

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مطالعات تاریخی جهان اسلام

فصلنامه علمی

صاحب امتیاز: جامعه المصطفیٰ العالمیه

محل انتشار: مجتمع جامع امام خمینی (ره)، مجتمع آموزش عالی تاریخ، سیره و تمدن اسلامی

سال یازدهم، شماره بیست و پنجم، بهار ۱۴۰۲

مدیر مسؤول: ناصر رفیعی محمدی

سر دبیر: نعمت الله صفری فروشانی

هیأت تحریریه (به ترتیب الفبا)

محمد امیر شیخ نوری استاد گروه تاریخ دانشگاه الزهراء (ع) نعمت الله صفری فروشانی استاد مجتمع تاریخ، سیره و تمدن اسلامی وابسته به جامعه المصطفیٰ العالمیه	محسن خندان (الویری) استاد گروه تاریخ دانشگاه باقر العلوم (ع) ناصر باقری بیدهندي استادیار مجتمع تاریخ، سیره و تمدن اسلامی وابسته به جامعه المصطفیٰ العالمیه
حسین عبدالمحمدی دانشیار مجتمع تاریخ، سیره و تمدن اسلامی وابسته به جامعه المصطفیٰ العالمیه	فاطمه جان احمدی استاد گروه تاریخ دانشگاه تربیت مدرس تهران
سیداحمد رضا خضری استاد گروه تاریخ دانشگاه تهران	محمد رضا جباری دانشیار گروه تاریخ مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)
اصغر منتظر القائم استاد گروه تاریخ دانشگاه اصفهان	محمد علی چلونگر استاد گروه تاریخ دانشگاه اصفهان
سید علی رضا واسعی دانشیار پژوهشکده تاریخ و سیره اهل بیت (ع)	ناصر رفیعی محمدی دانشیار مجتمع تاریخ، سیره و تمدن اسلامی وابسته به جامعه المصطفیٰ العالمیه
پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی	محمد سپهری استاد گروه تاریخ دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران مرکز

ویراستار: علی خانی

مترجم: روح الله صمدی

مدیر داخلی: عبدالله استوار

صفحه آرا: عبدالله استوار

چاپ: انتشارات جامعه المصطفیٰ (ص)

نشانی: قم/ میدان جهاد/ مجتمع جامع امام خمینی (ره)، مجتمع آموزش عالی تاریخ، سیره و تمدن اسلامی

تلفن: ۰۲۵ - ۳۷۱۱۰۶۳۳ - ۰۲۵ - ۳۷۱۱۰۶۳۳ - ۰۲۵ - ۳۷۱۱۰۶۳۳ - ۳۷۱۹۵ - ۱۴۳۷ - صندوق پستی:

WWW.journals.miu.ac.ir

سامانه نشریات جامعه المصطفیٰ العالمیه

قیمت: ۱۰۰۰/۰۰۰ ریال

شمارگان: ۵۰۰ نسخه

دوفصل‌نامه علمی مطالعات تاریخی جهان اسلام بر اساس نامه شماره ۳/۱۸/۶۳۶۹۲ دفتر سیاست‌گذاری و برنامه‌ریزی امور پژوهشی وزارت علوم، تحقیقات و فناوری در جلسه مورخ ۱۳۹۳/۰۳/۲۱ از شماره اول به درجه علمی - پژوهشی ارتقا یافته است.

دوفصل‌نامه علمی مطالعات تاریخی جهان اسلام به منظور توسعه سرمایه پژوهشی و با هدف ارتقاء جایگاه و تعمیق مطالعات تاریخ اسلام به‌ویژه در خصوص مسائل بنیادین و معاصر کشورهای مسلمان و ارائه راه‌حل برای آنان با رویکرد اسلامی - تاریخی منتشر می‌شود. از این‌رو دوفصل‌نامه از مقالاتی استقبال می‌کند که به موضوعات تاریخ معاصر جهان اسلام بپردازد.

دوفصل‌نامه علمی مطالعات تاریخی جهان اسلام در مرکز مطالعات جهان اسلام (ISC) و مرکز اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی (SID) نمایه می‌شود.

راهنمای تدوین و تنظیم مقالات

الف) ساختار کلی مقاله

۱. موضوع یا عنوان حاوی جذابیت و تازگی و ناظر بر مسأله مقاله؛
۲. درج نام و نام خانوادگی کامل بر اساس مندرجات شناسنامه، میزان تحصیلات، رشته تحصیلی، رتبه علمی، گروه آموزشی، نام دانشگاه، پست الکترونیکی، نشانی پستی، شماره همراه نویسنده مسئول و دیگر نویسندگان (تعیین نام نویسنده مسئول، لازم است)؛
۳. چکیده شامل تاریخچه موضوع، تبیین مسأله، پیشینه تحقیق، طرح سؤال، بیان فرضیه، هدف مقاله، روش پژوهش و یافته های تحقیق حداکثر در ۲۰۰ کلمه؛
۴. کلید واژه در بردارنده حداکثر ۵ واژه مرتبط و اساسی مقاله؛
۵. مقدمه ارائه دهنده چارچوب کلی مقاله در راستای پاسخ به سؤال اصلی و نحوه آزمودن فرضیه و دیگر مسائل مطروحه در چکیده حداکثر در یک صفحه؛
۶. بررسی مفاهیم اصلی مقاله به ویژه مفاهیم به کار رفته در عنوان مقاله و در کلید واژه به منظور بسترسازی فهم آسان تر مطالب مقاله؛
۷. حتی الامکان ارائه چارچوب نظری با هدف حرکت در یک قالب مشخص، پرهیز از پراکنده گویی و اجتناب از خروج در موضوع؛
۸. متن یا بدنه مقاله مشتمل بر ۴ تا ۶ موضوع فرعی مرتبط با عنوان مقاله منطبق بر چارچوب مطروحه در چکیده و مقدمه؛
۹. نتیجه گیری به معنای ارائه یافته های پژوهش و نه تلخیص و یا تکرار مطالب مقاله و نیز عرضه پیشنهاداتی برای بررسی یافته ها و موارد مرتبط؛
۱۰. تنظیم کتابنامه بر اساس شیوه نامه تنظیم آدرس ها؛
۱۱. درج نمودار، جداول و تصاویر در درون متن مقاله به تناسب موضوع (درج عنوان و شماره جداول در بالای آن و درج عنوان اشکال و نمودارها در ذیل آن).

ب) شیوه تنظیم آدرس‌ها

۱. درج آدرس منابع مورد استفاده در درون متن و به صورت ذیل درج شود:
(نام خانوادگی نویسنده یا نویسندگان، سال انتشار اثر: صفحه مورد استفاده)
اگر منبع مورد استفاده دارای جلد‌های مختلف باشد، درج جلد استفاده شده لازم است.
اگر دو یا چند اثر از یک نویسنده بکار گرفته شود، با حروف الفبا متمایز گردد.
نقطه ای که در پایان جمله می‌آید اگر به پراگماتیک آدرس برسد، قبل از پراگماتیک قرار گیرد، مثال:
.... بوده است. (اصغری، ۱۳۹۲ الف، ج ۲: ۱۸)
چنانچه منبع مورد استفاده بلافاصله تکرار شود از همان یا موارد مشابه استفاده نشود.
آدرس دهی به آیات قرآن بدین صورت خواهد بود: (حج: ۱۸)
استناد به سایت‌ها در آدرس دهی معتبر نیست.
در آدرس دهی درون متنی، فرقی بین کتاب، مقاله، مصاحبه و مانند آن نیست.
برگردان لاتین اسامی و مفاهیم مهم و همچنین توضیحات ضروری به اختصار در زیرنویس درج گردد.
درج آدرس‌های منابع لاتین همانند آدرس‌های فارسی صورت گیرد، مانند:
(Fukoyama, 1995:21)
۲. در فهرست منابع و مآخذ (کتابنامه) آدرس‌ها به صورت ذیل درج شود:
برای کتاب: نام خانوادگی، نام (سال انتشار اثر). نام اثر به صورت ایتالیک، نام و نام خانوادگی مترجم یا مصحح، نام محل نشر، نام ناشر، جلد مورد استفاده.
برای مقاله: نام خانوادگی، نام (سال انتشار). "نام مقاله"، نام نشریه به صورت ایتالیک، شماره مجله، ماه یا فصل انتشار، صفحات مقاله.
سایر موارد: نام خانوادگی، نام (سال انتشار). "موضوع"، نوع اثر یا منبع (مصاحبه، سخنرانی)، تاریخ دقیق مصاحبه یا سخنرانی.
منابع باید بر اساس نام خانوادگی و به صورت الفبایی تنظیم گردد.
درج "ش" به نشانه شمسی بعد از سال، لازم نیست مگر این که سال مندرج، شمسی نباشد که در این صورت، به تناسب از "ق" "م" به نشانه سال قمری و میلادی استفاده می‌شود.
ضروری است معادل شمسی سال‌های میلادی و قمری همزمان درج گردد، مانند: ۱۳۹۱/۲۰۱۱ درج سال آغاز و پایان حکومت و نیز سال تولد و مرگ شخصیت‌ها و سلاطین لازم است، مثال: غوریان (۷۸۶-۶۷۳) و ابن سینا (۸۶۷-۷۹۱).
استفاده از این نشانی‌ها در صورتی لازم است که عدم درج آن موجب اشتباه گردد.
نقل قول‌های بیش از ۴۰ کلمه بدون علامت « » چپ چین شود. نقل قول‌های کمتر از ۴۰ کلمه با علامت « » در ابتدا و انتهای آن، در درون متن درج می‌گردد.

ج) دیگر مسائل

۱. لازم است مقالات ارسالی پیرامون یک مسأله خاص در حوزه فعالیت مجله متمرکز شود. تشخیص این موضوع با سردبیر است.
۲. مقاله باید بر مؤلفه‌های مطروحه در چکیده شامل تاریخچه موضوع، تبیین مسأله، پیشینه تحقیق، طرح سؤال، بیان فرضیه، هدف مقاله، روش پژوهش و یافته‌های تحقیق استوار باشد.
۳. مقالات ارسالی باید حاصل تحقیق و پژوهش نویسنده مسئول و نویسندگان بوده و از وجه نوآوری برخوردار باشد.
۴. تحریریه مجله در رد، قبول، چاپ و اصلاح مقالات آزاد است و نیز، جزئیات ارزیابی‌های به عمل آمده به هیچ وجه در اختیار نویسنده مسئول و ... قرار نمی‌گیرد.
۵. مسئولیت مطالب مندرج در مقالات بر عهده نویسندگان است و مجله، مسئول دیدگاه‌های مطروحه در مقالات نیست.
۶. مقالات ارسالی نباید کمتر از ۲۰ و بیشتر از ۲۵ صفحه ۳۰۰ کلمه‌ای باشد.
۷. تهیه و ارسال ترجمه لاتین و عربی چکیده مقاله پس از نهایی شدن آن الزامی است.
۸. مقالات ترجمه و نقد پذیرفته نمی‌شود مگر آن که دارای نوآوری باشند.
۹. تنها مقالاتی قابل بررسی است که نویسنده مسئول متعهد شود قبلاً آن را منتشر و یا همزمان برای انتشار نشریه دیگری ارسال نکرده باشد.
۱۰. مقالاتی امکان چاپ می‌یابند که از منابع دست اول در موضوع مورد بررسی استفاده کرده باشند و نیز مستند، مستدل، تحقیقی و تحلیلی بوده و از انسجام محتوایی، ساختار منطقی و قلمی روان برخوردار و منطبق با رویکرد مجله باشد.
۱۱. تقدم و تأخر چاپ مقالات با تصمیم هیأت تحریریه صورت می‌گیرد.
۱۲. نقل مطالب مجله با ذکر نام آن، بلامانع است. توصیه می‌شود نویسندگان حتی الامکان در تدوین مقالات به شماره‌های قبلی فصلنامه مراجعه نمایند.
۱۳. مجله از هرگونه نقد و پیشنهادی استقبال می‌کند.
۱۴. برای مقالاتی گواهی چاپ صادر می‌شود که همه مراحل ارزیابی آن به پایان رسیده باشد. تشخیص این موضوع تنها با سردبیر است.
۱۵. مقالاتی مورد بررسی قرار می‌گیرند که تنها از طریق سامانه نشریات دریافت شود.

تحلیلی بر نقش ترجمه در روزنامه‌های «اختر» و «سروش» در انتقال گفتمان انتقادی متأثر از فضای فکری استانبول به ایران دوره قاجار.....	۷
اسکندر کیانی شاوندی محمدمهدی مرادی خلج	
تحولات و تعاملات اقلیت یهودی ایران، در دوره پهلوی (۱۳۰۴-۱۳۵۷ش) با تأکید بر نقش یزد.....	۳۰
سید منصور امامی میبیدی	
شاخصه‌های طبقات اجتماعی در عصر آل بویه.....	۵۳
سارا نازپرور صوفیانی محمد سپهری علیرضا واسعی	
کشف دماغه امید نیک و تأثیر آن در اقتصاد مصر دوره ممالیک برجی.....	۷۴
احمدرضا متولی	
موانع سیاسی داخلی تحقق وحدت اسلامی در پاکستان از سال ۱۹۷۷ تا ۲۰۲۰.....	۹۰
غلام نعیم شبیر سید رضا مهدی‌نژاد	
نقد و بررسی کتاب معماری اسلامی.....	۱۱۳
سید ظاهر شاه حسینی محمد الله اکبری	
نقش شاه عباس در تجارت و تبلیغ منسوجات سلطنتی.....	۱۳۹
سمیه نوری‌نژاد فریده طالب‌پور	

**An analysis of the role of translation in Akhtar and Soroush newspapers in
transferring critical discourse influenced by the intellectual atmosphere of
Istanbul to Qajar period Iran**

Iskandar Kayani Shavandi¹/ Mohammad Mehdi Moradi Khalaj²

(DOI): [10.22034/MTE.2022.11080.1487](https://doi.org/10.22034/MTE.2022.11080.1487)

Abstract

Original Article

P 7 -29

With the confrontation of Qajar-era Iran with the West and awareness of their growth, the need to know the new civilization became apparent. Although Iranians were in direct contact with the West, many of these experiences were transmitted through intermediary routes, including the Ottoman Empire, and especially in the intellectual atmosphere of Istanbul. One of the ways to know the West is the influence of Akhtar and Soroush newspapers in Istanbul, before and after the constitutional revolution, by using translation. Therefore, the question arises, what effect did the translation of Istanbul's intellectual-political developments in these newspapers have on their critical discourse? This research tries to answer this question based on the descriptive-analytical method based on the collection of library information and access to the archives of these newspapers. The findings of the research show that Akhtar and Soroush newspapers were influenced by the Ottoman intellectual atmosphere and the translation of political news and articles in these newspapers had a profound effect on their critical discourse. In addition, it was found that the translators and writers of these newspapers helped to transfer modernity and critical thinking to Qajar period Iran. As a result, the critical discourse, passing through the Ottoman Empire and being influenced by it, found a special manifestation that was more compatible with the Eastern and Islamic-Iranian culture.

Key words: Qajar, modernity, translation, Istanbul, Akhtar and Soroush newspapers .

1 - Ph.D. student, History of Iran after Islam, Shiraz University, Shiraz, Iran .

Email: es7kiani@gmail.com

2 - Associate Professor, Department of History, Shiraz University, Shiraz, Iran .

