت شوهر کند (دورانت، ۱۳۶۶، ج ۴: ۲۰۲) و حتی رسم بر آن بود که اعراب دختر را پیش از تولد شوهر می‌دادند. (مطهری، ۱۳۷۹، ج ۱۹: ۵۶) ازدواج در عصر جاهلی انواع گوناگونی داشت از جمله:

۱) ازدواج متعه:

در این گونه ازدواج، زن به مدت معینی به همسری مرد در می‌آمد و چون مدت تعیین شده سپری می‌شد از وی جدا می‌شد. در این نوع ازدواج مرد مهریه معینی را به زن می‌پرداخت و فرزندان که در نتیجه این ازدواج تولد می‌یافتند، از حق انتساب و وراثت برخوردار بودند.

۲) ازدواج با کنیزان:

زناشویی با کنیزان از جمله حقوق پذیرفته شده برای مرد عرب بود و چون فرزندان از طریق این ازدواج به دنیا می‌آمدند حق انتساب به مرد را نداشتند بلکه به عنوان بنده او را به شمار می‌آوردند و در صورت تمایل می‌توانست آنها را آزاد کند. (سالم، ۱۳۸۰: ۳۴۹)

۳) ازدواج براساس پرداخت مهر:

۴) در این نوع ازدواج مرد از دختر کسی خواستگاری می‌کرد و با تعیین مهریه مشخصی او را به عقد نکاح خود در می‌آورد قریش و بسیاری از قبایل دیگر این نوع ازدواج را ترجیح می‌دادند.

۵) ازدواج با اسیران:

در این نوع ازدواج مرد جنگجو با یکی از زنانی که به اسارت در آمده بودند رابطه زناشویی برقرار می‌کرد و در چنین ازدواجی مرد موظف به پرداخت مهریه نبود. (علی، ۱۹۵۰-۱۹۵۹، ج ۵: ۲۵۴)

۶) ازدواج با زن پدر:

در این ازدواج مرد، زن پدر در گذشته خود را به عنوان جزئی از میراث وی به همسری خود در می‌آورد. (عمر، ۱۹۶۴: ۱۵۶) در قرآن کریم این نوع ازدواج نهی شده است. (نسا/۲۲)

اما اسلام انواع ازدواج را که همگی به ضرر زن بود را از بین برد و به او حق انتخاب همسر داد و همچنین از هوسرانی مرد جلوگیری کرد. اسلام، گزینه جنسی را از نعمت‌های بزرگ الهی می‌داند و در عین حال برای ارضای این گزینه نیز همچون سایر غرایز، حدود و شرایطی را قائل شده است و تجاوز از آن قیود و نادیده گرفتن آن محدودیت‌ها را در هیچ شرایطی مجاز ندانسته است از این رو اسلام ازدواج را بر ۲ قسم می‌داند.

۱. ازدواج دائم:

ازدواج دائم آن است که مدت زناشویی در آن معین نشود و همیشگی باشد.

۲. ازدواج موقت:

ازدواج موقت آن است که مدت زناشویی در آن مشخص و معین شود مثلاً زن را به مدت یک ساعت یا یک روز یا یک سال یا بیشتر عقد نمایند. امام رضا (ع) فرمود: ازدواج موقت، حلال و مباح مطلق است، برای کسی که خداوند امکان ازدواج دائم را روزی او نکرده است. پس با ازدواج موقت خود را حفظ می‌کند. حال اگر با ازدواج دائم از آن بی‌نیاز شود، ازدواج موقت در صورتی برای او مباح است که از همسرش دور باشد. (کلینی، ۱۴۱۴، ج ۵: ۴۵۲)

بیشتر بزرگان و ائمه معصومین (ع) جوانان را به امر ازدواج ترغیب و تشویق کرده‌اند رسول خدا (ص) در این باره می‌فرمایند:

«برای دختران و پسران خود امکان ازدواج فراهم کنید تا خداوند اخلاقشان را نیکو کند و در رزق و روزی آنها توسعه دهد و عفاف و غیرت آنها را زیاد کند» و همچنین می‌فرمایند: «هر که ازدواج کند نصف دین خود را حفظ کرده، درباره نصف دیگر تقوا پیشه کند» (الطبرسی، بی تا، ج ۱: ۳۷۳)

اما وظیفه کسی که به بلوغ جنسی و عقلی رسیده است اما هنوز امکان ازدواج برای او مهیا نیست چیست؟ قرآن کریم در این باره می‌فرماید:

وَلَيْسَتَعَفِيفِ الَّذِينَ لَا يَجِدُونَ نِكَاحًا حَتَّىٰ يَغْنِيَهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ (نور/۳۳)

«راه عفاف را پیش گیرند کسانی که امکان ازدواج برایشان نیستتا خداوند آنان را بی‌نیاز کند از فضل خود»

قرآن کریم، هیچ راهی جز عفاف و پاکدامنی و مهار نفس را نمی‌پذیرد. زیرا خدایی که غریزه جنسی را به انسان داده، هم او به انسان نیروی ایمان و اراده ای بخشیده که بتواند خویش داری کند و مانع گناه شود.

طلاق در جاهلیت و اسلام

در عصر جاهلی، اعراب زنان خود را سه بار به تفاریق طلاق می‌دادند یا در مقابل اخذ مال آنان را طلاق می‌گفتند. (الحوفی، ۱۹۵۴: ۵۱) چون زن طلاق می‌گرفت یا شوهرش می‌مرد باید یک سال عده نگه می‌داشت و در خلال این مدت ازدواج نمی‌کرد تا معلوم شود که از شوهر خود باردار است یا نه. این عمل را که جهت حفاظت از اختلاط نسب‌ها انجام می‌گرفت اسلام باطل اعلام کرد. (همان، ۲۲۱) اما اسلام با طلاق‌های متعدد و بی‌اندازه جاهلیت مبارزه کرد و تنها ۲ طلاق را جایز شمرد.

۱. طلاق بائن:

طلاق بائن آن است که بعد از طلاق مرد حق ندارد به همسر خود رجوع کند یعنی بدون عقد دوباره ازدواج را برقرار سازد.

۲. طلاق رجعی:

طلاق رجعی به این معناست که تا وقتی زن در عده است شوهرش می‌تواند به او رجوع کند. (قانون مدنی، ماده ۱۱۵۷) چون در اسلام هیچ ندایی نزد خدا محبوب‌تر از ازدواج نیست، از این رو اسلام می‌کوشد تا حد الامکان از طلاق زن و شوهر جلوگیری کند به همین جهت قرآن کریم به مردان مسلمان سفارش می‌کند که از طلاق همسرانشان خودداری ورزند و سازش را بهتر دانسته است و اگر دوباره یکدیگر نیکویی کنند برایشان بهتر است.

«و إن امرأه خافت من يغلها نشوذاً أو إعراضاً فلأ جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَنْ يُصْلِحَا بَيْنَهُمَا صلحاً و الصلح خير و أخضرت الأنفس الشُّحَّ و إن تُحْسِنُوا و تَتَّقُوا فإنَّ الله كان بما تعلمون خبيراً» (نسا/۱۲۸)

و در شرایط ناسازگاری زن و شوهر، قرآن پیشنهاد کرده است که داوری از خانواده شوهر و داوری از خانواده زن با هم بحث کنند تا ناسازگاری آنها زودتر حل شود و به نتیجه برسند:

«وإن خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا فابْعَثُوا حَكَمًا مِنْ أَهْلِهَا و حَكَمًا مِنْ أَهْلِهَا ان يريد إصلاحاً يُوَفِّقُ اللهُ بَيْنَهُمَا إنَّ اللهَ كانَ عَلِيماً خَبِيراً» (نسا/۳۵)

و در آخر خدای رحمان در قرآن کریم می‌فرماید که حتی اگر ناسازگاری آنها به حدی رسید که دیگر نتوانستند با هم زندگی کنند، از هم طلاق بگیرند و خداوند از رحمت خود آنها را بی‌نیاز خواهد کرد:

«و إن يَتَفَرَّقَا يُغْنِ اللهُ كُلاًّ مِنْ سَعَتِهِ و كانَ اللهُ واسِعاً حَكِيماً» (نسا/۱۳۰)

مقایسه حقوق مادی زن در جاهلیت و اسلام

مهریه زن در جاهلیت و اسلام

در دوران جاهلیت مهریه را بهای زن می‌دانستند و حقی را به نام شیربها برای او در نظر می‌گرفتند که از شوهر مطالبه می‌کردند و او باید این حق را به زن می‌داد و بیشتر اعراب مهریه عروس را به شتر تعیین می‌کردند (حتی، ۱۳۶۶: ۳۰) اما در اسلام مرد به نشانه ارزشی که برای زن قائل است و به عنوان اعلام صداقت خود در محبت به همسر، متعهد می‌شود که هدیه ای را به زن تقدیم کند این هدیه اگر عندالمطالبه باشد، در صورت درخواست زن باید بلافاصله به وی داده شود

ولی اگر عند الاستطاعه باشد در زمان استطاعت مالی مرد باید به زن داده شود. قرآن کریم در این باره می‌فرماید: «وَأَتُوا النِّسَاءَ صَدُقَاتِهِنَّ نِحْلَةً...» (نسا/۴) به زنان به عنوان هدیه، صداقشان را بپردازید همچنین اسلام از تنگنا قرار دادن و از تهمت زدن به زنان برای باز پس گرفتن مهریه و تصاحب آن مردان را نهی کرد و فرمود:

«وَأِنْ أَرَدْتُمْ اسْتِبْدَالَ زَوْجٍ مَكَانَ زَوْجٍ وَءَايَتَكُمْ أَحَدٌ نَهْنٌ قِنطَارًا أَفَلَا تَأْخُذُوا مِنْهُ شَيْئًا أَتَأْخُذُونَ وَبُهْتَانًا وَإِثْمًا مَبِينًا» (نسا/۲۰)

و اگر تصمیم گرفتند که همسر دیگری به جای همسر خود انتخاب کنید، و مال فراوانی (بعنوان مهر) به یکی از آن‌ها پرداخته‌اید، چیزی از آن را پس نگیرید. آیا برای باز پس گرفتن آن به تهمت و گناه آشکار متوسل می‌شوید؟!

ارث زن در جاهلیت و اسلام

ارث یکی از حقوق مادی زنان است که در عصر جاهلیت زنان از آن بی بهره بودند و اگر شوهر یا پدر زن فوت می‌شد ارثی به زن نمی‌رسید. ثابت بن عبید انصاری نقل می‌کند که روزی وی به جمیله دختر احمد بن ربیع و همسر زید بن ثابت که پدر و عمویش هر دو در جنگ احد شهید شده بودند وارد شد و جمیله برای او خرما آورد. زید بن ثابت گفت: گویا از باغ پدرت میراث برده ای؟ جمیله در پاسخ گفت: از پدرم چیزی میراث نبرده‌ام! زیرا پدرم بیش از نزول آیات ارث شهید شد. (ابن اثیر، ۱۹۶۴، ج ۵: ۴۱۸)

اما اسلام به زن حق ارث داد و سهم ارث زن را یک نیمه سهم مرد قرار داد (دورانت، ۱۳۶۶، ج ۴: ۲۳۱) و فرمود: «... فَلِلذَكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَى...» (نسا/۱۷۶)

خداوند با انتخاب این تعبیر نسبی را که در جاهلیت میان اعراب مبنی بر منع ارث بردن زنان بوده، ابطال کرد. درست مثل این که ابتدا ارث بردن زن‌ها را مسلم و مقرر فرض کرده باشد و سپس مقدار سهم مرددها را دو برابر معرفی کرده باشد پس تدبیر اکثر اموال به دست مردان داده شده، زیرا نیروی تعقلشان از زنان قوی تر است و انتفاع از اکثر اموال، برای زنان قرار داده شده است. و سرانجام اسلام توانست در زمینه حقوق مادی زن نجات بخش او باشد.

مقایسه کارکردهای خانوادگی زن در جاهلیت و اسلام

اعراب پسران را بر دختران ترجیح می‌دادند و این در جامعه قبیله ای که مبتنی بر عینیت و نسب بود امر طبیعی به شمار می‌آمد دختران در این جامعه منزلت فروتری داشتند و این علاوه بر محافظت از نسب ناشی از اتکای اعراب در شکار، حمله و جنگ به فرزندان ذکور بود هنوز نیز در جامعه معاصر عرب به خصوص در بادیه و روستا تمایل به تولد پسران به مراتب افزون تر است (سالم، ۱۳۸۰: ۳۵۰-۳۵۱) و تعداد زیادی از اعراب عصر جاهلی دختران را ناپسند داشته و از آن‌ها بیزار بودند خداوند متعال ضمن کلام خویش به کراهت ایشان از دخترانش اشاره کرد و می‌فرماید:

وَ إِذَا بُشِّرَ أَحَدُهُمْ بِالْأُنثَىٰ ظَلَّ وَجْهُهُ مُسْوَدًّا وَ هُوَ كَظِيمٌ، يَتَوَارَىٰ مِنَ الْقَوْمِ مِنْ سُوءِ مَا بُشِّرَ بِهِ أَيُمْسِكُهُ عَلَىٰ هُونٍ أَمْ يَدُسُّهُ فِي التُّرَابِ أَلْأَسَاءُ مَا يَحْكُمُونَ
(نحل/۵۸-۵۹)

«آن گاه که به یکی از ایشان مژده تولد دختری داده می‌شد چهره‌اش سیاه و تیره می‌گردید. در حالی که خشم خود را فرو می‌خورد، خود را از بدی مژده ای که

به وی داده شده بود از مردم پنهان می‌کرد آیا با خواری او را نگهدارد و یا در خاک مدفون سازد، همانا زشت است آن چه بدان حکم می‌کنند»
 این تصویر روانی شگفت انگیز نشان گر عصر جاهلیت است که چون به مردی مژده می‌دادند که همسرش دختری به دنیا آورده است اندوهگین می‌شد و چهره‌اش از غم و اندوه سیاه می‌شد این مشکل که قرآن کریم ضمن به تصویر کشیدن به نکوهش آن پرداخته است یکی از معضلات بارز اجتماعی در جامعه جاهلی بود ناگفته نماند که آیات مزبور، در ضمن توبیخ و سرزنش این اقوام بی‌خرد و ناشایست در حمایت صنف زن اظهار نارضایتی خدای تعالی را از سقوط فکری آن مردم ناسپاس یادآور می‌شود که چرا نباید نعمات و آیات خدا را بشناسند و شکرگذار او باشند.

اعراب عصر جاهلی دختران را به علل‌های مختلف زنده به گور می‌کردند با این همه، بسیاری از عرب‌ها دختران خود را مورد محبت و نوازش قرار می‌دادند و این شاید از ضعیف بودن دختران و مهربانی آنان نسبت به پدران خود سرچشمه می‌گرفت. (الاصفهانی، ۱۹۵۶، ج ۱۰: ۳۴۷)

از جمله علل‌های زنده به گور کردن دختران عبارت‌اند از:

۱. بعضی علت زنده به گور کردن دختران را به غیرت عرب جاهلی و هراس آنان از ننگی که در صورت بزرگ شدن و به اسارت رفتن دختران متوجه وی می‌گردید مربوط ساخته‌اند گفته‌اند که چون دختر یکی از روسای قبیله ربیعیه به اسارت رفت و پس از صلح او را مسترد کردند، وی را در انتخاب پدرش و کسی که نزد او بود مخیر گذاشتند و

او کسی را که نزد وی بود برگزید و او را بر پدرش ترجیح داد. این رفتار او خشم پدر را برانگیخت و چنین سستی را در میان قبیله خود وضع کرد آنان از روی غیرت و ترس از تکرار چنین حادثه ای به زنده گور کردن دختران خویش پرداختند و سپس این رسم در میان عرب‌ها رایج پیدا کرد. (آلوسی، ۱۹۲۴، ج ۳: ۴۲)

۲. در قرآن کریم آمده است که بعضی اعراب از بیم فقر و تهیدستی دختران خود را زنده به گور می‌کردند خداوند بزرگ می‌فرماید: «و لا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ خَيْشَةَ أَمَلِقِ نَحْنُ نَرْزُقُهُمْ وَايَاكُمْ ان قَتَلْتُمْ كَان خَطَاً كَبِيراً» (اسرا/۳۱) اما بعضی اعراب واقعاً تهیدست و فقیر بودند و به این علت دختران خود را زنده به گور می‌کردند که خداوند بزرگ می‌فرماید: «... و لا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ مِنْ أَمَلِقِ نَحْنُ نَرْزُقُكُمْ وَايَاهُمْ ...» «... فرزندانتان را به سبب تنگدستی مکشید، ما شما و آن‌ها را روزی می‌دهیم ...» (انعام/۱۵۱)

۳. برخی علت زنده به گور کردن دختران را ناشی از وجود صفاتی در کودک می‌دانستند که خانواده‌اش چنین صفاتی را شوم و نا مبارک می‌پنداشت. بعضی از عرب‌ها دخترانی که نابینا بودند یا دارای معلولیت ذهنی، یا بیماری برص یا فلج و زمین گیر بودند زنده به گور می‌کردند. (آلوسی، ۱۹۲۴، ج ۳: ۴۳)

۴. برخی دیگر از پژوهشگران نیز علت زنده به گور کردن را عوامل دینی، نظیر اظهار شکر و سپاس در برابر نعمت‌های خدا، مرتبط ساخته‌اند. این

پژوهشگران یادآور می‌شوند که این رسم از بقایای معتقدات و شعائر دینی شناخته شده بود که جهت تقرب به خدا انجام می‌گرفت مثلاً فراغنه هر سال دختر جوان و زیبایی را جهت تقرب به خدای «حعبی» به رود نیل می‌افکندند. (علی، ۱۹۵۰-۱۹۵۹، ج ۵: ۳۰۲)

۵. برخی دیگر از پژوهشگران زنده به گور کردن دختران را به دلیل کثرت دختران خانواده می‌دانستند و اگر احتمال می‌رفت که در آینده سربار خانواده می‌شد زنده به گور می‌شد. (هاشمی، ۱۹۶۰: ۲۲۸)

۶. اما اسلام با این تفکر جاهلیت به شدت برخورد کرد و مقام دختر را بالا برد پیامبر اکرم (ص) در این باره فرمود:

«چه خوب فرزندان اند دخترانی پوشیده و پرده نشین، هرکس یک دختر داشته باشد، خداوند او را همچون سپری از آتش برایش قرار می‌دهد و هر که دو تا داشته باشد، خداوند او را بواسطه آن‌ها به بهشت برد، و اگر سه تا داشته باشد یا سه خواهر جهاد و صدقه از او برداشته می‌شود» (الطبرسی، بی تا، ج ۱: ۴۱۸-۴۱۹)

و همچنین فرموده‌اند:

«هر که سه دختر یا سه خواهر داشته باشد بهشت بر او واجب می‌شود پرسیدند: یا رسول الله و نیز اگر کسی دو تا داشته باشد؟ فرمود: و اگر دو دختر هم داشته باشد پرسیدند اگر چه یک دختر داشته باشد فرمود: اگر چه یک دختر داشته باشد» (همان: ۴۲۰)

امام صادق (ع) هم به ارزش دختر اشاره کردند و فرموده‌اند: «دختر حسنه و پسر نعمت است. حسنه ثواب دارد و نعمت سؤال و محاسبه» (همان، ۴۱۸)

همسررداری در جاهلیت و اسلام

زن در دوران جاهلیت همیشه خادم مرد بود و کمتر می‌شد که به مقام یار و مصاحب وی ترقی کند انتظار مرد از زن خود این بود که فرزندان بسیار بیاورد و مخصوصاً پسر بزاید وظیفه زن چیزی جز زادن و پروراندن مردان جنگجو نبود.

(دورانت، ۱۳۶۶، ج ۴: ۲۰۲)

اما اسلام زن را به عنوان یک عنصر آرامش و حیات بخش معرفی کرد و فرمود: «و مِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَ جَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَ رَحْمَةً.....» (روم/۲۰)

اصلاحات باذکر سند صحیح آورده شد

الف) اینکه خداوند فرمود: (... أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا..) معنایش این است که برای شما از جنس خودتان زوج آفرید. (و کلمه برای شما معنایش به منظور فائده و نفع شما است)

ب) یکی از روشن‌ترین جلوه گاه و موارد خودنمایی مودت و رحمت، جامعه کوچک منزلی است، چون زن و شوهر در محبت و مودت ملازم یکدیگراند و این دو مخصوصاً زن، فرزندان کوچک‌تر را رحم می‌کنند، چون در آن‌ها ضعف و عجز مشاهده می‌کنند و می‌بینند که زفل صغیرشان نمی‌تواند حوائج ضروری زندگی خود را تأمین کند، لذا آن محبت و مودت وادارشان می‌کند به اینکه در حفظ، حراست، تغذیه، لباس، منزل و تربیت او بکوشند و اگر این رحمت نبود

نسل به کلی منقطع می‌شد و هرگز نسل بشر دوام نمی‌یافت. (الطباطبایی، ۱۳۶۳، ج ۳۱: ۲۶۷-۲۶۸)

اسلام برای زن و مرد نقش حقی را در نظر گرفته است و این به این معنا نیست که هر کس باید حق و نقش خود را ایفا کند و به کمک دیگری برنخیزد بلکه زن و مرد باید یار و مددکار یکدیگر باشند و حتی در صورت ضرورت یکی بار دیگری هم بر دوش بکشد ما در این مقاله چند حق که زن و شوهر به گردن یکدیگر دارند را از دیدگاه احادیث و روایات ائمه معصومین (ع) بازگو و مطرح می‌کنیم تا بواسطه آن زن و شوهر با حقوق یکدیگر آشنا و اهداف و جوانب آن را تحت حکم الهی در نظر گیرند تا با هم زندگی شیرین تری را بر گزار کنند و در زیر سایه الطاف الهی از مواهب مادی و معنوی بیشتری برخوردار شوند.

حق مرد بر زن

امام باقر (ع) فرموده‌اند: جهاد زن خوب شوهر داری کردن است (الطبرسی، بی تا، ج ۱: ۴۱۱) از این حدیث چنین استفاده می‌شود که همه زن‌ها در شوهر داری مساوی نیستند بلکه بعضی، خوب و بعضی خوب‌تر و بعضی بد شوهر داری می‌کنند و از این که شوهرداری کردن برابر جهاد در راه خدا محتاج به ایثار و فداکاری و هدف مجاهد فقط جنگیدن نیست بلکه بدست آوردن خشنودی پروردگار عالم است، خوب شوهرداری کردن هم باید هدفی داشته باشد و آن چیزی جز بدست آوردن رضایت و خشنودی و یاری گرفتن از او نیست. همچنین ایشان فرموده‌اند:

«هر زنی یک لیوان آب به شوهرش بدهد، از یک سال روزه داری و شب زنده داری برایش برتر است» (الحرالعاملی، ۱۴۱۲، ج ۱۴: ۱۲۳)

وجود زن، آرامبخش زندگی مرد است زن با گرما وجود خویش فضای خانه تلطیف و سرشار از مهر و محبت می‌کند، مرارت‌ها و سختی‌ها را از همسر خود دور می‌کند و در سختی‌های روزگار با او هم گام می‌شود در چارچوب این رابطه سرشار از عشق، تمایلات جنسی و ارضاء و نیازهای زندگی زناشویی بر طرف می‌شود. با ارضای این تمایلات و نیازها توجه به خارج از خانه از بین می‌رود و فساد اجتماعی کاهش می‌یابد.

حق زن بر شوهر

رسول خدا (ص) فرمودند:

«این گفته مرد به زن که تو را دوست دارم هیچ گاه از قلب بیرون نمی‌رود» (کلینی، ۱۴۱۴، ج ۵: ۵۶۹)

بیشتر زوجها علاقه خویش را به یکدیگر ابراز نمی‌کنند و از گفتن آن به یکدیگر اکراه دارند اما زن و شوهر باید محبت درونی خود را به یکدیگر ابراز کنند و از مخفی کردن آن پرهیزند زن با شنیدن ابراز محبت مرد، اعتماد به نفس فوق العاده ای می‌یابد و توجه او به زندگی چند برابر می‌شود. و همچنین فرموده‌اند:

«هیچ بنده ای از کسب حلال برای عیالش خرج نمی‌کند مگر آن که خداوند هر درمی را هفتصد برابر به او عطا نماید» (الطبرسی، بی تا: ۴۱۲)

در نظام اقتصادی اسلام، زنان مانند مردان استقلال اقتصادی دارند و می‌توانند از راه‌های حلال کسب مال کنند. در عین حال، در زندگی زناشویی، تأمین

هزینه‌های لازم از جهت خوراک، پوشاک، مسکن و آن چه برای آسایش و رفاه شایسته همسر ضرورت دارد به عهده شوهر است به همین جهت اسلام وظیفه تأمین معاش را بر دوش مردان نهاده تا زن با دور اندیشی امور خانه را سامان دهد و بستری برای رشد و بالندگی فرزندان و آرامش همسر فراهم کند.

نقش و ارزش مادر در جاهلیت و اسلام

در دوران جاهلیت نقش مادر نسبت به سایر نقش‌های زن پر رنگ تر بود و عرب‌ها تا زن، مادر نشده بود او را خوار می‌دانستند ولی همین که مادر می‌شد احترام زیادی پیدا می‌کرد و از این جهت به مادران خود بیشتر از زنان خود احترام می‌گذاشتند و می‌گفتند زن قابل تعویض است ولی مادر عوض شدنی نیست (زیدان، ۱۳۳۶، ج ۴: ۱۵) و مادر علاوه بر ایفای نقش مادری به ایفای نقش‌های دیگر از جمله تجارت، آوازه خوانی، بافندگی، صاف کردن نیزه و دباغی پوست می‌پرداخت. (ضیف، ۱۹۶۰: ۸۹) اما دین مقدس اسلام وظیفه تأمین معاش را از دوش مادران برداشته است تا بدون دغدغه شغلی و مالی و با خیالی آسوده مهر و محبت خودشان را تقدیم فرزندانشان کنند. هیچ کار دیگری را نمی‌توان با نقش مقدس مادری برابر دانست زیرا رشد و بالندگی فرزند از ابتدای انعقاد در رحم تا مدت‌ها پس از تولد به عهده مادری با عقیف و با تقوا و خردمند است قرآن کریم زمانی که سفارش به احسان به پدر و مادر می‌کند بلافاصله زحمات مادر را متذکر می‌شود.

«وَصَيَّنَا الْإِنْسَانَ بَوَالِدَيْهِ حَمَلَتْهُ أُمُّهُ وَ هُنَّا عَلَى وَ هُنَّ وَ فِصْلُهُ فِى عَامِينَ أَنْ اشكرلى ولوَالدَيْكَ الى المصير» (لقمان/۱۴)

و ما به انسان درباره پدر و مادرش سفارش کردیم، مادرش او را با ناتوانی روز افزون حمل کرد و دوران شیرخوارگی او در دو سال پایان می‌یابد، (آری به او توصیه کردم) که برای من و برای پدر و مادرت شکر به جا آور که بازگشت به سوی من است.

«وَ وَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِالْوَالِدَيْهِ إِحْسَانًا حَمَلَتْهُ أُمُّهُ كُرْهًا وَ وَضَعَتْهُ كُرْهًا وَ حَمَلُهُ وَ فِصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا.....» (احقاف/۱۵)

ما به انسان توصیه کردیم که به پدر و مادرش نیکی کند، مادرش او را با ناراحتی حمل می‌کند و با ناراحتی وضع حمل می‌نماید و دوران حمل و از شیر گرفتنش سی ماه است، تا زمانی که به نیرومندی و کمال خود بالغ گردد و به چهل سالگی برسد می‌گوید: پروردگارا مرا توفیق ده تا شکر نعمتی را که به من و پدر و مادرم دادی به جا آرم و کار شایسته ای انجام دهم که از آن خشنود باشی و فرزندان مرا صالح گردان، من به سوی تو باز گشتم و من از مسلمانانم.

همچنین امام سجاد (ع) درباره حق مادر فرموده‌اند:

اما حق مادرت این است که بدانی زمانی تو را پذیرفت و به سینه چسباند و با شیر جان، پروراند که احدی حاضر نبود تو را بپذیرد و با جمیع اعضا و جوارح به تو توجه نمود و با کی نداشت که توسیر باشی و او گرسنه، تو سیراب باشی و خود تشنه، تو پوشیده باشی و او برهنه، خود او در آفتاب و تو در سایه، تو در خواب باشی و خود بیدار و سرما و گرماها تحمل نمود که تو زنده بمانی، بنابراین، استطاعت تشکر از او را نداری مگر به توفیق الهی. (همایونی، ۱۳۸۳، ج

این حدیث گرانبار ضمن قدردانی از حق مادران وظیفه آنان را گوشزد نمود و درس آموزنده ای برای مادران بیان کرده است زیرا فرزندان ثمره وجود انسان‌اند چنان که در هیچ موردی، سرمایه گذاری انسانی مانند سرمایه گذاری برای فرزندان سودمند و با ارزش نخواهد بود و همچنین بعد از اسلام اجر و ثواب دوران حاملگی زن توسط معصومین (ع) به ما رسید و نقطه عطفی شد برای رشد فکری و بزرگداشت خصوصیات مادری و جلب توجه مادران به وظیفه سنگینی که دارند.

پیغمبر اکرم (ص) در این باره فرموده‌اند:

چون زن آبستن شود، خدا ثواب روزه دار نماز گذار را به عنایت فرماید و چون دچار درد زاییدن شود، جز خدا کسی اجر و مزد او را نداند و چون کودک متولد شود برای هر مکیدن پستان، خدا حسنه ای در نامه عملش بنویسد و گناهی محو کند. (همان، ج ۱: ۴۱-۴۲)

نتیجه‌گیری

آنچه از این پژوهش بدست می‌آید این است که اسلام به خوبی توانست مقام زن را در حوزه‌های فردی، اجتماعی و خانوادگی بالا ببرد و ملاک برتری زن را از آن جهت اطلاق کرد تا اهمیت وظیفه خصوصی او را به وی گوشزد کند. حکم حجاب و پوشیدگی را برای حفظ عفت و احترام به زنان، آرامش روانی، استواری جامعه و استحکام پیوند خانوادگی اجرا کرد. همچنین بیان کرد که زن در تمام احکام عبادی و حقوق اجتماعی با مرد مشترک است و فقط ملاک برتری و متمایز کننده افراد تقواست. زن و شوهر نسبت به هم حقوق و تکالیف

متفاوتی دارند که با رعایت آنها زندگی شیرین و باصفا می‌شود و تناسب بیشتری میان زن و مرد برای زندگی مشترک بوجود می‌آید. زن به برکت این نعمت الهی (اسلام) دارای استقلال و اراده است و زن در هر امری که مرد استقلال دارد. او نیز می‌تواند مستقل باشد، مانند کسب، معامله، تعلیم و تعلم و فقط پست‌های حکومت و قضاوت را نمی‌تواند بر عهده بگیرد، زیرا با روحیه غالب زنان سازگار نیست، و زنان نوعاً عاطفی‌تر، احساساتی‌تر و لطیف‌تر از مردان هستند. در واقع اسلام زمینه‌هایی را برای شکوفایی استعداد زنان در عرصه‌های گوناگون فراهم کرد و با تمام افکار و خرافات موهوم و تعصبات قوم و قبیله‌ای عصر جاهلیت به شدت مبارزه کرد و به هر موقعیتی نسبت به زنان نظر مثبت نشان داد.

منابع

قرآن کریم

- ابن اثیر، عزالدین (۱۹۶۴). *اسدالغابۃ فی معرفۃ الصحابه*، تحقیق محمد صبیح، ج ۵، قاهره: بی نا.
- ابن قتیبه الدینوری، ابو محمد عبدالله بن مسلم (۱۹۳۰). *عیون الاخبار*، قاهره: بی نا.
- الاصفهانى، ابوالفرج (۱۹۵۶). *الاجانى*، ج ۱۰، بیروت: بی نا.
- آلوسی، محمود شکری (۱۹۲۴). *بلوغ الارب فی معرفه احوال العرب*، قاهره: بی نا.
- حتی، فلیپ خلیل (۱۳۶۶). *تاریخ عرب*، ترجمه ابوالقاسم پاینده، تهران: آگاه، چ ۲.

- الحر العاملی، محمد بن حسن، (۱۴۱۲). وسائل الشیعه ای تحصیل مسائل الشریعه، ج ۳-۱۴، بیروت: موسسه آل البيت لاحیاء التراث.
- حوفی، احمد محمد (۱۹۵۴). الحیاء العربیه من الشعر الجاهلی، قاهره: بی نا.
- دورانت، ویل، (۱۳۶۶) تاریخ تمدن (عصر ایمان بخش اول)، مترجمان: ابوطالب صارمی و دیگران، ج ۴، تهران، شرکت افست.
- زمخشری، محمود بن عمر (۱۴۱۷). الکشاف، ج ۲، بی جا: دارالحیاء التراث العربی.
- زیدان، جرجی (۱۳۳۶). تاریخ تمدن اسلام، مترجم علی جواهرکلام، ج ۴، تهران: امیرکبیر، چ ۲.
- سالم، عبدالعزیز (۱۳۸۰). تاریخ عرب قبل از اسلام، مترجم باقر صدقی نیا، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- سیوطی، جلال الدین عبدالرحمن (۱۴۱۴) الدرّ منثور، ج ۶، بیروت، انتشارات دار الفکر.
- الصدوق، محمد بن علی بن بابویه القمی، (۱۴۱۳ ق)، من لا یحضره الفقیه، تصحیح: علی اکبر غفاری، ج ۴، قم، موسسه انتشارات اسلامی، چ ۳.
- ضیف، شوقی (۱۹۶۰). العصر جاهلی، القاهره، بی نا.
- طباطبایی، محمد حسین (۱۳۶۳). المیزان فی تفسیر قرآن، ترجمه محمد باقر موسوی همدانی، تهران، کانون انتشارات محمدی، ج ۳۱ و ۳۲، چ ۳.
- طبرسی، شیخ جلیل رضی الدین ابی نصر الحسن بن الفضل، (بی تا).
- مکارم الاخلاق، ترجمه سید ابراهیم میر باقری، ج ۱، بی جا، انتشارات فراهانی.

- علی، جواد (۱۹۵۰-۱۹۵۹). تاریخ عرب قبل از اسلام، ج ۵، بغداد: مطبوعات للمجمع العلمی العراقی.
- _____ (۱۳۶۷). تاریخ مفصل عرب قبل از اسلام، ترجمه دکتر محمد حسین روحانی، ج ۱، مشهد، بی‌نا.
- عمر، فروخ (۱۹۶۴). تاریخ الجاهلیه، بیروت، بی‌نا.
- قربانی، فرج الله (۱۳۸۱). قانون مدنی جمهوری اسلامی ایران، تهران، دانشور.
- کلینی، محمد یعقوب، (۱۴۱۴). اصول کافی، ج ۵، بیروت، دارا التعارف للمطبوعات.
- لوبون، گوستاو، (۱۳۳۴). تمدن اسلام و عرب، ترجمه فخر داعی گیلانی، تهران: بنگاه مطبوعاتی علی اکبر العلمی، چ ۴.
- مطهری، مرتضی، نظام حقوق زن در اسلام، مجموعه آثار، تهران، صدرا، چ ۲، ج ۱۹.
- هاشمی، علی، (۱۹۶۰) المرأة فی الشعر الجاهلی، بغداد، بی‌نا.
- همایونی، علویه، (۱۳۸۳) زن مظهر خلاقیت الله، بی‌نا، دفتر انتشارات اسلامی، ج ۱/۲.

موسیقی، جشن و جنسیت در ایران از دوره قاجار تا اوایل دوره پهلوی^۱

ساسان فاطمی^۲

مترجم: مصطفی لعل شاطری^۳

چکیده^۱

در ایران، موسیقی و جشن جزئی جدایی ناپذیر از یکدیگر بوده است که همواره به شکلی از مطربی، معمولاً توسط یک نوازنده در مناسبت‌های شاد اجرا می‌شد. گرچه در گذشته واژه مطرب برای همه نوازندگان بدون در نظر گرفتن جایگاه و تفاوت‌های نوازندگی آنان کاربرد داشت، اما از اواخر دوره قاجار، نوازندگان متخصص در هنر موسیقی، خود را عمداً و به طور ملموسی از نوازندگانی که شغل آنان صرفاً نوازندگی در جشن‌ها بود، متمایز و جدا ساختند و این روند موجب شد تا اصطلاح مطرب به گروه دوم نسبت داده شود.^۲ بنا بر اطلاعاتی که از طریق سفرنامه‌های اروپاییان برجای مانده است، مطرب‌ها و گونه موسیقی آنها از دوره صفویه و به ویژه اواخر آن به تدریج رو به کاهش نهاد. با وجود اینکه سلسله زند و دربار صفوی علاقه وافری به مطرب‌ها داشتند اما این امر برای هنر

^۱ این مقاله ترجمه ای است از:

Music, festivity, and gender in Iran from the Qajar to the early Pahlavi period, *Iranian Studies*, volume 38, number 3, September 2005.

^۲ دانشجوی دکترا در رشته موسیقی شناسی اقوام در دانشگاه پاریس و ناآتر و عضو هیات علمی دانشکده

هنرهای زیبای دانشگاه تهران

^۳ کارشناس ارشد تاریخ ایران اسلامی از دانشگاه فردوسی مشهد mostafa.shateri@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۴ / ۳ / ۱۲ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۴ / ۴ / ۳

موسیقی در آن زمان بسیار مضر بود. با این حال، در دوره قاجار، به خصوص از عصر حکومت ناصرالدین شاه، فعالیت مطرب‌ها به علت گسترش و توسعه هنر/موسیقی کلاسیک محدودتر شد. پس از آن، در دوره پهلوی، به علت ظهور و رواج موسیقی غربی و انطباق هر چه بیشتر سبک‌های مدرن با مراسم و جشن‌ها، مطرب‌ها به حاشیه رانده شدند و بیشتر مورد استقبال و توجه طبقات سنتی‌تر جامعه قرار گرفتند. پس از انقلاب اسلامی، آن‌ها با مخالفت بیشتری رو به رو شدند و اینگونه به نظر می‌رسید که گویا پس از آن برای همیشه محو و ناپدید شدند.

واژه‌های کلیدی: ایران، موسیقی، جشن، قاجاریه، پهلوی.

مقدمه

یکی از ملاحظات اولیه ای که باید درباره فعالیت و تحول جایگاه مطرب‌ها در ذهن داشته باشیم، سوالی درباره جنسیت آنها است. از دوره صفویه تاکنون، فعالیت مطرب‌ها در اشکال جدید خود بسته به دیدگاه‌های اجتماعی پیرامون حوزه‌های مرد و زن بوده و بر همین اساس تغییر یافته است. به عبارت دیگر، هر زمانی بسته به مقتضیات حاکم بر آن تغییرات و تعدیلاتی را بسته به جنسیت مطرب‌ها می‌طلبید و این به نوبه خود باعث ایجاد تغییرات خاصی در ساختار حرفه ای آنها شد. بررسی گروه مطرب‌ها از دوره صفویه به بعد بیانگر این موضوع است که نقش و جایگاه زنان در گروه مطربی به تدریج کاهش یافته است. در دوره صفویه و زندیه گروه‌های مطربی شامل فاحشه یا رقص‌ها بوده و

مورد توجه قرار داشتند، به نحوی که در برخی از سفرنامه‌های اروپایی به این امر اشاره گردیده است که تعدادی از این روسپی‌ها (فاحشه‌ها) و رقص‌های روسپی بسیار ثروتمند بوده‌اند.^۳ رشد قابل توجه این گروه‌ها در دوره‌های مذکور (صفویه و زندیه) به ابهام تفاوت حوزه‌های حضور زنان و مردان پایان داد. هرچند در گفتار نوازندگان مرد مجاز به شرکت در محافل زنانه نبودند اما اغلب این ماجرا مشاهده می‌شد که مردان حضور می‌یافتند.^۴ در دوره قاجار با افزایش تمایز میان حوزه مطرب‌های زن و مرد، فحشا که معمولاً شیوه ای همراه با موسیقی آن زمان بود، محدود گردید، در نتیجه اهمیت گروه‌های زنان، نسبت به هم‌تایان مرد خود، تا حد زیادی کاهش یافت. در این دوره، نوازندگان زن به «اندرون» (اندرونی قسمتی از خانه که متعلق به زنان بود) محدود شدند و مردان مجبور شدند به تماشای رقص پسران جوان که در گذشته نیز رایج بوده، قانع باشند. با توسعه نمایش «روحوضی» در اواخر دوره قاجار، زنان به طور کامل از قلمرو مطرب‌ها بیرون رانده شدند و فعالیت آن‌ها محدود به حضور در جشن‌های کوچک شد.

این مقاله به بررسی میزان فعالیت زنان و مردان در زمینه اجرای موسیقی و شرکت در جشن‌ها در دوره قاجار و اوایل دوره پهلوی می‌پردازد. همچنین بر آن است تا تمایز بین سیر حضور و ویژگی‌های گروه‌های مطرب زن و مرد و همچنین دلایل کاهش و رو به افول نهادن آن‌ها را در طول زمان نشان دهد.

دوره قاجار

حوزه موسیقی زنان

همانطور که اشاره شد، مشخص نمودن مرز بین حوزه‌های موسیقی زنان و مردان در طول دوره قاجار سخت تر گردید. این تبعیض به عقاید قبل از دوره صفویه مربوط بود. به نحوی که اسعدی بیان داشته است که احتمالاً در دوره تیموریان نیز زنانی بوده‌اند که در اندرونی به اجرای موسیقی برای مخاطبان زن می‌پرداختند.^۵ با اطمینان بیشتر، می‌توان این رسم دوره قاجار را مرتبط با همین موضوع دانست. بنا به نقل عضدالدوله در زمان فتحعلی شاه، اندرونی سلطنتی با فضای موسیقی جذابی که در پشت صحنه، توسط نوازندگان مرد کارگردانی می‌شد، همراه بوده است. گر چه به نظر می‌رسد این مورد جز در طول دوره قاجار رخ نداده است و به بیان دقیق تر رابطه خاصی بین مطرب‌ها و موسیقی مطربی (حتی اگر فقط مربوط به موسیقی و جشن باشد) نبوده است، اما باز هم به دلیل اهمیت آن، شایان توجه جدی است.

عضدالدوله شاهد گروهی بوده است که در آن بیش از پنجاه نفر حضور داشتند که شامل زنان نوازنده، خواننده و رقاص بوده‌اند چنانکه در کتاب خود، آن‌ها را بازیگر می‌نامد که در دو گروه توسط استادان مینا و زهره سرپرستی و مدیریت می‌شده‌اند.^۶ با این حال تمایز بین حوزه فعالیت زنان و مردان به وضوح مشهود است و نویسندگان در دو یا سه صفحه از تاریخ عضدی به توصیف فعالیت‌های بازیگران پرداخته است. اول از همه از نظر سلسله مراتب اجتماعی ارتباطی بین نوازندگان زن و مرد بوده که عمدتاً در استادان آن‌ها جلوه گر بود، چنانکه: زهره

و مینا توسط رستم یهودی شیرازی و محراب ارمنی اصفهانی آموزش دیدند که هر دو از استادان ماهر زمان خود بودند.^۷ در حالی که بازیگران در اکثر مواقع برای آموزش تحت تعلیم «آقا محمدرضا»، «رجب علی خان» و «چلنچی خان» قرار می‌گرفتند که به گفته عضدالدوله، این اساتید در رتبه پایین تری نسبت به استادان یهودی و ارمنی قرار داشتند.^۸ پس از آن، بازیگران نزد زهره و مینا آموزش‌های لازم را می‌دیدند. هر چند عضدالدوله هرگز به صراحت در مورد حضور نوازندگان مرد صحبت نکرده است، از این رو منطقی است که فرض شود هرگز نوازندگان مرد در جشن‌های اندرونی حضور نداشتند.

با این حال کماکان تعیین زمان و چگونگی شرکت کردن نوازندگان مرد در زندگی سلطنتی بسیار دشوار است. اما این احتمال وجود دارد که اجرای نوازندگان مرد، شبیه آنچه بوده باشد که همتایانشان (زنان مطرب) بعدها در دوره محمد شاه و ناصرالدین شاه انجام می‌داده‌اند، که معمولاً شامل گروه‌های کوچک دو یا سه نفره به همراه خواننده ای بوده است و احتمالاً تنها در طول زمان استراحت و یا زمان عیاشی و خوشگذرانی شاهان، مجاز به ایفای نقش بودند.

گروه‌هایی که توسط مینا و زهره رهبری می‌شدند، با توجه به وضعیت اجتماعی و تعداد آن‌ها (که گاهی اوقات بیش از بیست و پنج نفر بودند)، هیچ‌گاه با گروه‌های مطربی زمان ناصرالدین شاه که در ادامه مورد بحث قرار خواهند گرفت، قابل مقایسه نمی‌باشند. علاوه بر این، از نظر وضعیت اساتید این گروه‌ها، موسیقی آن‌ها نیز قابل مقایسه با گروه‌های مذکور (مطربی) نیست. این دو گروه یادگار همسران پادشاه «گلبخت خانم» و «کوچک خانم» بودند که مسئولیت امور

داخلی حرمسرا را برعهده داشتند. زهره و مینا همسران عموهای فتحعلی شاه، بی شک زیر نظر بهترین استادان زمان خود تعلیم دیده بودند. علاوه بر این، آنان (زهره و مینا) همراه با بازیگران در قصر ساکن بودند و برخی از این بازیگران در نهایت شوهرانی از خانواده نجیب زادگان یا از شاهزادگان به دست آوردند.^۹

بنابراین موقعیت اجتماعی آنها کاملاً متفاوت از زنان مطرب بود و در مجموع متفاوت از تمامی گروه‌های مطربی بودند. به همین دلیل در دوران حکومت ناصرالدین شاه شاهد این هستیم که گروه‌های کوچک زنان با دربار همراه نبودند و از آن پس سردسته خود را (کارگردان) نامگذاری نمودند. تعیین کردن اینکه آیا این گونه گروه‌ها قبل از این وجود داشته‌اند یا خیر، ممکن نیست، اما به نظر می‌رسد که گروه‌های مطربی در این دوره دارای تحرکاتی هستند، که این برخلاف مشاهدات صورت پذیرفته در اواخر عصر ناصری است. دورویل که در زمان فتحعلی شاه به ایران سفر کرده بود شرح می‌دهد که دست کم تعدادی از رقاصان مرد و زن عشایری وجود داشته‌اند که به عبارتی دیگر «آنها عمدتاً توسط نجیب زادگان یا چهره‌های بلند مرتبه که چندین جشن را در هر سال بر پا می‌کردند، احضار می‌شدند».^{۱۰}

با این حال، مسلم است که مرکزیت نوازندگان در دربار فتحعلی شاه به طور کامل به حیات خود ادامه داد، چنانکه مهم‌ترین دلیل آن را می‌توان ازدواج‌های متعدد بین مردان دربار و اعضای گروه مینا و زهره بیان داشت.^{۱۱} این احتمال وجود دارد که دربار محمدشاه و ناصرالدین شاه شاهد نوازندگان زن نبوده است. با این وجود در مورد دوم، به این واقعیت اشاره شده است که او به تقلید از

فتحعلی شاه به یکی از زنان خود در حرمسرا دستور داد تا ده دختر زیبا را انتخاب کند تا چگونگی نواختن سازها، آواز خواندن و رقصیدن را از استادان بزرگ یاد گرفته و پس از آن در اندرون به اجرا بپردازند.^{۱۲}

با این حال عرف غالب در دربار این بود که هنگام جشن‌ها و مراسمات، بهترین گروه‌های مطربی حاضر در شهر را احضار می‌کردند. با این حال همه دسته‌های معروف عصر ناصری (از قبیل گل رشتی، طاووس، زعفران باجی، حاجی قدمشاد) در واقع گروه‌های زنانه بودند، با وجود اینکه گاه چند مرد با آن گروه‌ها همراه بود (مانند موردهایی چون گروه‌های کریم کور و مؤمن کور). این دسته‌ها به دو دلیل به عنوان گروه‌های زنانه در نظر گرفته می‌شوند؛ در درجه نخست آن‌ها منحصرأ شامل زنان رقص بودند و در درجه دوم به دلیل اینکه آنها معمولاً در اندرون به اجرای برنامه می‌پرداختند. حتی زمانی که مردان بخشی از این گروه‌ها را تشکیل می‌دادند، این مردان یا نابینا بودند یا در مکانی قرار می‌گرفتند که قادر به تماشای زنان حرمسرا و اندرون نباشند. مکان اجرای اصلی این دسته‌ها، مراسم ازدواج، ختنه سوران^{۱۳}، شب نشینی‌ها، مولودی در اعیاد^{۱۴} و مانند آن بود.

علاوه بر این، باید توجه داشت به جز زنان نوازنده ای که پیشه مطربی داشتند، تعدادی از زنان موسیقیدان از احترام زیادی برخوردار بودند و حتی در حوزه موسیقی کلاسیک فعال بوده و مایه افتخار محسوب می‌شدند. بهترین نمونه از این زنان «زیور سلطان»، با نام مستعار «عندلیب السلطنه» و «اکرم الدوله»، شاگرد «سرورالملک»، یکی از بزرگ‌ترین استادان آن دوره بودند.

همچنین باید بین گروه‌های مطربی زنان و کنیزانِ حرمسرا که موسیقی را صرفاً برای جشن‌ها اجرا می‌دادند تمایز قائل شد. علاوه بر حضور آن‌ها در زمان فتحعلی شاه^{۱۵} در دوره‌های بعد نیز شاهد حضور کنیزان رقص می‌باشیم. با توجه به سال‌های اولیه عصر ناصری، پولاک گزارش می‌دهد که «رقص زنان حرمسرا توسط کنیزان حرفه‌ای صورت می‌گرفته» است.^{۱۶} همچنین، ماجرای «ده دختر زیبا» که قبلاً بدان اشاره گردید بیانگر همین مطلب است. این نوع نوازندگان غیر حرفه‌ای با توجه به وضعیت اجتماعی و شیوه زندگی‌شان باید از گروه مطرب‌ها کاملاً مجزا شمرده شوند.

حوزه فعالیت مطرب‌ها زن در محافل زنانه بود، بنابراین تنها بخشی از زنان حوزه موسیقی، حرفه‌ای و غیر درباری بودند که محدوده فعالیت‌های آنها شامل برگزاری جشن‌های عمومی برای افرادی خارج از اندرون می‌شد، گرچه به احتمال زیاد آن‌ها در آن زمان خانه به دوش و دوره گرد بودند، اما پس از آن گرد هم آمدند تا دسته‌هایی از زنان رقصان را برای شناسایی جنسیت این گروه تشکیل دهند. با این حال همه حوزه‌های موسیقی زنان را باید به عنوان حوزه «خانوادگی» در نظر گرفت. در واقع این نوع از موسیقی در قلمرو محارم (بستگان نزدیک که اجازه ورود به حرم را داشتند) دارای اصول اخلاقی و قابل احترامی بود. هرچند نباید تمام گروه‌های مطربی زنانه را کاملاً عاری از انحرافات اخلاقی دانست. درحقیقت هر زمان که مرزهای میان زنان و مردان به طور واضح مشخص نبوده است، دسته‌های زنان به عنوان عامل بی‌اعتباری و رسوایی قلمداد می‌شدند. در ادامه موشکافانه‌تر به این موضوع پرداخته می‌شود.

حوزه موسیقی مردان

نمونه‌های اصلی ارائه شده در این زمینه، شامل گروه‌هایی است که تنها از پسران رقص تشکیل می‌شدند که ظاهراً زنان هرگز اجازه عضویت در آن را نداشتند. این موضوع منطقی به نظر می‌رسد، چرا که مسافران غربی عمدتاً اطلاعاتی را درباره موسیقی مردان ارائه داده‌اند. البته گزارش‌های بعضی از مسافران همچون فلاندرن فرانسوی که توانسته بود وارد حرمسرای شاهزاده ملک قاسم میرزا در دوران سلطنت محمد شاه شود، این موضوع را رد می‌کند.^{۱۷} مسافران اروپایی به هنگام ناهار و شام، از اجرای موسیقی سرگرم کننده در قسمت بیرونی (بخشی از خانه که متعلق به مردان بود) لذت می‌بردند. اگر بتوان وجود پسران رقص در دوره صفویه و زندیه را نتیجه ای برای برتری مردان دانست (با توجه به این واقعیت که در آن زمان زنان فاحشه - رقص آزادانه در دسترس بودند)، پس به عنوان دلیل دیگری می‌توان به محدودیت‌های بعدی که در مورد فحشا در دوره قاجار مد نظر قرار می‌گیرد اشاره کرد.

در طول دوره قاجار به نظر می‌رسد به تدریج پسران دارای ظاهر نسبتاً زن نما به جای دختران جوان جایگزین می‌شدند. گرچه برخی این موضوع را به دشواری می‌پذیرند، اما ممکن است که زن پوشی (تغییر قیافه مرد به زن) توسط پسران، در اوایل دوره قاجار کاملاً رایج نبوده باشد. با توجه به شرح دورویل از عجیب و غریب بودن پسران حاضر در دربار در طول سلطنت فتحعلی شاه، این فرضیه تقویت می‌شود که این عصر، دوره ای انتقالی بود برای اینکه پسران نقش زنان را ایفا کنند. توصیف دورویل از رقصان جوان، دربردارنده پسران نوجوانی با سر

تراشیده است که موهای آنها به صورت دو نوار طولانی، گوش‌هایشان را پوشش داده است.^{۱۸} همچنین نویسنده اضافه می‌کند که «آنها تقریباً شبیه زنان ما لباس می‌پوشیدند».^{۱۹} تضاد نوع لباس در مقابل آرایش مدل مو، ابهامی در نوع جنسیت این مردان جوان رقص را در بر دارد. در اظهارات دیگر مسافران که بیست تا چهل سال بعد به ایران آمده‌اند هیچ ارجاعی به سرهای تراشیده شده آنها داده نشده است اما عکس‌های اواخر دوره قاجار نشانگر ظاهر کاملاً زن‌نمای آن پسران است.

علاوه بر این، برخلاف دوره صفویه و زندیه، رقص زنان در جشن‌های عمومی خارج از منزل، امکان‌پذیر نبود. از این رو پسران رقص و یا گروه‌های مطربی مردان در مراسمی از جمله: جشن‌های خارج از منزل و شاد اعم از ضیافت به افتخار مهمانان خارجی^{۲۰} و شب نشینی‌ها شرکت می‌کردند که معمولاً به مستی، نزاع و توهین پایان می‌یافت.^{۲۱} در هر دو مورد، با وجود این که جنبه‌های آکروباتیک رقص پسران از دید مهمانان خارجی جذاب بوده است، اما بدون شک جنبه‌های نفسانی و منفور نیز در این میان وجود داشته است. فریزر که شاهد رقص پسران جوان در طول دو سال اقامت خود در دوران سلطنت فتحعلی شاه بوده است بیان می‌کند که پشتک زدن حرکتی کاملاً حرفه‌ای است که با شور و شوق خاصی اجرا می‌شود و فوق‌العاده است «که حتی چشم انسان به سختی می‌تواند آن را دنبال کند».^{۲۲} به طور مشابه ادوارد براون در موضع‌گیری استادانه‌ای درباره پسران رقص بیان می‌کند «مهارت‌های آکروباتیک، بیشتر به دلیل ظرافت و زیبایی مورد توجه قرار می‌گیرند»^{۲۳} اما، هنگامی که به

حرکاتی غیر از آکروباتیک اشاره شده است، آن‌ها را به شدت مورد قضاوت قرار داده‌اند و با کلماتی «زشت و ناپسند» و یا «تند و زننده» توصیف کرده‌اند.^{۲۴}

در واقع درویل دریافت که رقص زنان بسیار زیباتر و محبوب‌تر از رقص پسران بود.^{۲۵} تصور اینکه جنبه‌های آکروباتیک رقص پسران برای ایرانیان جالب‌تر از جنبه‌های نفسانی بوده است، قابل تأمل است، اما در واقع جنبه‌های نفسانی رقص این پسران، آن‌ها را جذاب می‌کرده است. همانطور که اشاره شد، ممنوعیت فحشا را نباید تنها دلیل وجود پسران رقص در نظر گرفت. از این رو با توجه به زمان مظفرالدین شاه، او بن گزارش داده است: «ایرانیان تمایل بیشتری به چشم چرانی پسران بدون ریش، نسبت به رقصان زن دارند.»^{۲۶}

این واقعیت، درست تا زمانی که پسران رقص افول کردند، همچنان باقی بود. همچنین هرمان نوردن که در دوران رضاشاه در دو جشن یک روزه در بهبید شرکت داشت، این موضوع را تأیید کرده است. چنانکه در شب اول دوستان ایرانی وی دهان پسر رقص را با پول پر کردند و در شب دوم زن رقص تاتار^{۲۷} که به گروه ملحق شده بود از مسافران خارجی آرزوی صحت و سلامتی دریافت کرد.

نوردن قبل از بیان اظهارات در مورد همجنس بازی در ایران به این نتیجه رسید که «زیبایی و خوش اندامی پسران در مقابل زنان باعث می‌شود که علاقه بسیاری از مردان برانگیخته شود.»^{۲۸} ممکن است نتیجه گیری‌های وی بسیار شتاب زده به نظر برسد، اما باید یادداشت‌های اعتماد السلطنه را نسبت به علاقه وافرش به پسران، به خصوص پسران حدود پنج، شش^{۲۹} ساله را یادآور شد (اگر چه این

به معنی واقعی کلمه به معنی پنج تا شش سال می‌باشد، اما در واقع احتمالاً برای اشاره به پسران در حدود یازده ساله بوده است). همچنین می‌توان به داستانی در مورد شوهر شاهزاده قاجار، تاج السلطنه، اشاره داشت که بدون توجه به تفاوت سنی، عاشق یک رقاص بیست ساله به نام تیهو^{۳۰} شده بود. که ظاهراً این نظر از دیدگاه کلی اعتبار ندارد.

مرزهای مشوش بین دو حوزه

تنها به دلیل اینکه تمام مطرب‌های مرد لزوماً جزء گروه بدون عضو زن نبودند، تمام مطرب‌های زن نیز به قلمرو «خانواده» محدود نمی‌شدند. با این حال اگر تا قبل از این، حوزه «خانواده» یا «زنان» می‌توانست بدون نقض هنجارهای اجتماعی به صورت یکپارچه عمل کند، اما حضور زنان در محافل مردان ناهنجاری اجتماعی محسوب می‌شد. اوژن اوین گزارش می‌دهد: «گروه‌های مردانه در جشن‌های زنان نیز شرکت می‌کردند، اما آن‌ها اغلب پشت پرده یا در یک اتاق پشت سالن اصلی قرار می‌گرفتند.»^{۳۱} همچنین مستوفی در توصیف اندرونی ناصرالدین شاه و شب‌های حرمسرا می‌نویسد: «در آن زمان، شاه دستور داد که منطقه ای در گوشه سالن [سالن فتحعلی شاه] با چادر ساخته شود و با آوردن نوازندگان چشم بسته و قرار دادن آن‌ها در نقاطی که نتوانند چیزی را ببینند، آنجا موسیقی جشن را اجرا کنند.»^{۳۲} با این حال ما می‌دانیم که قبلاً به پسران نابالغ و خواجه که به سختی عنوان مرد به آن‌ها تلقی می‌شد اجازه می‌دادند که در محافل زنانه شرکت کنند، چرا که تاج السلطنه در توصیف یک شب بهاری از گروه عبدی جان، از (پسری رقاص) نام برده بود که به حرمسرا

آمده است.^{۳۳} به هر حال زمانی که این قضیه اتفاق افتاد مسلماً باعث رسوایی گردید.

همچنین یک شب که اعتمادالسلطنه؛ «ادیب الممالک»، «احتساب الملک» و «منوچهر میرزا» را به خانه‌اش دعوت کرده بود، درباره گروه علی خان که اعضای آن، همه زنان روسپی (فاحشه) بودند پرسش نمود. علاوه بر این همان شب «یاور» که یکی از اعضای گروه بود و به اجتماعات خصوصی صدراعظم رسیدگی می‌کرد، به اعتمادالسلطنه خاطر نشان کرد: افسر صدراعظم، باغی بزرگ در حسن آباد اجاره کرده بود که فقط برای شب نشینی‌های خصوصی با چند نفر از دوستان صمیمی، یک یا دو بار در هفته و با حضور زنان روسپی مشهور برگزار می‌شد.^{۳۴} در جایی دیگر، او از برخی زنان مطرب که در شب نشینی‌های احتساب الملک حضور داشتند شنیده بود که «جناب نایب السلطنه به برگزاری اجتماع‌های فاسد که در آن همه زبردستان او و زنان مطرب شهر حضور داشته‌اند، عادت کرده است.»^{۳۵} ماهیت مخفیانه این اعمال ثابت می‌کند که این عمل در دوره قاجار برخلاف دوره صفویه و زندیه، به لحاظ اجتماعی قابل قبول نبوده است.