Email: mm_mkhalaj@yahoo.com

Received: 2021/07/04 | Accepted: 2022/02/20



This article is distributed under the terms of the Creative Commons Attribution4.0 | <http://creativecommons.org/licenses/by/4.0>

تحلیلی بر نقش ترجمه در روزنامه‌های «اختر» و «سروش» در انتقال گفتمان انتقادی متأثر از فضای فکری استانبول به ایران دوره قاجار

اسکندر کیانی شاوندی^۱ | محمدمهدی مرادی خلیج^۲ (نویسنده مسئول)

شناسه دیجیتال (DOI): [10.22034/MTE.2022.11080.1487](https://doi.org/10.22034/MTE.2022.11080.1487)

علمی - پژوهشی

ص: ۲۹/۷

چکیده

با رویارویی ایران عهد قاجار با غرب و آگاهی از رشد آنان، نیاز به شناخت تمدن نوین آشکار شد. اگرچه ایرانیان به صورت مستقیم با غرب در ارتباط بودند، ولی بسیاری از این تجربه‌ها، از مسیرهای واسطه از جمله عثمانی و به‌ویژه در فضای فکری استانبول منتقل می‌شد. یکی از راه‌های شناخت غرب، تأثیرپذیری روزنامه‌های «اختر» و «سروش» چاپ استانبول، پیش و پس از انقلاب مشروطه با استفاده از ترجمه است. بنابراین، این سؤال پیش می‌آید که ترجمه تحولات فکری - سیاسی استانبول در این روزنامه‌ها، چه تأثیری در گفتمان انتقادی آنان داشته است؟ این پژوهش، بر اساس روش توصیفی - تحلیلی مبتنی بر گردآوری اطلاعات کتابخانه‌ای و دسترسی به آرشیو این روزنامه‌ها، سعی در پاسخ به این پرسش دارد.

یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که روزنامه‌های «اختر» و «سروش»، از فضای فکری عثمانی متأثر بودند و ترجمه اخبار و مقالات سیاسی در این روزنامه‌ها، تأثیر عمیقی در گفتمان انتقادی آنها داشتند. به‌علاوه، مشخص شد که مترجمان و نویسندگان این روزنامه‌ها، به انتقال تجدد و تفکر انتقادی به ایران دوره قاجار کمک شایانی کردند. در نتیجه، گفتمان انتقادی با عبور از عثمانی و متأثر از آن، تجلی خاصی یافت که بیشتر منطبق با فرهنگ شرق و اسلامی - ایرانی بود.

واژگان کلیدی: قاجار، تجدد، ترجمه، استانبول، روزنامه‌های «اختر» و «سروش».

۱. دانشجوی دکترای تاریخ ایران بعد از اسلام، دانشگاه شیراز، شیراز، ایران: es7kiani@gmail.com

۲. دانشیار گروه تاریخ دانشگاه شیراز، شیراز، ایران. mm_mkhalaj@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۱۳/۰۴/۱۴۰۰، تاریخ پذیرش: ۱۲/۰۱/۱۴۰۰



با ظهور تمدن اروپایی و گسترش رویه استعماری آن در سده هجدهم و نوزدهم و نیز ضعف دولت‌های مسلمان و آگاهی از عقب‌ماندگی خود در برابر اروپا، نخبگان دول و ملل اسلامی، متوجه تمدن نوین غرب شدند. با وجود اینکه ایرانیان به‌صورت مستقیم با غرب و اروپاییان در ارتباط بودند و از تحولات سیاسی و اندیشه آنان مطلع می‌شدند، ولی به علت فاصله جغرافیایی با مراکز تحولات اندیشه‌ای در غرب اروپا، این پیوند با کندی همراه بود و مشکلاتی داشت. از این رو، ناگزیر به سرزمین‌های حائلی که محل حضور فیزیکی و اندیشه‌ای اروپاییان بود، متوجه شدند. تفلیس و باکو و حوزه قفقاز، هند به علت حضور انگلیسی‌ها در جنوب، و استانبول و قاهره و حوزه عثمانی در غرب، سرزمین‌های واسطه‌ای بودند که برخی ایرانیان از این مسیرها به غرب دسترسی می‌یافتند.

با گسترش فن چاپ و روزنامه‌نگاری در ایران و دول هم‌جوار و به علت فضای رعب و وحشت و سانسور در ایران دوره ناصری، ایرانیان منتقد که مخالف وضع موجود بودند، به سرزمین‌های هم‌جوار رفتند؛ به‌ویژه استانبول را به علت ارتباط تاریخی و تجاری، تقدم در انجام اصلاحات نوین و قرابت‌های فرهنگی بسیار، برای سکونت و فعالیت‌های رسانه‌ای برای بیان انتقاد از شیوه کشورداری استبدادی، انتخاب کردند. در چنین فضایی بود که نخستین روزنامه آزاد و انتقادی در خارج از ایران، یعنی اختر، به‌وسیله ایرانیان وطن‌دوست به چاپ رسید. بدین ترتیب، «در ایران سده نوزدهم، یک نظام اجتماعی و سیاسی جدید در حال گسترش بود. هم‌زمان، امپراتوری عثمانی که پیشرو ارتباط با اروپا بود، در یک مرحله تاریخی مرفقی‌تری قرار داشت و به‌عنوان یک الگو، بر جنبش نوسازی ایران تأثیر گذاشت. بنابراین، در ایران یک ایده غربی شدن که امپراتوری عثمانی نیز تحت تأثیر آن است، شروع به شکل‌گیری کرد» (Kilic, 2006: iv).

در سده نوزدهم، اروپا، ایران را به شکل غیرمستقیم و در «وضع غیر استعماری وابسته»، تحت نفوذ خود داشت. در این صورت، اگر کشور وابسته با یک کشور صنعتی و یا کشوری متأثر از تمدن غرب همسایه باشد، تمدن غرب به‌طور طبیعی و خودبه‌خود نخست در ایالات مرزی - که مناطق اختلاط فرهنگی هستند - رخنه می‌کند. گونه دیگر نفوذ تمدن غرب، این است که به‌صورت سازمان‌یافته و به همت گروهی روشنفکر مهاجر و از طریق روزنامه و کتاب و دیگر وسایل ارتباطی، از کشوری که غربی یا نیمه‌غربی است، به کشور دیگر انتقال می‌یابد. در حقیقت، کشورهای واسطه، منازلی در راه تجدد هستند (بهنام، ۱۳۷۲: ۲۷۱-۲۷۲). در نتیجه، تجدد هم به‌صورت مستقیم - که مورد بحث ما نیست - و هم با واسطه، به ایران رسید و گاهی نیز تمدن غرب به‌صورت غیرمستقیم و

دست‌دوم به ایران رسید. برخی پژوهشگران، با پُررنگ گردن اثر سرزمین‌های واسطه، به‌ویژه عثمانی در ورود فکر غربی به ایران، ناکامی مشروطه را ناشی از این شیوه برخورد با غرب می‌دانند و اعتقاد دارند که:

«بدبختی ایرانیان در سده نوزدهم، این بود که خواستند از بیراهه عثمانی، راه بر مدنیت و پیشرفت غرب بگشایند. پس، جمله مفاهیم را ترک‌وار و وارونه به عاریت گرفتند؛ هم بدان خیال که به ناف فرنگستان رسیده‌اند؛ از آن جمله: ناسیونالیسم اسلامی به‌جای استقلال‌طلبی، مشروطیت اسلامی به‌جای پارلمانتاریسم که همگی ارمغان ترکان‌اند» (ناطق، ۱۳۸۶: ۱۳۲).

صرف‌نظر از راستی‌آزمایی این نقد، این موضوع نشان می‌دهد که همسایه غربی، اثر ویژه‌ای بر تحولات فکری و تجدد در ایران دوره قاجار داشته است.

در این پژوهش، به شکلی که ملاحظه خواهد شد، به دو دوره توجه می‌شود: یکی، دوره ناصرالدین‌شاه که استبداد حاکم و سانسور، اجازه رشد انتقادی را در نشریات داخلی نمی‌داد و روشنفکران و منتقدان در خارج از ایران، به نقد شیوه حکمرانی قاجار پرداختند. به همین دلیل، روزنامه روشنگر اختر بررسی می‌شود. دوره بعدی مهم، پس از انقلاب مشروطه و دوره استبداد صغیر است که مشروطه‌خواهان برای بازگرداندن قانون و مشروطه، بار دیگر به اجبار از وطن مهاجرت کردند و با توجه به موفقیت مشروطه دوم عثمانی در اوایل سده بیستم، استانبول را برای مبارزه با استبداد محمدعلی شاه انتخاب کردند. در این دوره به همت دهخدا، یحیی دولت‌آبادی و حسین کاظم‌زاده، روزنامه «سروش» به انتقاد از استبداد و دفاع از مشروطه پرداخت. در این پژوهش، نشان داده می‌شود که چگونه فضای فکری - سیاسی استانبول از راه ترجمه وارد روزنامه‌های «اختر» و «سروش» می‌شود که خوانندگان ایرانی دارند.

در خصوص پیشینه پژوهش باید گفت که تاکنون پژوهشی در باره این موضوع صورت نگرفته است که بتوان نقش ترجمه را در این روزنامه‌ها بررسی کرده باشد؛ به‌ویژه اگر نقش ترجمه را در این انتقال سیاسی - فرهنگی متأثر از فضای فکری استانبول بررسی کرده باشد. باین حال، تحقیقات متعددی در سطحی کلی‌تر و کلان به موضوع ورود تجدد و ارتباط فکری ایران و عثمانی انجام شده است؛ از جمله، جمشید بهنام در کتاب *ایرانیان و اندیشه تجدد* و نیز در مقاله «منزلگاهی در راه تجدد ایران: اسلامبول»، به راه‌های ورود تجدد و گفتمان انتقادی به ایران دوره قاجار پرداخته است؛ به‌ویژه در مقاله اخیر، نقش استانبول و اثر فضای فکری - سیاسی آن بررسی شده است. نصرالله صالحی، ضمن پژوهش‌هایی در باره روابط ایران و عثمانی، به مسئله ترجمه نیز پرداخته است؛ از جمله، در مقاله

شاوندی و مرادی خلج: تحلیلی بر نقش ترجمه در روزنامه‌های «اختر» و «سروش»... ۱۱

«ترجمه از زبان ترکی عثمانی به فارسی در دوره ناصری؛ مطالعه موردی: ترجمه‌های محمد عارف اسپناچی پاشا زاده»، ارتباط فرهنگی از راه ترجمه در دوره ناصری را بررسی کرده است؛ ولی به موضوع مورد بحث مقاله حاضر نپرداخته است. عبدالحسین آذرنگ نیز در کتاب *تاریخ ترجمه در ایران* به صورت پراکنده به ترجمه کتب از زبان ترکی استانبولی به فارسی اشاراتی گذرا دارد؛ اما در باره این موضوع بحثی به میان نیآورده است. همچنین، با وجود اینکه مجموعه مقالاتی در مورد تاریخ ترجمه، در همایش‌ها و مجلات تخصصی به چاپ رسید، اما هیچ‌کدام به این موضوع نپرداخته‌اند. این پژوهش، راه را برای توجه بیشتر و عمیق‌تر پژوهشگران به ترجمه افکار نو از طریق روزنامه‌نگاری و اثر سرزمین‌های واسطه، در کنار ارتباط فکری مستقیم با تمدن غرب بر تغییر و تحول افکار و انتقال آن به ایران دوره قاجار باز می‌کند.

امپراتوری عثمانی سرزمین حایل میان ایران و غرب

با تشکیل امپراتوری عثمانی و بسط سرزمینی آن در شرق مدیترانه، آسیای غربی و شمال آفریقا، ارتباط ایران و غرب به کمترین میزان خود در تاریخ رسید. این امر با تحولات گسترده درونی دول و ملل اروپایی به سوی تمدن جدید، هم‌زمان بود. از سوی دیگر، گسترش و توسعه امپراتوری به سمت بالکان و اروپا، ارتباط اروپا را با سرزمین‌های شرق با مخاطره روبه‌رو کرد و این محدودیت، سرآغاز اندیشه اکتشافات جغرافیایی شد تا بتوانند با دور زدن عثمانی با ملل کهن شرق، ارتباط دگر بار داشته باشند. در این راستا، پیشرفت‌ها به کمک اروپاییان آمد و آنان توانستند سرزمین‌های بسیاری را کشف کنند. اگرچه آنان با دور زدن عثمانی توانستند با ملل شرق ارتباط داشته باشند، اما این ارتباطات آن‌چنان نبود تا به‌ویژه ملل شرق و از جمله تمدن ایرانی، ارتباط نزدیکی با اروپا برقرار کنند و از اوضاع و تغییرات غرب اطلاع کافی داشته باشند. در حقیقت، حایل عثمانی، هرچند نتوانست سیر پیشرفت غرب را مسدود کند، موجب شد تا ملل شرق و به‌خصوص ایرانیان، در حاشیه بمانند و از دگرگونی‌های اروپا به‌موقع آگاه نشوند. این تحولات، تا سده نوزدهم به همین منوال سپری شد؛ تا اینکه به دنبال انقلاب‌های صنعتی و سیاسی در اروپا و رشد بی‌سابقه تمدن بشری در آن سامان، غرب با جهش بی‌سابقه‌ای خود را به شرق نشان داد و عصر جهانی شدن تمدن غرب به شکل جدی و نوینی آغاز شد. این در حالی صورت گرفت که ملل شرق و ایرانیان، روزگارشان به همان منوال کهن سپری می‌شد و دگرگونی‌ها، محدود به تغییر حاکمان بود و چه‌بسا از نظر اقتصادی، علمی و فرهنگی پسرفت نیز داشتند.

فضای فکری استانبول

پیشینه ارتباط با غرب در عثمانی از منظر اصلاحات جدید به منظور تقویت امپراتوری، به اوایل سده هجدهم و روی کار آمدن احمد سوم (۱۱۱۵-۱۱۴۲ ق / ۱۷۰۳-۱۷۳۰ م) و صدارت ابراهیم پاشا برمی‌گردد که به «عصر لاله» معروف شد. نامگذاری این دوران به «لاله»، به علت علاقه احمد سوم و درباریان به گل لاله بود. در این دوره، به اصلاحات در ارتش، برقراری ارتباط دیپلماتیک با دول اروپایی، تلاش برای کسب فنون و دانش اروپاییان و مظاهر تمدنی غرب توجه شد (حضرتی، ۱۳۸۹: ۱۱۵-۱۱۹). پس از آن و با روی کار آمدن سلیم سوم در اواخر سده هجدهم و سال‌های نخستین سده نوزدهم، اصلاحات وارد مرحله جدیدی شد. در این دوره بود که اصلاحات، دامنه و وسعت بیشتری پیدا کرد و بر سراسر سده نوزدهم اثر گذاشت (همان: ۱۲۱-۱۲۲).