با این همه، به نظر می‌رسد که زنان مطربی که در این دسته‌ها بودند و به گروه‌های مشهور مرتبط نمی‌شده‌اند، هرگز توسط خانواده نجیب زادگان به مراسم ازدواج و دیگر مراسم آن‌ها دعوت نمی‌شدند، به استثنای مظفرالدین شاه که «همیشه نام زنان روسپی [نام زنان مطرب] در حرمسرای او بوده است»^{۳۶} که تفسیر ما از این موضوع، اعتماد به گفته‌های زننده تاج السلطنه در مورد برادر

«مریض و مبتذل» خود است.^{۳۷} اظهارات وی این است که «هرگز زنان مطرب به جز برای مراسم عروسی به اندرونی پدرم [ناصرالدین شاه] نیامده و افرادی که می‌آمدند تنها مطرب بودند و روسپی نبودند».^{۳۸} البته بر ما روشن است که بدون در نظر گرفتن اظهارات مشکوک وی در مورد پدر خود، زنان مطربی که در جمع‌های فامیلی حضور داشتند جزء مطربان بدنام نبوده‌اند.

رابطه موسیقی و نمایش در حوزه زنانه و مردانه

مطربی در بسیاری از موارد شامل مسخرگی و تقلید (تقلید/نمایش) بود. آنچه مسلم است زنان لوده (مسخره) پیشه، هرگز در این دوره وجود نداشتند و تقلید در محافل زنان که در بین آن قسمتی از نمایش شامل موسیقی بود هاست، توسط زنان مطرب و یا زنی از اندرونی که جزء مقلدان (مقلدان/بازیگران) غیر حرفه ای ملحق شده به گروه بودند، اجرا می‌شده است. عین السلطنه، دختر رقاص سیزده ساله ای به نام «گوهر» را که عضو گروه «زهرا قمی» بود به یاد دارد که علیرغم جوانی‌اش، به طور شگفت‌آوری تقلیدهای بسیاری را در طول جشن‌ها انجام می‌داده است، مانند تقلید از لهجه ترکی استانبولی.^{۳۹} همچنین در توصیف رضوانی^{۴۰} آمده است که رقص‌هایی مانند «گل گندم»، «عموسبزی فروش»، «خاله رو رو» که محدود به میهمانی‌های زنان اندرونی می‌شده است، متعلق به این دوره بوده است. در هر صورت هیچ منبعی نشانگر وجود مقلدان زن در این دوره نمی‌باشد.

اما این موضوع در میان مردان از تنوع بیشتری برخوردار است. چنانکه برخی رقص پسران را بیشتر مورد توجه قرار می‌داده‌اند. گوبینیو می‌نویسد: مدتی که در

خانه حاکم شهر اصفهان بوده است، او را به تماشای نوعی پانتومیم ریتمیک می‌نشانند که یکی از پسران نقش زنی را ایفا کرد که با شوهرش مشاجره می‌کند و خانه را به قصد دیدار دوستش ترک می‌کند.^{۴۱}

همچنین نوع دیگری از نمایش وجود داشت که تقلید یا مسخرگی قبل یا بعد و یا بین اجراهای موسیقی صورت می‌گرفت و نمایانگر حضور مقلدان حرفه‌ای بود که عموماً متعلق به دسته‌ها نبودند، برای مثال: بقال بازی که توسط رضوانی^{۴۲} توصیف گردیده، بین دو رقص اجرا می‌شده است و گوینیو این نمایش را پس از نمایش رقص مذکور تماشا نموده و فوریه نمایش طنز آمیز دیگری را که قبل از اجرای پسران رقص^{۴۳} در آن شرکت کرده بود، تعریف نموده است. علاوه بر این ممکن بود دلکی رقص در حین رقص پسران به تقلید و تمسخر و لودگی پردازد.

از این رو او بن^{۴۴} و رضوانی^{۴۵} هر دو به این موضوع اشاره کردند. او بن گزارش می‌دهد که از سال ۱۹۰۶ تا ۱۹۰۷ یک یا دو دلک را در هر گروه دیده است. اما ممکن است این امر ۳۰ تا ۴۰ سال قبل از آن بوده باشد.^{۴۶} به نظر نمی‌رسد که از دوره قاجار همیشه در همه گروه‌ها دلک‌ها یا مقلدانی وجود داشته باشند. لازم به ذکر است که فعالیت‌های دلک‌ها و مقلدان (تقلیدگران) اغلب مستقل از گروه‌های مطربی بوده است. چنانکه دلک‌های معروف مانند «مهدی حمال»، «شیخ شیپور»، «شغال الملک» و حتی «کریم شیرهای» با موسیقی همراه نبودند. اما بدون شک یکی از مقلدان به نام «اسماعیل بزاز» با یک گروه موسیقی همراه بود، چرا که او یکبار از ظل السلطان که رقص‌های او را به سرقت برده بود به

ناصرالدین شاه شکایت کرد.^{۴۷} علاوه بر این اگر به درستی اظهارات مستوفی را درک کرده باشیم^{۴۸}، باید اسماعیل بزاز را به عنوان یکی از اولین سردسته‌های (رهبران) غیر نوازنده در یک گروه مطربی در نظر گرفت.

رابطه بین موسیقی و نمایش در حوزه مردان چند وجهی است و شامل فعالیت‌های دیگری از جمله لوطی (لوطی بازی) می‌شود. چودزکو در اواسط قرن اخیر لوطی‌ها را به عنوان «تنها رقاصان و نوازندگان حرفه‌ای ایران در نظر گرفته است»^{۴۹}، که بدون شک این نظر اشتباه است. اما توصیف او از آن‌ها کاملاً مناسب به نظر می‌رسد: «نمایش توسط افرادی شبیه به شعبده بازانی که لوطی نامیده می‌شوند، اجرا می‌گردد [...]». آن‌ها با رقاصان سفر می‌کنند و معمولاً زمانی یک گروه طنز کامل می‌گردد که تعدادی میمون و خرس در میان آنها (لوطیان) دیده شود. آن‌ها برنامه‌های خود را که نمایش یا تقلید نام دارد، به وسیله بند بازان و حیوانات برپا می‌کنند.^{۵۰} اوبن، کشتی‌گیران و ورزشکاران را به لیست لوطی‌ها اضافه نمود و بر این باور بود که ساحران و بازیگران عروسک‌های خیمه شب بازی طبقه نجیب این گروه را تشکیل می‌داده‌اند.^{۵۱}

لوتی‌های نوازنده، مطربان دوره گرد بودند. به طور کلی آن‌ها در محل جشن‌های ختنه سوران و مراسم تولد و ازدواج که از طریق مردم مطلع می‌شدند، حضور یافته و با اجازه میزبان در حال گفتن «حق مبارک کُند انشالله» (خدا تو را مورد رحمت قرار دهد) وارد خانه او می‌شدند و به اجرا می‌پرداختند. لوطی‌ها با توجه به نقش حاشیه‌ای و ماهیت خانه به دوشی و همچنین با توجه به کیفیت

موسیقی‌شان که به گفته مستوفی «ابتدایی» بوده است^{۵۲}، نسبت به گروه‌های مطربی به خصوص گروه‌های زنان از موقعیت پایین تری برخوردار بودند. در این دوره همه چیز به برتری حوزه زنان در جشن‌های موسیقی نسبت به حوزه مردان اشاره دارد. بخش‌های عمده مراسم ازدواج و یا جشن‌های دیگر در اندرونی بین محافل زنان یا محارم برگزار می‌گردید و مهم‌ترین دسته، گروه‌های زنان بودند. تعداد گروه‌های زنان نیز در مقایسه با گروه مردان بسیار بیشتر بود (چهل گروه زن در مقابل چهارده گروه مرد در دوره مظفری)^{۵۳} و به نظر می‌رسید که هرگز با گروه دلقک‌ها یا مقلدان (تقلیدگران) معاشرتی نداشته‌اند. در مقابل، گروه‌های مردان در بخش‌های کم اهمیت تر جشن‌ها شرکت می‌کردند که در بسیاری از موارد شامل گروه مقلدان بود. همچنین شامل لوطی‌ها یا مطربان دوره گردی می‌شدند که منحصراً متعلق به حوزه مطربان مرد بودند و در پایین‌ترین رتبه سلسله مراتب مطربی قرار داشتند.

دوره پهلوی

ظهور روحوضی و نتایج آن

پدیده‌ای به نام روحوضی نه تنها به نوع خاصی از نمایش موسیقی که در جشن‌های خانوادگی اجرا می‌شد دلالت می‌کند، بلکه ظهور آن به عنوان یک عامل اساسی قلمداد می‌شود که ارتباط حضار و نوازندگان و حتی رابطه میان خود نوازندگان را تغییر داد. با اذعان به چنین تغییراتی، مستلزم پذیرش این واقعیت هستیم که برخلاف باور رایج اما اشتباه، واژه مطربی معادل واژه روحوضی نیست. به بیان دیگر گویا وجود مطربی و موسیقی مطربی در همه

دوره‌ها به عنوان موسیقی و نمایش‌های روح‌حوضی شناخته می‌شده است که این موضوع کاملاً نادرست است. همانطور که خواهیم دید، حتی بدون اشاره به اسناد تاریخی، می‌توان اثبات کرد که روح‌حوضی با تمام دلالت‌های ضمنی‌اش به دلیل تفاوت در متن و مکان اجرا و جنسیت گروه‌های مطربی، به عنوان یک نمونه اجرای متداول در دوره قاجار تلقی نگردیده است، در حالی که حضور مطربان و نوازندگان در طول این دوره قابل انکار نیست. با این وجود ظهور روح‌حوضی با حضور نوازندگان و دیگر مجریان در دسته‌های بزرگ، بیش از پیش در سلطه بعدی مردان بر حوزه مطربی اثر گذار بود. چراکه برای اولین بار گروه‌های مردان نسبت به گروه‌های زنان برتری یافت و مهم‌ترین مراسم خانوادگی از حریم خصوصی زنان بیشتر به فضاهای عمومی مانند حیاط خانه منتقل شد. به طوری که حتی قبل از دوران کشف حجاب، تحت برخی شرایط مرز بین زنان و مردان (محرم و نامحرم) به عنوان بیننده و شنونده به طور فزاینده ای از بین رفت.

اما این تغییرات چگونه به وقوع پیوست و انگیزه و علل آنها چه بوده است؟ با وجود عدم شواهد تاریخی، پاسخ به این سؤالات هنوز هم ممکن است. حتی اگر روح‌حوضی بر موسیقی بسیار تأثیر نهاده باشد، باید این نکته را در نظر گرفت که این علل و انگیزه‌ها بر عملکرد محیط متمرکز گردیده و از منظر موسیقی بازتاب نمی‌یابد.

روح‌حوضی یا تخت‌حوضی، پدیده ای آشنا به گوش همه ایرانیان است که به نوعی از نمایش همراه با موسیقی گفته می‌شود که در مراسم و جشن‌هایی مانند

مراسم ازدواج و ختنه سوران و اجرای چهره‌ها بالای حوض (استخر کوچکی که اغلب در جلوی خانه قرار دارد) که از چوب و قالیچه‌هایی فرش شده و به عنوان صحنه نمایش استفاده می‌شود، صورت می‌پذیرد. با این حال، احتمالاً بسیاری از مردم هنوز از جزئیات اینگونه نمایش‌ها بی‌اطلاع هستند. این جزئیات، بیشتر توسط مطربان مسن‌تر، که برخی از آنها بیش از هفتاد تا هشتاد سال سن دارند و عمدتاً مربوط به اواسط دهه ۴۰ می‌باشند، نقل شده است.

با توجه به اشکال ابتدایی روحوضی، شواهد و دلایل قابل اعتمادی وجود ندارد، بلکه تنها اطلاعاتی مبهم و نادرست در دسترس است. چراکه اظهارات مطربان مسن‌تر دیدگاهی کلی در رابطه با برنامه‌های روحوضی در دوره مذکور را فراهم می‌آورد. در این دوره روحوضی توسط گروه‌های بزرگ مطربی شامل نوازندگان، خوانندگان، رقاصان و بازیگران اجرا می‌شد. گرچه، گروه‌ها در هر زمانی نامشان را از مناطق مجاور می‌گرفتند، اما دامنه فعالیت این گروه‌های روحوضی (برخی از معروف‌ترین گروه‌ها شامل گروه‌های اکبر سرشار، عبدالعلی مقدم، کوچک مؤدب و عباس مؤسس بودند) عمدتاً محدود به ساکنین جنوب تهران، محلات پایین در نزدیکی میدان توپخانه و مناطق اطراف می‌شد.

از لحاظ زمان بندی، تفاوت‌هایی در اجرای روحوضی در مراسم ازدواج در شهرستان و روستاها اطراف آن وجود داشت که مدت زمان به طول انجامیدن این مراسم در روستاها تا یک هفته، اما در شهرستان تنها حدود دوازده ساعت بود که این دوازده ساعت به نوبه خود، بسته به توزیع کار در میان اعضای گروه به مراحل متفاوتی تقسیم می‌شد. بدین گونه که در مدت معینی مثلاً از حدود

ساعت ۶ بعد از ظهر تا نیمه شب، مطربان می‌نواختند و پس از شام، تا حدود ۶ صبح، بازیگران مطرب هنر خود را ارائه می‌دادند. بخش اول به موسیقی و رقص اختصاص داده می‌شد. اما گاهی اوقات، بنا به درخواست میزبان نمایش‌های سحر و جادو و آکروباتیک نیز در این بخش اجرا می‌گردید. از آنجایی که گروه‌های مطربی به طور کلی ساحران و بندبازانی را به عنوان عضو ثابت در اختیار نداشتند، لذا در چنین مواردی سردهسته‌ها موظف بودند تا بازیگرانی را از بیرون دعوت کنند. بخش دوم معمولاً نمایشنامه ای کوتاه با شخصیت‌های معین مانند دل‌قکِ رو سیاه و حاجی را در بر می‌گرفت. نوازندگان نیز در این بخش مشغول بودند و همزمان با نمایش‌ها یا در میان دو نمایش پی در پی می‌نواختند. در این دوره، رو حوضی در برابر گروه‌های مختلط [بدون تفکیک جنسیتی] اجرا می‌شد و فضای مخاطبان شامل اطراف صحنه نمایش، مناطق پشت پنجره‌ها و پشت بام‌ها، بدون توجه به تفکیک جنسیتی بود.

استفاده از استخر سرپوشیده به عنوان صحنه اجرای نمایش و موسیقی مطربی یک ایده نسبتاً جدید بود. رستم الحکما به مثالی در دوره کریم خان اشاره می‌کند، چنانکه: «در تقاطع بازار استخری بزرگ، پر آب و سر پوشیده با نمای چوبی وجود داشت که نوازندگان و مطربان در آن مکان نشسته و به نوبت هنرنمایی می‌کردند.»^{۵۴} با این حال، اتخاذ این ایده در مکان‌های معمولی، به عنوان پدیده ای نو شمرده می‌شد. اما تا اواخر دوره قاجار، هیچ مدرکی مبنی بر اثبات وجود آن در مراسم ازدواج و یا دیگر جشن‌های خانگی وجود نداشت و هیچ اثری از آن را در سفرنامه‌ها یا خاطرات شخصی در این دوره نمی‌توان

یافت. صرف نظر از متن می‌توان گفت مطربان علی‌الخصوص مطربان زن تنها در فضاهای بسته به اجرا می‌پرداختند. همچنین نشانه‌ای از برگزاری روحوی در مراسم ازدواج استانی یا روستایی وجود ندارد. مستوفی در حال توصیف مراسم ازدواج برادرش به این موضوع اشاره می‌نماید که جمعی از مردان شامل گروه‌های مطرب و دسته‌های نظامی در حوالی استخر هنرنمایی کرده‌اند و به اجرای روی حوض اشاره‌ای ندارد.^{۵۵}

با توجه به این واقعیت که در طی این دوره بزرگ‌ترین و مهم‌ترین گروه‌ها، زنان مطرب و مهم‌ترین فضای برگزاری مراسم‌ها، اندرونی خانه بود که تنها با حضور بستگان و اعضای خانواده (محارم) صورت می‌گرفت، عدم وجود منابع مکتوب مربوط به اجرای روحوی در فضای بیرون کاملاً قابل درک است. گرچه، این نباید به عنوان مدرک بی‌چون و چرا پذیرفته شود، اما با این حال، بدون وجود تاریخ معین، به گفته بیضایی، روحوی احتمالاً در خانه‌های طبقه متوسط جامعه که تمایزی بین اندرونی و بیرونی^{۵۶} وجود نداشت، محبوب بوده است. احمدی، یکی از معدود کسانی که در مورد روحوی و تاریخچه آن نوشته است، ممکن است به این واقعیت نزدیک شده باشد، آنجایی که می‌نویسد: تا اواخر دوره قاجار، جشن‌های فرح بخش عمدتاً توسط خانواده‌های ثروتمند و نجیب زاده برگزار می‌شد که برای لذت و سرگرمی، مقلدان و بازیگرانی را به خانه‌های خود دعوت کرده و گوشه‌ای از خانه را مبدل به صحنه نمایش آنها می‌کردند. در کافه‌ها نیز مردم به تماشای نمایش‌های لذت بخش که در هر زمانی برگزار می‌شد، می‌نشستند. نمایش‌های خانگی در اواخر دوره قاجار بیشتر رواج یافت و

حتی مردم معمولی نیز گروه‌های اجرایی را به مراسم ازدواج، ختنه سوران و دیگر مراسم خود دعوت می‌کردند. حوضِ خانه معمولاً با چوب و قالیچه‌هایی فرش می‌شد و بازیگران به نوبت نقش خود را روی صحنه ایفا می‌کردند و این دلیل نامگذاری چنین نمایش‌هایی به عنوان تختِ حوض یا روحوضی بود.^{۵۷}

نسبت دادن روحوضی به اواخر دوره قاجار توسط احمدی، به نظر معقول می‌رسد. از آنجایی که می‌دانیم گروه احمد مؤید (یک گروه روحوضی) در سال ۱۹۲۰م. ظهور کرد^{۵۸}، اما ممکن است این سال بنا به فرض احمدی نشان دهنده آغاز روحوضی به جای اوج آن باشد.

تحول گروه‌های مطربی

اگر چه مقلدان و نوازندگان همواره با هم مرتبط بودند، اما ماهیت دقیق این روابط در همه ادوار هنوز کاملاً شفاف مشخص نیست. گرچه ثابت شده است که گروه‌هایی شامل نوازندگان و مقلدان در دوره مظفری محبوب بودند، اما نمی‌توان از صحت این موضوع در دوره‌های قبلی اطمینان حاصل کرد. در هر صورت در طول دوره قاجار و قبل از ظهور و رواج روحوضی، گروه‌های معروف مطربی، پس از معروف شدن، نوازنده یا رقاصی را به عنوان رهبر (سردسته) خود داشتند. به عنوان مثال سردسته‌هایی چون «خانم اُرگی» نوازنده هارمونیم، «عزیز عطا»، خواننده و رقاص^{۵۹}؛ «گلین»، نوازنده تنبک و همچنین رقاص، «ماشالله»، نوازنده کمانچه^{۶۰}، «منور»، رقاص^{۶۱}؛ «مؤمن کور»، نوازنده تنبک و خواننده و بالاخره «کریم کور»، نوازنده تار و کمانچه بودند.^{۶۲}

در چند مورد، ضمنی و یا آشکارا مقلدان به عنوان رهبر یا سردسته در نظر گرفته شده‌اند. عزیز السلطان نیز در سال ۱۹۰۲م، در گروه کوچکی که احتمالاً «اکبر قوره» سردسته آن بود، وی را به عنوان یک مقلد معرفی می‌کند: «اکبر قوره به همراه یک نوازنده سنتور روستایی و یک خواننده کودک از روستا به اینجا آمدند و در چمن می‌نشستند و می‌نواختند و اکبر به لطفه گویی و استهزاء می‌پرداخت و ما می‌خندیدیم.»^{۶۳} مشحون از فردی به نام «حاجی لره»^{۶۴}، مقلد معروف دوره مظفری سخن به میان آورده است، هرچند نشانی از نوازندگان در گروه او وجود نداشت، اما گویا او رهبر یا سردسته گروه بود. گرچه او «حسن کماجی» را «که چهره ای طنز آمیز بود و از صدای خوبی بهره می‌برد» عضو آن گروه می‌دانست،^{۶۵} اما می‌دانیم که او، علی‌رغم صدای خوب خود، تنها یک مقلد و دلچک بود و نه یک نوازنده یا خواننده.^{۶۶} همچنین می‌توان شواهدی مبنی بر حضور حاجی لره در مراسم ازدواج مستوفی در دوره احمد شاه یافت که در این زمان او (حاجی لره) سردسته نبود، بلکه تنها عضو دسته ای متعلق به شخص دیگری به نام «حسن علی اکبر» بود.

آیا این نشان دهنده تنزل مقام است؟ یا اشتباه مشحون است، زمانیکه او را به عنوان رهبر گروه در دوره مظفری می‌نامد؟ بنا بر محتویات گفته‌های مستوفی^{۶۷}، می‌توان نتیجه گرفت که گروه مذکور گروهی از مطرب‌های مرد بوده‌اند که تنها قسمتی از نوازندگان را تشکیل می‌دادند. برای شفاف سازی هویت حسن علی اکبر، می‌توان به خاطرات عین السلطنه که از حضور او به عنوان یک مقلد در نمایشی که توسط عزیز السلطان و نقاش باشی در سال ۱۸۸۹م، حدود بیست و

چهار سال قبل از ازدواج مستوفی تأسیس گردید، مراجعه کرد. بنابراین، اگر هر دو شخصیت همان حسنِ علی اکبر باشند، مثالی نسبتاً معتبر خواهد بود از سردسته غیر نوازنده، که یک دسته شامل نوازندگان و مقلدان را رهبری می‌کرده است.^{۶۸} در مقابل، هنگامی که روحوضی رواج یافت، نه تنها گروه‌های شناخته شده متشکل از نوازندگان، رقاصان و مقلدان بودند، بلکه در بیشتر قسمت‌ها، سردسته‌ها، اعضای غیر نوازنده ای نیز داشتند.

احمد مؤید و برادرش، حسین مؤید هر دو عضو از فعالان حوزه نمایش بودند. همچنین به گفته بیضایی، اکبر سرشار و کوچک مؤدب به خاطر مسخره پیشگی و تقلید^{۶۹} معروف بودند. علاوه بر این، سرشار نقش درویش^{۷۰} یا حاجی و شاه^{۷۱} را بازی می‌کرد. ببری خان که سردسته^{۷۲} بود نقش شاه^{۷۳} را ایفا می‌کرد. حتی از میان رهبران گروه همچون «عبدالعلی» و «حاجی مولوی» و همچنین شخصیت معروف «نصرالله سیبیل» در بعضی موارد رقاصان تربیت شده ای بودند- حتی پیش از آن او قر مخصوص به خود را که بی همتا بود اختراع کرد که بعدها به (قر عبد العلی) معروف شد- که بنا به تفسیر غلام افشار و شهباز بهاری^{۷۴}، این موضوع قابل استنتاج است که هنر آنها به جای استهزاء و مسخرگی رده بندی شده و دارای سطح مخصوصی باشد. براین اساس دو سردسته باید به عنوان تعلقات دسته «رقاص-دلقک» که توسط او بن اشاره گردید، در نظر گرفته شوند.^{۷۵} این استدلال حتی زمانی که نام مستقل «لوده کردی» را برای رقص آنها در نظر بگیریم، قوی تر می‌شود.

با این حال سایر توانایی‌های سردسته‌ها چندان قابل توجه نبود. آنها به سادگی گروه خود را اداره کرده و بعضاً نقش مدیر مراسم را ایفا می‌کردند. نقش بعدی آنها فعالیت‌هایی همچون سخنرانی‌های کوتاه، زمزمه اشعار مناسب، تبریک به خانواده عروس و دامادها و اجرای برنامه‌هایی در راستای تشریفات اروپایی بود، از جمله: «در حال حاضر، رقص معروف» یا «ما اینجا جمع شدیم تا شاهد هنرنمایی بزرگ‌ترین بندبازان کشور باشیم» و چیزهایی از این قبیل. در این راستا کسبیان براین باور است که ناصر اسدی، یکی از اعضای با سواد گروه احمد مؤید، پدیدآور این شیوه می‌باشد.^{۷۶}

در این عصر گروه‌های مطربی از گروهایی شامل نوازندگان، رقصان و بعضاً دلقک‌ها و مقلدان تشکیل می‌شدند. گروه‌های ثابت و بزرگی همراه با نوازندگان، رقصان، هنرپیشگان و سردسته‌های غیر نوازنده که (حداقل در ابتدا) هنر پیشه بودند. در واقع این تحول، عمدتاً توسط هنر پیشگان، موجب تغییرات گسترده ای در این گروه‌ها شد. انگیزه‌های اصلی این تغییر به احتمال زیاد بلند پروازی شخصیت‌هایی چون احمد مؤید بود که قصد بهبود بخشیدن به وضعیت نمایش از حالت سنتی بر پایه بداهه گویی و به سبک تئاتر مدرن و روشن فکرانه و الهام گرفته از غرب را داشت.

تلاش‌های جاه طلبانه مقلدان

تلاش‌های گاه و بیگاه روشنفکران در حال پیشرفت و محبوب تئاتر الهام گرفته از غرب، بهبود وضعیت این فعالیت را پایان داد و بالعکس مقلدان سنتی از تئاترهای روشن فکرانه الهام گرفتند. در این راستا، ابتدایی‌ترین و شاید مهم‌ترین

تغییری که آنها به دنبال آن بودند، تغییر در «محیط نمایش» بود که از «نمایش غیر متمرکز» در کافه‌ها و مراسم ازدواج (که اگر باور ما بر این مبنا باشد که خانواده‌های طبقه متوسط چنین نمایش‌هایی را اجرا می‌کردند، به احتمال زیاد روی حوض چوبی برگزار می‌شده است)، به نوعی از «نمایش متمرکز» در مکانی مجزا که برای نمایش‌ها مقرر شده بود، تغییر یافت.

بیضایی درباره تلاش برای اجرای تقلید سنتی در محل مجزایی که مخاطبان تنها برای هدف تماشای نمایش جذب می‌شدند، می‌نویسد: گروه حسین چوبی که نمایش «مشتی و نیم مشت» را بر روی سکوی چوبی در منطقه مرکزی سایه دار در بازار میوه امین السلطان بازی می‌کردند، پس از مدتی به علت اعتراض تعطیل شد. پس از آن حسین چوبی و گروهش بازیشان را در مکان فروش تخته و الوار واقع در سه راه نایب علی ادامه دادند. آنها با وجود همه مشکلات و اعتراض‌ها، حدود ۱۵ نمایشنامه سنتی را در همان مکان توانستند اجرا کنند.^{۷۷}

در همین دوره، که باید زمانی در اواخر دوره قاجار باشد، تئاتر علی بیگ^{۷۸} در خیابان شاهپور در نزدیکی سنگلج توسط یک قفقازی تأسیس شد که جزو یکی از برجسته‌ترین سالن‌های تئاتر بود و همچنین دارای مکان خاصی برای نوازندگان^{۷۹}، که این به نوبه خود، نشان دهنده این است که انواع نمایش‌ها همچون گذشته با موسیقی همراه بود. احمد مؤید ظاهراً پس از تلاشی ناموفق در استفاده از یک خانه کالسکه (درشکه خانه) در مقابل دارالفنون به عنوان مرکز نمایش‌های خود^{۸۰}، در تئاتر علی بیگ مشغول شد که به گفته بیضایی^{۸۱}، موفق‌ترین دوران حرفه اجرای خود را در آنجا تجربه کرده است.

همه این وقایع احتمالاً در سال ۱۹۱۴م. یا مدت کوتاهی پس از آن رخ داده است.^{۸۲} از حدود سال ۱۹۲۰م، هنگامی که آنها خانه‌های تئاتری با عمر کوتاه، مانند تئاتر مینا، تئاتر کسری و تئاتر سعدی را تأسیس کردند، دیگر رهبران گروه مانند اکبر سرشار، بابر سلطانی و عباس مؤسس، همان روش‌ها را برای معروف ساختن «نمایش متمرکز» به کار گرفتند.^{۸۳}

از سخنان بیضایی می‌توان فهمید که صحنه‌های نمایش از هر چهار طرف به مخاطبان مشرف بود، اما مؤید آن را به سه طرف و نهایتاً تنها به یک طرف تغییر داد.^{۸۴} از سوی دیگر، تقلید سنتی، به دنبال بهبود وضعیت خود از «عناصر رسمی ظاهری در تئاتر غربی» الهام گرفته بود. به عنوان مثال داشتن دو یا سه اجرا در طول برنامه، استفاده از یک پرده بین صحنه نمایش و مخاطبان، استفاده از دکور-عمدتاً در قالب نقاشی پس زمینه- یا استفاده از بلندگو و رسانه‌های چاپی برای تبلیغ از آن جمله بود.^{۸۵}

اما با هیچ یک از این تلاش‌ها نتایج مورد نظر حاصل نشد و در نهایت مقلدان نیمه مدرن ناچار بودند با اجرای هنر روی حوض که در راستای تلاش‌های خود جهت ایجاد «نمایش متمرکز» ادامه داشت، خود را قانع کنند. با این حال، تلاش آنها بسیار تأثیر گذار بود. حتی اگر این گروه‌ها به تلاش برای کسب موقعیت اجتماعی به عنوان گروه‌های روشن فکری پایان نمی‌دادند، حداقل شهرت برجسته ای به عنوان بهترین مرکز گردآوری مردم در محله‌های قدیمی را به دست می‌آوردند، که از این زمان- یعنی بعد از تفکیک شدن فضای شهر به پایین شهر (مرکز شهر، فقیر، و قدیمی) و بالای شهر (بالا شهر، غنی، و مدرن) - متعلق

به پایین شهر بود. در این نوع قطبی بندی، بازتاب دوگانگی فرهنگی جامعه است، به طوریکه گروه‌های مقلدان و مطربان را از حوزه‌های فرهنگی و نخبگان اقتصادی دور نمود و آنها را به یک چهارم مرکز شهر محدود کرد. ظهور این گروه‌ها با افزایش طبقه متوسط جامعه همراه بود و شکل جدیدی از نمایش‌های روحوضی متبلور شد. این گروه‌ها توسط مقلدی که لزوماً مرد بود اداره می‌شد و در پی آن گروه‌های مطرب مردانه به گروهی از بازیگران صحنه نمایش مبدل شدند.

روحوضی و برتری مطربان مرد

خواه باور بر این باشد که اجرای روحوضی پدیده‌ای نسبتاً جدید است که آغاز آن در دهه ۱۹۲۰م. بوده یا خواه فرض شود اوج دوره روحوضی در این بازه زمانی می‌باشد، طراحی فضای اجرا که دارای یک صحنه نمایش مرکزی و اطراف آن توسط مخاطبان احاطه شده است، مدلی مناسب و مفید برای اجرای بازیگران ممتاز را فراهم کرده بود. مشابه این مدل پیش از این توسط نمایش‌های تعزیه اجرا می‌شد که سکویی برآمده در وسط مخاطبان تعبیه شده بود.

با این حال از دوره ناصری مردان و زنان در تکیه‌ها^{۸۶} بدون تبعیض حضور می‌افتند تا جایی که به گفته گوبینیو^{۸۷} هیچ اصراری بر تفکیک جنسیتی که انتظارش می‌رفت، وجود نداشت. در مراسم تکیه خواهر شاه، مخاطبان مختلط شدند؛^{۸۸} به جز برای شاهزاده خانم و ملازمانش که در جایگاه خاصی قرار گرفته بودند، مردان طبقه متوسط در بخشی از ساختمان و زنان بر روی زمین می‌نشستند. همچنین در اشاره به مراسم تکیه متعلق به شاهزاده خانم قاجاری در

شیراز، آمده است که زنان و مردان در حیاط به وسیله پرده از یکدیگر جدا شدند.^{۸۹}

معیرالممالک^{۹۰} و دیگران، با توجه به تکیه دولت (تکیه شاهانه) توصیف‌هایی از مخاطب را که مطابق با دیگر تکیه‌های محلی بود، ارائه می‌دهند. در این ساختمان بزرگ، مکان‌های ویژه ای مختص به همسران شاه و اعضای خانواده سلطنتی تعلق داشت، در صورتی که مردم عادی تنها اجازه نشستن بر روی زمین اطراف صحنه نمایش را داشتند. زنان در یک طرف و مردان در طرف دیگر^{۹۱} می‌نشستند و به عبارت دقیق‌تر، همانطور که در عکس‌های چنین مکان‌هایی دیده می‌شود، زنان در ردیف‌های جلو و مردان در ردیف‌های عقب می‌نشستند.^{۹۲} هنگام طراحی فضای اجرا برای روحوضی کاربردی بودن در موارد مشابه نیز مد نظر بود. فضایی که برای جشن‌ها به کار برده می‌شد ثر آن مکانی به عنوان صحنه نمایش مورد استفاده قرار می‌گرفت که فضای بزرگی در اندازه حیاط خانه بود که مرکز آن بعضاً حوضی با نمای چوبی بود. اگرچه در بعضی موارد جمع‌های مردان و زنان در اطراف حوض به صورت جدا از یکدیگر بودند، اما از پشت پنجره و یا حتی پشت بام همسایه‌ها به حیاط مشرف بودند. بنابراین، سرتاسر مراسم مجذوب شکوه و جلال می‌شدند، اما ماهیت متفاوت آن، شادمانی به جای اندوه بود.

این فضای جدید زنان را به بیرون اندرونی کشانده و آنها را با حجاب، به نشستن در نزدیکی مردان و یا بدون حجاب در فضایی جدا از مردان توسط یک پرده، مجبور می‌کرد. با جابجایی زنان، مرکز اصلی مراسم تغییر نمود. برخلاف

گذشته که مهم‌ترین جنبه جشن‌ها برگزار شدن آن فقط در بین محارم (حوزه زنان/ خانواده) بود، اکنون این اتفاق در فضایی مختلط بین مخاطبان محرم و نامحرم صورت می‌گرفت.^{۹۳} بسته به رابطه بین بازیگران و مخاطبان، قوانین جنسیتی جامعه مورد احترام واقع می‌شد. به عبارت دیگر، درواقع مطربان - که شامل رقاصان، بازیگران و نوازندگان می‌شدند - مرد بودند، بدان معنی که مردان توانایی ایجاد تغییراتی در فضای جشن‌ها را داشتند. چنانکه در تعزیه به عنوان سنت قدیمی خودِ مطربان، مردان که زنان را قبلاً بدون ممانعت ندیده بودند، مجاز به ارائه هنر خود در مقابل آنان بودند. حال آنکه برعکس بدون شک، این یک ناهنجاری اجتماعی محسوب می‌شده است.

این برتری موجب گردید تا مطربان مرد در مقابل همتایان زن خود از موقعیت برتری بهره مند شوند. بنابراین با انتقال مرکز تشریفات از فضای زنان/ خانواده به فضای عمومی‌تر مانند حیاط و همچنین با ایجاد گروه‌های جدید، مردان، جایگاه و موقعیت زنان مطرب را تحت فشار قرار داده و در نهایت از اهمیت بیشتری برخوردار شدند. حتی با وجود اینکه گاه گروه‌های زنان بسیار مهم تر و بزرگ‌تر از گروه‌های مردان بودند، اما موقعیت‌های جدید، شیوه‌های زندگی مدرن طبقات بالاتر که زندگانی اندرونی را نقد می‌کرد و بی‌تفاوتی کلی نسبت به مطربان، منجر به کاهش گروه‌های زنان در این عرصه شد.

در عصر مدرنیته، زنان استقلال خود را به عنوان بیننده و شنونده بدست آورده و همچنین اهمیت خود را به عنوان مطرب از دست دادند. از این هنگام به بعد، تعداد مطربان زن به طور قابل توجهی کاهش یافت. تنها زنان مطرب یهودی باقی

مانده بودند که فارغ از سازمان دهی به اجرا می‌پرداختند که از آن جمله در جشن‌های کوچک مانند «پاتختی» بود.

با این حال یکبار دیگر شرایط در دهه ۱۹۳۰م. تغییر کرد. تغییراتی بسیار ریزینانه تا آنجا که سبک اجرا دارای اهمیت شد. اما تغییر اساسی در رابطه با ارتباط بین زن و مرد شکل گرفت. می‌توان گفت که کشف حجاب تاحدودی باعث از بین بردن مرز جداکننده مردان و زنان در فضای مخاطبان شد. از این هنگام به بعد، زنان بدون حجاب در بین مخاطبان ظاهر شدند. در ابتدا به احتمال زیاد از مردان جدا بودند (البته بدون استفاده از پرده یا وسایل ارتباطی)، اما پس از آن، احتمالاً در کنار مردان می‌نشستند. همچنین مردانی که در نمایشنامه‌ها و رقص‌ها نقش زنان را ایفا می‌کردند، جایشان را زنان گرفتند.^{۹۴} این زمانی بود که دوره زن پوشی به همراه ستاره‌های مشهور خود از قبیل «علی قمی»، «موچول جان» و «اکبر حاج عابدین» به پایان راه خود رسید.

با این وجود در این گروه‌ها نوازنده زنی حضور نداشت. در این خصوص می‌توان گفت که گروه‌های این دوره مانند گروه‌های دوره قاجار شامل رقصان زن و نوازندگان مرد بودند و با اجرا به صورت با چشم بسته و یا پشت پرده در جمع‌های زنان همراه بود. گرچه پس از کشف حجاب گروه‌های روحوضی به عنوان گروه‌هایی که زنان بتوانند در آن بازی کنند تلقی نشدند، اما این حقیقت به خودی خود نشان دهنده اهمیت جنسیت خود شنونده هنگام شناسایی این گروه‌ها به عنوان «مرد» و یا «زن» می‌باشد. طبقه بندی به عنوان «گروه‌های زنان» نه تنها به خاطر جنسیتشان، بلکه به دلیل اجرای آنها در وقایعی مانند پاتختی که

معمولاً توسط زنان^{۹۵} برگزار می‌گردید در نهایت تنها نمایندگان یک سنت موفقیت آمیز شدند.

^۱. چکیده مقاله از داخل ابتدای متن لاتین مقاله انتخاب شده است.

^۲. In this article, my use of the term motreb has this meaning.

^۳. Don Garcia De Silva Figueroa, *Safarnameh-ye Figueroa*, trans. Gholam Reza Sami'i (Tehran, 1363/1984), 310 (translation of *L'ambassade de Don Garcia de Silva Figueroa en Perse*, translated into French from Spanish by Abraham de Wicquefort [Paris, 1667]) as well as Engelbert Kaempfer, *Safarnameh-ye Kempfer*, trans. Keykavus Jahandari (Tehran, 1981), 240 (translation of *Am Hofe des persischen Groko'nigs* [Tu' bingen, 1977]). Also see Rudi Matthee, "Prostitutes, Courtesans, and Dancing Girls: Women Entertainers in Safavid Iran," in *Iran and Beyond*, ed. Rudi Matthee and Beth Baron (Costa Mesa, California, 2000), 121–150.

^۴. Adam Olearius, *Safarnameh-ye Olearius*, trans. Ahmad Behpur (Tehran, 1363/1984), 297 (translation of *Relation du voyage de Moscovie, Tartarie et de Perse*, translated from German into French by Abraham de Wicquefort [Paris, 1656]).

^۵. Hooman Asadi, "Hayat-e musiqi dar dowran-e teymurian: az Samarqand ta Herat," *Mahur* 14 (1380/2001): 40.

^۶. Azod al-Dowleh, *Tarikh-e azodi*, ed. 'Abd-al-Hosein Navayi (Tehran, 2535/1976), 38.

^۷. Azod al-Dowleh, *Tarikh-e azodi*, 38.

^۸. Azod al-Dowleh, *Tarikh-e azodi*, 38–39.

^۹. Azod al-Dowleh, *Tarikh-e azodi*, 39.

^{۱۰}. Gaspard Drouville, *Voyage en Perse, pendant les anne'es 1812 et 1813* (Tehran, 1976), 50.

¹¹. Azod al-Dowleh, *Tarikh-e Azodi*, 40.

¹². Dust 'Ali Mo'ayyer al-Mamalek, *Yaddasht-ha-yi az zendegani-ye khosusi-ye Naser al-Din Shah* (Tehran, 1362/1983), 21.

¹³. See, among others, 'Adbollah Mostowfi, *Sharh-e zendegani-ye man* (Tehran, 1998/1377) 1:213, 206, and 346 as well as E'temad al-Saltaneh, *Ruznameh-ye khaterat-e E'temad al-Saltaneh, marbut behsal-ha-ye 1292 ta 1313 hejri-ye-qamari*, ed. Iraj Afshar (Tehran, 1379/2000), 457.

¹⁴. See Mo'ayyer al-Mamalek, *Yaddasht-ha-yi az zendegani-ye khosusi-ye Naser al-Din Shah*, 26 and 63, and E'temad al-Saltaneh, *Ruznameh-ye khaterat-e E'temad al-Saltaneh*, 484.

¹⁵. Noted in Drouville, *Voyage en Perse*, 49.

¹⁶. Jacob Eduard Polak, *Safarnameh-ye Polak (Iran va iraniyan)*, trans. Keykavus Jahandari (Tehran, 1361/1982), 201 (translation of *Persien. Das Land und seine Bewohner* [Leipzig, 1865]).

¹⁷. "If people had found out that the prince had let a namahram [or one who is not mahram] Christian into his harem, this surely would have incited the Shah's anger towards him." Eugene Flandin, *Safarnameh-ye Eugene Flandin beh Iran*, trans. Hosein Nur-Sadeqi (Tehran, 2536/1977), 74 (translation of *Voyage en Perse de M.M. Eugene Flandin, peintre, et Pascal Coste, architecte, 1840–41* [Paris, 1850–54]).

¹⁸. Drouville, *Voyage en Perse*, 49.

¹⁹. Drouville, *Voyage en Perse*, 49.

²⁰. Refer to Edward Granville Browne, *A Year Amongst the Persians* (London: 1970), 119–120; Comte Joseph De Gobineau, *Trois ans en Asie (de 1855 a` 1858)* (Paris, 1922) 1:251; and Charles James Wills, *Iran dar yek qarn-e pish (Safarnameh-ye Doctor Wills)*, trans. Gholam Hosein Qaraguzlu (Tehran, 1368/1989), 405 (translation of *In the Land of the Lion and Sun, or Modern Persia* [London, 1883]).

- ²¹.Such were the parties that Wills purports to have seen in Fasa (Wills, *Iran dar yek qarn-e pish*, 280).
- ²².James Baillie Fraser, *Safarnameh-ye Fraser, ma'ruf beh safar-e zemestani*, trans. Manuchehr Amiri (Tehran, 1985/1364), 198 (translation of *A Winter's Journey from Constantinople to Tehran* [London, 1838]).
- ²³.Browne, *A Year Amongst the Persians*, 120.
- ²⁴.See Wills, *Iran dar yek qarn-e pish* and Fraser, *Safarnameh-ye Fraser*, same pages.
- ²⁵.Drouville, *Voyage en Perse*, 49.
- ²⁶.Euge`ne Aubin, *Iran-e emruz 1906–1907*, trans. 'Ali Ashgar Sa'idi (Tehran, 1362/1983), 248 (translation of *La perse d'aujourd'hui* [Paris, 1908]).
- ²⁷.This is Hermann Norden's term.
- ²⁸.Hermann Norden, *Sous le ciel de la Perse*, trans. by G. Le'on (Paris, 1929), 176 (translation of *Under Persian Skies* [London, 1928]).
- ²⁹.E'temad al-Saltaneh, *Ruznameh-ye khaterat-e E'temad al-Saltaneh*, 971.
- ³⁰.Taj al-Saltaneh, *Khaterat-e Taj al-Saltaneh*, ed. Mansureh Etehadiyeh (Tehran, 1371/1992), 90.
- ³¹.Aubin, *Iran-e emruz 1906–1907*, 249.
- ³².Mostowfi, *Sharh-e zendegani-ye man*, 1:386.
- ³³.Taj al-Saltaneh, *Khaterat-e Taj al-Saltaneh*, 35.
- ³⁴.E'temad al-Saltaneh, *Ruznameh-ye khaterat-e E'temad al-Saltaneh*, 1049.
- ³⁵.E'temad al-Saltaneh, *Ruznameh-ye khaterat-e E'temad al-Saltaneh*, 1055.
- ³⁶.Taj al-Saltaneh, *Khaterat-e Taj al-Saltaneh*, 71.
- ³⁷.Taj al-Saltaneh, *Khaterat-e Taj al-Saltaneh*, 71.
- ³⁸.Taj al-Saltaneh, *Khaterat-e Taj al-Saltaneh*, 69.
- ³⁹.Eyn al-Saltaneh, *Ruznameh-ye khaterat-e 'Eyn al-Saltaneh*, eds. Mas'ud Salur and Iraj Afshar (Tehran, 1374/1995), 921.

- ⁴⁰.Medjid Rezvani, *Le the'atre et la danse en Iran* (Paris, 1962), 166–167.
- ⁴¹.Gobineau, *Trois ans en Asie (de 1855 a` 1858)*, 252.
- ⁴².Rezvani, *Le the'atre et la danse en Iran*, 112.
- ⁴³.Jean-Baptiste Feuvrier, *Trois ans a` la cour de Perse* (Paris, u.d., ca. 1900), 254.
- ⁴⁴.Aubin, *Iran-e emruz 1906–1907*, 249.
- ⁴⁵.Rezvani, *Le the'atre et la danse en Iran*, 194.
- ⁴⁶.Aubin, *Iran-e emruz 1906–1907*, 249.
- ⁴⁷.E'temad al-Saltaneh, *Ruznameh-ye khaterat-e E'temad al-Saltaneh*, 611.
- ⁴⁸.Mostowfi, *Sharh-e zendegani-ye man*, 361.
- ⁴⁹.Alexandre Borejko Chodzko, *The'atre Persan, choix de Te'azie's ou drames* (Paris, 1878), x.
- ⁵⁰.Chodzko, *The'atre Persan*, x.
- ⁵¹.Aubin, *Iran-e emruz 1906–1907*, 250.
- ⁵².Mostowfi, *Sharh-e zendegani-ye man*, 1: 207.
- ⁵³.Aubin, *Iran-e emruz 1906–1907*, 248.
- ⁵⁴.Mohammad Hashem Asef Rostam al-Hokama, *Rostam al-Tavarikh*, ed. Azizollah 'Alizadeh (Tehran, 1380/2001), 315.
- ⁵⁵.Mostowfi, *Sharh-e zendegani-ye man*, 1: 346.
- ⁵⁶.Bahram Beyza'i, *Namayesh dar Iran* (Tehran, 1379/2000), 168.
- ⁵⁷.Morteza Ahmadi, *Kohneha-ye hamisheh no, taraneha-ye takht-e howzi* (Tehran, 1380/2001), 7.
- ⁵⁸.Ahmadi, *Kohneha-ye hamisheh no*, 8.
- ⁵⁹.Ruhollah Khaleqi, *Sargozasht-e musiqi-ye Iran* (Tehran, 1376/1997), 427.
- ⁶⁰.Khaleqi, *Sargozasht-e musiqi-ye Iran*, 478.
- ⁶¹.Hasan Mashhun, *Tarikh-e musiqi-ye Iran* (Tehran, 1373/1994), 394.
- ⁶².Mashhun, *Tarikh-e musiqi-ye Iran*, 379.
- ⁶³.Aziz al-Soltan, *Ruznameh-ye khaterat-e 'Aziz al-Soltan* (Tehran, 1376/1997), 255.
- ⁶⁴.Mashhun, *Tarikh-e musiqi-ye Iran*, 394.

- ⁶⁵. Mashhun, *Tarikh-e musiqi-ye Iran*, 394.
- ⁶⁶. See Hosein Kasbiyan, “Jaleseh-ye sokhanrani va goft o shenud ba Hosein Kasbiyan dar mowred-e namayesh-e takht-e howzi,” *Sheshomin jashnvareh-ye namayesh-ha-ye ayyini – sonnati*, ed. Laleh Taqiyani (Aban, 1994/1373), 47 and 54.
- ⁶⁷. Mostowfi, *Sharh-e zendegani-ye man*, 2:437.
- ⁶⁸. Eyn al-Saltaneh, *Ruznameh-ye khaterat-e ’Eyn al-Saltaneh*, 271.
- ⁶⁹. Beyza’i, *Namayesh dar Iran*, 183.
- ⁷⁰. According to ’Ali Rabbani (ruhowzi musician, personal communication).
- ⁷¹. According to Ahmadi, *Kohneha-ye hamisheh* no, 199.
- ⁷². According to Khoshru (ruhowzi actor, personal communication).
- ⁷³. According to Khoshru (ruhowzi actor, personal communication).
- ⁷⁴. Gholam Afshar and Shahbaz Bahari (ruhowzi musicians, personal communication).
- ⁷⁵. Aubin, *Iran-e emruz 1906–1907*, 249.
- ⁷⁶. Kasbiyan, “Jaleseh-ye sokhanrani va goft o shenud ba Hosein Kasbiyan dar mowred-e namayesh-e takht-e howzi,” 51.
- ⁷⁷. Beyza’i, *Namayesh dar Iran*, 174.
- ⁷⁸. In this time period, *Te’atr* was often called “*Tiart*.”
- ⁷⁹. Beyza’i, *Namayesh dar Iran*, 174–175.
- ⁸⁰. Kasbiyan “Jaleseh-ye sokhanrani va goft o shenud ba Hosein Kasbiyan dar mowred-e namayesh-e takht-e howzi,” 51.
- ⁸¹. Beyza’i, *Namayesh dar Iran*, 175.
- ⁸². See also Kasbiyan “Jaleseh-ye sokhanrani va goft o shenud ba Hosein Kasbiyan dar mowred-e namayesh-e takht-e howzi,” 51. Also, information about these dates and the length of Mo’ayyed’s tenure in such theater houses is vague.
- ⁸³. Beyza’i, *Namayesh dar Iran*, 179.
- ⁸⁴. Beyza’i, *Namayesh dar Iran*, 174–180.
- ⁸⁵. Beyza’i, *Namayesh dar Iran*, 180.
- ⁸⁶. Tekiyeh is the place where *ta’zieh* is performed.
- ⁸⁷. Gobineau, *Trois ans en Asie (de 1855 a` 1858)*, 216.
- ⁸⁸. Noted by Mostowfi, *Sharh-e zendegani-ye man*, 1:299.

⁸⁹.Wills, *Iran dar yek qarn-e pish*, 326.

⁹⁰.However, it should be pointed out that Mo'ayyer al-Mamalek only discussed female audiences (with the exception of the shah and his dependents) in *Yaddasht-ha-yi az zendegani-ye khosusi-ye Naser al-Din Shah*, 64–65.

⁹¹.Carla Serena, *Adam-ha va ayin-ha dar Iran*, translation of *Hommes et choses en Perse* (Paris, 1883) by 'Ali Asghar. Sa'idi (Tehran, 1362/1983), 164. Also see Browne, *A Year Amongst the Persians*, 603.

⁹².See Enayatollah Shahidi, *Pazhuheshi dar ta'zieh va ta'zieh khani, az aghaz ta payan-e dowreh-ye Qajar* (Tehran, 1380/2001), 792–838, for ta'zieh photos including, among others, those of Tekiyeh Dowlat.

⁹³.Andaruni-biruni divisions in the houses of noble families and the lack thereof in those of the middle class did not make any significant difference in this regard. It is quite likely that, in the case of the latter, the primary and most essential part or parts of weddings or perhaps even the entire ceremony was held in the women's/family's section of the house by female motrebs and that the host always avoided asking male groups. Generally speaking, it is difficult to prove takht-e howzi's existence among the middle classes in periods before the one at hand.

⁹⁴.Ahmadi's proposal (in *Kohneha-ye hamisheh* no, 201) that this replacement happened in the year 1929 seems possible. We know also that women in intellectual artistic domains like music and theater were on the stage even before this date. However, applying his date to ruhowzi shows, which had traditional audiences at the time, seems too early.

⁹⁵.See Ja'far Shahri, *Tehran-e-qadim*, vol. 3 (Tehran, 1997/1376):142.

بررسی دیوان سالاری سلجوقیان با تکیه بر تشکیلات قضایی

محمد رضا رحمتی^۱

فاطمه نجفی^۲

چکیده

هدف از این پژوهش بررسی دیوان سالاری سلجوقیان با تکیه بر تشکیلات قضایی در این دوران می‌باشد. لذا این تحقیق از طریق بررسی ساختار دیوان قضایی دوره سلجوقیان، از جمله نحوه انتصاب، میزان اختیارات، حوزه نفوذ و غیره تلاش می‌کند تا به شناخت دقیق تحولات قضایی آنان دست یابد. با وجود این، یافته‌های پژوهش حاکی از آن است که تشکیلات دیوان سالاری ایران در عهد حاکمیت سلجوقیان دستخوش دگرگونی‌های قابل توجهی گردید. در این میان تسلط سلجوقیان و تأسیس سلسله سلجوقی منجر به ورود سنت‌ها و عناصر جدیدی در تشکیلات قضایی سلجوقیان شد که از اندیشه‌های غزالی و ماوردی اقتباس شده بود. روش پژوهش حاضر توصیفی-تحلیلی می‌باشد که از منابع تاریخی دست اول بهره برده شده است.

واژگان کلیدی: دیوان سالاری، سلجوقیان، غزالی، دیوان قضاء.

۱. دانشیار گروه تاریخ دانشگاه یزد.

۲. دانشجوی کارشناسی ارشد ایران شناسی دانشگاه یزد. fnajafi90@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۱۱/۲ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۴/۲/۱۵

مقدمه

امر قضا و داوری میان خلق همان طور که در ایران پیش از اسلام از امور مهم مورد توجه شاهان و زمامداران بوده، در ایران اسلامی نیز از اهم امور حکومت به شمار می‌آمده است. در اسلام قضا از پایگاه‌های عمده خلافت است. متفکران اسلامی از جمله ابن خلدون بر این باورند که پایگاه قضا و داوری در پیشگاه خدا از همه کارها برتر است، زیرا که آن همچون ترازوی الهی است که احوال مردم را برابر می‌سازد و به این واسطه روزگار رعیت به اصلاح می‌گراید و کار دین استوار می‌گردد و به سبب اجرای حق و عدالت، سنتها و شرایع در مجاری خود جریان می‌یابند. (ابن خلدون، ۱۳۳۶: ج ۱، ۶۱۸) در شریعت و سیاست اسلامی، اهمیت کار قضا تا بدان پایه است که آن را از جمله وظایفی دانسته‌اند که پادشاه و فرمانروا باید خود بدان بپردازد. این روند با روی کار آمدن سلجوقیان و وزرای ایرانی در دیوان سالاری آنان تغییر کرد و دیوان قضا و قضاوت با تغییراتی اساسی رونق دوباره یافت. بر این اساس، این پژوهش به دنبال بررسی دیوان سالاری سلجوقی با تکیه بر دیوان قضا می‌باشد.

غزالی و دیوان قضا

امام محمد غزالی در سال ۴۵۰ه.ق در توس به دنیا آمد. در مدارس توس مقدمات صرف و نحو و علوم دینی را فرا گرفت. سپس در گرگان نزد ابونصر اسماعیلی، که از علمای عصر بود، تحصیلات خود را تعقیب کرد؛ سپس به توس بازگشت و به مدت سه سال آنچه را خوانده بود، مرور کرد. سپس به نیشابور پایتخت خراسان رهسپار شد و نزد امام الحرمین ابوالمعالی جوینی بود تا در

ادبیات، منطق، کلام، فقه، اصول و حدیث استاد شد و شروع به تألیف کرد. غزالی در بیست و هشت سالگی به بغداد رفت و در ۴۸۹ ق. استاد نظامیه بغداد شد. غزالی چهار سال در نظامیه به تدریس علوم دینی و وعظ و خطابه و تألیف و همچنین مطالعه فلسفه و تحقیق در عقاید حکماء پرداخت. در حدود سیصد طلبه از محضرش استفاضه می کردند و به زودی شهرتش تمام عالم اسلام را فراگرفت. در ۴۸۸ ق. از مدرسی استعفا داد و از همه امتیازات و افتخارات آن صرف نظر کرد و به عنوان حج، بغداد را ترک نمود؛ زیرا تحول و انقلاب عمیقی در احوال او پدید آمده بود. روح کنجکاوش دیگر به علوم و معارف متداول قناعت نداشت و برای کشف حقیقت عقب راه و روش جدیدی می گشت. مدتی متحیر و سرگردان و در افکار و عقاید خویش متزلزل و شکاک بود تا بالاخره راه رسیدن به حقیقت را در سیر و سلوک متصوفه و عرفا یافت. او بعد از ده سال سفر در پی کشف حقیقت، عرفان و تصوف به توس بازگشت و کتاب های احیاء العلوم و المنقذ من الضلال را تألیف کرد. مهم ترین کتاب او به فارسی کیمیای سعادت است که بیشتر آرای تربیتی خود را در آن بیان کرده است. (راوندی، ۴۷)

در این میان یکی از نوآوری های عمده سلجوقیان این بود که آنها سعی می کردند با حمایت دولت از نظام آموزش «مدرسه»، حکومت مرکزی را با نهاد مذهبی پیوند دهند. تردیدی نیست که سازمان دهندگان متقدم امپراطوری سلجوقی از این راه در صدد بودند تا امر احیای تسنن را از پیش ببرند و حمایت طبقات مذهبی را با شرکت دادن آن ها در اجرای صحیح امور کشوری برای

خود تأمین نمایند، و از این راه تشکیلات دیوانی را در مقابل تجاوز دستگاه لشکری تجهیز کنند. از آن جا که فقها و علی‌الخصوص غزالی، که نسبت به پایگاه خلیفه در امپراطوری جدید دلواپس بودند، نوعی قالب نظری عرضه کردند که سعی می‌کرد نظریه اسلامی را با وضعیت موجود تطبیق دهد. غزالی در عین حال که به ضرورت وجود خلیفه پافشاری می‌کرد، بر این مسأله هم آگاهی داشت که در زمان او، تنها روش انتخاب خلیفه روشی است که به وسیله صاحب قدرت واقعی اعمال شود. بنابراین جریان قانون گذاری، یک جریان شرعی بود، ولی قدرت اجرایی در دست سلطان قرار داشت. از این رو غزالی در واقع نوعی سازش را پذیرفت که بر طبق این سازش اعتبار حکومت سلطان فقط از راه سوگند وفاداری او به خلیفه و انتخاب خلیفه به وسیله سلطان میسر بود. بدین ترتیب غزالی برتری «شریعت» را به عنوان قانون جامعه اسلامی به رسمیت شناخت و خلافت را نماینده تمام حکومت اسلامی فرض کرد و بدین طریق موازنه وظایف و مرجعیت را بین سلطان؛ خلیفه و علما در چهارچوب دولت برقرار نمود. مع الوصف این موازنه حساس‌تر و نظری‌تر از آن بود که بیاید، چنان که وضع و موقعیت مصالحه طبقات مذهبی و مناسبات آشفته بین سلطان و خلیفه نشان داد که این تصور غیرممکن و غیرقابل اجراست. (کلوزنر، ۳۴)

از آن جا که علما در دولت سلجوقی نوعی حالت روحانی مستقل کسب کرده بودند، توانستند نقش بسیار مهمی در حفظ موازنه قدرت، بین مراجع دینی و دنیایی ایفا کنند. باید در نظر داشت که گرچه مرجعیت قاضی از شریعت و از

قبولیت وی در جامعه محلی مایه می گرفت، ولی به هر حال منصوب سلطان محسوب می شد. (همان، ۳۵)

صحبت از دیوان قاضی به خودی خود مشعر بر جذب طبقات مذهبی در تشکیلات دیوانی بود و مخصوصاً دیوانی شدن محکمه قاضی را نشان می داد. اکثر قضات در داشتن عناوین و امتیاز انتصاب نمایندگان با صاحب منصبان کشوری سهیم بودند. علاوه بر این مثل دودمان دیوانیان دودمان قضات نیز وجود داشت به طوری که در این مقام نوعی گرایش موروثی دیده می شد. (کلوزنر، ۴۶)

تحولات سیاسی دوره سلجوقیان

سلاجقه طایفه‌ای بودند از ترکمانان «غز» و «خزر» که در ایام شوکت امرای سامانی در دست «بحیره» خوارزم (آرال) و سواحل دریای «آبسکون» (بحر خزر) و دوره‌های علیای سیحون و جیحون سکونت داشتند. (باسورث، ۲۳) آنها مرکز خود را شهر ینگگی کند^۱ یا ینگگی شهر دو منزلی مصب رود سیحون (سیردریا) و نزدیک دریاچه خوارزم قرار داده بودند. این همان شهری است که در متون عربی جغرافیانویسان مسلمان «قریه الجدیده» خوانده شده است. (لسترنج، ۱۳۶۴، ۵۱۸) از جد این طوایف سلجوق بن دقاق، پسری به نام میکایل باقی ماند و وی هم سه پسر به نام‌های: ییغو، چغری و طغرل از خود به یادگار گذارد. اولین کس از این طایفه که به تخت جلوس کرد و خود را سلطان نامید، رکن الدوله ابوطالب

1. Yengi Kand.

طغرل بن میکائیل بن سلجوق بود که در شوال ۴۲۹ ه.ق در نیشابور به تخت سلطنت جلوس کرد و دستور داد خطبه را به نام وی بخوانند. (آشتیانی، ۳۰۹)

دولت وسیع سلجوقیان که از بدو اسلام تا تاریخ تأسیس این سلسله، به آن عظمت و پهناوری، دولتی تشکیل نیافته بود، در ماوراءالنهر و توران تا ۵۴۸ ه.ق یعنی قریب یک قرن، و در خراسان تا سال ۵۵۷ ه.ق یعنی درست ۱۲۸ سال، و در عراق تا سال قتل طغرل سوم (در سال ۵۹۰ ه.ق) یعنی ۱۶۱ سال طول کشیده است. (تنکابنی، ۹۲-۹۳)

پایتخت سلاجقه از اواخر عهد طغرل اول تا ایام محمود بن محمد، در اصفهان قرار داشت، و از عهد محمود تا انقراض این سلسله در همدان، سنجر شهر مرو را که به لقب شاه جان یعنی مقرر سلطان ملقب شده به پایتختی اختیار نمود و مرو شاه جان تا استیلای وحشیان غز یکی از آبادترین بلاد دنیای متمدن و از مراکز معتبر علم و ادب بود. طغرل اول و الب ارسلان و ملکشاه و برکیارق و محمد و سنجر را که در عهد ایشان جمیع ممالک سلجوقی از کاشغر تا انطاکیه تحت یک امر بوده، سلاجقه بزرگ، و فرزندان و فرزندزادگان محمد را که در ری و همدان و کردستان سلطنت می کرده‌اند، سلاجقه عراق می خوانند. سلاجقه کرمان (۴۳۳-۵۸۳ ه.ق) را در ۵۸۳ ه.ق ترکمانان غز، و سلاجقه شام (۴۸۷-۵۱۱ ه.ق) را هم اتابکان شام و الجزیره قبل از انقراض سلاجقه عراق از میان برداشته بودند، لیکن سلسله سلاجقه رم (۴۷۰-۷۰۰ ه.ق) تا حدود اوایل قرن هشتم دوام داشت. تا آن که آن را هم ترکان عثمانی در همین اوان بکلی منقرض ساختند. (آشتیانی، ۳۷۹-۳۷۸)

ملکشاه به هر جهت بزرگ‌ترین سلطان سلجوقی است و دولت سلجوقیان در عهد او به منتهای وسعت و عظمت خود رسید، و از مرز چین، تا مدیترانه و از شمال بحیره خوارزم و دشت قبیچاق، تا ماوراء یمن به نام او خطبه می خواندند، و امپراطور روم شرقی و امرای عیسوی گرجستان و ابنخاز به او خراج و جزیه می دادند. اصفهان در عهد ملکشاه و خواجه نظام الملک از مهم ترین بلاد دنیا و یکی از آبادترین آن ها بود، و این پادشاه و وزیر و عمال و اعیان دیگر سلجوقی در آن شهر ابنیه های بزرگی ساخته بودند که هنوز آثار برخی از آن ها برجاست. (همان، ۳۳۷) رونق عمده سلطنت ملکشاه تا حدی مدیون کفایت خواجه نظام الملک و پسران اوست، لیکن سلطان غیر از ایشان، وزراء و عمال دیوانی دیگری نیز داشته، که اغلب مردمی کاردان و کافی بوده و زیر دست خواجه کار می کرده‌اند. مشهورترین ایشان یکی کمال الدوله ابوالرضا فضل الله بن محمد زوزنی است که تا سال ۴۷۹ ه.ق سمت ریاست دیوان انشاء و اشراف را داشته است. دیگری شرف الملک ابوسعید بن منصور خوارزمی است که ریاست دیوان استیفا را داشته و ابوالفضل محمد مجدالملک قمی از او نیابت می کرده و این مجدالملک بعدها به مقام شرف الملک منصوب شد، به طوری که در اواخر ایام ملکشاه، عمده کارها به دست تاج الملک و مجدالملک و سدیدالملک عارض، که هر سه مخالف و مدعی خاندان نظام الملک بودند، اداره می شد.^۱

۱. از کارهای مشهور ملک شاه اقدام به اصلاح تقویم و بستن زیجی است در اصفهان به سال ۴۶۷ که در آن حکیم، ریاضی دان و شاعر بلند آوازه ابوالفتح عمرین ابراهیم خیام نیشابوری نیز شرکت داشته و این تقویم همان است که به تقویم جلالی شهرت یافته است. (اقبال آشتیانی، ۳۳۷-۳۳۸)

قابل ذکر است که امپراتوری سلجوقی اصولاً یک دولت نظامی آماده برای جنگ و کشورگشایی بود، و همین جنگ و کشورگشایی، یک عنصر حاکمه بیگانه را برای مردم بومی - که نخبگان آن‌ها برای اداره امور دیوانی و تشکیلات دولتی دعوت می شدند - تحمیل می کرد. سلجوقیان این شکل تشکیلات دولتی را بر اساس قوالب سابق سامانی و غزنوی اتخاذ کرده بودند و توسط آن‌ها در آسیای غربی متداول شده و به صورت یک ویژگی عمده حکومت در این منطقه درآمد بود.