سده نوزدهم در واقع، عصر تغییرات و اصلاحات عمیق فرهنگ و جامعه عثمانی، به‌ویژه در استانبول بود. در این دوره، با گسترش ارتباط با اروپاییان و آشنایی بیشتر با اندیشه و فرهنگ غرب، مرد بیمار اروپا به چالش کشیده شد و مجموعه اصلاحاتی در عثمانی به اجرا درآمد. در این سده، کسانی چون: مصطفی رشید پاشا، عالی پاشا، فؤاد پاشا، نامق کمال، مدحت پاشا و دیگران، با درک سلطه شرایط زوال بر حاکمیت عثمانی خواهان اصلاحات و تغییرات اساسی بودند. در مقابل، کسانی چون: احمد جودت پاشا، حسن فهمی افندی، نصرت پاشا و دیگران، به مخالفان تغییر و اصلاح پیوستند و نیازی به روزآمد کردن امپراتوری نمی‌دیدند. بدین ترتیب، این دو طیف محافظه‌کار و اصلاح‌طلب، در سراسر این سده در کشاکش هم بودند (همان: ۵۹-۶۰). با وجود تنش میان اصلاح‌طلبان و نیروهای محافظه‌کار، اصلاحات سده نوزدهم، به دلایلی از جمله: گستردگی و تنوع امپراتوری، دخالت خارجی، کم‌تجربگی اصلاح‌طلبان، لزوم اصلاحات سیاسی - اجتماعی و فعالیت ملی‌گراها در بین اقلیت‌ها برای استقلال، به‌کندی پیش می‌رفت (شاو استنفورد جی و ازل کورال شاو، ۱۳۷۰: ۸/۱).

از آغاز دوره تنظیمات در ۱۲۵۵ ق / ۱۸۳۹ م و نیز در جریان تصویب قانون اساسی ۱۸۷۶ م و تأسیس اولین پارلمان عثمانی، همه این اصلاحات، «نه در صدد تضعیف اسلام که ایجاد نظامی سکولار به موازات آن» بود. برخی اصلاحات آن، حتی «بر مبنای اسلام توجیه یا به‌عنوان اسلامی» ارائه می‌شدند. نسل اولیه ترکان جوان، از جمله نامق کمال (۱۲۵۶-۱۳۰۵ ق / ۱۸۴۰-۱۸۸۸ م)، «مفاهیم خود را در چارچوب اسلام توجیه می‌کردند و هیچ‌گاه نظام هنجاری اسلامی را مورد چالش قرار ندادند» (Yavuz, 2009: 20). در نتیجه، هدف اصلاحات سده نوزدهم عثمانی، نه حذف جهان‌بینی اسلامی یا خلق یک اسلام اصلاح‌شده، که بهره‌گیری از مفاهیم اسلامی برای مشروعیت

شاوندی و مرادی خلیج: تحلیلی بر نقش ترجمه در روزنامه‌های «اختر» و «سروش»... ۱۳

نهادهای و روش‌های نوین در راستای تحکیم امپراتوری بود. مدرنیزاسیون همراه با اسلام، نه علیه یا بدون اسلام، دنبال می‌شد (Ibid: 22).

گفتمان حاکم بر اصلاحات سده نوزدهم و اوایل سده بیستم عثمانی، بر دو رکن استوار بود: از یک سو، برای روزآمد کردن امپراتوری، به اصلاحات و تنظیماتی روی آوردند تا حقوق اقلیت‌ها و غیرمسلمانان در آن به رسمیت شناخته شود و از تنش‌های درون امپراتوری کاسته شود. در حقیقت، همین وجه اقدامات دولت عثمانی است که ایرانیان منورالفکری را که به استانبول پناه بردند، مسحور خود کرده بود و تلاش نمودند این‌گونه اقدامات را به درون ایران مخابره کنند؛ بلکه در ایران نیز گرایش به اصلاحات بیشتر شود. از سوی دیگر، هم‌زمان در درون نیروهای فعال عثمانی، نوعی اندیشه اتحاد اسلام در حال رشد بود و برای حفظ هویت و شکوه امپراتوری در برابر غرب، به این اتحاد اسلامی تکیه داده بودند. همین گفتمان دوگانه بود که بر تحولات روشنفکری در ایران اثر گذاشت و این گفتمان فکری استانبول از راه ترجمه، کتب و روزنامه به درون ایران انتقال می‌یافت.

در ایران نیز اندیشه دینی - فقهی شیعی در حاکمیت رواج داشت و علمای شیعه، جایگاه مهمی در اندیشه سیاسی داشتند و این رواج اندیشه دینی در حاکمیت، وجه اشتراک ایران و عثمانی در برخورد با تجدد بود؛ ولی به علت تقدم عثمانی در مواجهه با موج مدرنیته، آنان بودند که بر تحولات روشنفکری ایران اثر گذاشتند. با بررسی جایگاه روحانیت شیعی در تحولات مشروطه و نقد پژوهش‌های مشروطه، این نتیجه به دست می‌آید که با وجود اینکه مشروطه در غرب ریشه دارد، ولی تفکر حاکم بر مشروطه ایرانی، تفکری فقهی است. «گفتار مسلط ایرانیان در دوره مشروطه، گفتار دینی مأخوذ از فقه و اصول شیعه بود. فرهنگ غیر با این فرهنگ برخورد کرد و تلاش برای بومی‌سازی آن آغاز گردید» (آبادیان، ۱۳۸۸: ۳۲). آبادیان به درستی ادامه می‌دهد که بومی‌کردن اندیشه، از خلاقیت‌های ایرانیان است و وجه تمایز همیشگی ایرانیان از سایر کشورهای اسلامی است (همان: ۳۲)؛ ولی اشاره‌ای به تقدم عثمانی در مواجهه با ورود تجدد و تلاش آنان برای هماهنگی اسلام و تجدد نمی‌کند. با وجود کارکردهای مختلف روحانیت در دو جامعه ایران و عثمانی، تجربه عثمانی از طریق ایرانیانی که در آنجا زندگی می‌کردند، به ایران منتقل شد و این تجربه، برای جامعه ایران اجتناب‌ناپذیر بود. در این دوره می‌توان گفت با وجود اینکه مشروطه‌خواهان ایرانی تلاش می‌کردند غرب و تحولات فکری آن را به صورت مستقیم بشناسند، ولی از منظر تحولات فکری منطقه‌ای، بیشتر از تجربه و اصلاحات عثمانی در مقایسه با مراکز دیگری مانند: تفلیس، بمبئی، قاهره و کلکته متأثر شدند.

«روند اصلاحات در عثمانی که با صدور دستخط همایون در سال ۱۲۵۵ق/۱۸۳۹م آغاز شد، نمونه‌ای برای یک کشور اسلامی مانند ایران بود که دارای یک نظام سلطنتی مشابه بود. بازیگرانی که می‌خواستند ساختار سیاسی در ایران را تغییر دهند، عمدتاً تحت تأثیر محافل سیاسی و فرهنگی امپراتوری عثمانی بودند که همین روند را تجربه کردند» (Kurtulus, 2010: 242).

ایرانیان در استانبول

ضعف ایران دوره قاجار و عثمانی سده نوزدهم و حضور قدرتمند اروپاییان در سراسر گیتی، به‌ویژه این بخش از جهان، به شکل معجزه‌آسایی رقابت آنان را کاهش داد و توجه به حفظ شوکت امپراتوری و شاهنشاهی در برابر غرب، به‌خصوص روس و انگلیس معطوف شد. همین مسئله و مسائل دیگر، از جمله اتحاد دنیای اسلام و چگونگی روبرویی با دنیای غرب، هم هیئت حاکمه و هم طبقه تازه تأسیس منورالفکران هر دو سرزمین را به یکدیگر نزدیک کرد. حضور ایرانیان در دو مرحله در استانبول، چشمگیر است؛ مرحله اول، مربوط است به تحولات پیش از مشروطه و در دوره ناصرالدین‌شاه که اصلاحات این دوره با سد محکم استبداد و سانسور روبه‌رو شد. این امر، باعث سخت‌گیری بر آنان شده و به مهاجرت از ایران انجامید. ایرانیان، به‌ویژه ایرانیان مهاجر، به جهت عقاید سیاسی، جگره‌ای به وجود آوردند. در میان آنها، از تاجر و معلم تا نویسنده و شاعر دیده می‌شد. میرزا آقاخان کرمانی، در میان آنها از همه سرشناس‌تر بود و پس از او، میرزا حبیب اصفهانی، احمد روحی و محمدطاهر تبریزی. ملکم خان و سید جمال‌الدین اسدآبادی نیز در این شهر رفت‌وآمد داشتند (بهنام، ۱۳۸۳: ۹۰).

از میان دولت‌مردان قاجار، از همه مهم‌تر، میرزا حسین‌خان سپهسالار بود که دوازده سال (۱۲۷۵-۱۲۸۷ق/۱۸۵۸-۱۸۷۰م) به‌عنوان وزیرمختار و سفیر کبیر ایران در استانبول اقامت داشت. این دوران، مصادف بود با اصلاحات عثمانی و تحولات عمیقی که در آن کشور در حال تکوین بود (رئیس‌نیا، ۱۳۸۵: ۴۹/۱). میرزا حسین‌خان، با حرارت و شور زیاد، گزارش‌هایی در باره اقدامات اصلاحی آنان به وزارت خارجه در تهران ارسال می‌داشت (همان: ۶۱/۱). به صدارت رسیدن سپهسالار، فرصتی فراهم آورد تا با ترغیب شاه به اصلاحات، کشور را به سوی قانون پیش ببرد؛ اما به‌دلایلی چند، از جمله اصلاح‌ناپذیری شاه و حاکمیت، اقدامات وی به انجام نرسید. ایرانیان تا باز شدن فضای سیاسی و انقلاب مشروطه، همچنان در تکاپو برای رسیدن به حاکمیت قانون بودند که این بار، به نتیجه رسید؛ ولی با به سلطنت رسیدن محمدعلی شاه و سرکوب مجلس، دگر بار استبداد بر ارکان کشور چیره شد.

شاوندی و مرادی خلج: تحلیلی بر نقش ترجمه در روزنامه‌های «اختر» و «سروش»... ۱۵

موج دوم مهاجرت به استانبول، با به توپ بستن مجلس توسط محمدعلی شاه صورت گرفت. مشروطه‌خواهان این بار، متأثر از تحولات ایران و نیز استقرار مشروطه در عثمانی، با اطمینان و شور و حرارت بیشتری به استانبول کوچ کردند.

«نزدیکی و همبستگی در اندیشه‌ها و دیدگاه‌های مشروطه‌خواهان در دو کشور، در دوره استبداد صغیر آشکارتر شد. در این دوره، پشتیبانی ترکان جوان از مشروطه‌خواهان ایرانی که آنها را هم‌مسلك خود می‌دانستند، به بالاترین حد خود رسید» (Kurtulus, 2010: 243).

دهخدا در اولین سرمقاله روزنامه «سروش» چاپ استانبول که در ۱۲ جمادی الآخر ۱۳۲۷ق منتشر گردید، این دلایل را برای فعالیت خود و آزادی‌خواهان ایرانی در استانبول بیان کرد: «جهت جامعه اسلامی و مشرقیت، یگانگی عادات و آداب، قرب جوار، مشابهت ادبیات و نزدیکی زبان و بالاتر از همه، همدردی و هم‌مسلكی ملت ایران و عثمانی سبب شد که سران قوم هر دو طرف، از چندی پیش بمزید روابط ذات البین کوشیده و مخصوصاً در این ماه‌های آخری که پیشقدمان احرار ایران که پس از تعطیل مجلس مقدس شورای کبری در آفاق مختلفه سرگردان بودند، یکبارہ بعد از طلوع نیر حریت در مملکت عثمانی با اجتماع در عثمانی میل نمودند، بزرگان مملکت عثمانی نیز با آغوش‌های گشاده مقدم آنها را پذیرفته و بار دیگر، دل‌های حق‌شناس عموم اهل ایران را از این حُسن‌پذیرایی مملو امتنان ساختند» (سروش، ۱۲ جمادی الآخر ۱۳۲۷ق/ ۱ جولای ۱۹۰۹م، ش: ۱).

یحیی دولت‌آبادی نیز علت فعالیت ایرانیان را در استانبول چنین بیان می‌کند: «... چند مطلب در نظر من است که استانبول را برای این اجتماع، بهتر از جاهای دیگر می‌دانم. اول، رعایت مرکزیت آن نسبت به هر جا و مرکز اسلامیت آن. دوم، اتحادی که میان ترکان جوان با مجاهدین ایرانی حاصل شده و حصول این اجتماع در استانبول، آن اتحاد را تکمیل نموده، تأثیراتش را سریع می‌کند. سوم آنکه به‌واسطه مشروطه گشتن عثمانی، روی دل مسلمانان دنیا عموماً و ایرانیان خصوصاً، به‌جانب این مرکز شده و مستبدین ایران نهایت نگرانی را از این نقطه دارند» (دولت‌آبادی، ۱۳۶۱: ۱۸/۳).

از میان کسانی که در این دوره به استانبول رفتند، نامی‌تر از همه، دهخدا، مدیر روزنامه «سروش»، علامه قزوینی، تقی‌زاده، کاظم‌زاده ایرانشهر و دیگران بودند. اینان با همکاری روشنفکران عثمانی و تلاش برای ارتباط مؤثر با داخل ایران با روزنامه‌نگاری، توانستند بر تحولات مشروطه اثر

- گذارند و به سقوط استبداد محمدعلی شاهی و استقرار دوباره مشروطه در ایران کمک کنند. به طور کلی، حضور ایرانیان تجددخواه در هر دو مرحله در استانبول، به دلایل زیر اهمیت داشت:
۱. ارتباط دیرینه ایران و عثمانی، به ویژه نفوذ فرهنگ و زبان فارسی در استانبول، باعث همزادپنداری و گرایش بیشتر ایرانیان برای سکونت و فعالیت در استانبول شد.
 ۲. موقعیت جغرافیایی: عثمانی، حایل میان ایران و اروپا بود و موج مدرنیته، ابتدا به استانبول رسید.
 ۳. عثمانی مرکز خلافت اسلامی بود. بنابراین، تحولات آنجا بر همه جهان اسلام اثرگذار بود. از این رو، متجددان ایرانی ساکن استانبول با اشتیاق تلاش می کردند تا عثمانی به سوی اصلاحات و تغییر گام بردارد تا دیگر سرزمین های اسلامی، از جمله ایران، راحت تر بتوانند به سوی قانون و مشروطه حرکت کنند.
 ۴. عثمانی زودتر از ایران دست به اصلاحات گسترده زد و این برای ایرانیان، یک الگو بود.
 ۵. هدف مشترک و همدلی تجددخواهان ایران و عثمانی برای رسیدن به قانون و مشروطه، باعث شد تا منورالفکران هر دو قوم، ایران و عثمانی را یک روح در دو کالبد ببینند.