سیستم تشکیلات کشوری سلجوقیان، مورد استفاده تمام رژیم های متعاقب آن‌ها در این منطقه قرار گرفت. مع الوصف باید گفت که این سیستم در خلال دوره‌ی سلجوقیان هنوز در حال تکوین بود. گو این که این سیستم بر پایه قوالب کهن پایه ریزی شده بود، ولی تغییرات و اصلاحاتی در آن صورت گرفته بود.

در این دوره نیز تشکیلات «درگاه» و «دیوان»، از مهم ترین ارگان های رسمی حکومت بوده است، و یا لاقلاً حکومت‌گران بر آن بوده‌اند که همه سازمان های موجود را تحت تسلط درگاه و دیوان درآورده اند. هر چند در بسیاری از موارد موفق به انجام چنین امری نمی شدند و بسیار دیده شده که تشکیلات نظامی بر درگاه و دیوان تسلط یافته است. ولی شاهدیم که در این عهد مناصبی وجود داشته که نه در قالب «درگاه» می گنجیده و نه در چهارچوب «دیوان»، مثل منصب «ریاست شهر» یا «ریاست صنف» یا «نقابت علویان». و یا در همین دوران شاهدیم که وزیر در عین حال که بالاترین مقام «دیوانی» است، وظایفی را به عهده دارد که صرفاً درباری (درگاهی) است و بعضاً وظایف یک نظامی نیز بدو

محول می شود. چرا که در این ادوار مسئله تفکیک قوا به معنی امروز مطرح نبوده است.

رابطه بین درگاه و دیوان مرکزی در ادوار مختلف حکومت سلجوقیان دقیقاً تنظیم نشده بود. لذا رابطه بین دربار و دیوان در عهد سلجوقیان می توان به دو دوره تقسیم کرد. دوره اول از عهد طغرل تا پایان عهد ملکشاه که زمان وزارت عمیدالملک و نظام الملک است و در واقع دوران قدرت وزراء است. دوره دوم، دوره افول قدرت وزرا است که پس از کشته شدن خواجه نظام الملک تا پایان عهد سلجوقیان ادامه می یابد. در دوره قدرت وزرا، حافظ و عامل برقراری رابطه بین درگاه و دیوان خود وزیر بود. عمیدالملک کندی وزیر طغرل بیک و نظام الملک، هر دو مستقیماً به سلطان دسترسی داشتند. هم چنین در دوره اول وزیر عامل برقراری رابطه بین دربار سلطان و دربار خلیفه است و در عین حال که ریاست دیوان اعلا را بر عهده دارد به مثابه یک درباری، روابط سلطان را با حکام خارجی و خلیفه تحت نظر دارد. هنگام جلوس خلیفه جدید، وزیر به نیابت سلطان در دارالخلافت حاضر شده و سوگند وفاداری نسبت به خلیفه یاد می کرد. ولی در زمان سلاطین بعدی گویا امیر حاجب تا اندازه ای حایل بین آن-ها قرار گرفته بود. در این دوره نیز ساختار دیوان سالاری سلجوقی تحول زیادی یافت، به طوری که منصب قضاوت نیز از این تغییر برکنار نماند. با این وجود در ادامه به شرح ساختار دیوان قضا پرداخته خواهد.

قضاوت

از عمده‌ترین حقوق سلطان در عهد سلجوقیان، حق قضاوت بود. سلاطین سلجوقی، از جهتی بر اساس سنن قبیله‌ای و نظام پدرسالاری به جای مانده از اعصار گذشته، حق داوری را از آن خود می‌دانستند، و از سویی چون حاکمیت خود را شرعی دانسته و خود را منصوب از طرف خلیفه و خلیفه را جانشین پیامبر و اولی الامر می‌دانستند، حق قضاوت را از خود دانسته و این حق را به دو صورت اعمال می‌کردند.

- از طریق تشکیل محکمه مظالم
- از طریق انتصاب قضات برای رسیدگی به دعاوی حقوقی مردم.

محکمه مظالم

محکمه مظالم همواره وسیله‌ای بود که رعایا شکایات خود را به سمع سلطان برسانند و تفاوت آن با دیگر محاکم شرعی آن بود که رئیس دیوان مظالم خود دارای قدرت اجرایی بود.

در زمان سلجوقیان، نیز مانند سایر ادوار این محکمه تشکیل می‌شد و گویا طغرل بیک شخصاً در این محکمه به قضاوت می‌نشست ولی اکثر سلاطین سلجوقی حتی الامکان وظیفه خود را در باب تشکیل محکمه مظالم به وزیر یا قاضی و در ایالات به امرای بزرگ و ملک‌های سلجوقی واگذار می‌کردند. اغلب کسانی که به محکمه مظالم مراجعه می‌کردند شکایات خود را در باب مسائل مالیاتی، نحوه وصول مالیات و تعدی محصلین مالیاتی و یا نحوه عمل

مأمورین دولتی مطرح می کردند، و احکام توسط شحنة و مأمورین وی یا نظامیان به مرحله اجرا در می آمد. این محکمه در مسجد، جایگاه قاضی و یا محل های معین دیگر برپا می شد. محکمه در درجه اول به مرافعه ها، اجرای وصیت نامه ها و مسائل ارثی، ضبط اموال، انتقال املاک، اداره امور ایتم و بیوه ها و آن هایی که قانوناً استطاعتی نداشتند و انتخاب امناء برای این منظور رسیدگی می کرد. قاضی معمولاً شریعت را طبق اعتقادات فرقه ای که اکثر ساکنین ناحیه تحت قضاوت وی از آن پیروی می کردند عرضه می کرد. (لمبتون، ۷۸)

ناگفته نماند که سنت مظالم نشستن سخت مورد توجه خواجه نظام الملک قرار داشته است. وی در این مورد می گوید:

« چاره نباشد پادشاه را از آنکه در هفته دو روز به مظالم بنشیند و داد از بیدادگر بستاند و انصاف بدهد و سخن رعیت بشنود بی واسطه...». (طوسی، ۹)

انتصاب قضات

دومین وجه تفویض اختیار در مورد اعمال حق قضاوت، نصب قضات به حکم سلطان بود. هر چند که اختیارات محکمه مظالم در زمان سلجوقیان، اختیارات محکمه قضات را تحت الشعاع خود قرار می داد، در عین حال قاضی در دوران امپراطوری سلجوقی، نقش بسیار مهمی ایفا می کرد، چرا که در واقع رابطی بین نهاد مذهبی و سیاسی و در واقع سلطان و مردم بود.

نظام الملک گوید:

« و ببايد دانست که قضا پادشاه را می باید کردن، به تن خویش، و سخن خصمان شنیدن به گوش خویش، چون پادشاه ترک باشد یا تاریک، یا کسی که او تازی

نداند و احکام شرعیت نخوانده باشد، مر او را به نایبی حاجب آید، تا شغل میراند به نیابت او. این قاضیان همه نایب پادشاه اند و بر پادشاه واجب است که دست قاضیان قوی دارد و حرمت و منزلت ایشان باید که به کمال باشد، از بهر آن که ایشان نایب خلیفه‌اند و شعار او دارند و خلیفه و گماشته ی پادشاه اند و شغل او می کنند». (طوسی، ۵۴ - ۶۰)

ولی همین انتصاب از جانب پادشاه و نیاز قاضی در اجرای حکم به مأمورین درگاه در مرکز، و به مأمورین مقطع در بلاد، به عنوان ضابط و مأمور اجرا، اختیارات قاضی و آزادی قضات را تا حدودی سلب می کرد. چرا که قاضی در معرض عزل از جانب پادشاه و دست نشانندگان او در ایالات بود، و از آن جا که قاضی نیز چون سایر مأمورین نهاد مذهبی، همانند محتسب و خطیب بر اساس سیاست حاکم در این عهد، در لیست مراتب دیوانی قرار داده شده بودند، و حقوق و مستمری خود را مثل سایر مأمورین از دولت دریافت می کردند. وابستگی اقتصادی آنان به حکومت، موجب انقیاد آنان شده بود و اغلب مطیع سیاست حاکم بودند. لمبتون در این مورد می نویسد: آزادی عمل قضات عملاً محدود بود. اولاً بدین دلیل که او مجبور بود برای اجرای احکامش به مأمورین درگاه (و یا در ایالات به مأمورین مقطع) تکیه کند و ثانیاً او مشمول عزل سلطان و یا آن‌هایی بود که سلطان قدرت را در ایالات بدان‌ها واگذار کرده بود. قاضی و سایر مأمورین نهاد مذهبی نظیر خطیب و محتسب که جزو سلسله مراتب دیوانی بودند، مستمری را مثل سایر مأمورین دیوان سالاری دریافت می کردند. (لمبتون، ۷۹) در عین حال بنا به گفته لمبتون: اسناد این دوره مشعر بر این

است که مقام قاضی با رفاه و علائق مردم مربوط بوده است. او در واقع سخن گوی آن‌ها به شمار می‌رفت و حفظ و دفاع شهر در زمان نابسامانی و بی‌نظمی بر عهده او بود. قاضی معمولاً از اهالی محل بود و نوعی گرایش شدید موروثی در منصب او دیده می‌شد. قاضی بزرگ یک شهر و یا یک منطقه که «قاضی القضاة» نامیده می‌شد، توسط سلطان منصوب می‌گشت مگر این که وی در ناحیه ای می‌زیست که خارج از نظارت و سلطه مستقیم سلطان بود. در این صورت او از سوی حاکم ایالتی و یا مقطع انتخاب می‌شد. (همان، ۸۰)

وظیفه عمده قاضی در روزگار سلجوقیان نظارت بر نهاد مذهبی از طرف سلطان خصوصاً جلوگیری از عقاید غیر سنی بوده است. معمولاً نظارت بر مساجد و مأمورین نهاد مذهبی نظیر محتسب در ناحیه‌ای که قلمرو قضاوت او محسوب می‌شد به قاضی سپرده می‌شد. نظارت او بر مساجد، بعضی اوقات انتصاب ائمه جمعه و خطبا را تحت تأثیر قرار می‌داد، مع هذا خطبا یا ائمه جمعه شهرهای بزرگ از سوی سلطان منصوب می‌شدند. در اغلب موارد قاضی به عنوان مفتی در مسائل فقهی و شرعی، فتوا صادر می‌کرد، و گاهی ریاست محکمه مظالم از جانب سلطان به او تفویض می‌شد. گویا الب ارسلان دارای یک قاضی القضاة امپراطوری (قاضی جمله ممالک) نیز بوده است. (همان، ۸۱)

قضات

سلطان به طور مستقیم یا از طریق عمالش در مجلس مظالم اعمال نظر یا وظیفه-اش را در مقام داور به قاضی تفویض می‌کرد. محاکم در مسجد اقامتگاه قاضی، یا محل مناسب دیگری منعقد می‌گردید. قاضی معمولاً مطابق قوانین و مقررات

شریعت را به کار می بست. از جمله شرایط احراز پست قضاوت این بود که قاضی مسلمان مستقل و در اصول فقه متبحر باشد. نظام الملک در این مورد بیان می کند که:

« باید که احوال قاضیان مملکت یگان یگان بدانند و هر که از ایشان عالم و زاهد و کوتاه دست تر و کم طمع تر باشد او را تربیت کنند و بدان کار نگاه دارند... و هر یکی را از ایشان به اندازه کفاف مشاهرت اطلاق کنند تا او ارا به خیانتی حاجت نیفتد». (طوسی، ۴۷) بنابراین سخن وی نشان از اهمیت این مقام در امور مملکت بوده است.

در دوره سلجوقی قاضی به مثابه حلقه ارتباط میان نهاد سیاسی و مذهبی و سلطان و رعایایش نقش بسیار خطیری در حیات امپراتوری ایفا می کرد. بر کارگزاران دولتی واجب بود که احکام و فتاوی قاضی را به اجرا درآورند. (جوینی، ۱۳۷۰، ۳۲، ۵۲، ۵۶، ۷۳)

قاضی و دیگر دست اندرکاران امور دینی نظیر خطیب و محتسب و ... با ورود به سلسله مراتب اداری نظیر دیگر مستخدمان دولت مستمری می گرفتند. محتسب تحت نظارت کلی قاضی و معمولاً عضو طبقات مذهبی محسوب می شد. اداره و نظارت اوقاف نیز با قاضی بود و اگر در این حوزه متولی وجود داشت، قاضی نظارت را بر عهده داشت. اکثر قضات مفتی نیز بودند و در مسائل کلامی و فقهی فتوا صادر می کردند. (تنکابنی، ۱۰۱)

در زمان آلب ارسلان منصب قاضی القضاة ممالک وجود داشت، لیکن در دوران پادشاهی ملکشاه، با افزایش تمرکز اداری این سمت منسوخ و مسئولیت و وظایفش بر عهده وزیر اعظم افتاد. بدین سان قضاة در ایالات زیر نظر وزیر اعظم به کار مشغول بودند. به استناد اسناد و مدارک دوره سلجوقی سلطان به عنوان شبان و راعی رعایایش شناخته می شد که برخی از وظایف این راعی به قاضی تفویض می شد، اما برخی دیگر به گماشته های محلی به نام رئیس واگذار می گردید. این اصطلاح نیز مانند دیگر اصطلاحات با معانی متفاوتی به کار می رفت. اصطلاح رئیس که در شهرهای بزرگ توسط سلطان منصوب می شد، به طور کلی مترادف با عمید یا والی ولایات بود. رئیس برخلاف مستوفی و مشرف از مردم محلی برگزیده می شد. رؤسا نیز مانند قضاة تمایل به موروثی کردن سمت خویش در خانواده داشتند. (جرفادقانی، ۳۹۶)

محتسب

حسبه از ریشه «حَسَبَ» آمده و معنای لغوی چندی، از جمله « طلب اجر»، « نیکویی در تدبیر و اداره امور»، «خبر گرفتن و خبرجویی کردن» و در نهایت «آنکار و خرده گیری در کار زشت» برای آن ذکر شده است. (ابن منظور، بی تا، ۳۱۴)

محتسب و مقام او حسبه (احتساب) همراه با سایر مناصب محتسب که تحت نظارت کلی قاضی انجام وظیفه می نمود، همانند او عضوی از اعضاء نهاد مذهبی محسوب می شد و سلطان نیز توسط او به نحوی دیگر با مردم رابطه برقرار می کرد و اعمال حاکمیت می نمود. (لمبتون، ۱۳۶۳، ۱۴۷-۱۴۸) اخلاق عمومی و اجرای وظایف مذهبی مسلمین تحت نظارت کلی محتسب قرار

داشت. مثلاً او بایستی از نمازهایی که برخلاف فرقه قانونی بود و نیز از روزه خواری در ماه رمضان، باده گساری در ملاً عام نواختن وسایل غیرقانونی موسیقی و کارهای غیرعادی در ملاً عام جلوگیری می کرد. وظیفه او بود که ناظر خانه‌ها باشد تا خانه‌ای مزاحم یک مسلمان دیگر نشود، و یا این که خانه‌ای آب حیاط خود را از طریق لوله‌ای به معبر عمومی سرازیر نکند. از عمده وظایف محتسب نظارت بر بازارها و جلوگیری از نادرستی بازاریان و پیشه‌وران بود. در فرمانی از دیوان سنجر به «اوحدالدین» محتسب مازندران آمده است که: «امر به معروف و نهی از منکر کند، و در تسویت و تعدیل موازین (ترازوها) و مکاییل (پیمان‌ها) جهدی تمام نماید تا در بیع و شری، حیفی نرود و مسلمانان مغبون و زیان زده نشوند، و مراتب شرعیات در مسجد جامع و دیگر مساجد و متعبدات از ترتیب مؤذنان و مکبران و مواقیت صلوات، و نفی آن چه مسنون و مشروع نیست از مسجد به واجبی اقامت کند؛ و در قمع و زجر اهل فساد و منع ایشان از مجاهرت و اظهار فسق و تعاطی خمر در جوار مسجد و مشاهده و مقابر مجهود بذل کند». (همان، ۷۷-۷۸)

خواجه نظام الملک در مورد محتسب گوید:

«و هم چنین به هر شهری محتسبی باید گماشت تا ترازوها و نرخ‌ها راست می‌دارد و خرید و فروخت‌ها می‌داند تا اندر آن راستی رود، و هر متاعی که از اطراف آرند و در بازارها فروشند احتیاط تمام کند تا غشی و خیانتی نکنند و سنگ‌ها راست دارند و امر معروف و نهی منکر بجای آرند. و پادشاه و گماشتگان باید که دست او قوی دارند که یکی از قاعده‌ی مملکت و نتیجه

عدل این است و اگر جز این کنند درویشان در رنج افتند و مردم بازارها چنان که خواهند خرید و چنان که خواهند فروشدند و فضله جوی مستولی شوند و فسق آشکارا شود و کار شریعت بی رونق گردد و همیشه این کار یکی از خواص را فرمودندی یا خادمی را یا پیر ترکی را تا هیچ محابا نکردی و خاص و عام از او بترسیدندی همه کارها بر انصاف بودی و قواعد اسلام محکم». (طوسی، ۶۰)

روسای مذاهب

روسای مذهبی که از منتفذترین و محترم ترین اعضای جمعیت و اقشار جامعه مذهبی بودند که با لباس های متفاوت، شناخته و متمایز می شدند: وعاظ، رئیس فرق مختلف نظیر سمعانی رئیس شافعیان شهر مرو (منسوب سنجر)، خطیب مسجد، مدرسان مدارس نظامیه، متولیان اوقاف، نقباء، روحانیون، پیش نمازان و مجتهدان. برگ های تاریخ ایران در مواردی فراوان مبین وجود تعصب های دینی و نفاق های منتج از آن است. امیران و حکام برای جلب حمایت فقیهان و اربابان دین به آنان امتیاز، هدیه و حقوق می دادند. امام محمد غزالی را می توان دولتمردی روحانی دانست که در یکی از مراحل حساس و پرمخاطره تاریخ ایران می زیست و نظیر ماوردی و خواجه نظام الملک در پی ریزی نظام فکری و اجتماعی حکومت اسلام در قرن های پنجم و ششم نقش نظرگیری ایفا کرد. (انصاف پور، ۳۷۳-۳۷۸)

بنابراین پیروان مذاهب مختلف در گروه هایی متشکل شده بودند. لذا در شهرهایی که دارای مذهب شافعی و حنفی (یا سایر فرقه ها) بودند، هر گروه

رئییی داشتند که بعضی اوقات طی فرمانی از سوی سلطان منصوب می‌شد. ابوسعید عبدالکریم بن محمد بن منصور السمعانی که از سوی دیوان سنجر فرمانی در خصوص مقام ریاست شافعیان شهر مرو و مضافات آن دریات کرده بود، خطیب مسجد جامع و متولی اوقاف را نیز انتخاب می‌کرد و اختیارات تام در زمینه تدریسی در مدارس از قبیل نظامیه، مشاهد خیر و مسجد جامع داشت و به متولیان اوقاف و خطبای اطراف دستور داده بودند که امور مربوط به خود را به او ارجاع دهند. (لمبتون، ۷۸)

نقیب علویین

از دیگر روسایی که در عهد سلجوقیان از منزلتی خاص برخوردار بود، نقیب علویین بود. لمبتون می‌نویسد: علویان تحت ریاست نقیب خود صنف بزرگی را تشکیل می‌دادند که نقیب آن‌ها در بعضی موارد فرمان انتصاب از سوی سلطان دریافت می‌کرد، و این‌ها تا حدی دارای همان قدرت مأمورین بودند. در فرمانی که از سوی دیوان سلطان سنجر برای سید مرتضی جمال الدین ابوالحسن علوی در خصوص واگذاری منصب نقیب سادات گرگان، دهستان، استرآباد و اطراف آن که این منصب را به ارث برده بود صادر شده به او دستور داده شده بود که: «قاعده حرمت سادات ممهّد دارد و جانب هر کس بر اندازه علم و عفاف او رعایت کند و ارزاق و معاش ایشان از وجود معهود برساند، و مصلحان را در روش طریق صلاح تقویت کند، و مفسدان را مزجور و مالیده دارد. فرمان چنانست که جملگی سادات گرگان و دهستان (دام شرفهم) نقیب و متبوع و مقدم خویش جمال الدین را شناسند، و در مصالح مهمات رجوع با او کنند.

نواب دیوان و گماشتگان شهر بر توقیرو تمکین و اعزاز و تبجیل جمال الدین متوفر باشند، و ترتیب کار سادات به وی باز دارند و در آن مداخلتی نکنند. (لمبتون، ۷۸)

نتیجه‌گیری

روی کار آمدن سلجوقیان تحولی عظیمی در ساختار دیوان سالاری این دوره ایجاد نمود، به طوری که دیوان قضا نیز از این تحول برکنار نماند. این دوره شاهد حضور شخصیت‌های چون ماوردی و غزالی و حمایت آنان از مذهب تسنن و بیان اندیشه‌های در زمینه‌های دیوان قضا بود. چنانچه طبق اشاره منابع از عمده‌ترین حقوق سلطان در عهد سلجوقیان، حق قضاوت بود. سلاطین سلجوقی، از جهتی بر اساس سنن قبیله‌ای و نظام پدرسالاری به جای مانده از اعصار گذشته، حق داوری را از آن خود می‌دانستند، و از سویی چون حاکمیت خود را شرعی دانسته و خود را منصوب از طرف خلیفه و خلیفه را جانشین پیامبر و اولی الامر می‌دانستند، حق قضاوت را از خود دانسته و این حق را به دو صورت اعمال می‌کردند: از طریق تشکیل محکمه مظالم، از طریق انتصاب قضات برای رسیدگی به دعاوی حقوقی مردم.

وظیفه عمده قاضی در روزگار سلجوقیان نظارت بر نهاد مذهبی از طرف سلطان خصوصاً جلوگیری از عقاید غیرسنی بوده است. معمولاً نظارت بر مساجد و مأمورین نهاد مذهبی نظیر محتسب در ناحیه‌ای که قلمرو قضاوت او محسوب می‌شد به قاضی سپرده می‌شد.

منابع

- دارلی دران و دیگران، سلجوقیان، ترجمه یعقوب آژند، تهران، مولی، ۱۳۸۰.
- ابن منظور، لسان العرب، بیروت، بی تا.
- انصاف پور، غلامرضا، ساخت دولت در ایران از اسلام، تا یورش مغول، تهران، امیرکبیر، ۱۳۵۶.
- آشتیانی، عباس اقبال، تاریخ مفصل ایران (از صدر اسلام تا انقراض قاجاریه)، به کوشش محمد دبیر سیاقی، بی جا، انتشارات کتابخانه خیام، بی تا.
- بارتولد، و، ترکستان نامه، چاپ سوم، لندن، ۱۹۶۸، سری موقوفات کیب.
- باسورث، ادموند کیلفورد، تاریخ غزنویان، ترجمه حسن انوشه، امیرکبیر، تهران، ۱۳۹۰.
- تنکابنی، حمید، درآمدی بر دیوانسالاری در ایران، تهران، نشر علمی و فرهنگی، ۱۳۸۳.
- جرفادقانی، ابوالشرف ناصح بن ظفر، ترجمه تاریخ یمینی، به اهتمام جعفر شعار، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۵۷.
- راوندی، مرتضی، سیر فرهنگ و تاریخ تعلیم و تربیت در ایران و اروپا، انتشارات نگاه، ۱۳۸۳.
- عظاملک، جوینی، تاریخ جهانگشای، تصحیح محمد قزوینی، تهران، ارغوان، ۱۳۷۰.
- کلوزنر، کارلا، دیوانسالاری در عهد سلجوقی، ترجمه یعقوب آژند، تهران، امیر کبیر، ۱۳۸۹.
- لسترنج، گی، جغرافیای تاریخی سرزمین های خلافت شرقی، ترجمه محمود عرفان، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۴.

لمبتون، آن. ک. س، تاریخ ایران بعد از اسلام، ترجمه یعقوب آژند، چاپ چهارم، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۳.

ماوردی، ابی الحسن علی بن محمد بن حبیب، الاحکام السلطانیه، الطبعه الثانيه، بی جا، مرکز نشر مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۶.ق.

نظام الملک طوسی، ابوعلی حسن بن علی، سیاست نامه، به تصحیح عباس اقبال، چاپ دوم، انتشارات اساطیر، بی جا، ۱۳۷۲.

بررسی نظام آموزشی عصر ممالیک

سیده لیلا تقوی سنگدهی^۱

رقیه منافی^۲

چکیده

مصر در عصر ممالیک شاهد دگرگونیهای فرهنگی و آموزشی شگرفی بود. این سرزمین که در پی حمله مغولان، مأمّن علما و دانشمندان شده بود، شاهد رشد مراکز آموزشی متعدد و ظهور چهره‌های سرآمد در رشته‌های مختلف علمی بود. در این دوران همه علوم و بویژه علوم دینی، تاریخ و تراجم در مراکز علمی به خصوص در جوامع و مدارس مورد توجه قرار گرفتند. این مقاله به روش توصیفی-تحلیلی به واکاوی نظام آموزشی ممالیک بحری و برجی می‌پردازد و در پی پاسخ به این سؤالات است که نظام علمی و آموزشی ممالیک چگونه بود؟ و در این نظام، زنان چه جایگاهی داشتند؟ فرضیه‌ها نیز بیانگر آن است که؛ در عصر ممالیک مراکز متعدد علمی به وجود آمد که هر کدام دارای برنامه‌های آموزشی بودند. زیرا هر کدام مدرس، معید، شاگردان، روش تدریس، برنامه درسی، مواد درسی مخصوص به خود داشتند. زنان در این دوران بویژه در دوره ممالیک برجی به خصوص در علوم دینی پا به عرصه گذاشتند.

واژگان کلیدی: ممالیک، رشته‌های علمی، مراکز آموزشی، زنان.