ترجمه و روزنامه نگاری

در ایران و در دوره ناصرالدین شاه، تجمیع اداره روزنامهجات دولت علیه و دارالطباعة ممالک محروسه زیر نظر اعتماد السلطنه در دارالترجمه (قاسمی، ۱۳۷۹: ۱/ ۵۵۶) را می توان آغاز فعالیت های سازمان یافته دارالترجمه دانست. از ذی الحجه سال ۱۳۰۰ ق به فرمان ناصرالدین شاه، مترجمان همه وزارتخانه ها به این مرکز پیوستند و اهمیت دارالترجمه بیشتر گشت (اعتماد السلطنه، ۱۳۵۰: ۲۶۰). از مهم ترین مترجمان ترکی عثمانی دارالترجمه، محمد عارف اسپناقچی پاشا زاده بود. از جمله ترجمه های وی می توان به این موارد اشاره کرد:

- شرح عراق عرب از روزنامه های استانبول در ۱۳۰۱ ق (آذرتنگ، ۱۳۹۴: ۳۱۲)؛
- سفرنامه خیوه، اثر ماگان در ۱۳۰۳ ق (صالحی، ۱۳۹۶: ۷۵)؛
- نمایشنامه تمثیل عروس و داماد، اثر مولیر را میرزا جعفر قراچه داغی در ۱۳۰۸ ق که آن را از روی ترجمه ترکی احمد و فیک پاشا برگرداند و به تبعیت از ترجمه ترکی، تغییرات و تطبیقات بسیاری نسبت به متن فرانسه داد و در کل، شرقی شدن آدم ها و وقایع، از مهم ترین آنهاست (ملک پور، ۱۳۸۵: ۳۶۳/۱-۳۶۷)؛

- تاریخ اقصای شرق یا محاربه روس و ژاپون - که در تهییج مشروطه خواهان نقش بی بدیلی

شاوندی و مرادی خلیج: تحلیلی بر نقش ترجمه در روزنامه‌های «اختر» و «سروش»... ۱۷

داشت (فشاهی، ۱۳۵۲: ۲۵) - توسط میرزا باقرخان مترجم تبریزی، از زبان‌های فرانسه و ترکی به فارسی برگردانده شد (گاللی و ثنایی بیک، ۱۳۳۲ق: ۲).

با وجود اینکه در ایران ترجمه کتب گوناگون از ترکی عثمانی به فارسی در کنار ترجمه از زبان‌های اروپایی، از جمله فرانسه و انگلیسی، در جریان بود، ولی تأثیر عمده ترجمه از مسیر عثمانی را نه ترجمه کتب از ترکی استانبولی، بلکه بیشتر از طریق روزنامه‌هایی چون «اختر» و «سروش» انجام شد. به‌علاوه، با تکوین جریان روشنفکری در نیمه دوم سلطنت ناصرالدین‌شاه، ایرانیان بیشتر به اصلاحات سیاسی - اجتماعی گرایش پیدا کردند و خواهان برقراری حکومت قانون و تحدید قدرت شاه بودند. این گرایش تازه، باعث شد تا شاه و درباریان نگاه دوگانه‌ای نسبت به اصلاحات داشته باشند؛ از یک سو، به توسعه فناوریانه اهمیت می‌دادند و از سوی دیگر، در برابر افکار جدید قانون‌خواهی و تحدید سلطنت به‌شدت برخورد می‌کردند. به همین منظور، اعتمادالسلطنه برای جلوگیری از گسترش تفکر انتقادی، به شاه پیشنهاد داد: «در دولت‌های اروپیه، سدّ راه این عیب را از ممالک خویش، دایره تفتیش ایجاد کرده‌اند و اسم آن، سانسور است.» این پیشنهاد، «بر خاطر مبارک بسی پسندیده آمد و فرمان رفت تا هم تحت نظر این خانزاد (اعتمادالسلطنه) در حدود ایران سانسور ایجاد شود» (اعتمادالسلطنه، ۱۳۷۴: ۱۵۹/۱).

بدین ترتیب، دگراندیشان با گسترش فضای خفقان و سانسور و برای نجات جان خود و نیز اشاعه افکار انتقادی، به سرزمین‌های دیگر، از جمله استانبول مهاجرت کردند. این امر، باعث پیدایش نخستین روزنامه برون‌مرزی به زبان فارسی شد و روزنامه «اختر» به وجود آمد. روزنامه‌های «اختر» و بعدها «سروش» در استانبول، علاوه بر ترجمه و چاپ اخبار روز اروپا و به‌ویژه عثمانی، مقالاتی نیز با موضوعات سیاسی و انتقادی از زبان‌های ترکی عثمانی و اروپایی، ترجمه و چاپ می‌کردند که در اینجا، ارتباط ترجمه و روزنامه‌های «اختر» و «سروش» در جهت گفتمان حاکم بر این روزنامه‌ها و انتقاد از استبداد، بررسی می‌شود.

الف. اختر

«اختر»، نخستین روزنامه ایرانی است که در خارج از ایران طبع و منتشر شده است. بانی و ناشر آن، محمدطاهر میرزا تبریزی بود (براون، ۱۳۷۶: ۴۵۳). شماره نخست آن، در ۱۲۹۲ق / ۱۸۷۶م در استانبول منتشر شد و انتشار آن با فرازونشیب‌هایی تا ۱۳۱۴ق / ۱۸۹۶م ادامه داشت (صدر هاشمی، ۱۳۶۳: ۶۳/۱). گفتارهای این روزنامه، «مایه بیداری کسان بسیاری گردید و نویسندگان کسان

باغیرت و نیکی می‌بودند» (کسروی، ۱۳۷۳: ۱۸ و ۴۰). اختر، محفل روشنفکران و مرکز اجتماع دانشمندان تبعیدشده ایران، از جمله: میرزا آقاخان کرمانی، شیخ احمد روحی، میرزا مهدی خان تبریزی، میرزاعلی محمدخان کاشانی، میرزا حبیب اصفهانی، میرزا یوسف خان مستشارالدوله و زین‌العابدین مراغه‌ای بود. روزنامه «اختر»، چنان شهرت و اهمیتی در ایران، قفقاز، عثمانی، هندوستان و عراق به دست آورد که در بعضی از نواحی قفقاز که مردم عوام روزنامه خواندن را کفر می‌پنداشتند، خواص را که اشتیاق به خواندن روزنامه داشتند، اختری‌مذهب می‌نامیدند (براون، ۱۳۷۶: ۴۵۳؛ آربین‌پور، ۱۳۷۴: ۲۵۰).

۱. اختر، ترجمه و آگاهی ایرانیان

اختر را می‌توان آغازین حرکت روزنامه‌نگاری در حوزه تمدن ایرانی و خارج از ایران دانست که فارغ از دستگاه دولتی و به‌صورت آزادانه انتشار می‌یافت. به همین دلیل، بسیاری از مطالب و اخبار و مقالات آن، ترجمه و اقتباس از منابع و روزنامه‌های عثمانی و اروپایی بود. نویسندگان اختر با ترجمه اخبار و مقالات منابع اروپایی و عثمانی، در اطلاع‌رسانی تحولات روز اروپا و همسایه غربی به درون مرزهای سیاسی ایران دوره قاجار کمک بزرگی کردند و به گسترش اندیشه قانون‌خواهی و ایجاد تغییر در ایران دامن زدند.

روزنامه «اختر»، نقش پُررنگی در ورود اندیشه‌های جدید به ایران ایفا کرد و تقریباً در بیشتر شماره‌های آن، مقاله‌هایی در باره اندیشه‌های جدید به چاپ رسید؛ به‌عنوان نمونه، مقالات بسیاری در مورد آزادی افکار (اختر، ۱۱ صفر ۱۲۹۳ق / ۷ مارس ۱۸۷۶م، ش ۳۷: ۱)، حدود و اهمیت آزادی (اختر، سال سوم، ش ۱۲، ۲۸ صفر ۱۲۹۴ق / ۱۴ مارس ۱۸۷۷م، ش ۱۲: ۲) و آزادی مطبوعات (اختر، ۲۷ ذی‌الحجه ۱۲۹۲ق / ۲۴ ژانویه ۱۸۷۶م، ش ۸: ۳) به چاپ رسید. اختر همچنین در یکی از مقالات خود، به مساوات و برابری می‌پردازد و برای نخستین بار وجود تفکر و احزاب کمونیستی را اطلاع‌رسانی می‌کند:

«... و فرقه دیگر بمساوات (کومونیستی) و برابری مطلق معتقد شده و الآن در اطراف فرنگستان، جمعیتی چند بر این معتقد فراهم شده و در همه جا اعضاء و هواخواهان دارند...» (اختر، ۱۲ ربیع‌الاول ۱۲۹۴ق / ۲۸ مارس ۱۸۷۷م، ش ۱۵: ۲-۱).

از سوی دیگر، در چند شماره به روشنفکران اروپایی اشاراتی دارد؛ از جمله، با ترجمه اخبار روزنامه‌های اروپایی می‌نویسد:

شاوندی و مرادی خلج: تحلیلی بر نقش ترجمه در روزنامه‌های «اختر» و «سروش»... ۱۹

«در یکی از روزنامه‌های فرنگستان دیده شد که «ویکتور هوغو» نام مؤلف معروف در شهر لیون، در میان یک جمعیت علمیه که مخصوص طایفه عملجات بوده، نطق بسیار خوبی کرده... خلاصه ترجمه نطق مذکور، بقرار ذیل است... مدنیت زمان آینده، به سه کلمه مرکب است: آزادی، برابری و برادری...» (اختر، سال سوم، ۱۹ ربیع‌الأول ۱۲۹۴ق/ ۴ آوریل ۱۸۷۷م، ش ۱۷: ۳).

در شماره‌ای دیگر، خبرنگار اختر مقیم آن، ضمن اشاره به آثار ورود عثمانی به مشروطه (قانون اساسی مدحت‌پاشا)، اشاره‌ای هم به اندیشه‌های ژان ژاک روسو، اندیشمند عصر روشنگری می‌کند: «ژان روسو نام فیلاسوف نوشته است که مردمان را طول عمر و زندگانی^۱ در دست خودشان نیست؛ ولی دراز کردن عمر مملکت خود و زندگانی^۲ هیئت مجموعه بقدریکه بخواهند، در دست اهالی است...» (اختر، ۲۲ ربیع‌الأول ۱۲۹۴ق/ ۷ آوریل ۱۸۷۷م، ش ۱۸: ۴).

نویسندگان اختر، با الهام از فضای رویارویی سنت و تجدد در استانبول، مقاله‌ای تحت عنوان «ریاست روحانیه و حکومت جسمانیه» به چاپ رساندند و اندیشه همکاری و اتفاق دین و سیاست را به جامعه ایرانی و به‌منظور رسیدن به سعادت مردمان مخابره کردند:

«ولی باید فهمید که آیا وظایف روحانیه و جسمانیه، به همدیگر^۳ مربوط است یا نه؟ یقیناً بسته به همدیگر^۴ است؛ به علت اینکه روح و جسم از همدیگر جدا نتوانند شد و قیام و قوام هر یکی با دیگری است... بدیهی است که در میان هر ملت و قومی، رؤسای روحانیه را محترم داشتن و موافق بودن خیالات ایشان با منظورات عادلانه و مقدسه دولت، از اهم امور است» (اختر، ۲۲ صفر ۱۲۹۳ق/ ۱۸ مارس ۱۸۷۶م، ش ۴۵: ۱).

در جایی دیگر، برای رسیدن به قانون، به ایرانیان و علما سفارش می‌کند: «چنانچه فقه و اصول را در تمامی قوانین آن می‌توان بکار برد، تنها برای یاد دادن و یاد گرفتن مسائل عبادتی در این مقام کافی ندانند و مردم را ترغیب و تشویق به یادگرفتن هرگونه علوم و فنون نمایند؛ بل اطفال خودشان و ابنای ملت را بدون فوت وقت، به یادگرفتن زبان‌های

۱. اصل: زنده کانی.

۲. اصل: زنده کانی.

۳. اصل: بهم‌دیگر.

۴. اصل: بهم‌دیگر.

خارجه و خواندن کتب آنها و ادارند و بعد تقاضای قانون نمایند» (اختر، سال هفدهم، ۲۴ محرم ۱۳۰۸ق/ ۹ سپتامبر ۱۸۹۰م، ش ۴: ۴).

۲. ترجمه قانون اساسی مدحت پاشا

از مهم‌ترین اقدامات نویسندگان و مترجمان اختر، ترجمه و چاپ قانون اساسی سال ۱۸۷۶م، معروف به قانون اساسی مدحت پاشا است. این اقدام از نظر مترجمان اختر، چنان مهم بود که بعد از وعده‌هایی مبنی بر ترجمه و چاپ این قانون، سرانجام در ۲۳ محرم ۱۲۹۴ق/ ۷ فوریه ۱۸۷۷م در شماره چهارم سال سوم، آن را عیناً منتشر کردند. نویسندگان اختر، به این امید دست به چاپ قانون اساسی مدحت پاشا زدند که نخست این قانون، نقطه عطفی در ایجاد قانون در سرزمین‌های اسلامی بود و وزن آزادی‌خواهان را در معادلات سیاسی سنگین‌تر می‌کند. دوم اینکه با انتشار آن، به‌ویژه به دولت‌مردان ایرانی گوشزد می‌کرد حال که عثمانی به‌عنوان مرکز جهان اسلام به قانون رسیده، چرا دیگر ملل اسلامی از جمله ایرانیان، به چنین قانونی نرسند؟

قانون اساسی مدحت پاشا، موارد مهمی را شامل می‌شد؛ از جمله: حقوق عمومی افراد، حریت شخصیه، آزادی مطبوعات، آزادی تجاری، صنعتی و فلاحی تبعه عثمانی، مساوات و برابری همه اتباع در برابر قانون، منع هرگونه شکنجه، امنیت جان و مال و مسکن، تشکیل مجلس عمومی از دو هیئت، یعنی هیئت اعیان و هیئت مبعوثان ملت، ایجاد محاکم عدلیه و قانون بودجه دولت (اختر، ۲۳ محرم ۱۲۹۴ق/ ۷ فوریه ۱۸۷۷م، ش ۴: ۸۲). در همین رابطه، اختر در سرمقاله‌ای با عنوان «اساس مسلمانی - قانون اساسی»، پس از اشاراتی به مسلمانی و پایه‌های آن، به دو اصل «عدالت و حریت» می‌پردازد که مکمل یکدیگرند. پس از آن، این‌گونه نتیجه می‌گیرد که وجود قانون، موافق شریعت است:

«قانون اساسی، بشرط استقامت و حُسن استعمال، با اساس مسلمانی منافات ندارد، سهل است، برپادارنده اساس مسلمانی است، افزاینده بر شکوه و رونق مسلمانی است» (اختر، ۹ ربیع‌الأول ۱۲۹۴ق/ ۲۴ مارس ۱۸۷۷م، ش ۱۴: ۲).

به دنبال این سرمقاله، ترجمه نطق همایون را در افتتاح مجلس عمومی (دوشنبه ۵ ربیع‌الأول ۱۲۹۴ق/ ۱۹ مارس ۱۸۷۷م) به چاپ می‌رساند. سلطان در این نطق، علت تنزل ترقیات کشور را اطاعت نکردن «بشرع شریف و بقوانین موضوعه» می‌داند. سپس، به «ترقیات دول متمدنه و امنیت و معموریت» آنان اشاره می‌کند و آن را ناشی از «ثمرات مصالح و قوانین عمومی» می‌داند و بیان

شاوندی و مرادی خلیج: تحلیلی بر نقش ترجمه در روزنامه‌های «اختر» و «سروش»... ۲۱

می‌کند:

«قوانین مملکت را بآرای عمومیه استناد دهیم. این است که قانون اساسی را اعلان کردیم» (اختر، ۹ ربیع‌الأول ۱۲۹۴ق / ۲۴ مارس ۱۸۷۷م، ش ۱۴: ۴).

با سکوت رسانه‌های داخل ایران، انتشار قانون اساسی عثمانی در حدود سی سال پیش از تدوین قانون اساسی مشروطیت ایران، از نظر انتشار اندیشه‌های مشروطه‌خواهی در ایران، دارای اهمیت خاصی است (رئیس‌نیا، ۱۳۸۵: ۳۲۷/۱). با وجود اینکه قانون اساسی عثمانی می‌توانست تحرک دامنه‌داری در میان منورالفکران دوره قاجار برای ایجاد قانون در ایران ایجاد کند، ولی به علت استبداد دربار و فضای سانسور در دوره ناصرالدین‌شاه و نیز ناکامی مدحت‌پاشا و مشروطه‌اول عثمانی، تلاش برای تغییر در ایران تا انقلاب مشروطه تقریباً هم‌زمان با فعالیت‌های ترکان جوان برای مشروطه دوم عثمانی به تعویق افتاد.

۳. ترجمه و نقد قرارداد تنباکو در عثمانی و ایران

تجارت و خریدوفروش انحصاری توتون و تنباکوی ایران، طبق قراردادی بین دولت ایران و شرکت انگلیسی رژی در سال ۱۳۰۷ق / ۱۸۹۰م، به ماژور جرال تالبوت^۱ داده شد (براون، ۱۳۷۶: ۴۷). این قرارداد در مقایسه با قرارداد مشابهی که انگلیسی‌ها با دولت عثمانی بسته بودند، به مراتب زیان‌بارتر بود. در ایران به محض اطلاع یافتن از مفاد قرارداد و شروع به کار شرکت رژی، اعتراض‌های دامنه‌داری آغاز شد که در نهایت، به لغو آن انجامید. این اعتراض‌ها، «نخستین تکان در توده ایران» به وجود آورد. نویسندگان روزنامه «اختر»، در پیشامد امتیاز توتون و تنباکو، گفتارهای مغزدار و سودمندی نوشتند که یکی از انگیزه‌های آگاهی مردم، آن گفتارها بود (کسروی، ۱۳۷۳: ۱۷ و ۱۹). به نظر می‌رسد کسروی به گزارش‌های اختر در باره این قرارداد و مقایسه آن با قرارداد تنباکوی عثمانی، به این نتیجه رسید و از نقش اختر در نخستین حرکت مردمی دوره قاجار، آگاهی کامل داشت.

«اختر»، نخستین روزنامه ایرانی و از اوّلین منابع اطلاع‌رسانی در باره قرارداد رژی است. این روزنامه، مذاکرات و متن قرارداد را قبل از آنکه در ایران اعلام شود، منتشر کرد و از واگذاری این امتیاز اظهار نگرانی نمود. اختر، مفاد این امتیاز را از روزنامه ترک‌زبان «صبح» ترجمه و اقتباس کرده است (براون، ۱۳۷۶: ۵۹). روزنامه «صبح» به نقل از روزنامه «فرنگستان»، به مقایسه این قرارداد با قرارداد

توتون و تنباکوی عثمانی می‌پردازد و نتیجه‌گیری می‌کند که این برای مردم ایران، زیان‌بار است. نویسندگان و مترجمان اختر، سپس اعلام می‌کنند که این مطالب را از روزنامه «صبح» و منابع اروپایی ترجمه کردند و اظهار امیدواری می‌کنند که این‌گونه نباشد و از دربار ایران خواستار این هستند که در باره این قرارداد اطلاع‌رسانی کنند تا در شماره‌های آتی خود به چاپ برسانند (اختر، ۲۷ ربیع‌الأول ۱۳۰۸ق/ ۱۱ نوامبر ۱۸۹۰م، ش ۱۳: ۴-۳).

روزنامه «اختر» با اطلاع از صحت قرارداد، مقالات تندی در نقد این امتیازنامه منتشر کرد. اختر مصاحبه‌ای با تالبوت در استانبول انجام داد و ضمن نقدهای جدی به این امتیازنامه، آن را منتشر کرد (اختر، ۹ جمادی‌الآخر ۱۳۰۸ق/ ۲۰ ژانویه ۱۸۹۰م، ش ۲۳: ۴). شماره‌هایی از اختر که در روزهای اعتراضات به هر صورت به دست بعضی روشنفکران داخل می‌رسید، در تشدید شکل‌گیری اعتراض‌های توده‌ای تأثیر حتمی داشت. وزیرمختار فرانسه، هنگام گزارش حوادث قیام شیراز، ضمن اشاره به سخنرانی شدیدالحن فال اسیری در مسجد وکیل بر ضد قرارداد، متذکر می‌شود که به نظر می‌رسد سخنان سید علی‌اکبر، از مقاله اختر الهام گرفته است (رئیس‌نیا، ۱۳۸۵: ۶۳۱/۱). بدین ترتیب، با اقدامات روشنگرانه اختر و گسترش دامنه اعتراض‌ها، سرانجام قرارداد رژی لغو شد.

ب. سروش؛ ترجمه و تفکر انتقادی

به توپ بستن مجلس اول و به قدرت رسیدن هواداران استبداد، بار دیگر عرصه را بر مشروطه‌خواهان تنگ کرد. این بار، نیروهای هوادار استبداد با شدت بیشتری به سرکوب مشروطه‌خواهان پرداختند. دهخدا که همکار میرزا جهانگیرخان در روزنامه «صوراسرافیل» بود و با نگارش مقالاتی در این روزنامه به جدال با نظام استبداد و هواداران آن می‌پرداخت، پس از دستگیری و کشته شدن جهانگیرخان در باغ شاه، در سفارت انگلستان پناهنده شد و با فرصت به‌دست‌آمده، راهی اروپا شد (کسروی، ۱۳۷۳: ۶۵۵ و ۶۶۷) و در آنجا با مشقت فراوان توانست سه شماره دیگر از صوراسرافیل را منتشر کند و پس از آن، به استانبول رفت.

صدور فرمان مشروطه در عثمانی در ۲۳ جمادی‌الآخر ۱۳۲۶ق/ ۲۳ ژوئیه ۱۹۰۸م، هم‌زمان با دوره استبداد صغیر در ایران بود. بنابراین، فضای فعالیت سیاسی ایرانیان در استانبول بیش از پیش فراهم شد. ترجمه یکی از مقالات روزنامه‌های ترک در استانبول به‌وسیله علی اصفهانی در روزنامه «سروش»، نشان می‌دهد که در این زمان، ترکان نگاه ویژه‌ای به تحولات ایران داشتند:

شاوندی و مرادی خلیج: تحلیلی بر نقش ترجمه در روزنامه‌های «اختر» و «سروش»... ۲۳

«وقایع تأسف آمیز ایران از سایر اقوام، بیشتر جالب دقت و توجه ماهاست... این بواسطه آن روابط قویّه است که میان ما و ایرانیان موجود می‌باشد. روابط مزبور، فقط ناشی از این نیست که ایشان از اقوام شرق و مسلمان و همسایه مودت پرور عثمانی هستند؛ بلکه بسبب آن ارتباطی است که با زبان و ادبیات آنها داریم. مزید بر اینها، فرط محبت و مجاهدتی است که در استحصال حقوق مقدسه بشریه و حریت سیاسیه با کمال دلیری و مردانگی اظهار مینمایند... انصاف را سزا نیست ملتی که از دست تغلب و اعتساف پادشاه خود می‌خواهد حقوق مدنیّه خویش را بگیرد و در خصوص اثبات لیاقت بزنگانی آزادانه این همه جان‌بازی مینماید، مایوس و محروم گذاشته شود» (سروش، ۱۲ جمادی الآخر ۱۳۲۷ق/ ۱ جولای ۱۹۰۹م، ش ۱: ۳).

مجموعه این عوامل، باعث شد تا بسیاری از مشروطه‌خواهان، از جمله دهخدا، استانبول را کانون فعالیت‌های ضدّ استبدادی انتخاب کنند. نخستین شماره سروش در تاریخ ۱۲ جمادی الآخر ۱۳۲۷ق به مدیرمسئولی و سردبیری علی اکبر دهخدا، در استانبول منتشر شد. روزنامه به صورت هفتگی، در هشت صفحه و عمدتاً با مقالاتی از: دهخدا، حسین دانش، حسین کاظم‌زاده، احمد آقایی و یحیی دولت‌آبادی منتشر می‌شد. سروش پس از چهارده شماره، تا دهم ذی‌قعدة همان سال انتشار یافت.

مترجمان در روزنامه «سروش»، همان سیاست‌های کلی انتقادی حاکم بر خط‌مشی روزنامه را دنبال می‌کردند. تلاش آنان، معطوف به مبارزه با استبداد و عوامل آن بود. با توجه به اینکه شماره‌های نخستین آن، هم‌زمان با تکاپوی مشروطه‌خواهان برای فتح تهران بود، بیشتر مطالب و مقالات این روزنامه نیز به تحولات ایران می‌پرداخت. پس از پیروزی مشروطه‌خواهان و فتح تهران، نویسندگان و مترجمان سروش علاوه بر پوشش اخبار و تحولات پس از استبداد صغیر، مطالبی را ترجمه کردند که به روند آموزش سیاسی عمومی، آگاه کردن جامعه و تسهیل ورود تجدد به کشور کمک کرده باشند. در سراسر شماره‌های این روزنامه، سیاست ضدّ روسی نویسندگان آن، آشکار است. روسیه و عوامل آن که از استبداد محمدعلی شاه حمایت می‌کردند، مورد حمله نویسندگان سروش بود. سروش با شناخت درست تحولات جهانی و رقابت روس و انگلیس در ایران، تلاش می‌کرد این آگاهی را به ایران انتقال دهد تا مبارزان در ایران را به مقاومت و ایستادگی تهییج کند. از جمله در پرسش و پاسخ نمایندگان مجلس بریتانیا با وزیر خارجه آن کشور، آمده که نمایندگان، وزیر را در باره مقاومت مردم تبریز، حضور روس‌ها در آنجا و لزوم حفظ استقلال ایران تحت فشار قرار دادند (سروش، ۱۲

جمادی‌الآخر ۱۳۲۷ق / ۱ جولای ۱۹۰۹م، ش ۱: ۳). در مقاله‌ای که توسط صادق گرگانی، شاگرد قدیم مدرسه سیاسی ترجمه شد و در شمارگان یک تا چهار به چاپ رسید، به رقابت روس و انگلیس در آسیا، از جمله ایران، تا قرارداد ۱۹۰۷م می‌پردازد تا جایگاه ایران را در تحولات جهانی نشان دهد. بازتاب فتح تهران و سقوط استبداد محمدعلی شاه در روزنامه‌های محلی، موضوع دیگری بود تا مترجمان سروش اهمیت انقلاب دوم را در سطح بین‌الملل به مبارزان مشروطه گوشزد کنند (سروش، ۳ رجب ۱۳۲۷ق / ۲۱ جولای ۱۹۰۹م، ش ۴: ۵). روس‌ها بهانه دخالت در امور ایران را «مقاصد احرار ایران عداوت با ملل خارجه» می‌دانند. به همین منظور، سروش در مقاله‌ای ترجمه «لایحه‌ای که رئیس انجمن ایرانیان در مصر بمطبوعات ملل متمدنه نوشته است»، به چاپ رساند و در آن مدعی شد که فتح تهران، تنها برای مبارزه با استبداد و برپایی مشروطه است؛ نه برهم زدن نظم جهانی. تا از این طریق، مشروطه را از گزند حوادث ناگوار دور کند و به تثبیت مشروطه در سطح بین‌الملل کمک کرده باشد (سروش، ۳۰ شعبان ۱۳۲۷ق / ۱۵ سپتامبر ۱۹۰۹م، ش ۷: ۳).

نویسندگان و مترجمان سروش، پس از به سرانجام رسیدن تلاش مشروطه‌خواهان برای شکست استبداد و سقوط محمدعلی شاه، تلاش کردند تا حکومت در اختیار مستبدین به‌ظاهر مشروطه‌خواه نیفتد و مشروطه در شکل راستین خود به اجرا گذاشته شود. بنابراین، مقاله‌ای تحت عنوان «اوضاع و احوال ایران» به قلم احمد آقاییف ترجمه و تألیف^۱ شد که برگرفته از روح القوانین منتسکیو، ابتدا به تفاوت حکومت‌های استبدادی و دمکراتیک می‌پردازد و سپس هشدار می‌دهد:

«محض خلع محمدعلی و قمع حشرات او، آثار استبداد پنج‌هزارساله از طبایع مردم رفع نخواهد گشت.» پس، «اگرچه مشروطه رسماً اعلان شده، ولی در واقع، همان استبداد قدیمه در احوال و اوضاع مردم و همان هرج و مرج‌ها در مملکت باقی و قائم است» (سروش، ۱۲ رمضان ۱۳۲۷ق / ۲۷ سپتامبر ۱۹۰۹م، ش ۸: ۲).

نویسندگان سروش، همانند آموزگاران برای ایرانیان، در مقاله‌ای به تفاوت معارف ایران با مدارس عثمانی و عقب‌ماندگی توسعه معارف در ایران اذعان دارند و تأکید می‌کنند با توجه به اینکه «مناسبت و مشابهتی که در بین قوانین ایران و عثمانی خواهد بود، در بین قوانین اروپا^۲ و ایران نخواهد بود» (سروش، ۱۲ رمضان ۱۳۲۷ق / ۲۷ سپتامبر ۱۹۰۹م، ش ۸: ۵). با گسترش مدارس

۱. نویسنده مقاله (آقاییف)، اشاره‌ای به زبان ترجمه نکرد. بنابراین، نمی‌توان با قطعیت اذعان کرد که مطالب روح القوانین را از چه زبانی ترجمه کرد؛ از فرانسه یا زبانی واسطه؟

۲. اصل: اروپا.

شاوندی و مرادی خلیج: تحلیلی بر نقش ترجمه در روزنامه‌های «اختر» و «سروش»... ۲۵

نوبین، به‌ویژه در حوزه علم حقوق و حقوق اساسی، اهتمام شود تا همان‌گونه که جامعه مسلمان عثمانی، قسمتی از قوانین خود را از ملل اروپایی، به‌ویژه فرانسه وام گرفته‌اند، ما نیز چنین کنیم. در نتیجه، با توجه به ضعف مدارس در ایران دوره قاجار و برای آگاهی بیشتر ایرانیان از حقوق خود در حکومت مشروطه، از شماره هشت تا چهارده، به معرفی کتابی در زمینه حقوق اساسی، ترجمه و تألیف میرزا عبدالله خان نایب دوم سفارت ایران در پترزبورگ و شاگرد قدیم مدرسه سیاسی، به قلم دهخدا تلخیص و چاپ می‌شود. این کتاب، برگرفته از *حقوق اساسی* تألیف رنه فونیه^۱ فرانسوی است که «در مدارس فرانسه تعلیم و تعلم می‌شود» (سروش، ۱۲ رمضان ۱۳۲۷ ق / ۲۷ سپتامبر ۱۹۰۹ م، ش ۸: ۲). این کتاب، در سه بخش توضیحات مفیدی ارائه می‌دهد:

«قسمت اول، وضع و شکل دولت (انواع حکومت). قسمت دوم، اعضای رئیسه آن و قسمت سوم، اندازه و حد اقتدارات دولت نسبت بافرد یا اصول حقوق شخصیه» (سروش، ۱۲ رمضان ۱۳۲۷ ق / ۲۷ سپتامبر ۱۹۰۹ م، ش ۸: ۳).