۱. استادیار گروه تاریخ و تمدن ملل اسلامی دانشگاه زنجان. sangdehi@yahoo.com

۲. دانشجوی کارشناسی ارشد تاریخ و تمدن ملل اسلامی دانشگاه زنجان

tamadon.mahruz@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۹۳/۱۱/۳ تاریخ پذیرش: ۹۴/۲/۲۵

مقدمه

پس از سقوط ایوبیان، ممالیک تحت عنوان ممالیک بحری و برجی (۶۴۸-۹۲۳ه.ق) در مصر به حکومت رسیدند. با وجود آنکه عموماً سلاطین ممالیک از لحاظ فرهنگی و علمی در سطح پایینی بودند و برخی از آنان حتی سواد خواندن نداشتند و با وجود آنکه خاستگاه آنان از مناطق ماوراءالنهر و دشت قبیچاق بود و عموماً به صورت برده وارد مصر شدند، اما در پی به حکومت رسیدن در طی حدود سه قرن، مصر را به پایگاه حضور و ظهور دانشمندان و مراکز پر رونق علمی مبدل ساختند. علاوه بر مراکزی مانند جوامع و مدارس در این دوران کتابخانه‌ها، خانقاه، زاویه، رباط و حتی برخی از بیمارستانها به مراکز آموزشی-تعلیمی مبدل شدند. هم سلاطین مملوکی و هم امرا و نیز عامه مردم با حمایت‌های مالی خود به ویژه موقوفات با انگیزه‌های مختلف دینی و غیر دینی به این بالندگی علمی کمک نمودند. فعالیت‌های علمی و فرهنگی به حدی در این دوران افزایش یافت و رشته‌ای از علوم نماند که چهره‌ای شاخص در آن ظهور نکرده باشد. زنان زیادی در این دوران به تدریس و وعظ و ارشاد پرداختند. و استادان زن زیادی حق تعلیم در مساجد و مدارس را داشتند.

گذری بر اوضاع علمی ممالیک

در قرن هفتم هجری پیش از شکل‌گیری دولت ممالیک (۶۴۸-۹۲۳ه.ق) شهرهای ایران و عراق که تا آن روز موطن علما و دانشمندان و مرکز مدارس

متعدد و کتابخانه‌های بزرگ بودند، با حمله مغولان ویران شدند و بساط علم و دانش برچیده شد. بسیاری از علما به قتل رسیدند یا مجبور به فرار شدند.

این امر با سقوط بغداد که روزگاری بزرگترین شهر عالم اسلام و مقصد دانشمندان بود و احیای خلافت عباسی در قاهره که از فتنه‌ی مغول در امان مانده بود، شدت گرفت. دانشمندانی از تونس، یمن و سایر مناطق برای سفرهای علمی به آن سرزمین مهاجرت می‌کردند. دانشمندانی مثل کافجی، شیخ زاده، عراقی، عجمی، عسقلانی، دمیری، بلقینی، سبکی، دمیاطی، سخاوی، سیوطی و... به مصر آمدند و با حضورشان به رونق فعالیت علمی و فرهنگی در مصر کمک نمودند. (عزالدین، ۱۴۱۰، ۲۵-۲۶) اگر چه حکومت تقریباً سه قرن ممالیک در مصر فراز و نشیب بسیاری داشت و اگر چه سلاطین ممالیک در مقایسه با بسیاری از سلاطین دیگر مناطق اسلامی افراد نالایق‌تری بودند با این حال در یک نگاه کلی این دوران، دوره فراگیر شدن آموزش، بروز و ظهور چهره‌های سرشناس علمی در عرصه‌های مختلف بود. در این دوران بیش از سیصد نویسنده در زمینه‌های تاریخ، ادب، شعر، فقه، اصول، حدیث و غیره در مراکز آموزشی ممالیک مشغول تدریس و تألیف بودند.

در این دوره رشته‌های مختلف علمی اعم از علوم دینی و غیر دینی مورد توجه علما قرار گرفت و در هر زمینه چهره‌هایی نام‌آور شدند. در رشته تاریخ کسانی مثل ابن عبدالظاهر (متوفی: ۶۹۲هـ/ ۱۲۹۳م) صاحب «سیره سلطان بیبرس و اشرف خلیل قلاوون»، ادفوی (متوفی: ۶۸۵-۷۴۹هـ) صاحب «الطالع السعید

لأسماء نجباء الصعيد»، جمال الدین بن واصل (متوفی: ۶۰۴-۶۹۷هـ) صاحب «مفرج الکروب فی اخبار بنی ایوب» و «التاریخ الصالحی». ابن ابی بکر (متوفی: ۷۳۶هـ/۱۳۳۵م) صاحب «درر التیجان و غرر تواریخ الأزمان» و «کنز الدرر و جامع الغرر» اشاره نمود. (سید نشار، ۱۴۱۳، ۵۸)

دیگر مورخان عصر ممالیک که کتابهای تاریخی بزرگی نوشته‌اند؛ می‌توان به ابوالفداء حموی، (صفدی، ۱۴۲۰، ج ۹: ۱۰۴) ابن کثیر، (ابن حجر، ۱۹۷۲، ج ۱: ۴۴۵) نویری، (زرکلی، ۲۰۰۲، ج ۱: ۱۶۵؛ صفدی، ۱۴۲۰، ج ۷: ۱۱۱) ابن خلدون، (ابن خلدون، ۱۳۶۹، ۳۹-۴۱) یوسف بن تغری بردی، (زرکلی، ۲۰۰۲، ج ۸: ۲۲۲) تقی الدین مقریزی، (ابن تغری بردی، بی‌تا(الف) ج ۱: ۴۱۵) ابن آیاس، (دانشنامه ایران، ۱۳۸۴، ج ۱، ۱۹۶) ابن حجر عسقلانی، (سخاوی، بی‌تا، ج ۲: ۳۶؛ ابن حجر، ۱۴۱۵، ج ۱: ۹۰) و سایرین اشاره کرد.

از جمله رشته‌های علمی آن زمان علوم دینی بود، که در آن پیشرفت بسیاری حاصل شد. تعدادی از مفسران و محققان در فاصله قرون ۷ و ۸ هـ ق پا به عرصه گذاشتند که از جمله آنها می‌توان به: قرطبی، ابن منیر، ابن حیان غرناطی و زرکشی اشاره نمود. (کراچکوفسکی، ۱۳۸۹، ۳۱۴) از دیگر علمای دینی عصر ممالیک که آرای او نقش بسیاری در شکل‌گیری تفکر وهابی داشته است، ابن تیمیه حرانی است. (ابن تغری بردی، بی‌تا(الف)، ج ۷: ۱۴۷؛ صائب، بی‌تا، ج ۳: ۱)

از دیگر چهره‌ها می‌توان به «عبدالعزیز بن عبدالسلام»، (محمدالنهاری، ۲۰۱۲، ۲۴۹) «ابن قیم جوزیه»، (همان، ۲۵۲) «شرف الدین زواوی مالکی»، «برهان الدین

بن بنت الشاذلی»، «رکن الدین بن قویح تونسلی»، «شمس اتلدین بن عدلان»، «بهاءالدین بن عقیل»، «شیخ صالح بدرالدین عبدالله منوفی»، «برهان الدین صفاقسی» و «قوم الدین کرمانی» اشاره نمود. (ابن بطوطه، ۱۹۸۵، ۴۶)

در این دوران، **فرهنگ‌نامه‌ها** و دایره‌المعارفها رونق فوق‌العاده یافت و به خصوص مایه‌ی امتیاز دوران دوم ممالیک شد. (کراچکوفسکی، ۱۳۸۹، ۳۱۴) مشهورترین آنها «نهایه‌ الأرب فی فنون الأدب» اثر نویری، (زرکلی، ۲۰۰۲، ج ۱: ۱۶۵؛ صفدی، ۱۴۲۰، ج ۷: ۱۱۱) «صبح الاعشی فی صناعة انشاء» تألیف قلقشندی، (موسی پاشا، ۱۴۱۹، ۵۴۰) «مسالك الابصار فی ممالک الامصار» نگارش ابن فضل الله عمری، (زرکلی، ۲۰۰۲، ج ۱: ۲۶۸؛ موسی پاشا، ۱۴۱۹، ۵۱۴) «مباهج الفکر و مناهج العبر» محمد بن ابراهیم وطواط، (کراچکوفسکی، ۱۳۸۹، ۳۱۴) و «النجوم الزاهره» ابن تغری بردی که از مهمترین و بزرگترین دایره‌المعارفهای تاریخی است. (موسی پاشا، ۱۴۱۹، ۸۷)

در رشته **تراجم** می‌توان به چهره‌هایی مثل ابن خلکان با کتاب «وفیات الاعیان» در تراجم مشاهیر بزرگ از علمای عصر اسلامی، (ابن تغری بردی، بی‌تا(ب)، ج ۷: ۳۵۳) و صفدی با کتاب «الوافی بالوفیات»، (سیوطی، ۱۹۶۷، ج ۲: ۲۸-۳۰) ابی شامه المقدسی با کتاب «الذیل علی الروضتین» شامل تراجم علمای قرن ۶ و ۷ هجری، ابن ابی أصیبعه (متوفی: ۶۶۸هـ/۱۲۶۹م)، با کتاب «عیون الأبناء فی طبقات الأطباء» در تراجم اطباء، حافظ بن محمد الذهبی (۷۴۸هـ/۱۳۴۸م) با کتاب «تذکره الحفاظ» در تراجم رجال حدیث نبوی، محمد بن شاکر کتبی

(۱۳۶۲هـ/۱۳۶۲م) با کتاب «فوات الوفيات»، سبکی با کتاب «طبقات الشافعيه الكبرى» در تراجم علمای شافعی اشاره نمود. (محمد النهار، ۲۰۱۲، ۲۷۱-۲۷۳)

در علم طب بزرگترین مورخ طب در جهان عرب یعنی موفق الدين ابوالباس احمد ابن أبی اصيبعه (۶۰۰-۶۶۹هـ/۱۲۰۳-۱۲۷۰م) در این دوران بود. او در دمشق تحت سیطره ممالیک رشد یافت. او با ابن بيطار معروف درباره گیاهان مطالعه می‌کرد. (ثابت، ۱۳۸۷، شماره ۱۰۴، ۲۸) از دیگر چهره‌ها می‌توان به ابن نفیس دمشقی الاکفانی و صدقه بن ابراهیم الشاذلی اشاره نمود. (نصر، ۱۳۸۶، ۲۲۲-۲۲۳)

در علم جغرافیا، شرف الدين بن جيعان (متوفی: ۷۷۷هـ/۱۳۷۵م) کتاب «التحفة السنية فی أسماء البلاد المصریة» که معجم جغرافیایی بسیار بزرگی در رابطه با شهر و روستاهای مصر و آمار اداری و خراج سرزمین مصر می‌باشد، را تألیف کرد. (سید نشار، ۱۴۱۳، ۵۸)

در علم معجم نگاری، اولین معجم در این دوران تألیف ابن مالک نحوی با نام «إكمال الإعلام بتلث الكلام» می‌باشد. «تهذیب الأسماء و اللغات» از معجم‌های بسیار گرانسنگ دیگر در اوایل قرن ۷ هجری منسوب به امام یحیی نحوی بود. معجم مشهور «لسان العرب» ابن منظور، (محمد النهار، ۲۰۱۲، ۲۶۲؛ موسی پاشا، ۱۴۱۹، ۸۰) معجم «غوامض الصحاح» اثر خلیل بن آیبک الصفدی (ت ۱۳۶۲هـ/۱۳۶۲م) نیز در این دوره قابل ذکر است. (محمد النهار، ۲۰۱۲، ۲۶۲)

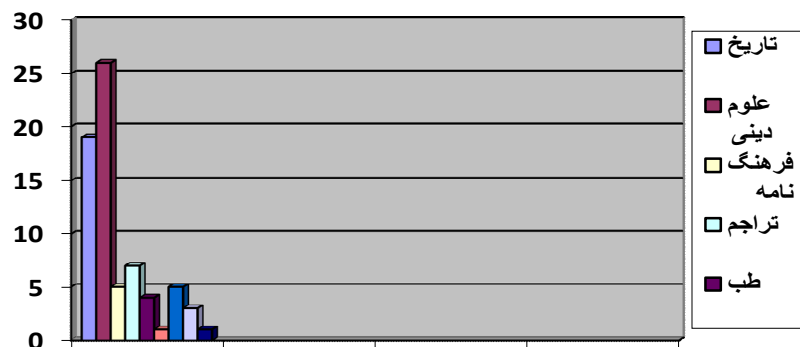
در دوران ممالیک توجه دقیق به علم لغت (دستور زبان)، یک رنسانس واقعی در آن علم بوجود آورد. از علمای نحوی آن دوران محمد بن عبدالله الطائی النحوی (۶۷۲هـ/۱۲۷۳م) از مشهورترین علماء عرب در تاریخ اسلام می‌باشد. بعد از وی فرزندانش میراث ضخیمی از تألیفات مفیدی که در آن ایام و در عصر حاضر مشهور است، را بوجود آوردند که مورد استفاده اکثر علما قرار گرفت. بعد از ابن مالک، چهره شاخص دیگر در علم لغت، عبدالله بن یوسف (۷۶۱هـ/۱۳۵۹م) از بزرگترین عالمان بود و نام کتاب مشهورش «مغنی اللیب عن کتب الأعاریب» می‌باشد. (محمد النهار، ۲۰۱۲، ۲۵۹-۲۶۰)

در علوم سیاست کتاب نجم الدین ابن رگمه متوفی: ۷۱۰هـ/۱۳۱۰م) محاسب قاهره با کتاب «بذل النصایح الشرعیة فیما علی السلطان و ولاء امور و سائر الرعیة» از آثار سیاسی این عصر است. (سید نشار، ۱۴۱۳، ۵۸)

در این غنای فکری بسیاری از کسانی نیز بودند که علاوه بر داشتن تألیفاتی، دریافتهایی نیز از دولت داشته‌اند و در مشاغل دینی و والی گری مشغول بودند. مثل خاندان سبکی، بلقینی، قسطلانی و قرافی و... (عزالدین، ۱۴۱۰، ۹۵)

در نهایت باید گفت بازار علم، عالمان و اندیشمندان در دوره ممالیک که در مراکز آموزشی مختلفی مشغول فعالیت بودند بسیار گرم و پر رونق بود. نمودار زیر نشان می‌دهد که علوم دینی و بعد تاریخ بیش از دیگر شاخه‌های علوم در عصر مملوکی مورد توجه قرار گرفت و چهره‌های معروفی در آن رشته‌ها بروز یافتند.

نمودار: چگونگی رشد و ظهور چهره‌های شاخص ممالیک در رشته‌های علمی

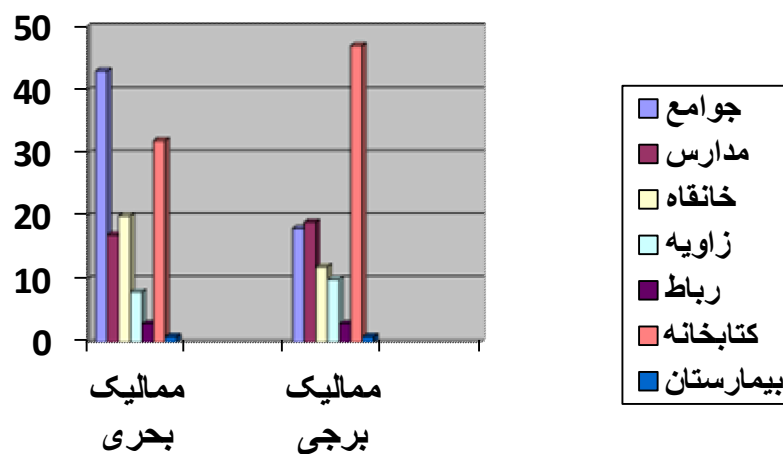


مراکز آموزشی ممالیک

اولین مرکز آموزشی که پایه نظام آموزشی محسوب می‌شد، مکتب بود. مکتب در زمان ممالیک به طور سنتی در کنار مدارس بود. در این دوران مکاتبی برای ایتمام تأسیس می‌شد. (ناصرالحجی، ۱۴۱۲، ۱۸۷) در عصر مملوکی تعدادی از مکاتب السبیل در کنار مدارس مانند مدرسه محلی، (مقریزی، ۱۴۱۸، ج: ۴: ۲۰۹) مدرسه قراسنقریه، (همان، ۲۴۰) مدرسه بوبکریه، (همان، ۲۴۴) مدرسه سابقیه، (همان، ۲۴۸) و مدرسه امیر جمال الدین استادار، (همان، ۲۶۱) و... ساخته شد. به مدرس مکاتب، مؤدب اطفال اطلاق می‌شد. او به کودکان قرآن کریم تعلیم می‌داد. در این مکاتب به کودکان روزانه نان و مبلغی پول می‌دادند، ضمن آنکه به هر یک از آنها لباس تابستانی و زمستانی نیز داده می‌شد. (ناصرالحجی، ۱۴۱۲،

علاوه بر مکاتب سایر مراکز علمی نیز در عصر ممالیک که فعالیتهای آموزشی در آنها جریان داشت شامل جوامع مثل جامع ظاهر بیبرس، (مقریزی، ۱۴۱۸، ج ۴: ۹۵-۱۰۱) جامع قلعه، (همان، ۱۳۶-۱۳۷) جامع مؤیدی، (همان، ۱۴۲-۱۴۴) جامع آیدمر خطیری، (همان، ۱۱۵) جامع تنکز و جامع کریم الدین و جامع شمس الدین غبريال، (ابن تغری بردی، بی تا(ب)، ج ۹: ۵۷) و... مدارس مثل مدرسه ظاهریه، (نویری، ۱۴۲۳، ج ۳۰: ۹۳؛ سیوطی، ۱۹۶۷، ج ۲: ۲۶۴) مدرسه ناصر محمد، (همان، ۲۶۵) مدرسه سلطان حسن، (مقریزی، ۱۴۱۸، ج ۴: ۱۲۱-۱۲۳) مدرسه صرغتمشیه، (همان، ۲۶۴) مدرسه منصوریه، (همان، ۲۲۶) مدرسه جمالیه، (مقریزی، ۱۴۱۸، ج ۴: ۲۸۸) مدرسه ظاهریه برقوق، (سیوطی، ۱۹۶۷، ج ۲: ۲۷۱) و... بیمارستانها مثل بیمارستان منصوریه، (مقریزی، ۱۴۱۸، ج ۴: ۲۶۸-۲۷۲؛ احمد عیسی، ۱۴۰۱، ۹-۱۰) بیمارستان مؤیدی، (همان، ۱۷۲-۱۷۵؛ مقریزی، ۱۴۱۸، ج ۴: ۲۷۱-۲۷۲)؛ خانقاهها، خانقاه شیخو، خانقاه بیبرسیه، خانقاه شرابیشیه، مهمنداریه، بشتاکیه، بندقداریه، سریاقوس، خانقاه برقوقیه، خانقاه اشرفیه (برسبای)، خانقاه اینالیه، خانقاه قایتبای، خانقاه غوریه، خانقاه خروبیه و... (همان، ۲۸۵-۳۰۱) رباطها، رباط بغدادیه، رباط افرم، رباط علایی و... (همان، ۳۰۲-۳۰۶) زوایا، زوایه دمیاطی، زوایه شیخ خضر، زوایه ابن منظور، زوایه ظاهری، زوایه النجمیزه، زوایه حلاوی، زوایه نصر، زوایه طراطریه، زوایه رکراکی و... (همان، ۳۰۷-۳۱۶)

کتابخانه‌ها، مثل کتابخانه جامع خطیری در بولاق، جامع سلطان حسن و جامع مؤیدی، (همان، ۱۱۵، ۱۲۱، ۱۴۲) کتابخانه بزرگ «مدرسه صرغتمشیه»، (ناصر الحجی، ۱۴۱۲، ۱۹۰-۱۹۲) یا کتابخانه خصوصی مثل شیخ فاضل فقیه نحوی «یحیی بن عبدالوهاب دمنه‌وری» شافعی، (ابن حجر، ۱۹۷۲، ج ۶: ۱۹۰) کتابخانه «قاضی برهان الدین ابن جماعه»، (عزالدین، ۱۴۱۰، ۷۵) کتابخانه «محمودیه»، (مقریزی، ۱۴۱۸، ج ۴: ۲۵۱) کتابخانه «خانقاه جمالیه» و...، (سیدنشار، ۱۴۱۳، ۱۰۶-۱۰۴) مجالس سلاطین، بیوت علما و ... می‌شد که هرکدام نظام آموزشی خاصی داشتند و ضمناً میزان گسترش این مراکز در دوره ممالیک بحری و برجی تفاوتی داشت، که نمودار زیر بیانگر آن است.



این مقایسه نشان می‌دهد که از لحاظ کمی میان مراکز آموزشی ممالیک بحری و برجی تفاوتی وجود دارد. در دوره ممالیک بحری، جوامع، کتابخانه، خانقاه

و مدارس به ترتیب بیشترین رشد را داشتند و در دوره ممالیک برجی، کتابخانه، مدرسه، جوامع و خانقاه به ترتیب بیشترین رشد کمی را داشتند.

از میان مراکز آموزشی آن زمان از لحاظ کیفی جوامع و مدارس دارای اهمیت بیشتری در امر تعلیم بودند. لذا مقاله حاضر این دو مرکز را بیشتر مورد بررسی قرار می دهد.

جوامع علاوه بر مرکزیت دینی و عبادی، نهادی برای تعلیم و محل حضور فقها و قضات بودند. وظیفه نظارت در این جوامع از امور مهمی بود که آن را یکی از اولاد واقف جوامع یا یکی از قاضیان بزرگ بر عهده داشت. مثلاً قاضی القضاة «جلال الدین قزوینی» قاضی شافعی دیار مصر، ناظر جامع ناصر در قلعه جبل بود. نشاط دینی و علمی و اجتماعی بدون ناظر جامع‌ها حاصل نمی شد. چرا که وی اشراف کامل بر همه‌ی امور جاری جوامع داشت. (ناصر الحجی، ۱۴۱۲، ۱۴۴) ناظر باید صفاتی مانند دینداری، حسن اخلاق و عالم به علوم را می داشت و ضمناً مورد تأیید سلطان بود. (قلقشندی، ۱۹۸۷، ج ۱: ۲۶۴)

دروسی که در جوامع تدریس می شد، عبارت بودند از: علوم دینی مانند قرائت قرآن کریم، تفسیر، حدیث نبوی، اصول شریعت اسلامی، فقه و مذاهب اسلامی چهارگانه، علوم لغوی مثل نحو، ادب، لغت، علم طب، علم انساب و... . (ناصر الحجی، ۱۴۱۲، ۱۶۵-۱۶۶)

ذکر این نکته لازم است که اینگونه نبود که همه دروس در همه جوامع تدریس شود بلکه گاهی یک یا چند درس در یک جامع تدریس می شد. برای

نمونه؛ جامع ابن طولون کاملاً در خدمت تلاوت قرآن کریم، مطالعه و اشتغال به انواع علوم، فقه، حدیث، تفسیر و نحو بود. (مقریزی، ۱۴۱۸، ج ۴: ۴۳) در مسجد جامع عتیق، (همان، ۲۲) جامع آق سنقر، (همان، ۱۱۱) و جامع خطیری، (همان، ۱۱۵) اهتمام آشکاری به مطالعه علم فقه مشاهده می‌شود. در جامع الحاکم قرائت فقه، قرائت حدیث نبوی، علم نحو و علوم نافع تدریس می‌شد. نکته حائز اهمیت آن است برای طلاب مذاهب چهارگانه استاد هم مذهبشان تدریس می‌کرد. (همان، ۶۰؛ سیوطی، ۱۹۶۷، ج ۲: ۲۵۳)

در مدارس نیز روند مشابه جوامع وجود داشت، مواد درسی در برخی از مدارس تنها به حدیث شریف اختصاص داشت. در «مدرسه صالحیه» نحو و در «مدرسه سیوفیه» مذهب حنفی تدریس می‌شد. (مقریزی، ۱۴۱۸، ج ۴: ۲۱۷، ۲۰۴) «مدرسه قطبیه» نیز به تدریس مذهب شافعی و حنفی اختصاص داشت. (همان، ۲۰۸) بعضی از مدارس مختص تنظیم دروس فقه بر اساس چهار مذهب بودند. مثل «مدرسه صالحیه»، (مقریزی، ۱۴۱۸، ج ۴: ۲۱۷) «مدرسه منصوریه»، (همان، ۲۲۶) «مدرسه ناصریه»، (نویری، ۱۴۲۳، ج ۳۲: ۶۲-۶۳) و بعضی نیز فقط به قرائت قرآن اختصاص داشت. (ناصرالحجی، ۱۴۱۲، ۱۶۹)

در نظام آموزشی ممالیک مدرسان دارای شرایط خاصی بودند، اینگونه نبود که هر فردی در جایگاه مدرسی قرار گیرد. عموماً در نهادهای آموزشی این دوران بخصوص در مدارس سه نفر حضور داشتند، مدرس، معید و طلاب. (غنیمه،

اگرچه مدرس شدن و تدریس در آن دوره از تاریخ اسلامی تقریباً برای هر فرد علاقه‌مند کاری مباح و جایز بوده است. اما این بدان معنی نیست که هیچ ضابطه‌ای برای اشتغال به تدریس وجود نداشته تا مانع از دست زدن نادانان و افراد ناشایست به این کار ارزشمند علمی شود. در واقع جامعه اسلامی خود به رقابت در بین مدرسان دامن می‌زد. چنانکه دانشجویان و دانشمندان پیشین، خود در مجالس درس استادان جدید و تازه وارد حضور می‌یافتند تا بر میزان توان علمی آنان آگاهی یابند و چنانچه در ایشان قدرت علمی می‌دیدند، مقدمشان را گرامی داشته و پیرامونش جمع می‌شدند و اگر ناتوانی و دعوی بی‌موردی می‌یافتند با تمسخر آنان را ترک گفته از محضرشان پراکنده می‌شدند. (همان، ۳۱۸)

در مدارس عصر مملوکی تعیین مدرس جزء ذات مدارس و تعداد آنها در هر مدرسه‌ای متفاوت بود. مثلاً مدرسه قمحیه چهار نفر مدرس (مقریزی، ۱۴۱۸، ج ۴: ۲۰۱) و مدرسه امیر جمال الدین استادار شش مدرس داشت. (همان، ۲۶۱)

سلاطین ممالیک، امرا و اغنیا مدرسانی را که برای مدارس انتخاب می‌کردند، از کسانی برمی‌گزیدند که فاضل و مشهور به علم و معرفت باشند. همچنانکه در سایر مراکز تعلیمی مثل مساجد، جوامع، خانقاه‌ها، رباطها و زوایا نیز این امر رعایت می‌شد و اصحاب سلطه از بزرگترین قضات، فقها و مشایخ برای سرپرستی مدارس استفاده می‌کردند. (ناصرالحجی، ۱۴۱۲، ۱۷۳)

همانطور که گفته شده گروهی از معیدان، استادان را در کار تدریس یاری می‌کردند، تعداد معیدان در مدارس مختلف فرق داشت. وظیفه معید حد میانه بین دانشجو و استاد بود و بیشتر به دانشجوی ممتاز شباهت داشت و به عنوان

دستیار به بازگو کردن درس برای سایر دانشجویان می‌پرداخت. (غنیمه، ۱۳۷۷، ۳۲۷) قلقشندی کار معیدان را چنین وصف می‌کند که چون «مدرس درس خود را بیان می‌کرد و می‌رفت، معید گفته‌ی استاد را از نو برای دانشجویان بازگو می‌کرد تا آن را بفهمند و خوب فرا بگیرند.» (قلقشندی، ۱۹۸۷، ج ۵: ۴۳۶) بسیاری از دانشمندان بزرگ اسلامی در آغاز زندگی تحصیلی معید درس استاد خود بوده‌اند.

سومین عنصر در مدارس طلاب بودند. در مدارس عصر مملوکی تعداد طلبه محدود بود. (ناصر الحجی، ۱۴۱۲، ۱۸۲) مقریزی اشاره می‌کند: «نزد هر مدرس تعدادی طلبه حضور داشت.» (مقریزی، ۱۴۱۸، ج ۴: ۱۹۹) در «مدرسه صالحیه» مدرسین چهار نفر بودند، هر مدرس دو تا معید و تعدادی طلبه داشت. (همان، ۲۱۷) «مدرسه ناصریه» در قرافه نیز وضعیت مشابهی داشت. (همان، ۲۵۹) در «مدرسه مجدیة خلیلیه» یک مدرس دو تا معید و بیست طالب علم حضور داشتند. (همان، ۲۵۹) «بیمارستان منصوری» یک مدرس، دو تا معید و سی طالب علم داشت. (همان، ۲۶۹)

در این عصر علاوه بر رابطه علمی بین استاد و شاگرد، طلاب می‌بایست به جوهر این رابطه که همان تربیت اسلامی صالح بود، متصف می‌شدند. (ناصر الحجی، ۱۴۱۲، ۱۸۳)

هزینه‌ها برای هر دانشجویی بر اساس مرتبه علمی آنها متفاوت بود. به عنوان مثال در «مدرسه صرغتمشیه» در هر ماه برای هر طالب علم پنجاه و پنج درهم

نقره صرف می‌شد و علاوه بر آن روغن خوب، صابون و شکر در ماه رمضان و سه درهم نقره هم همه ساله در فصل هندوانه چینی و برداشت انگور به آنها تعلق می‌گرفت. (همان، ۱۸۳) این شرایط در دیگر مدارس متفاوت بود.

در نظام آموزشی ممالیک ضمنا بحث اجازات مطرح بود. یعنی طالب علم پس از گذراندن دوره ای اجازه تدریس می‌گرفت و خود در جایگاه مدرسی می‌نشست. اجازات را بزرگان علمی برای دانشجویانی که مدت طولانی را در ملازمت ایشان، در کلاسهای درسشان حضور داشتند، بر روی کاغذ شامی صادر می‌کردند. قاضی القضاة نیز بر این کار نظارت می‌کرد. بعد از آن طالب علم مجاز به تدریس بود. صدور اجازه علمی زمانی بود که فرد تعدادی از کتب فقه، نحو یا شریعت را که به دست یکی از بزرگان علمی نوشته شده، حفظ کرده باشد در مرحله بعد، آن مطالب را امتحان می‌داد، ضمنا باید بلاغت در گفتار نیز داشت. در صورت قبولی اجازه دریافت می‌کرد تا از آن کتاب نقل کند. (ناصر الحجی، ۱۴۱۲، ۱۸۶-۱۸۷)

نکته دیگری که در باب نظام آموزشی و علمی عصر ممالیک قابل توجه می‌باشد، سفرهای علمی متعددی است که هم علما و هم طلاب به آن دست می‌زدند.

آنان به تحصیل علم در سرزمینهای خود اکتفا نکرده و سفرهای علمی به شام، حجاز، مغرب عربی، اندلس و دیگر مناطق داشتند. شاید تشویق ملوک و امرا نیز در این مورد به علم و علما کمک کرد. (عزالدین، ۱۴۱۰، ۲۳) این امر از سویی

به گفته ابن خلدون بر کمال تعلیم می افزود. (ابن خلدون، ۱۴۰۸، ج ۱: ۷۴۴-۷۴۵) از سویی اهتمام به سیر و سفر به منزله‌ی نوعی تحقیق علمی هم بوده است. زیرا به محض اینکه کتابی از یک پیشوای علمی و در فنی تألیف می‌گردید، مردم برای خواندن اثر مزبور در محضر آن استاد شتاب می‌ورزیدند تا به وی منتسب گردند و اسناد و نسبت آن کتاب برای ایشان تحقق یابد. (غنیمه، ۱۳۷۷، ۲۷۶) ضمناً این مطلب را نیز نباید نادیده گرفت که چون در دوران ممالیک بسیاری از علمای بزرگ در این سرزمین پراکنده بودند. طلاب و علمای دیگر مناطق اسلامی برای بهره‌جویی از حضور این اساتید به مصر سفر می‌کردند و بر رونق بازار سفرهای علمی می‌افزودند. از جمله کسانی که برای یادگیری تفسیر و حفظ حدیث و فقه به سفرهای علمی حریص بود، ابن تیمیه می‌باشد. (البنکانی، بی‌تا، ۱۸۵) یا مورخ «تقی الدین احمد فاسی» مورخ مکه که در سال (۱۲۸۸هـ/۱۷۹۰م) برای طلب علم از مدینه به رفقه سفر کرد. (مدیرس، ۱۴۲۲، ۲۸۷)

شاید نکته‌ای که در نظام آموزشی ممالیک در مصر و شام ملاحظه و در دیگر مناطق آن زمان جهان اسلام کمتر دیده می‌شود، حضور گسترده زنان در عرصه علم آموزی بود. به گونه‌ای که برخی از آنان به مراتب علمی بالایی رسیدند و کلاس درس داشتند و حتی مردان در مجالس تعلیم آنان حضور داشتند. در این عرصه زنان در عصر ممالیک برجی بیش از عصر ممالیک بحری درخشیدند.

مورخان تعدادی از زنان را نام برده‌اند که به شرکت در مجالس درس و بحث حریص بوده و در مکانی جدا از مردان می‌نشستند و علوم دینی را سماع می‌کردند. (عبدالرزاق، ۱۹۹۹، ۳۴) در برخی از آنان علاوه بر حفظ حدیث با اسناد آن، به تدریس (سخاوی، بی‌تا، ج ۱۲: ۴۵) و برگزاری مجالس علمی در خانه-هایشان اقدام می‌کردند. (عزالدین، ۱۴۱۰، ۹۵) مردانی نیز بودند که از واعظان زن تعلیم دیده و قرآن را حفظ می‌کردند. از جمله این زنان مشهور «اسماء دختر فخر ابراهیم»، «حنیفه دختر محدث»، «عائشه دختر ابراهیم» و «فاطمه دختر عباس» (شیخه رباط بغدادیه) بودند. (عبدالرزاق، ۱۹۹۹، ۳۴-۳۵)

زنان معروف دیگری نیز مانند «فاطمه» معروف به «ستیتة» و «نضار أم العز» بودند که در علومى مانند نحو و شعر سرآمد بودند. یا «ام زینب فاطمه» معروف به «سید نساء» و «کست الوزراء ام محمد» که در فقه و حدیث مشهور بودند. (عبدالرزاق، ۱۹۹۹، ۳۱-۳۳) یا «عائشه باعونی» ادیب و نویسنده مشهور که دارای تالیفاتی بود. (غنیمه، ۱۳۷۷، ۳۷۵)

از زنان محدثه معروف این زمان می‌توان به «ست الوزراء»، «زینب مقدسی معروف به بنت الکمال» (ابن بطوطه، بی‌تا، ج ۱: ۵۰) و «صفیه مقدسیه» اشاره نمود. (غنیمه، ۱۳۷۷، ۳۷۳)

همانطور که گفته شد، بسیاری از سرشناسان علم، ادب و فرهنگ، تعلیم یافته مکتب این زنان بوده‌اند. (ناصر الحجی، ۱۴۱۲، ۱۷۲) فقیه مشهور «شرف الدین ابراهیم المناوی» و محدث «مجدالدین ابراهیم قلانسی» و یا مورخ «شمس الدین محمد سخاوی»، «مقریزی» و «ابن حجر عسقلانی» از جمله افرادی بودند که در

نزد زنان مشهوری مانند «آمنه دختر صدر أحمد» (سخاوی، بی تا، ج ۱۲: ۳) شاگردی و از آنها اجازه علمی دریافت کرده‌اند. (ناصر الحجی، ۱۷۲، ۱۴۱۲) «ام زینب فاطمه»، «زینب دمشقی» نیز از جمله این زنان هستند. (غنیمه، ۱۳۷۷: ۳۳۸، ۳۷۴) نکته حائز اهمیت آن است که برخی از زنان اندیشمند آن زمان برای کسب علم به خصوص حفظ حدیث نبوی و اسناد آن به سفرهای علمی می پرداختند که از جمله افراد مشهور در این زمینه «ساره بنت جماعه» بود. (سخاوی، بی تا، ج ۱۲: ۵۲) و یا به ساخت مدارس و رباطها می پرداختند مثل مدرسه‌ای که «خوند تتر حجازی» (مقریزی، ۱۴۱۸، ج ۴: ۲۳۰) یا «ام سلطان» مادر سلطان اشرف ساختند. (ساکت، ۱۳۷۷، شماره ۴۱-۴۲، ۲۲۵) یا رباط بغدادیه که دختر سلطان بیبرس آن را احداث نمود. (مقریزی، ۱۴۱۸، ج ۴: ۳۰۳)

نمودار ۲: مقایسه چهره‌های شاخص زنان در دوره ممالیک بحری و برجی



نقش اوقاف در رشد نظام آموزشی در عصر ممالیک

اوقاف که احباس هم نامیده می‌شود به طور کلی از نظر در آمد و بهره مستمر از بهترین و بیشترین منابع درآمد برای تعلیم اسلامی بوده است. اوقاف بهترین حامی نظام آموزش اسلامی بوده و پایداری و استمرار تعلیم در اسلام طی قرنهای طولانی به این منبع مالی بستگی داشته است. اساس نظام وقف در جامعه اسلامی به سنت شریف نبوی باز می‌گردد. (غنیمه، ۱۳۷۷، ۳۰۱-۳۰۲) این سنت در سرزمینهای اسلامی مورد توجه عموم مردم قرار گرفت. اطلاعات تاریخی نشان می‌دهد که سالها پیش از ساخت و توسعه مدارس در مصر، موقوفه‌ها در این سرزمین وجود داشتند. زمانی که مدارس به این سرزمین راه یافت، در کنار ساخت مدارس، واقفان، املاک، گرمابه یا مغازه‌ای برای آن وقف می‌کردند، این روند تا عصر مملوکی ادامه داشت. شکی نیست که اوقاف در عصر مملوکی نیز نقش گسترده‌ای در پیشرفتهای فرهنگی و تسریع بخشیدن به ساخت جوامع، مساجد، مدارس و مراکز تعلیمی داشته است. چرا که منبع رزقی برای فقها، مدرسین و طلاب بوده است. (همان، ۳۰۳)

در دوره ممالیک به خصوص ممالیک برجی، به علت درگیریهای ممالیک و حکام نالایق، مصادره‌ی اموال و تجاوز به حقوق مالکیت خصوصی افزایش یافت. در خلال این دوره‌های نابسامان که حقوق و امنیت فردی ارزش و اعتباری نداشت، ثروتمندان وقف املاک خود برای اماکن خیریه‌ی عمومی را تنها راه نگهداری آن از خطر تجاوز حکومت یافتند. و بدین طریق هم منابع

روزی خود را از دست کسانی که بدان چشم دوخته بودند، حفظ کردند، و هم با وقف اموال سهمی از نظارت بر اوقاف را برای خود و فرزندانشان منظور داشتند و نیز احترام مردم را بخاطر شرکت در امور مردمی و خیریه برای خود بدست آوردند. (غنیمه، ۱۳۷۷، ۳۰۳) با این همه نباید فراموش کرد که تمایل به کار خیر نیز یکی از انگیزه‌های وقف بوده است و بدون شک افرادی بوده‌اند که وجودشان آکنده از عشق به کارهای نیک و انجام مقاصد عالی و با ارزش بوده است. ضمناً وجود آدمی با عشق به جاودانگی و بقاء نام پس از مرگ آمیخته شده است. لذا با همین انگیزه نیز، بسیاری از ثروتمندان مدارس بنیاد می‌کردند و برای خود آرامگاهی در آن مدرسه در نظر می‌گرفتند. این از جمله کارهایی بود که در روزگار دو دولت ایوبی و مملوکی در خطه‌ی مصر و شام رواج کامل داشت. (همان، ۳۰۳-۳۰۴)

جایگاه علما در اجتماع ممالیک

علما و اندیشمندان در عصر سلاطین ممالیک همیشه بالاترین جایگاه را در بین حکام و مردم داشته‌اند. اصحاب طبقه حاکم به حضور در مجالس علم، سماع و کسب اجازه از علما حریص بودند. ظاهر برقوق، ظاهر جقمق، سلطان موید شیخ، «ظاهر طَطَّر»، قایتبای و... از سلاطین ممالیک احترام بسیاری برای علما و اندیشمندان قائل بودند و برای رفاه حال آنان تلاش بسیاری می‌نمودند، ضمن آنکه خود در کلاس درس برخی از اساتید شرکت داشتند. (عزالدین، ۱۴۱۰،

چنانچه «شیخ سلطان مؤید» (۸۱۵-۸۲۴هـ/۱۴۱۲م) هر روز یکشنبه و چهارشنبه در مجالس علمی می‌نشست و علما را نزد خود جمع کرده و در مورد مباحث مختلف علمی مباحثه و گفتگو می‌کردند. اینگونه مجالس را سلاطین به تقلید از هم تا اواخر دولت مملوکی ادامه دادند. (سید نشار، ۱۴۱۳، ۷۴)

«سلطان قانصوه غوری» (۹۰۶-۹۲۲هـ/۱۵۰۱-۱۵۱۶م) نیز عاشق علم و ملاقات با علما شناخته شده و عاشق قرائت کتب تاریخ و سیره بود و از علوم دینی حظ می‌برد و تحت نظر او مجالس علمی در حدود یک الی سه بار در هفته در موضوعات مختلف برپا می‌گردید. (همان، ۷۴)

بسیاری از امرا نیز در تحصیل علم مانند سلاطین بودند و بعضی از آنها لقب محدث یا فقیه داشتند. از جمله «تغری برمش جلالی» نایب قلعه و در علوم حدیث، فقه، تاریخ، ادب و فنون فارسی شرکت می‌کرد و از بهترین محدثان و شیوخ در سماع و قرائت اجازه دریافت کرد. (ابن تغری بردی، بی‌تا(الف)، ج ۴: ۷۱-۷۴) «ایاس فارسی» کتب مختصرات و کبار را در زمینه فقه می‌خواند و بسیاری از مردم در مسائل فقهی به او مراجعه می‌کردند. «بردبک اشرفی» کتابدار به کتب توجه خاص داشته و علم و علما را گرامی می‌شمرد. «الماس اشرفی قایتبای» فقیه بود و بعضی از شیوخ برای کسب علم و معرفت از او بهره برده و مسائل علمی را می‌آموختند. همچنین بسیاری از سلاطین در تحصیل علوم شرعی مثل او بودند. (عزالدین، ۱۴۱۰، ۲۲-۲۳) آنچه سبب علاقه و توجه سلاطین ممالیک به علما و علم گشت علاوه بر تمایل و علاقه شخصی برخی از

آنان به مجالس بحث و مطالعه با علما (سید نشار، ۱۴۱۳، ۷۴) شاید بتوان از نیاز سلاطین به علما برای رسیدن به اهدافشان اشاره کرد، مقصود دو هدف سلامت اجتماعی و سیطره اداری بود. از سویی علما نماینده‌ی مردم برای انتقال خواسته‌های آنها به سلاطین بودند و لذا علما نقش بزرگی در ایجاد توازن بین خواسته‌های سلاطین ممالیک و امراء با مردم مصر ایفا کرده‌اند. با اینکه در عصر سلاطین به کسانی که برخوردار از علم و دانش بوده، احترام گذاشته و آنها را از دیگران تمییز می‌دادند. اما آنها جدا از مردم زندگی نمی‌کردند و در اجتماع حضور داشتند. (ناصر الحجی، ۱۴۱۲، ۱۷۹-۱۸۱)

اگر از بزرگان دولت کسی می‌خواست به کار گمارده شود یکی از شروط لازم این بود که قبل از گماشته شدن به کار باید از صفوف علما برخاسته باشد. از سویی دیگر سلاطین تلاش می‌کردند با جذب و حمایت علما، در بین مردم نیز نفوذ یابند. سلاطین عصر مملوکی از علما و قضات بدلیل امین دانستن آنها برای مناصب اداری مهم مثل ناظر بیت المال استفاده می‌کردند. علما در این عصر در مهمترین سمتهای اداری، دینی و اجتماعی مشغول بکار بودند. بسیاری از آنها در شؤون اداری، قضایی، حقوقی و تعلیمی ظاهر می‌شدند و در اوضاع و احوال سیاسی، اجتماعی و اقتصادی تأثیر می‌گذاشتند. (همان، ۱۷۹-۱۸۱)

نتیجه گیری

این مقاله نظام آموزشی عصر ممالیک را مورد بررسی قرار داد. یافته‌ها بیانگر رونق و رشد مراکز آموزشی، ظهور چهره‌های علمی شاخص و گسترش رشته‌های علمی مختلف و متنوع می‌باشد. مراکز متعدد آموزشی در این دوران رونق فراوان داشتند. این رونق فرهنگی زائیده علل خاصی از جمله؛ غنای تاریخی- فرهنگی سرزمین مصر، تقلید از دولتهای با فرهنگی مثل زنگیان در شام، و ایوبیان در مصر که ممالیک به عنوان برده زیر نفوذ تشکیلات آنها کار می‌کردند و خودشان زمینه ساز سقوط این دولت شدند و نیز حمایت سلاطین و امرا مملوکی از حرکت علمی، موقوفات، سفرهای علمی و نیز اجباری برخی از علما به این سرزمین می‌باشد. در این دوران زنان و مردان با یکدیگر در عرصه‌های علمی حضور داشتند و هر دو گروه به علوم دینی بیش از دیگر علوم توجه نمودند. با این حال تاریخ، تراجم، فرهنگنامه نویسی، طب، علم لغت، جغرافیا و سیاست نیز زیاد مورد توجه بود.

منابع

ابن بطوطه، ابو عبدالله محمد، تحفه النظر في غرائب الامصار و عجائب الاسفار، دار بيروت، ١٩٨٥م.

_____، رحله، دار بيروت، بي.تا.

ابن تغرى بردى، يوسف، المنهل الصافى والمستوفى بعد الوافى (الف)، تحقيق: الدكتور محمد محمد أمين، تقديم سعيد عبدالفتاح عاشور، الهيئة المصرية العامة للكتاب، بي.تا.

_____، النجوم الزاهره في ملوك مصر و قاهره (ب)، تحقيق محمد حسين شمس الدين، دارالكتب مصر، وزارة الثقافة و الارشاد القومى، بي.تا. ابن حجر، احمد بن على، الاصابة في تمييز الصحابة، تحقيق: عادل احمد عبدال موجود و على محمد معوض، بيروت، دارالكتب العلميه، الطبعة الاولى، ١٤١٥هـ.

_____، الدرر الكامنة في الاعيان المائة الثامنة، تحقيق مراقبه محمد عبدال معيد ضان، صيدر آباد هند، مجلس دايرة المعارف العثمانية، ١٣٩٢/١٩٧٢م.

ابن خلدون، عبدالرحمن، ديوان المبتدا و الخبر، محقق خليل شهاده، بيروت، دارالفكر، چاپ دوم ١٤٠٨هـ/١٩٨٨م.

_____، مقدمة ابن خلدون، ترجمه محمد پروين گنابادى، انتشارات علمى و فرهنگى، ١٣٦٩.

- البنکانی، ماجد إسلام أبی أنس، رحلة العلماء في طلب العلم، بی جا، بی تا.
- ثابت، فربيا، «پیشینیان فرهیخته: ابن ابی اصیبعه»، شماره ۱۰۴، صفحه ۲۸، کتاب ماه علوم و فنون، مهرماه ۱۳۸۷.
- الحجی، ناصر، صور من الحضارة العربية الاسلامیة فی سلطنة الممالیک، کویت، دارالقلم، الطبعة الاولى، ۱۴۱۲هـ/۱۹۹۲م.
- خیرالدين، الزرکلی دمشقی، الأعلام، دارالعلم للملایین، الطبعة الخامسة عشرة، ۲۰۰۲م.
- ساکت، محمد حسین، «کانونهای آموزشی در روزگار مملوکان مصر»، شماره ۴۱ و ۴۲، صفحه ۲۱۵ تا ۲۳۵، مطالعات اسلامی، پاییز و زمستان ۱۳۷۷.
- سخاوی، شمس الدین محمد، الضوء اللامع لاهل القرن التاسع، بیروت، منشورات دارالمکبة الحیاء، بی تا.
- السید النشار، تاریخ المکتبات فی مصرالعصرالمملوکی، تقديم محمد فتحی عبدالهادی و جوزیف نسیم یوسف، دارالمصدبه اللبنانیة، الطبعة الاولى، ۱۴۱۳هـ/۱۹۹۳م.
- سیوطی، عبدالرحمن، حسن المحاضرہ، تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم، دارالاحیا کتب العربی، عیسی البابی و شرکا، الطبعة الاولى، ۱۳۸۷هـ/۱۹۶۷م.
- صائب، عبدالحمید، ابن تیمیہ فی صورته الحقیقیة، بی جا، بی تا.
- صفدی، الوافی بالوفیات، محقق احمد الأرنؤوط و ترکی مصطفی، بیروت، دار احیاء التراث، ۱۴۲۰هـ/۲۰۰۰م.

عبدالرزاق، احمد، تاريخ المصريين؛ المرأة في مصر المملوكية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٩.

عزالدين، محمد كمال الدين، الحركة العلمية في مصر في دولة المماليك الجراكسة (عوامل ازدهارها، مراكزها، سماتها)، بيروت، عام الكتاب، الطبعة الاولى، ١٤١٠هـ/١٩٩٠م.

عيسى، احمد، تاريخ البيمارستانات في الاسلام، بيروت، دارالرائد العربي، الطبعة الثانية، ١٤٠١هـ/١٩٨١م.

غنيمه، عبدالرحيم، تاريخ دانشگاههای بزرگ اسلامي، ترجمه نورالله كسائي، دانشگاه تهران، ١٣٧٧.

قلقشندی، شهاب الدين احمد، صبح الاعشى في صناعة الانشاء، تحقيق د . يوسف على طويل، دمشق، دارالفكر، الطبعة الاولى، ١٩٨٧.

كراچكوفسكي، ايگناتي يوليانوويچ، تاريخ نوشتههای جغرافيايي در جهان اسلام، ترجمه ابوالقاسم پاينده، تهران، انتشارات علمي و فرهنگي، ١٣٨٩.

محمد النهار، عمار، «الدراسات النظرية الجديدة في عصر دولة المماليك البحرية»، العددان ١١٧-١١٨، صفحه ٢٤٥ تا ٢٦٣، الدراسات تاريخية، ٢٠١٢م،

المديرس، عبدالرحمن، المدينة المنورة في العصر المملوكي، مركز الملك فيصل للبحوث و الدراسات الاسلامية، الطبعة الاولى، ١٤٢٢هـ/٢٠٠١م.

مقريزي، احمد بن علي، المواعظ و الاعتبار بذكر الخطط و الاثار، بيروت، دارالكتب العلمية، الطبعة الاولى، ١٤١٨هـ.

موسوی بجنوردی، کاظم، دانشنامه ایران، تهران، مرکز دایرة المعارف بزرگ اسلامی، ۱۳۸۴.

موسی پاشا، عمر، تاریخ الأدب العربی العصر المملوکی، دمشق، دارالفکر، إعادة الطبعة الأولى، ۱۴۱۹هـ/۱۹۹۹م.

نصر، سید حسین، علم و تمدن در اسلام، ترجمه احمد آرام، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۶.

نویری، شهاب الدین، نهاية الأرب فی فنون الأدب، القاهرة، دارالکتب و الوثائق القومیة، الطبعة الأولى، ۱۴۲۳هـ.

بررسی و مقایسه فلسفه تاریخ هاکسلی با فلسفه تاریخ هگل

سید غفور وهابی^۱

چکیده

هدف از این پژوهش بررسی و مقایسه جنبه‌های اساسی و بنیادی نگرش هاکسلی و هگل با استفاده از آثار به جای مانده از آنها درباره فلسفه تاریخ می‌باشد. بر این اساس یافته‌های پژوهش حاکی از آن در برداشت هگل از فلسفه، تاریخ امری محوری است. به نظر او، تاریخ را به سه شیوه می‌توان نگاهت: ۱. تاریخ دست اول، ۲. تاریخ اندیشه‌گرانه، ۳. تاریخ فلسفی یا فلسفه تاریخ که روش برگزیده هگل است. از نظر وی بر جهان عقل حاکم است، در نتیجه تاریخ جهانی جریانی عقلانی و ضروری است نه تصادفی. ولی شیوه تفکر فلسفی و سیاسی هاکسلی با بسیاری از متفکران و صاحب نظرانی که مشرب فلسفی‌شان نیمی از جهان را فرا گرفته متفاوت است، هاکسلی رابطه شخص با وقایع تاریخی و اجتماعی را مثل رابطه قربانی با قربانی کننده می‌داند و معتقد است که در چنین موقعیتی شخص عاقل باید تا آنجا که می‌تواند از وقایع تاریخی مهم که در زندگی‌اش روی می‌دهد، بگریزد و در گوشه انزوا و عزلت به تفکر یا عبادت

۱. دانشجوی کارشناسی ارشد فلسفه تعلیم و تربیت دانشگاه خوارزمی تهران. دبیر رسمی

آموزش و پرورش سروآباد. ghaforvahabi@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۴ / ۲ / ۲ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۴ / ۴ / ۲۴

بپردازد. در پژوهش حاضر برای جمع‌آوری اطلاعات از شیوه کتابخانه‌ای و در حوزه تجزیه و تحلیل از روش‌های توصیفی تحلیلی استفاده شده است.

واژگان کلیدی: فلسفه تاریخ، هگل، هاکسلی.

مقدمه

تاریخ دو معنا دارد: تسلسل حوادث تاریخی؛ و تبیین یا بررسی این حوادث. متناظر با این دو معنا «فلسفه تاریخ» نیز دو معنا دارد: نخست باز اندیشی فلسفی درباره جریان حوادث تاریخی، دوم باز اندیشی فلسفی درباره ماهیت و روش های تبیین حوادث تاریخی. پیش از هگل، فلسفه تاریخ بیشتر از نوع اول بود تا نوع دوم: بنیان گذار این رشته، ویکو،^۱ در «اصول دانشی جدید درباره طبیعت مشترک ملت‌ها» از این بحث کرد که همه اقوام از مرحله الهی و حماسی و انسانی عبور می‌کنند و به تدریج از اندیشه حسی به اندیشه انتزاعی، از اخلاق حماسی به اخلاقیت،^۲ از تبعیض به تساوی حقوق ارتقا می‌یابند.^۳ ولتر^۴ در «رساله‌ای در تاریخ عمومی و آداب و روح ملل» تاریخ را مبارزه انسان برای فرهنگ و پیشرفت توصیف کرد. هردر در «آرایه در فلسفه تاریخ بشر» تاریخ را پیش‌روی به سوی «انسانیت» تلقی کرد. کانت درباره کتاب مذکور هردر، دو ارزیابی

1. *veko*.

2. *morality*.

۳. هگل هیچ‌گاه از ویکو ذکری به میان نمی‌آورد.

4. *Voltaire*.

نوشت و چند رساله درباره تاریخ نگاشت. کانت در «اندیشه‌ای برای تاریخ عمومی از نظرگاه جهان وطنی» از این بحث کرد که به رغم آزادی اراده، رفتارهای انسانی قوانین کلی معین می‌کنند. (اعوانی، ۱۳۸۶، ۴۸). هدف تاریخ عبارت است از حکومتی کاملاً عادل و عقلانی که آزادی لازم را برای رشد کامل توانایی‌های انسان تضمین کند و با حکومتهایی که به شکلی مشابه سامان یافته باشند، در صلح پایدار باقی بماند. ای. جی. لسینگ^۱ و فیخته^۲ غالباً تاریخ را تحقق قدرت الهی و تدبیر خداوند برای تربیت نوع بشر تلقی می‌کردند که در نهایت به کمال او خواهد انجامید. (Inwood, Michael, 1992, pp. 118_119)

عمده تبیین هگل درباره تاریخ، در کتاب درس‌های فلسفه تاریخ آمده است. این کتاب، مقدار زیادی اطلاعات تاریخی را دربر دارد و می‌توان خلاصه‌ای از تاریخ جهان، حاوی رؤوس مطالب را در آن یافت؛ یعنی خلاصه‌ای راجع به تمدن‌های قدیم چین، و هند، و ایران و بعد، یونان باستان و روم و سپس مسیر تاریخ اروپا از فئودالیسم تا نهضت اصلاح دین و سرانجام، عصر روشنگری و انقلاب کبیر فرانسه. ولی پیداست که هگل فلسفه تاریخ را صرفاً خلاصه‌ای تاریخی که رؤوس مطالب را در بر دارد، نمی‌پنداشت. کتاب او اثری فلسفی است؛ زیرا از وقایع تاریخی چونان ماده خام استفاده می‌کند و می‌خواهد از آن‌ها فراتر رود. به نظر هگل فلسفه تاریخ، معنایی جز سنجش اندیشمندان تاریخ ندارد (سینگر، ۱۳۷۹، ۴۰)

1. E.G.Lessing.

2. Fichte.

روش تحقیق

به منظور جمع‌آوری و بهره‌گیری از اطلاعات و تجزیه و تحلیل آن، محقق روش مطالعه موردی مبنی بر تجزیه و تحلیل مقایسه‌ای را برای پژوهش حاضر پیشنهاد می‌کند، این روش بر اساس آنچه «گ جرج. زد ف بردی» یکی از برجسته‌ترین پژوهشگران لهستانی و صاحب مقالات زیادی در تعلیم و تربیت در زمینه مطالعات مقایسه‌ای ارائه می‌دهد، دارای چهار مرحله است که می‌توان آن را در دو مرحله کلی خلاصه کرد. این مراحل عبارتند از:

۱. مرحله توصیف و تفسیر

در مرحله اول به اعتقاد بردی باید به توصیف پدیده‌های مورد تحقیق، پرداخت، شواهد و اطلاعات لازم را در این مورد جمع‌آوری کرد و مدارکی که با مطالعه اسناد و مدارک و یا از طریق مشاهده مستقیم به دست می‌آید، فراهم کرد و بعد از یادداشت برداری و تدارک، یافته‌های کافی در زمینه موضوع، باید به توضیح و تفسیر آن اطلاعات پرداخت و بر طبق اصول علمی و یا فلسفی آنها را دسته‌بندی کرد.

۲. مرحله همجواری و مقایسه

در مرحله دوم اطلاعات بدست آمده از مرحله اول را در کنار هم به صورت جداول قرار داده تا همانندی‌ها و ناهمانندی‌ها مشخص شود و راه برای نتیجه‌گیری بر اساس روش استدلالی - قیاسی هموار گردد.

هگل و تاریخ

هگل، جهان را به صورت یک کل واحد می بیند: مثال مطلق، خدا، واقعیت، عقلانیت، معنی، همه اسامی مختلفی برای یک چیز واحد هستند. اما، این واقعیت، هرگز یک هستی ایستا نیست، بلکه همیشه در حال شدن است. تاریخ نیز، تجلی خارجی این کلیت، و به گفته یکی از اندیشمندان معاصر، «توبیوگرافی خداست». (مجتهدی، ۱۳۷۰، ۶۸-۷۰) بنابراین، موضوع فلسفه تاریخ هگل، اثبات بقیه فلسفه اوست. فلسفه تاریخ، هم معیار است و هم تبیین، زیرا از یک سو نشان می دهد که مثال مطلق یا خدا، در واقعیت متجلی می شود؛ و از سوی دیگر، جهان یک کلیت در حرکت بوده و عقل، همسان واقعیت است. این جمله مشهور هگل، در واقع بیانگر همین نظر اوست:

« آنچه که عقلایی است، واقعی است، و آنچه که واقعی است، عقلایی است. » (هگل، ۱۳۵۶، ۲۳)

بخش نخست این عبارت، منبع واقعیت را نشان می دهد: واقعیت، از بطن یک مثال بیرون می آید. دوین بخش عبارت فوق نیز، نشان دهنده هدف واقعیت است؛ واقعیت در راه حصول به یک مثال حرکت می کند. این است ترکیبی که هگل از مکانیسم و غایت گرایی ارائه می دهد. (کیمپل، ۱۳۷۳، ۱۲۴-۱۲۶).