در پایان، دهخدا متأثر از فضای فکری استانبول و ضعف جوامع اسلامی در برابر غرب، ندای وحدت اسلامی سر می‌دهد و به نقل از روزنامه «ترقی»^۲، مقاله معروف «وحدت اسلامی» شیخ محمد عبده را ترجمه و چاپ می‌کند. در این مقاله، از تفرقه جوامع اسلامی، به‌عنوان تنها علت سقوط مسلمانان، برحذر داشته می‌شوند و بر لزوم بازگشت به شوکت گذشته مسلمانان و وحدت جامعه اسلامی تأکید می‌شود (سروش، ۲۰ رمضان ۱۳۲۷ ق / ۵ اکتبر ۱۹۰۹ م، ش ۹: ۸).

1. rome foignet.

۲. از روزنامه‌های ترکان جوان که از مشروطه و تمرکززدایی حمایت می‌کرد و در سال ۱۹۰۶ م به زبان ترکی عثمانی منتشر شد و حاوی اخباری در موضوعات اجتماعی و سیاسی بود. این روزنامه، متعلق به ارگان حزب «تشیث شخصی و عدم مرکزیت» شاهزاده صباح‌الدین بود که خود را طرفدار حقوق اقلیت‌ها می‌دانست (Büşra Durmuş, 2016: 121-124).

نتیجه

در بررسی ارتباط ترجمه و روزنامه‌های «اختر» و «سروش» استانبول با تجدد و اندیشه تغییر و مبارزه با استبداد قاجار در ایران، می‌توان چنین اظهار کرد که نقش مهم را در این زمینه، فضای فکری استانبول و گفتمان حاکم بر تحولات و اصلاحات عثمانی سده نوزدهم و آغازین سال‌های سده بیستم ایفا کردند. اگرچه زبان ترکی عثمانی در کنار زبان‌های اروپایی، به روند ترجمه متون جدید و تنوع زبانی نهضت ترجمه دوره قاجار کمک کرد، ولی این فضای فکری استانبول بود که به‌ویژه از طریق ترجمه در روزنامه‌های «اختر» و «سروش»، بر اندیشه تجدد و مبارزه با استبداد قاجار، اثر پایدار و عمده‌ای داشت. بررسی‌های این پژوهش نشان می‌دهد که ایرانیان و منورالفکران ایرانی، به تحولات عثمانی با دیده مثبت می‌نگریستند و باعلاقه هرچه بیشتر پی‌گیر موفقیت‌های اصلاح‌طلبان عثمانی بودند و تغییر و اصلاح در عثمانی را به‌عنوان الگویی مناسب برای تغییر و ایجاد حاکمیت قانون در ایران می‌دانستند. عثمانی که مشابهت‌های فراوان فرهنگی و تاریخی با ایران داشت و نسبت به ایران در تماس کامل‌تر با غرب بود و به‌علاوه، زودتر از ایران تجربه برخورد با تمدن نوین غرب داشت، به‌خوبی توانست نقشی پیشرو و نمونه‌ای تجربه‌شده در برابر دیدگان دگراندیشان و منورالفکران ایرانی قرار دهد؛ هم تجربه برخورد سنت اسلامی با موج مدرنیسم غربی بود و هم پشتیبان فکری - سیاسی منورالفکران ایرانی در تحولات سیاسی، مانند: جریان تنباکو، نهضت مشروطه و مبارزه با استبداد صغیر.

بدین ترتیب، می‌توان گفت که در انتقال تجدد و گفتمان انتقادی، عثمانی توانست نقش پیشرو و نیز تمرینی برای ایران داشته باشد. این نقش، از طریق منابع ترجمه‌ای و به‌ویژه پیش از مشروطه با مقالات و اخبار روزنامه «اختر» و پس از آن و در جریان مبارزه با استبداد صغیر در روزنامه «سروش»، به ایران مخابره می‌شد. این روزنامه‌ها در دو بُعد، حامل اندیشه تغییر به ایران بودند؛ از یک سو، با توجه به موقعیت برتر جغرافیای عثمانی در هم‌جواری با اروپا در مقایسه با ایران، توانستند به‌صورت مستقیم تفکر انتقادی و مدرن را به جامعه ایرانی انتقال دهند. از سوی دیگر، با تجربه فضای فکری - سیاسی استانبول در برخورد با موج تجدد و پیدایش اندیشه اتحاد دنیای اسلام در فضای فکری عثمانی، این تفکر در ایران تقویت شد. بدین ترتیب، مترجمان و مبارزان ایرانی ساکن استانبول، حامل انتقال اندیشه دوگانه به ایران بودند؛ هم اندیشه مدرن، و هم ایجاد نظریه اتحاد اسلام و بازگشت به تمدن اسلامی.

منابع

الف. کتاب‌ها

۱. آبادیان، حسین (۱۳۸۸). بحران آگاهی و تکوین روشنفکری در ایران، تهران: انتشارات کویر.
۲. آذرنگ، عبدالحسین (۱۳۹۴). تاریخ ترجمه در ایران از دوران باستان تا پایان عصر قاجار، تهران: ققنوس.
۳. آرین پور، یحیی (۱۳۷۴). از صبا تا نیما (تاریخ ۱۵۰ سال ادب پارسی)، تهران: زوار.
۴. اعتمادالسلطنه، محمدحسن خان (۱۳۵۰). روزنامه خاطرات اعتمادالسلطنه، به کوشش: ایرج افشار، تهران: امیرکبیر.
۵. — (۱۳۷۴). المآثر والآثار چهل سال تاریخ ایران در دوره پادشاهی ناصرالدین شاه، ج ۱، به کوشش: ایرج افشار، تهران: اساطیر.
۶. براون، ادوارد (۱۳۷۶). انقلاب مشروطیت ایران، مهری قزوینی، تهران: انتشارات کویر.
۷. — (۱۳۸۶). تاریخ مطبوعات و ادبیات ایران در دوره مشروطیت، محمد عباسی، تهران: نشر علم.
۸. بهنام، جمشید (۱۳۸۳). ایرانیان و اندیشه تجدد، تهران: نشر و پژوهش فرزانه روز.
۹. حضرتی، حسن (۱۳۸۹). مشروطه عثمانی، تهران: پژوهشکده تاریخ اسلام.
۱۰. دولت‌آبادی، یحیی (۱۳۶۱). حیات یحیی، ج ۳، تهران: عطار.
۱۱. رئیس‌نیا، رحیم (۱۳۸۵). ایران و عثمانی در آستانه قرن بیستم، ج ۱، تهران: نشر مینا.
۱۲. شاولستفورد جی و ازل کورال شاول (۱۳۷۰). تاریخ امپراتوری عثمانی و ترکیه جدید، ج ۲، محمود رمضان زاده، مشهد: انتشارات آستان قدس معاونت فرهنگی.
۱۳. صدر هاشمی، محمد (۱۳۶۳). تاریخ جراید و مجلات ایران، ج ۱، اصفهان: انتشارات کمال.
۱۴. قاسمی، فرید (۱۳۷۹). مشاهیر مطبوعات ایران: اعتمادالسلطنه، ج ۱، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۱۵. کسروی، احمد (۱۳۷۳). تاریخ مشروطه ایران، تهران: امیرکبیر.
۱۶. گاللی، هانری و فؤاد ثنایی بیک (۱۳۳۲ق). تاریخ اقصای شرق یا محاربه روس و ژاپون، میرزا باقرخان مترجم تبریزی، تهران: کتابخانه حاجی شیخ احمد کتاب‌فروشی شیرازی.
۱۷. ملک پور، جمشید (۱۳۸۵). ادبیات نمایشی در ایران، تهران: توس.
۱۸. ناطق، هما (۱۳۸۶). ایران در راهیابی فرهنگی (۱۸۳۴-۱۸۴۸م)، پاریس: انتشارات خاوران و مرکز پخش پگاه.

ب. روزنامه‌ها

۱. اختر، سال اول، شماره ۸، ۲۷ ذی‌الحجه ۱۲۹۲ق / ۲۴ ژانویه ۱۸۷۶م.
۲. —، سال اول، شماره ۱۲، ۲۷ ذی‌الحجه ۱۲۹۲ق / ۲۴ ژانویه ۱۸۷۶م.
۳. —، سال دوم، شماره ۳۷، ۱۱ صفر ۱۲۹۳ق / ۷ مارس ۱۸۷۶م.
۴. —، سال دوم، شماره ۴۵، ۲۲ صفر ۱۲۹۳ق / ۱۸ مارس ۱۸۷۶م.
۵. —، سال سوم، شماره ۴، ۲۳ محرم ۱۲۹۴ق / ۷ فوریه ۱۸۷۷م.
۶. —، سال سوم، شماره ۱۲، ۲۸ صفر ۱۲۹۴ق / ۱۴ مارس ۱۸۷۷م.
۷. —، سال سوم، شماره ۱۴، ۹ ربیع‌الأول ۱۲۹۴ق / ۲۴ مارس ۱۸۷۷م.
۸. —، سال سوم، شماره ۱۵، ۱۲ ربیع‌الأول ۱۲۹۴ق / ۲۸ مارس ۱۸۷۷م.
۹. —، سال سوم، شماره ۱۷، ۱۹ ربیع‌الأول ۱۲۹۴ق / ۴ آوریل ۱۸۷۷م.
۱۰. —، سال سوم، شماره ۱۸، ۲۲ ربیع‌الأول ۱۲۹۴ق / ۷ آوریل ۱۸۷۷م.
۱۱. —، سال هفدهم، شماره ۴، ۲۴ محرم ۱۳۰۸ق / ۹ سپتامبر ۱۸۹۰م.
۱۲. —، سال هفدهم، شماره ۱۳، ۲۷ ربیع‌الأول ۱۳۰۸ق / ۱۱ نوامبر ۱۸۹۰م.
۱۳. —، سال هفدهم، شماره ۲۳، ۹ جمادی‌الآخر ۱۳۰۸ق / ۲۰ ژانویه ۱۸۹۰م.
۱۴. سروش، شماره ۱، ۱۲ جمادی‌الآخر ۱۳۲۷ق / ۱ جولای ۱۹۰۹م.
۱۵. —، شماره ۲، ۱۹ جمادی‌الآخر ۱۳۲۷ق / ۸ جولای ۱۹۰۹م.
۱۶. —، شماره ۳، ۲۵ جمادی‌الآخر ۱۳۲۷ق / ۱۴ جولای ۱۹۰۹م.
۱۷. —، شماره ۴، ۳ رجب ۱۳۲۷ق / ۲۱ جولای ۱۹۰۹م.
۱۸. —، شماره ۷، ۳۰ شعبان ۱۳۲۷ق / ۱۵ سپتامبر ۱۹۰۹م.
۱۹. —، شماره ۸، ۱۲ رمضان ۱۳۲۷ق / ۲۷ سپتامبر ۱۹۰۹م.
۲۰. —، شماره ۹، ۲۰ رمضان ۱۳۲۷ق / ۵ اکتبر ۱۹۰۹م.

ج. مقالات

۱. بهنام، جمشید (۱۳۷۲). «منزلگاهی در راه تجدد ایران: اسلامبول»، ایران نامه، سال یازدهم، ش ۲: ۲۷۱-۲۸۲.
۲. صالحی، نصرالله (۱۳۹۶). «ترجمه از زبان ترکی عثمانی به فارسی در دوره ناصری؛ مطالعه موردی: ترجمه‌های محمد عارف اسپیناچی پاشا زاده»، مطالعات آسیای صغیر، ش ۳، بهار و تابستان: ۶۳-۸۲.

شاوندی و مرادی خلیج: تحلیلی بر نقش ترجمه در روزنامه‌های «اختر» و «سروش»... ۲۹

۳. فشاهی، محمدرضا (۱۳۵۲). «نهضت ترجمه در عهد قاجاریه» مجله نگین، ش ۹۹، مردادماه: ۱۸-۲۵.

د. منابع ترکی و انگلیسی

1. Hatice, Kilic (2006). Iran 'in Modernlesme Surecinde Osmanli Devlet' nin Rolu, (1848-1923), Hüseyin Salman, Yüksek Lisans Tezi, marmara universitesi: Istanbul.
2. Riza, Kurtulus (2010). Iran Mesrutiyet Hareketinde Osmanli Etkisi 1906-1911, Ali Satan, Doktora Tezi, marmara universitesi: Istanbul.
3. Büşra Durmuş (2016). Terakki gazetesinde yerinden yönetim fikrinin ele alınışı 1906-1907, Belkis ulusoy nalçglu, Yüksek Lisans Tezi, Istanbul universitesi: Istanbul.
4. Yavuz, M. Hakan (2009). Secularism and Muslim Democracy in Turkey, Cambridge: Cambridge University Press.

**Developments and interactions of the Jewish minority in the country during
the Pahlavi period (1304-1357) with an emphasis on the role of Yazd**

*Seyyed Mansoor Emami Meibodi*¹

(DOI): [10.22034/MTE.2021.11325.1497](https://doi.org/10.22034/MTE.2021.11325.1497)

Abstract

Original Article

P 30 - 52

Considering the prominent position of Yazd in Iranian and Islamic civilization, the present study tries to determine how much was the role and position of Jewish religious minorities, especially in Yazd during the Pahlavi era, in this process. In this research, the method of descriptive-analytical work and collection of library materials and examination of documents has been done in the Pahlavi period in the context of the interaction of the people of Yazd in various commercial-economic, cultural-social, religious fields with the Jews. The importance of economy and trade in the lives of Jews, staying in the cities of the trade route, the attention of Jews to the material added value in the housing in the commercial centers of Yazd and around the Grand Mosque of Yazd has been influential. Although no news or historical analysis has been found on this issue, the prejudice and harsh treatment of the clerics against them has been the reason for the fleeing of Jews from one region to another. There have been numerous interactions and confrontations between Shia Muslim and Jewish groups in Yazd, and despite this, the largest peaceful relations and interfaith interactions have taken place in Yazd. Apart from a few sources that are in the form of pamphlets or scattered materials, such as the study of religious minorities in the Qajar period (1175-1304 A.H.) or information booklets, etc., no comprehensive material has been authored.

Key words: Jews, Muslims, interaction, confrontation, Yazd, Pahlavi period.

¹ - Assistant Professor of Islamic Education Department, Farhangian University PO Box 889-14665, Tehran, Iran
Sm.emami@cfu.ac.ir

Received: 2021/08/01 | Accepted: 2021/12/02



This article is distributed under the terms of the Creative Commons Attribution 4.0 | <http://creativecommons.org/licenses/by/4.0>

تحولات و تعاملات اقلیت یهودی ایران، در دوره پهلوی (۱۳۰۴-۱۳۵۷ش)

با تأکید بر نقش یزد

سید منصور امامی میبیدی^۱

شناسه دیجیتال (DOI): [10.22034/MTE.2021.11325.1497](https://doi.org/10.22034/MTE.2021.11325.1497)

علمی - پژوهشی

ص: ۵۲/۳۰

چکیده

با توجه به جایگاه برجسته یزد در تمدن ایرانی - اسلامی، پژوهش حاضر می‌کوشد تا مشخص کند نقش و جایگاه اقلیت‌های دینی یهودی در عصر پهلوی، در این فرایند تا چه اندازه بوده است؟ مهم بودن اقتصاد و تجارت در زندگی یهودیان شهرهای مسیر بازرگانی و نیز مادی‌گری آنان، در مسکن گزیدن ایشان در مراکز تجاری یزد و اطراف مسجد جامع کبیر یزد تأثیرگذار بوده است؛ ضمن آنکه تعصب و برخورد‌های سخت‌مُلایان (روحانیت سنتی) در حق آنها، علت فراری شدن یهودیان از منطقه‌ای به منطقه دیگر بوده است.