هگل، در مقدمه خویش بر کتاب «فلسفه تاریخ» می نویسد: «همانطور که طبیعت، تحول مثال مطلق در مکان است، تاریخ نیز، تحول روح در زمان می باشد». در اینجا، یک منبع، یک کلیت و یک هدف وجود دارد. اما هگل به این کفایت نمی کند. به نظر او اگر درست است که عقلانیت و واقعیت، یک کل واحد

هستند، پس منطق بیرونی تاریخ، تنها تجلی آشکاری از منطق درونی و ضمنی آن است. (گاروای، ۱۳۶۲، ۶۷-۶۹) حرکت دیالکتیکی تاریخ، مانند حرکت دیالکتیکی تفکر است. هر دوی این حرکات، از ضرورت یکسانی ناشی می‌شوند. این، بدان معنی است که هگل، از دیالکتیک، به مثابه شیوه تحلیل واقعیت سود برده و این کار او، تنها یک سهل انگاری روش شناسانه نیست، بلکه از یک ضرورت متافیزیکی ناشی می‌شود که کاملاً مستقل از حقایقی است که آن را اثبات می‌کنند. همین طور، «فلسفه تاریخ» کتابی درباره تاریخ واقعی نیست، بلکه درباره طریقی است که این حقایق، ماهیت و معنی خود را می‌نمایانند. این معنی، دارای ضرورت واقعی و منطقی است. (مجتهدی، ۱۳۷۰، ۹۷-۹۸)

برای هگل، «خودآگاهی» و «آزادی» دارای معانی یکسانی است. یک سنگ، خود آگاه نیست، بنابر این بر خود کنترلی ندارد و لذا آزاد نیست. بر همین اساس، افرادی نیز هستند که هنوز کاملاً خود آگاه نیستند. از نظر هگل، تاریخ واقعی، تنها در جایی وجود دارد که عقل آغاز می‌شود. در اینجا است که انسان درباره خود می‌اندیشد. در اینجا است که اراده و عمل با خود آگاهی در هم می‌آمیزد. هگل می‌گوید، در آفریقا آگاهی هنوز تحقق نیافته است. در آنجا هنوز رشد روح وجود نداشته و بنابراین تاریخی هم موجود نمی‌باشد. سیر تکاملی عقل یا تکامل روح. هگل برای تکامل، چهار مرحله قائل است. این مراحل، قبل از اینکه بیانگر مقاطع زمانی خاص باشند، مراحل بلوغ خرد انسانی را نشان می‌دهند: در دنیای شرق، دوران کودکی تاریخ حکمفرماست. شخصیت پدر نقش مسلط را دارد. در این جوامع، تنها یک فرد آزاد است. (مصلح، ۱۳۹۱، ۳۴-۵۹) در یونان باستان،

با دوران بلوغ تاریخ روبرو می‌شویم. شاخصه این بلوغ، آگاهی از زیبایی و اختصاص اوقات فراغت به تفکر درباره زندگی و مرگ است. در این جامعه، بعضی از افراد آزاد هستند. رم باستان، دوران رشادت تاریخ است. در اینجا، اهداف اجتماعی بر اهداف فردی رجحان دارند. در آلمان نیز دوران کهولت تاریخ جریان دارد. در اینجا، روح و عقل، یکی دانسته شده و هر دو در مسیحیت با یکدیگر تلفیق می‌شوند و لذا اکنون شاهدیم که همه انسانها آزادند. نشان دادن عقلانیت در کار جهان، هدف اصلی هگل است. این بدان معنی است که تفکر و حقیقت، در شکل همسان هستند. به عبارت دیگر، از نظر هگل، تاریخ واقعی و فلسفه تاریخ، یکی و همسان می‌باشند (علی اصغر، ۱۳۹۱، ۲۱)

هدف فلسفه نیز آن است که حاکم بودن عقل بر جهان را نشان دهد. اثبات این امر بر عهده تاریخ است. به نظر هگل، تاریخ با استفاده از اعمال، عواطف و خصلت های افراد بشر تکامل می‌یابد. عواطف، در بیشتر موارد، عدالت، اخلاقیات و نظم را زیر پا می‌گذارد. حتی اهداف خیر نیز می‌توانند با بی‌خردی شور انگیزی تحقق یابند. تقدیر غم انگیزی در این حکم نهفته است. تاریخ، کشتارگاهی است که در آن سعادت ملت‌ها، خرد دولت‌ها، و فضیلت افراد، قربانی شده است. از نظر وی مقصودی که در همه اینها نهفته است، تحقق روح از طریق اراده انسانی و خود تبیینی انسان، انگیزه‌های انسانی و خود ارضایی است. (هگل، ۱۳۵۶، ۲۵-۶۰)

بدون این «عواطف» هرگز هیچ اتفاق قابل اهمیتی روی نمی‌دهد. بدین ترتیب، تاریخ یعنی اعمالی که در خدمت منافع خودخواهانه قرار دارد. البته نه

خودخواهی‌های جزئی، بلکه خودخواهی‌هایی که تمامی نیروی حیاتی انسان را به خود اختصاص می‌دهد. این عواطف، وسایلی است که تاریخ برای تحقق اهداف خود به کار می‌گیرد. به نظر هگل، حرکت تاریخ از شرق به غرب است. آسیا آغاز تاریخ و اروپا پایان آن است. او یکبار دیگر تاریخ را بر حسب مراحل از آزادی تقسیم بندی می‌کند. از مرحله‌ای که تنها یک انسان آزاد است، سپس مرحله‌ای که چند انسان آزادند و سرانجام اوج آن، یعنی مرحله‌ای که همه انسانها آزادند. او تحلیل خود را در این باره، از چین شروع می‌کند و درباره جنبه پدرسالارانه آن به بحث می‌پردازد؛ سپس از آسیا عبور می‌کند و سرانجام به یونان و روم می‌رسد. (هگل، ۱۳۳۶، ۳۱).

هاکسلی و تاریخ

هاکسلی معتقد است در اجتماعات بزرگ، می‌توان قواعد و قوانینی یافت، و امکان دارد آنها را به صورت دستور در آورد. ولی از آنجا که اجتماعات، هر قدر هم بزرگ باشند باز آنقدر بزرگ نیستند که بتوان قواعد کلی از آنها استنباط کرد و از طرف دیگر چون اختلافات عظیمی، چه ذاتی و چه اکتسابی، میان افراد موجود است، این قواعد دارای موارد استثنایی بی‌شمار می‌شوند و از این رو قوانین اجتماعی، دقیق نمی‌توانند باشند. البته این دلیل نمی‌شود که آنها را نادیده بگیریم. برای بیان مقاصد ما، قوانین اجتماعی از آن نظر مهم نیستند که نادرستند، بلکه به علت اختلاف آنها با قوانین روان‌شناسی و فیزیولوژی با اهمیت شمرده می‌شوند، یعنی قوانینی که بر افراد حاکمند. تغییرهایی که در مقدار پدید می‌آید،

اگر به اندازه کافی وسعت داشته باشد، سبب تغییر نوع می‌شود. میان فرد و اجتماع، و میان شخص و تاریخ اختلافی است که تقریباً با هم غیر قابل سنجش است. (هاکسلی، ۱۳۸۸، ۲۳)

امروزه کسی را نمی‌توان یافت که کتاب «بشر علیه دولت» اثر هربرت اسپنسر را بخواند، زیرا میان آنچه برای یک فرد خوب است و آنچه به کار تشکیلاتی فاقد احساسات، تمنیات و عقاید می‌خورد اختلاف آشکاری وجود دارد که همیشه باقی خواهد ماند. یکی از واقعیت‌های شگفت‌انگیز و دردناک وجود بشر این است که تشکیلات اجتماعی در عین حال هم ضروری، و هم مهلک است. (مجتهدی، ۱۳۷۰، ۵۴-۶۰)

بشر همیشه این تشکیلات را برای راحتی خود می‌سازد، و با این همه همیشه قربانی این موجودات عجیب‌الخلقه می‌گردد که خود خدای آنان بوده است. آن چنان که تاریخ نشان می‌دهد رابطه دولت و کلیسا همین‌طور است. زیرا این دو از آن رو از پیروان خود نگهداری می‌کنند که آنها را در قید بندگی در آورند و از میان ببرند. رابطه میان تشکیلات اجتماعی و افرادی که در آن زندگی می‌کنند مانند رابطه شبان و گوسفند است. کشیشها و فرمانروایان، که مایلند به نام نماینده خدا در روی زمین خوانده شوند، چون شبانند. این کلمه از زبان‌های قدیم - ولی نه از قدیم‌ترین ازمینه - بکار می‌رفته است. (همان) زیرا اقوامی گوشت خوار و گله‌چران و مهاجم و جنگجو وجود داشته‌اند که کلمه مذکور را استعمال می‌کرده‌اند و جانشین قوم بوستانکار و گیاه‌خوار دوران تمدن اولیه شده و به عصر طلایی صلح و آرامش پایان داده‌اند. این همان عصری است که مدت‌ها جزو

افسانه‌ها محسوب می‌شد و اکنون در اثر کوشش باستان شناسان، دوران مسلمی از تاریخ اولیه بشر شمرده می‌شود. از آنجا که عادت به تفکر نداریم همیشه با حالتی آمیخته به احساسات درباره شبانها و گوسفندان یا بره‌های گمشده، و شبان نیکوکار، فکر می‌کنیم. ولی هرگز در این نکته دقت نکرده‌ایم که « شبان برای سلامتی خود، و به طریق اولی برای سلامتی خود، و به طریق اولی برای سلامتی گوسفندان به چوپانی نمی‌پردازد. نگهداری او از گوسفندان برای چیدن پشم و دوشیدن شیر، و اخته کردن نرهای آنهاست، تا آخر کار سرشان را ببرد و گوشتشان را به مصرف برساند». (گاروای، ۱۳۶۲، ۱۸-۳۰)

این مثل روستایی درباره اغلب دولت‌ها و کلیساهایی که از دو یا سه هزار سال پیش تاکنون وجود داشته‌اند بسیار خوب صدق می‌کند و جای تعجب است که شباهای کشوری و کلیسایی اجازه داده‌اند این مثل در افواه شایع شود. وقتی افراد را به بره‌ها و قوچ‌ها و میش‌ها تشبیه می‌کنیم، باید بگوییم از نظر آنها شبان خوب معنی ندارد، بلکه اشکال کارشان اینست که وسایلی تهیه کنند تا از اجتماع منظم و مرتب خود بهره ببرند و کسی آنها را «ندوشد» و «نکشد». بحث درباره مسیل مذکور ما را از مطلب دور می‌کند فقط کافی است بگوییم اولاً بشر شایستگی این را ندارد که برای مدتی طولانی اختیارات فراوانی به دست گیرد؛ ثانیاً تشکیلات اجتماعی سرانجام به صورت تشکیلات ظاهراً مذهبی و زنان و مردان که آلت مقاصد خاص است در می‌آیند. بنابراین هرگاه اختیاراتی به کسی داده می‌شود باید محدود باشد (هاکسلی، ۱۳۸۸، ۳۴).

تشکیلات سیاسی، اقتصادی و مذهبی باید همیشه کوچک و تعاونی باشد و سلسله مراتب در آنها رعایت شود. به همین طریق باید از تمرکز اختیارات اقتصادی و سیاسی با تمام وسایل ممکن دوری جست. ملت‌ها و همچنین اجتماعات آنها باید صورت اتحادیه‌های محلی و حرفه‌ای در آیند که دارای اختیارات فراوانی هستند. (سینگر، ۱۳۷۹، ۲۱-۳۴)

بدبختانه در زمان حاضر علائم و آثاری موجود است که نشان می‌دهد نه تنها از تمرکز اختیارات و از رفتار «شبانان بشر» جلوگیری نمی‌شود، بلکه اقتدار «شبان بزرگ» و «سگ‌های پاسبان» او متدرجا رو به ازدیاد نمی‌نهد، تشکیلات اجتماعی، بزرگتر، پیچیده‌تر، ماشینی‌تر و دقیق‌تر می‌شود. دولت جنبه مذهبی و خدایی به خود می‌گیرد و افراد به صورت اجسام در می‌آیند. هر فردی در زندگی خود، شاهد بعضی وقایع سیاسی است که مصادف با تحولات اجتماعی و فرهنگی می‌باشد. به طور خلاصه زندگی بشر را تاریخ فراگرفته است. ولی تا چه حد بشر در تاریخ زندگی می‌کند؟ و این تاریخ که بر زندگی بشر محیط است و هر کسی در آن بخشی از عمر خود را می‌گذراند، واقعاً چیست؟ (فردریک، ۱۳۶۷، ۱۴۷)

در اینجا لازم است به این سوال که «تاریخ چیست» پاسخ دهیم. آیا تاریخ فقط در مغز مورخان وجود دارد؟ یا چیزی است که بشر در نسل‌های متوالی شاهد آن بوده است؟ افراد هرگز قادر نیستند تحولات طویل العمده را که به عقیده مورخان فیلسوف، موضوع تاریخ را تشکیل می‌دهد، درک کنند. تنها چیزی که

اینان در می یابند علم و فرهنگی است که معاصر آنان است. در واقع هر شخص در مکان و زمان معینی زندگی می کند و چون نمی تواند تحولات تاریخی طویل العمده را بفهمد باید در طی عمر کوتاه خود از فرهنگی که معاصر اوست نهایت استفاده را ببرد. تاریخ را نمی توان به تمام و کمال آن طور که افراد درک کرده اند، نوشت زیرا شماره کسانی که تاریخ را درک کرده اند نامحدود است فقط می توان خلاصه ای از مدارک و اسناد شخصی را فراهم آورد. (فردریک، ۱۳۶۷، ۱۵۴)

تمام افراد بشر تقریباً یک سوم عمر خود را در حالتی که ربطی به تاریخ، اجتماع و فرهنگ و حتی محیط و وقت ندارد می گذرانند. به عبارت دیگر در هر شبانه روز هشت ساعت می خوابند. خواب برای سلامتی جسم و روح ضروری است، تنها در خواب می توانیم جبران کار و تفریحات روزانه را بنماییم. ذهن آگاه ما فقط در خواب می تواند از تمایلات و اکراهات، ترس ها و نگرانی ها، تنفرها و محاسباتی که در ساعات بیداری آن را فرسوده می کند، رهایی یابد. یکی از مشخصات وحشت انگیز موسسات سیاسی، اجتماعی و کلیسایی این است که هرگز به خواب نمی روند و در نتیجه هرگز آن سرزندگی و سلامتی را که زاییده ی خواب است ندارد. (احمدی، ۱۳۸۷، ۵۷).

هر تمدنی، آثاری مختلف به وجود می آورد ولی مرگ در همه جا و همیشه یکسان است. مرگ هم هتل خواب، خارج از دایره تاریخ است. هرکس به تنهایی می میرد و دیگری که زنده است، نمی تواند مرگ او را درک و احساس کند. یکی

از نویسندگان بنام شستف^۱ می‌نویسد: «شرح روزهای آخر زندگی سقراط اثر افلاطون چقدر غم‌انگیز است. اگر چه آخرین دقایق عمر سقراط فرا رسیده بود، ولی باز دست از حرف زدن بر نمی‌داشت و علت آنهم این بود که شاگردانش در اطراف او گرد آمده بودند و به وی مجال نمی‌دادند که به آرامی بمیرد». (احمدی، ۵۸، ۱۳۸۷).

پیری و کهولت هم از نظر تاریخی اهمیت ندارد، مرد سالخورده‌ای که در اواسط قرن بیستم زندگی می‌کند، روزهای خود را در دنیای فیزیک اتمی و مرام‌های متضاد و سرعت‌های مافوق سرعت صوت نمی‌گذراند، بلکه عمر او در جهان ترقی یعنی ضعف بدنی و فکری سپری می‌شود. ترقی یعنی چیرگی بر موانع طبیعی و شاید در مورد اجتماع و تمدن می‌توان گفت: ترقی یعنی افزایش دانش و هنر، مرفه تر زیستن مردم و اصلاح قوانین و آداب. ولی افراد به دو دلیل نمی‌توانند مرتب پیش بروند. دلیل اول آنکه روح و جسم بشر چون نمودارهایی که برای نشان دادن افزایش درآمد ملی یا محصولات صنعتی ترسیم می‌شود، مرتباً ترقی نمی‌کنند. زیرا افراد متولد می‌شوند، رشد می‌کنند، بالغ می‌شوند، مدتی به همین حال می‌مانند و بعد دوران زوال و انحطاط روح و جسم آنان فرا می‌رسد و به مرگ منتهی می‌شود. حتی در اجتماعاتی که بسیار ترقی کرده‌اند، سرگذشت افراد همین گونه است. علت دیگری که برای عدم پیشرفت بشر می‌توان ذکر کرد، مربوط به عوامل روانی است و با جسم او بستگی ندارد. غالب افراد

بسیاری چیزها را مسلم و بدیهی تصور می‌کنند، حتی تازه‌ترین و عجیب‌ترین چیزها در مدت بسیار کوتاهی به نظر آنان عادی و مبتذل می‌آید. (مصلح، ۱۳۹۱، ۱۲-۳۴)

آرزوی ما رسیدن به هدفی عالی است ولی همین که به آن رسیدیم در نظر ما ارزش خود را از دست می‌دهد. گذشته از این، هر فرد در محیطی که دارای تمدن و فرهنگ خاصی است، متولد می‌شود و از تمدن‌های دیگر آگاه نیست، مگر اینکه در اثر مطالعه و تحقیق به آنها پی ببرد. نسلی که در یک تمدن زندگی کرده نمی‌تواند مثل نسل‌های بعد یا قبل فکر کند، به بیان دیگر فقط می‌تواند در خصوص ترقی بیندیشد و مطلبی بنویسد، ولی نمی‌تواند آن را مثل درد یا پیری احساس کند. در حدود سی سال از هفتاد سالی که معمولاً بشر عمر می‌کند در خواب و پیری می‌گذرد. به عبارت دیگر تقریباً نیمی از عمر بشر خارج از اجتماع و تاریخ و یا در گوشه‌گیری اجباری که امور اجتماعی و قضایای تاریخی با آن زیاد ربط ندارد سپری می‌گردد. (هاکسلی، ۱۳۸۸، ۲۵)

نتیجه‌گیری

تاریخ نقش بنیادینی در تفکر بشر دارد، این مفهوم با مفاهیمی چون عمل انسانی، تغییر، تأثیر شرایط مادی در امور انسانی و واقعه تاریخی در ارتباط است و امکان کسب تجربه از تاریخ را پیش روی ما قرار می‌دهد.

تاریخ زنجیره منظم و زمانمندی از وقایع و جریان‌ها که رفتار انسان را نشان می‌دهد، مفاهیم علیت، ساختار و رفتار در آن با هم مرتبط هستند و تأثیر اتفاق، امکان و نیروهای بیرونی در آن دیده می‌شود. دانستن این نکته مهم است که

فلسفه تاریخ هگل تقلیدی از تعقل فلسفی و نظری فیلسوفان تحلیلی نیست و رویکرد فلسفی او بر پایه استدلال کاملاً پیشینی و بنیادی قرار نگرفته، بلکه به نظر او یک رابطه ذاتی بین عقل فلسفی و داده تاریخی وجود دارد. توجه او این است که فیلسوف باید امر عقلانی را درون امر واقع کشف کند نه اینکه آن را بر امر واقع تحمیل کند. رویکرد او نه صرفاً فلسفی است و نه صرفاً تجربی، بلکه همت او معطوف به کشف یک محور عقلانی نهفته در آگاهی کاملاً تاریخی از زمانه است، این محور باید بتواند به نحو فلسفی بیان شود. موضوع فلسفه تاریخ هگل، اثبات بقیه فلسفه اوست. فلسفه تاریخ، هم معیار است و هم تبیین، زیرا از یک سو نشان می‌دهد که مثال مطلق یا خدا، در واقعیت متجلی می‌شود؛ و از سوی دیگر، جهان یک کلیت در حرکت بوده و عقل، همسان واقعیت است.

به عقیده هاکسلی هر تمدنی، آثاری مختلف به وجود می‌آورد ولی مرگ در همه جا و همیشه یکسان است. مرگ هم هتل خواب، خارج از دایره تاریخ است. هرکس به تنهایی می‌میرد و دیگری که زنده است، نمی‌تواند مرگ او را درک و احساس کند. پیری و کهولت هم از نظر تاریخی اهمیت ندارد، مرد سالخورده‌ای که در اواسط قرن بیستم زندگی می‌کند، روزهای خود را در دنیای فیزیک اتمی و مرام‌های متضاد و سرعت‌های مافوق سرعت صوت نمی‌گذراند، بلکه عمر او در جهان ترقی یعنی ضعف بدنی و فکری سپری می‌شود. ترقی یعنی چیرگی بر موانع طبیعی و شاید در مورد اجتماع و تمدن می‌توان گفت: ترقی یعنی افزایش دانش و هنر، مرفه تر زیستن مردم و اصلاح قوانین و آداب.

منابع

- احمدی، بابک، رساله تاریخ، جستاری در هرمنوتیک تاریخ، تهران، نشر مرکز، (۱۳۸۷).
- اعوانی، غلامرضا، بررسی تطبیقی روش تاریخ نگاری فلسفه از دیدگاه سهروردی، ارسطو و هگل، ماهنامه پژوهش اطلاعات حکمت و معرفت شماره ۶، (۱۳۸۶).
- آلدس هاگسلی، فلسفه تاریخ، ترجمه اسماعیل دولت شاهی، (۱۳۸۸).
- سینگر، پیتر، هگل، ترجمه عزت الله فولادوند، تهران، انتشارات طرح نو، (۱۳۷۹ش).
- کاپلستون، فردریک، تاریخ فلسفه، ج ۷، ترجمه داریوش آشوری، تهران، انتشارات علمی فرهنگی و سروش، (۱۳۶۷).
- کیمیل، بن، فلسفه تاریخ هگل، ترجمه عبدالعلی دستغیب، تهران، انتشارات بدیع، (۱۳۷۳).
- گاروای، روزبه، شناخت اندیشه هگل، ترجمه باقر پرهام، تهران، انتشارات آگاه، (۱۳۶۲ش).
- مجتهدی، کریم‌درباره هگل و فلسفه او، تهران، انتشارات امیر کبیر، (۱۳۷۰ش).
- مصلح، علی اصغر، نگاه تاریخی به دین در فلسفه هگل، مقاله ۷، دوره اول، شماره اول، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، (۱۳۹۱).
- هگل، عقل در تاریخ، ترجمه حمید عنایت، انتشارات دانشگاه صنعتی شریف، تهران، (۱۳۵۶).
- هگل، گ، و، ف، عقل در تاریخ، ترجمه حمید عنایت، تهران، انتشارات علمی دانشگاه آریا مهر، (۱۳۳۶ش)

Inwood, Michael: A Hegel Dictionary, Blackwell Publishers, Oxford, (1992)

***Analysis Of The Zoroastrian Role In The Economy Of
The Qajar Period
With An Emphasis On Businesses Zoroastrian***

Mojgan Haji Akbari¹

Abstract

After The Arrival Of Islam In Iran, Followers Of Zoroastrianism Lost Its Position In Favor Of Muslims. They Have To Bear The Qajar Period Were Many Problems In Iran. Zoroastrians Faced Some Limitations That Prevent It Was To Play A Role In Their Country, While The Persians, The Fellow Zoroastrians In India Could Be A Suitable Place For Their Runs. Especially Since The Early 19th Century Persian/13 BC Under The Supervision Of The United Kingdom In Terms Of Their Economic Development. Persians Regarding Their Economic Power To Help Others Improve, With The Zoroastrians Of Iran Benefited From It. Jamshidian Established Key Businesses, And The Unity Of The World Economy During This Period Represents The Zoroastrians In This Period The Issue Paper Is That The Follower Of Zoroastrianism In Iran Played A Role In The Economy And Established Businesses Qajar Era? In This Study, We Try To Be As Descriptive Analysis And Library Studies Based On The Above Questions To Be Answered.. But The Boom Did Not Last Long And Interventions Businesses And

1. M.A of History of Islamic Iran at Kharazmi University

Foreigners, Including Russians, They Were Led To Stagnation And Bankruptcy.

Keywords: *Zoroastrian, Qajar, Economy, Trade, Business, Banking.*

***Compare The Situation Of Women In Pre-Islamic And
Post-Islamic Period***

Mustafa Pir Moradian¹

Matin Sadat Aslahi²

Mahshid Sadat Aslahi³

Abstract

She Had Very Little In The Ignorance Of Rights And Benefits. Arab Society Is Not Value Life And Respect For Women's Autonomy And Integrity, For He Did Not Know The Dignity And Honor Of The Family. The Condition Of Women During Pre-Show That Islam Provides Women Admitted As An Involuntary Element To Become An Element Of Value And Role. God, In Spite Of Oppression And Humiliation Pyshgany That Women Have Inherent Talent He Noted In Multiple Directions And Dimensions And Kind Words In The Holy Qur'an Portrays The Status And Human Dignity. The Advent Of Islam, The Role Of Women In The Areas Of Personal, Social And Highlight The Freedom And Independence Of Islam In The Best Way And Gave Her Dignity And Her True Place Was Not Known Ever Awarded A. In This Article The Authors That The Position And Status Of Women In The Age Of Ignorance (Arabian Peninsula) And After The Advent Of Islam Based

1 . Assistant Professor of History at the University of Isfahan

2 . Researcher History

3 . Researcher History

On The Quran And The Sayings Of Imams (AS) Review, Compare And Analyze. The Study, An Analysis-Interpretation.

Key Words: *Women, Ignorance, Islam, The Quran.*

***Music, Festivity, And Gender In Iran From The Qajar To
The Early Pahlavi Period***

Sasan Fatemi¹

Translator: Mostafa Lael Shateri²

Abstract

Iran, Music And Feast Integral Part Of Each Other, Which Is Always Kind Of Musician, Usually Run By A Musician In Happy Occasions. Although The Musician's Last Words To All Players Regardless Of Their Playing Positions And Differences In Application, But From The Late Qajar Era, Musicians Specializing In The Art Of Music Itself Deliberately And Concrete Of Musicians That Their Jobs Were Only Playing At Festivals, Built And This Process Led To The So-Called Distinct And Separate Mtrb Be Attributed To The Second Group. According To Information From The European Travel Remained, Musician And As Music From The Safavid Period And Especially The End Of It Gradually Declined. Although Zand Dynasty Safavid Court Musician's Passion For Art Music But It Was Very Bad At The Time. However, The Qajar Era, The Era Of The Shah, Mtrb Activity Due To The Expansion Of Art / Classical Music Was Limited. Then, In The Next Period, Due To The Emergence And Popularity Of Western Music And Adapt

1. P.h.D student in ethnomusicology at the University of Paris X: Nanterre and a member of the scientific committee of the Faculty of Fine Arts at the University of Tehran

2. M.A of History of Islamic Iran at Mashhad of University

To More Modern Styles With Ceremonies And Celebrations, Musician Were Marginalized And More Popular And More Traditional Classes Of Society Were Given. After The Islamic Revolution, They Were Met With More Opposition And It Seemed As If They Were Then Disappear Forever.

Key Words: *Iran, Music, Celebration, Qajar, Pahlavi.*

Check The Educational System Mamluk Era

Sayyida Leila Taghavi Sangdehi¹

Roghieh Manafi²

Abstract

Egypt In Mamalik Age Has Seen Educational And Cultural Changes. This Land Which Was The Resort Of Scientists And Scholars In Mongols' Attack, Has Seen The Growth In Several Educational Centers And Emersion Of Famous Persons In Different Scientific Fields. All The Sciences In This Age Especially Religious, History And Translation Sciences Have Been Considered In Scientific Centers Particularly In Communities And Schools. This Article Explores The Educational System Of Bahri And Burji Dynasty By Descriptive – Analytical Method And Is Searching For Answering The Questions Such As: How Was The Educational And Scientific System Of Mamalik? How Was The Place Of Women In This System? The Hypotheses Says That There Was Several Scientific Centers In Mamalik Age Which Have Educational Programs Because All Of Them Have Teachers, Experienced Persons,

1 . Assistant Professor Department Of History And Civilization University Of Zanzan Islamic Nations. Sangdehi@Yahoo.Com

2 . Zanzan University Graduate Student In History And Civilization Of The Islamic Nation. Tamadon.Mahruz@Yahoo.Com

Students, Teaching Methods, Lesson Plans And Materials For Their Own. Women Acted Particularly In Religious Sciences In This Age Especially In Burji Dynasty Age.

Key Words: *Mamalik (Mamluks), Scientific Fields, Educational Centers, Women.*

***Study Measures And Economic And Social Reforms
Omar Bin Abdul Aziz Islamic Historians Look***

Hussein Alyari¹

Batuol Naji Rad²

Abstract

This Study Investigates The Economic And Social Reforms And Measures In View Of The Umayyad Caliph Umar Ibn Abdul Aziz Islamic Historians. The Findings Suggest That Islamic Historians In Evaluating Social And Economic Measures Omar Bin Abdul Aziz Were Divided Into Two Groups; Most Of His Positive Face Caliph Just, Pious And Rashid Draw, And Based On The Positive Actions Of The Negative Aspects Of His Life And Tries To Justify Ignoring Basic Questions About The Legitimacy Of His Rule Sought. Others Do Not Have A Positive Attitude And Historical Documents Available To Him Also To Some Extent Confirms This View. Therefore, A Comprehensive Study On The Measures And Economic And Social Reforms Omar Bin Abdul Aziz Said That He Later Used To Power The Justice-Centered Approach To Social Reform, The State's Economy. That These Measures Is The View Of Most Historians Praised So That Some Of Them In His Works

1 . Shabestar university faculty members.

*2 . Shabestar Islamic Azad University history graduate student.
yalda.kopoloo_a@yahoo.com*

Tried To Separate Him From The Rest Of The Umayyad Caliphate Result, Even Changing His Political Career From His Upbringing In Medina Have. But Other Historians Enumerate Reasons Such As Dissatisfaction With The Public And Among The Shiites Of The Umayyad And Abbasid Da'is Activity In This Period, Omar Bin Abdul Aziz's Reform Of The Policy And Stroke Have Enumerated.

Keywords: *Omar Bin Abdulaziz, The Umayyad, Economic And Social Reforms, Islamic Historians.*

Study Bureaucracy Relying Seljuks The Justice

Mohammad Reza Rahmati¹

Fatemeh Najafi²

Abstract

The Aim Of This Study Was To Investigate The Seljuk Bureaucracy Upon Justice Is At This Time. Therefore, This Study By Examining The Structure Of The Court Of Justice Seljuk Period, Including The Method Of Appointment, The Power, The Influence, And So Tries To Achieve Accurate Recognition Of Their Judicial Developments. However, The Findings Suggest That The Organization's Bureaucracy Under The Seljuk Rule Was Changed Significantly. The Domination Of The Seljuks And The Establishment Of The Seljuk Dynasty Led To The Arrival Of The Seljuk Tradition And New Elements Of Justice That The Ideas Of Al-Ghazali And Al-Mawardi Was Adopted. The Research Is Descriptive Analysis Of Historical Sources Of First-Hand Is Used.

Keywords: *Bureaucracy, Seljuks, Ghazali, The Court Of Justice.*

Reviewand Compare Thehuxley's Philosophy Of History

1 . Associate Professor Of History At The University Of Yazd.

*2 . A Graduate Student In History At The University Of Yazd.
Fnajafi90@Gmail.Com*

Withhegel's Philosophy Of History

Seiyd Ghafuor Vahhabi¹

Abstract

In This Study, Reviews And Compares The Fundamental Attitude Of The Two Greats Using The Remains Of Their Works On The Philosophy Of History. To Collect Information Has Been Used Library Method And In The Descriptive Analysis Has Been Used Descriptive And Analytical Methods. The Descriptive Method To Clarify Some Issues And Analytical Approaches For Understanding The Subject Matter To Be Handled. In Hegel's Conception Of Philosophy, History Is Central. In His Opinion, History Can Be Mapped In Three Ways. 1-First-Hand History, 2-Thought-Oriented History, 3-Philosophical History Or Philosophy Of History That Is Hegel's Method Of Choice. The World Is Ruled By Wisdom. Thus World History Is Rational And Necessary Flow Not Random. But Huxley's Philosophical And Political Thinking Is Different With Many Intellectuals And Scholars That Their Philosophical Mood Engulfed Half The World. Huxley Knows One's Relationship With The Historical And Social Events Like To The Relationship Of The Immolation With The Immolator And Believes That In Such A Situation A Wise Person Should Beescape From Important Historical Events That

*1 . Khwarizmi Tehran University Philosophy Graduate Student Education.
Ghaforvahabi@Gmail.Com*

Happened In His Life As Far As Can Be And Busy To Meditate Or Worship In The Corner Of Isolation And Retreat.

Keywords: *Philosophy Of History, Hegel, Huxley.*