با وجود این، بزرگ‌ترین روابط مسالمت‌آمیز و تعاملات ادیان، در یزد اتفاق افتاده است و آن در یک اتاقک کوچک (بقعه) است که ظاهراً مکان مقدس باستانی - تاریخی می‌باشد؛ واقع در خیابان انقلاب یزد. پیروان هر چهار دین فعال در یزد (اسلام، زرتشت، یهودیت و مسیحی)، آن بقعه را اجر نهاده و بسته به نوع نیات درونی خود، در آن نذر و نیاز و شمع روشن می‌کنند و دعا خوانده، حاجت می‌طلبند؛ درحالی‌که مسیحیان در تبلیغ مسیحیت که در سایه استعمار پیر انگلیس صورت می‌گرفت، موفقیتی حاصل نکردند و مردم یزد گرایشی چندانی به مسیحیت پیدا نکردند.

روش پژوهش، کتابخانه‌ای و بررسی مطالعه در اسناد و مراکز دینی اقلیت‌ها و مصاحبه‌های متعدد بوده است. به غیر از چند منبع که به صورت جزوه و یا مطالب پراکنده است، مثل کتاب **اقلیت‌های مذهبی دوره قاجار** (۱۱۷۵-۱۳۰۴ش) و **یا کتابچه مخبری** و...، مورد جامعی تألیف نشده است.

واژگان کلیدی: یهودیان، مسلمانان، تعاملات، یزد، دوره پهلوی.

^۱ استادیار گروه آموزش معارف اسلامی، دانشگاه فرهنگیان صندوق پستی ۱۴۶۶۵-۸۸۹ تهران، ایران.

Sm.emami@cfu.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۵/۱۰، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۹/۱۱



مقدمه

اطلاعات و اخبار اقلیت‌های جامعه یزد، بیشتر به اقلیت زرتشتی این منطقه مربوط است و در درجه بعدی، اقلیت یهودی قرار دارند که کمتر به آنها پرداخته شده است. وجود فرازونشیب‌هایی که در تعاملات و برخوردهای اکثریت جامعه مسلمان یزد با یهودیان بیگانه مقیم این منطقه در دوره پهلوی (۱۳۰۴-۱۳۵۷ ش) وجود داشته، عواملی همچون دخالت بیگانگان در ایران و تحت فشار قرار دادن حکومت پهلوی، باعث شده است تا این تعاملات، نسبت به دوره‌های قبل، از نرمش و مسالمت بیشتری برخوردار باشد و این اقلیت، از زیر فشار تحقیرها و رفتارهای نامناسب و حتی قتل، غارت و لطمات جسمی، جانی، روحی و مالی، تا اندازه‌ای خارج گردند. نکته دیگر اینکه جدا از شناخت صحیح، روابط و تعاملات و برخورد و تضادها با اکثریت جامعه در هر دوره خاص، به‌ویژه روزگار گذشته بر هر ملتی، در ارتقای سطح معرفت دینی ضروری است.

دیدگاه اسلام و قرآن در مورد اقلیت‌ها

بین اهل ایمان و یهود و صابئان و نصاری و مجوس و آنان که به خدا شرک آوردند، محققاً روز قیامت جدایی افکنده خواهد شد که خداوند بر احوال همه موجودات عالم بینا و گواه است (حج: ۱۷). در طول دوره‌هایی از تاریخ، حکومت‌های استبدادی هیچ حقی برای مردم قائل نبودند (شریعتی، ۱۳۸۶: ۱۲). با گذشت زمان، حکومت‌ها حقوق مدنی مردم را به رسمیت شناختند؛ از جمله حق: حیات؛ تابعیت (امامی، ۱۳۸۹: ۱۶۰/۴)؛ تساوی در برابر قانون؛ آزادی فکر، عقیده و بیان؛ ابراز عقیده بر اساس دین خود؛ آزادی‌های سیاسی (جعفری لنگرودی، ۱۳۸۸: ۱). در اسلام، اظهار عقیده افراد مادامی که مخل مبانی دین و یا باعث سست شدن عقیده مسلمانان نشود، آزاد است (شریعتی، ۱۳۸۱: ۱۰۱). پیروان ادیان آسمانی که مایل به مسلمان شدن نیستند، به عنوان اهل ذمه، با قراردادی که میان آنها و اکثریت مسلمان جامعه منعقد می‌گردد، بر اساس آن، شهروند جامعه محسوب می‌شوند (تسخیری، ۱۳۸۳: ۲۴؛ تاج‌پور، ۱۳۴۴: ۱۴۰).

جمعیت یهودیان

بنیامین تودلایی^۱، گردشگر یهودی که در قرن ۱۲م (قرن ۴ش/قرن ۵ق) از ایران بازدید کرده است، جمعیت یهودیان در ایران را در آن زمان، حدود ۲۵۰۰۰۰ نفر تخمین می‌زند (زنده‌دل، ۱۳۷۷: ۱۴۵). در دوره فتحعلی‌شاه (۴ بهمن ۱۱۵۰ خورشیدی - ۱ آبان ۱۲۱۳ خورشیدی)، یهودیان سی‌هزار نفر بودند (آفاری، ۲۰۱۵: ۳۷). دو دهه بعد از فتحعلی‌شاه، نوزده هزار نفر گزارش می‌گردد (اورسل^۲، ۱۳۵۳: ۲۲۴). در اوایل سده نوزدهم میلادی، یزد جمعیت ۶۰ تا ۷۰ هزار نفری و به قولی، یک‌صد هزار نفری داشته است (عیسوی^۳، ۱۳۶۹: ۳۸). بعد از انقلاب اسلامی، مهاجرت یهودیان از ایران شدت یافت و جمعیت یهودیان، از ۱۰۰۰۰۰ به ۴۰۰۰۰ نفر کاهش یافت.^۴

در یزد بر اساس سرشماری عمومی نفوس و مسکن، در سال ۱۳۹۵، ۲۳۱۰۹ نفر زرتشتی، ۷۸ نفر مسیحی، ۱۰۰ نفر کلیمی و ۷۰۴ نفر سایر ادیان وجود داشته‌اند (سرشماری عمومی نفوس و مسکن ۱۳۹۵، مرکز آمار ایران) که در دهه ۹۰، به ۳۵۰۰۰ نفر افزایش یافت. در حال حاضر، این جمعیت چیزی حدود ۴۰۰۰۰ نفر است که ۲۵۰۰۰ نفر از آنها در تهران ساکن هستند (افشارسیستانی، ۱۳۸۷: ۲۴۹ و ۲۵۰).

ورود اقلیت‌ها به ایران و دیدگاه حکومت‌ها در مورد آنها

اصطخری (تاریخ مرگ: ۳۴۰ه‍.ق/۹۵۱م یا ۳۴۶ه‍.ق/۹۵۷م) می‌نویسد: تمامی منطقه بین اصفهان تا تستر (شوشتر)، توسط یهودیان در تعداد آن‌قدر زیادی اشغال شده است که آن را باید یهودستان نامید (D.Loeb, 1977: 21). اصطخری همچنین ذکر می‌کند: یهودیان بعد از زرتشتیان و مسیحیان، سومین

^۱ بنیامین تودلایی یا بنیامین تودلایی (مرگ پس از ۱۱۷۳ میلادی)، جهانگرد، ماجراجو، بازرگان و خاخام یهودی ناواری بود. می‌نماید که بنیامین تودلایی، نخستین سیاح اروپایی است که به خاورزمین آمده است. او سفرش را پیرامون سال ۱۱۶۵ از شمال خاوری اسپانیا را برای زیارت به سوی اورشلیم آغاز کرد. گویا او در اندیشه مشخص نمودن جامعه‌های یهودی در راه اورشلیم بوده است. او شهریه‌شهر آمار یهودیان را گزارش نموده و از رویدادهایی سخن می‌راند. متن عبری سیاحت‌نامه او، نخستین بار در ۱۵۴۳ میلادی در قسطنطنیه به چاپ رسید. این کتاب، نه تنها برای آمار ارزشمندی که در باره زندگی یهودیان در شهرهای جهان آورده، بلکه در خصوص آمیزه نژادی خاورمیانه در آن روزگار هم منبع سودمندی است.

^۲ Ursel.

^۳ Issawi.

^۴ www.jta.org/1979/05/14/archive/white-house-official-denounces-execution-of-habib-elkanian.

جامعه بزرگ ایران هستند (Gil, BRILL, 2004 : 58). در دوران خلفای راشدین، رهبری سیاسی و اجتماعی یهودیان بر عهده شخصی به نام «رأس جالوت» بود که با از بین رفتن آن، جامعه یهودیان ایران دچار آسیب‌های فراوان شد. در دوران غزنویان (۹۷۵-۱۱۸۷ م / ۳۴۴-۵۸۳ هـ ق) و سلجوقیان (۴۲۹-۵۹۰ هـ ق)، رشد جامعه یهودی ادامه یافت. در دوره مغول، به ایشان فرصت شرکت فعالانه در امور حکومت داده شد. تیمور نیز به قول ابن عرب‌شاه دستور داد مسلمان و اهل ذمه را یکسان تباه سازند. در دوران صفویان که مذهب رسمی ایران «تشیع» اعلام شد، یهودیان بیش از هر زمان دیگری در مضیقه و در معرض تبعیض قرار داشتند (D.Loeb, 1977: 27). تنها در زمان روی کار آمدن نادرشاه افشار و پس از او زندیان بود که یهودیان روی آسایش دیدند و این روند به پایان رسید (Goldberg, 1996: 244).

برخورد حاکمان قاجاری (۱۱۷۵-۱۳۰۴ش) با اقلیت یهود یزد قبل از مشروطیت

دوران قاجار (۱۱۷۵-۱۳۰۴ش) برای یهودیان دوران بازگشت دوباره رنج‌هاست. برترین و زبردست‌ترین ماما‌های تهران در این دوره، زنان یهودی بوده‌اند و بالاترین دستمزد در میان زنان قابله را داشته‌اند (۱۳: ۲۰۰۷، Tsadik). با شروع پادشاهی آقامحمدخان (۱۲۱۰-۱۲۱۲ ق) که با حمایت پدر بزرگ یهودی مسلک خود، حاجی قوام شیرازی^۱، از بند گروگانان کریم‌خان در شیراز گریخته بود و نیز حمایت حاج ابراهیم کلانتر که گفته شده اصالت یهودی داشته است، از آقامحمدخان و خیانت او به لطفعلی خان (۱۱۸۳ هـ ق-۱۲۰۹ هـ ق) جهت تسهیل در دستیابی خان قاجار به قدرت، به نظر می‌رسد اوضاع اجتماعی و شیوه برخورد حکومتی با یهودیان، بهبود یافته بود. عدم اعتماد و سپس قتل حاج ابراهیم کلانتر و بازگشت رفتارهای نامناسب مسلمانان با یهود، تا آن حد پایین آمد که

^۱ خاندان قوام شیرازی، بر پایه نوشتارهای بسیاری، دارای اصلیت یهودی بودند و تا زمان پهلوی، در ایران بسیار پرنفوذ باقی ماندند. مردم شیراز می‌گفتند: «تا قبل از رضاشاه، قوام‌ها در اینجا (شیراز) شاه بودند. خاندان قوام شیرازی، از نسل پسران و برادران حاج ابراهیم کلانتر، صدراعظم آقامحمدخان قاجار هستند. این خاندان، نسب خود را به حاج قوام‌الدین، وزیر قرن ۱۴ شیراز می‌دانند که در شعرهای حافظ نیز به وی اشاره شده است. در نوشتارهای مخفی سفارت بریتانیا در سال ۱۸۹۰ در مقاله‌ای به عنوان «رجال مهم ایران»، این خاندان یهودی دانسته شده‌اند. ناصرالدین شاه قاجار نیز خانواده قوام را یهودی می‌دانست. پزشک یهودی اتریشی، پولاک که در قرن ۱۹ به ایران سفر کرده بود نیز در نوشتارهای خود، خاندان قوام را یهودی و محافظ یهودیان ایران دانسته است. علی محمد قوام، پسر ابراهیم قوام، با اشرف پهلوی، دختر رضاشاه ازدواج کرد. این ازدواج، تحت فشار پدر اشرف صورت گرفت و اشرف علاقه چندانی به این ازدواج نداشت. علی قوام پس از جدایی از اشرف، با خواهر اسدالله علم ازدواج کرد و علم نیز دختر ابراهیم قوام را به همسری گرفت.

امامی میبیدی: تحولات و تعاملات اقلیت یهودی ایران در دوره پهلوی... ۳۵

آنها از ترس مصادره اموال و آزار و اذیتشان، پنهانی ادعای مسلمانی می‌کردند (آفاری^۱، ۲۰۱۵: ۱۳۷). منع شدن اقلیت یهود از پوشش لباس آن روز مسلمانان (عبا)، عدم آمدوشد آنها در روزهای بارانی، منع شدن از سوار بودن بر مرکب در وقت روبه‌رو شدن با مسلمانان، ممنوعیت دست زدن به کالاها و برخی دیگر از ممنوعیت‌ها و محدودیت‌هایی که برای این اقلیت از سوی مجامع شرعی و مذهبی برنامه‌ریزی گردیده و این اقلیت را به عنوان افراد نجس معرفی کرده بود، همگی نشان از برخوردها و تعاملات سخیفانه با این گروه را نشان می‌دهد. ادوارد پولاک، از نوعی تحقیر اجتماعی یهودیان از طرف همشهری‌های مسلمان آنان، و نیز اجحاف و زیاده‌ستانی جزیه سرانه از آنها به هر بهانه واقعی یا ساختگی خبر داده است (پولاک^۲، ۱۳۶۱: ۲۸).

مقرراتی همچون: منع نامگذاری اسلامی بر فرزندان یهود، منع استفاده از حمام مسلمانان، منع ورود و خرید از مغازه مسلمانان، به‌ویژه نانواپی و افتتاح مغازه در خیابان‌های شهر، عدم وجوب پرداخت دیه در برابر قتل یهودی، عدم رفت‌وآمد یهودی به تفریحگاه تابستانی، عدم استفاده از الاغ سفید، اجبار در عبور از کنار دیوار و در مجموع، شدت سخت‌گیری و ملزم بودن اقلیت یهود به این موارد، به حدی بود که تخلف از این قوانین، مجازات مرگ داشت (سرشار، ۲۰۱۵: ۱۰۱-۱۰۲). گزارش‌های چند قرن اخیر، بیانگر وضع فلاکت‌بار این اقلیت در یزد است (عیسوی، ۱۳۳۲: ۹۳). یکی از پدیده‌های رایج دوره قاجار (۱۱۷۵-۱۳۰۴ش) و پهلوی (۱۳۰۴-۱۳۵۷ش) در یزد، به‌خصوص از اواسط این دوره، در واقع تقابل اقلیت‌ها و از جمله یهودیان با اقلیتی خودسر از مسلمانان یزد، یعنی لوطیان و شورشیان بود که گه‌گاهی، به‌ویژه در هنگام فترت اوضاع ناشی از مرگ هر پادشاه یا حتی برکناری حاکم محلی تا جلوس پادشاه یا آمدن حاکم جدید، آشفتگی نظم عمومی و... بروز بیشتری می‌یافت (تشکری بافقی، ۱۳۷۷: ۴۸). دوختن علامت خاص به لباس مردان یهودی برای متمایز شدن از مسلمانان و نیز استفاده از چادرهایی سفیدرنگ جهت شناخته شدن آنها از زنان مسلمانان و مواردی از این دست، حکایت از این دارد که اجتماع یزد و دست‌اندرکاران شرع، در پی آن بودند که مسلمانان یزد قبل از هرگونه برخورد و تعاملی، یهودی بودن آنان را سریع و بعینه دریابند و در همان ابتدای برخورد یا معامله با این گروه، احتیاط و محدودیت‌ها را رعایت کنند (تشکری بافقی، ۱۳۷۷: ۱۵۶). اخبار «هاکس» از فقر اکثریت این اقلیت ساکن یزد، سکونت آنان در خانه‌های کثیف و پُرجمعیت و نیز اشتغال اکثریت اعضای خانواده یهودی به مشاغل نسبتاً سخت ریسندگی و بافندگی، آن هم با

^۱. Afari.

^۲. Pollack.

درآمد بسیار اندک حکایت دارد (هاکس^۱، ۱۳۶۸: ۱۲۳). گزارشی دیگر، خبر از برخی مشاغل برای یهودیان خبر می‌دهد که مسلمانان از دست زدن به آنها عار داشتند و یا حرام می‌شمردند؛ مشاغلی چون: شراب و عرق‌فروشی، آوازه‌خوانی، رقاصی، نوازندگی و... (ویلز^۲، ۱۳۶۸: ۱۱۴). «ادوارد پولاک» ابریشم‌بافی، تراش روی شیشه، ظرافت‌های زرگری و جواهرسازی و نیز تولید: الکل، عرق، شراب و تولید انواع اسیدها را جزء حرفه‌های یهودیان به شمار می‌آورد و علاوه بر آنکه آنها را خبره در علم شیمی دانسته، وجودشان را در ضرب سکه و فنون و مهارت آن در جامعه مغتنم دانسته است؛ ضمن آنکه شغل طبابت را نیز از حرفه‌های دیگر آنان دانسته است (پولاک، ۱۳۶۱: ۲۶-۳۱). امیرکبیر نیز اقلیت‌های ایران را مورد توجه قرار می‌داد (مری شیل^۳، ۱۳۶۸: ۸۰). استفاده مردمان عادی یزد از لفظ «جهود» (جود)، بیش از همه در تحقیر افکار و مذهب یهودیان در زبان عامیانه مردم یزد استعمال می‌شد و گاهی به زدو خورد و درگیری با آنها می‌انجامید (اوبن^۴، ۱۳۶۲: ۳۰۹).

اوضاع یهودیان یزد پس از مشروطیت

دکتر ویلز می‌گوید: «... در باره یهودیان فکر نمی‌کنم در هیچ نقطه از دنیا با آنان بدین‌گونه که در ایران فعلی رفتار می‌شود، رفتار شود؛ کتکشان می‌زنند، تحقیر و توهینشان می‌کنند و حتی غلام‌بچه‌های ایرانی که خود برده هستند، علناً به یهودیان فحش و ناسزا می‌دهند...» (ویلز، ۱۳۶۸: ۱۱۴). در پی بروز انقلاب مشروطه، صدور برخی فتوای شرعی و از جمله فتوای آخوند خراسانی در حرمت ایذا و تحقیر اقلیت‌ها و اهل ذمه‌ای که در حمایت اسلام باشند و لزوم مراعات وصیای خاتم‌النبین و شایسته بودن برخورد و تعاملات مسلمانان، به حُسن سلوک و تألیف قلوب و حفظ نفوس و اعراض و اموال این اقلیت‌ها انجامید (اشیدری^۵، ۱۳۵۵: ۲۵۲). یهودیان کم‌کم اجازه استقرار در مناطق دیگر شهر به غیر از محله خود و خرید و اجاره مغازه در میان بازار یزد را کسب کردند. تشکیل انجمن مخفی ایران به سال ۱۹۰۵م در پایتخت و تأسیس مجلس ملی متشکل از ایرانیان مسلمان و غیرمسلمان، از جمله تلاش‌های مشروطه‌خواهان بود (کرمانی، ۱۳۶۲: ۲۳۷).

1. Hawks.

2. Wales.

3. Mary Shale.

4. Aubin.

5. Ashdry.

تحولات و تعاملات اقلیت یهودی در یزد دوره پهلوی

در دوره پهلوی (۱۳۰۴-۱۳۵۷ش)، اقلیت‌های یزد کاری به فعالیت‌های دینی دیگر ادیان نداشته‌اند و این خصلت، ناشی از نوعی غرور نژادی و مذهبی خودشان بوده است؛ بدین معنا که دین یهود، خاص قوم بنی اسرائیل است و کسی اجازه داخل شدن در دین و گروه آنها را ندارد. به لحاظ شخصیتی و رفتاری و نیز تعلق خاطر یهودیان به مادیات و مهم بودن اقتصاد و درآمد برای این قشر و نیز در پیش گرفتن روش محافظه کارانه در حفظ جان و مال خود، قطع بقیع در مسکن گزیدن ایشان در مرکز شهر و اقتصاد و تجارت و بازار، یعنی در حوالی بازارهای یزد و اطراف مسجد جامع کبیر یزد تأثیرگذار بوده است.

نکته حایز اهمیت دیگری که در مطالعات محققان و نویسندگان امروزی یزد مشخص است، اینکه بزرگ‌ترین روابط دوستانه ادیان، در یزد اتفاق افتاده است (پاپلی یزدی، ۱۳۸۸، ۱۲۷/۳). در دوره رضاشاه، جوانان یهودی در ردیف دیگران به انجام خدمت وظیفه دعوت شدند، مدارس و دانشگاه به روی آنان باز شد، بازرگانی‌های کوچک و محدود یهود توسعه یافت و به تدریج بازرگانان و ثروتمندان بزرگی در میان آنها یافت شد و تقریباً یهودی‌ها از تمام حقوق کشوری استفاده می‌کردند؛ ولی عده کمی از آنها در ادارات پذیرفت می‌شدند و به خصوص در دستگاه سیاسی کشور، یهودیان راه نیافتند. فریادخواهی ملت مسلمان فلسطین، باعث شد روحانیان ایران (قم) تلگراف‌هایی را در این زمینه به دولت ارسال کنند؛ ولی رژیم رضاشاه از انتشار این تلگراف‌ها در جراید جلوگیری نمود (سازمان اسناد ملی ایران، شماره تنظیم ۱۰۲۰۰۶، پاکت ۸۸۵). ادعا شده که: «از سال ۱۹۳۵ (۲۰۱۶م/۱۴۳۹ق) به بعد، یهودیان را از برخی ادارات اخراج کردند و دانشکده افسری بر روی جوانان دیپلمه و لیسانسیه بسته شد؛ ولی وقوع جنگ جهانی دوم، بدبینی‌ها علیه یهودیان را به مقدار زیادی از بین برد.»

در دوره رضاشاه، یهودیان یزد فرصت یافتند که در بازارهای یزد به مشاغل: بزازی، زرگری و دلالی بپردازند و علناً کنیسه و مدرسه خود را دایر نمودند و جوان‌های به خدمت سربازی احضار شدند. در جنگ جهانی دوم، به علت گرایش رضاخان به آلمان و دشمنی آلمان با قوم یهود، تفکرات ضد یهودی گسترش یافت (رهبر، ۱۳۲۵: ۳۵۰). زنان یهودی تا اواخر دوره قاجار (۱۱۷۵-۱۳۰۴ش)، تا حد زیادی هیچ‌گونه وجهه اجتماعی و فرهنگی در یزد نداشتند؛ اما در اوایل دوره پهلوی (۱۳۰۴-۱۳۵۷ش)، زنان یهودی هم در انظار عمومی شهر ظاهر می‌شدند. آنان در بازار به کمک شوهران خود می‌شتافتند و چون همانند زنان مسلمان یزد، خود را در زیر چادر و چاقچور می‌پیچیدند؛ البته «هاکس» که یک دهه پس از سقوط قاجارهابه ایران سفر می‌کند، می‌نویسد: «زنان یهودی از طریق

چادرشان شناخته می‌شوند که بنا به رسم این زمان، باید سفید باشد» (هاکس، ۱۳۶۸: ۶۵؛ شمس اسفندآبادی، ۱۳۹۴: ۹۵).

شغل یهودی‌ها، بیشتر خرازی‌فروشی و پارچه‌فروشی و بزازی بود که هم مغازه داشتند و هم به صورت پیلهوری به منازل مراجعه می‌کردند و یا به دهات می‌رفتند و کالای خود را عرضه می‌کردند و می‌فروختند. این پیلهورهای دوره‌گرد، گاهی فالگیری هم می‌کردند و از روی کتابی که همراه داشتند و با خط عبری بود و ما با آن آشنایی نداشتیم، چیزهایی باب طبع مشتری می‌گفتند. اگر تحریکاتی انجام نمی‌گرفت، با هم زندگی مسالمت‌آمیز داشتند. بین یهودی‌ها، گدایی هم مرسوم بود؛ برخلاف زرتشتی‌ها. یکی از کارهای جنبی یهودی‌ها، خرید اشیای عتیقه بود و بیشتر از خانم‌ها می‌خریدند که بدون توجه به ارزش کالا، ظروف عتیقه خود را به ثمن بخش، با چیت و انواع پارچه‌های زنانه معاوضه می‌کردند؛ چون سمساری در یزد، آنچه من به یاد می‌آورم، مرسوم نبود (بشارت، ۱۳۸۶: ۲۰۷-۲۱۰). رضاشاه گرویدن یهودیان به اسلام را ممنوع کرد و قانون نجاست یهودیان را لغو نمود. زبان عبری، در مدارس یهودی تدریس شد و برای اولین بار روزنامه‌های یهودی نظیر: *عولم یهود*، *سینا*، *یسرائیل*، بنی‌آدم و *نیسان* منتشر شد (Sephardi, 1996: 250). برنامه‌های بسیاری برای «ایرانی‌سازی» یهودیان به دستور رضاشاه (۱۳۰۴-۱۳۲۰ ش) انجام شد. به دستور رضاشاه، مالیات جزیه بر یهودیان، قانون به ارث بردن یهودی مسلمان‌شده از تمام ارث و مجازات نشدن مسلمانی که یهودی را کشته باشد، لغو شد. در تمامی شهرهای ایران، یهودیان از محله‌های یهودی خارج شدند و در تمامی شهر پخش گردیدند. برنامه ایرانی‌سازی یهودیان، با موفقیت همراه بود. یهودیان ایران مشتاقانه شروع به حمایت از جشن‌های ملی ایرانیان نظیر نوروز نمودند، از تاریخ ایران قبل از اسلام با غرور سخن گفتند و بسیاری از نام‌های یهودی خود را با نام‌های ایران قبل از اسلام جایگزین نمودند (Ibid: 253). بعد از جنگ جهانی دوم، عده‌ای از یهودیان کشور، به‌خصوص یزد، به دلیل تشویق‌ها و تحریکات سازمان‌های صهیونیستی یا به دلیل مشکلاتی که داشتند، به اسرائیل کوچ کردند و در دهه‌های بعد، عده‌ای از آنها حتی به رده‌های بالای سیاسی دست یافتند که از جمله یهودیان یزدی می‌توان به رئیس‌جمهور موشه کتساف (موسی قصاب)^۱ اشاره کرد (Ibid: 244).

^۱ موشه کاتساو یا موسی قصاب (به فارسی)، زاده ۱۹۴۵ میلادی در یزد در ایران، هشتمین رئیس‌جمهور دولت اسرائیل بود که از سال ۲۰۰۰ تا ۱۵ ژوئیه ۲۰۰۷ میلادی مقام ریاست جمهوری اسرائیل را بر عهده داشت. وی به همراه خانواده‌اش در سال ۱۹۵۱ به اسرائیل مهاجرت کرد. نام آقای کاتساو در کودکی، ماشاء‌الله بود و هنگامی که او در سن پنج سالگی همراه خانواده فقیرش از یزد در ایران به اسرائیل مهاجرت کرد، نام عبری موشه را که نام موسی است،

امامی میبدی: تحولات و تعاملات اقلیت یهودی ایران در دوره پهلوی... ۳۹

با شدت گرفتن فعالیت‌های صهیونیستی و ارتباط یهودیان ایرانی با یهودیان اروپا، رضاشاه که تصمیم داشت اقوام مختلف ایران را تحت لوای ناسیونالیسم متحد کند، نسبت به یهودیان بدبین شد. شموئل حییم^۱، مؤسس روزنامه حییم و یکی از رهبران جنبش صهیونیسم در بین یهودیان ایران، دستگیر شد و چند سال بعد در یک دادگاه نظامی، به جرم توطئه برای ترور شاه و تلاش برای تبدیل

در شناسنامه او نوشتند؛ اما مادرش، گوهرخانم، هنوز او را ماشاءالله صدا می‌کند. نام فامیلی کاتساو، به این دلیل است که پدر فقیرش که خادم یک کنیسه یهودیان در یزد بود، مرغ را به شیوه یهودی ذبح می‌کرد. کاتساو، یعنی قصاب. موشه کاتساو، فارغ‌التحصیل از دانشگاه عبری اورشلیم است. در میان مهاجران ایرانی، کاتساو اولین فردی است که به بالاترین مقام سیاسی کشور دیگری (مقام ریاست جمهوری اسرائیل) دست یافته است. دوره ریاست جمهوری او، هم‌زمان با ریاست جمهوری محمد خاتمی در ایران بود. در ۱۵ اکتبر ۲۰۰۹، پلیس اسرائیل ادعا کرد که شواهد کافی برای متهم کردن او به تجاوز جنسی و استراق سمع غیرقانونی را دارد. پس از آن، دادستان کل اسرائیل در ۲۹ اکتبر به او پیشنهاد کرد که از قدرت کناره بگیرد؛ اما او نپذیرفت. از آنجا که رئیس جمهور مصونیت قضایی دارد، استعفا نداد و درخواست مرخصی سه‌ماهه کرد تا دوران ریاست جمهوری‌اش به اتمام برسد. موشه کاتساو در تاریخ دسامبر ۲۰۱۰ میلادی، در یک دادگاه در شهر تل‌آویو در ارتباط با اتهام تجاوز به یک کارمند زن در دهه ۱۹۹۰ میلادی، مجرم شناخته شده بود.

^۱ شموئل حییم، معروف به مسیو حییم و شموئل اسحاق افندی (۱۲۷۰ خ کرمانشاه - ۱۳۱۰ خ تهران)، روزنامه‌نگار، رهبر جامعه یهودیان ایران، فعال صهیونیست و نماینده کلیمیان در دوره پنجم مجلس شورای ملی بود. شموئل حییم، در مدرسه آلیانس کرمانشاه تحصیل کرد، چند زبان خارجی فراگرفت و از سال ۱۲۹۳ خورشیدی، به خدمت گمرک درآمد. در سال ۱۲۹۹ به تهران رفت و در روزنامه «اتحاد» قلم زد. او با سفارت انگلستان روابط خوبی داشت و به نفع انگلیسی‌ها فعالیت‌های سیاسی انجام می‌داد. سپس، تصمیم گرفت روزنامه‌ای برای یهودیان ایران راه بیندازد. از این‌رو، چاپ روزنامه «حییم» را آغاز کرد که بین سال‌های ۱۳۰۱ تا ۱۳۰۴ منتشر می‌شد. بیشتر روزنامه به زبان فارسی و بعضی قسمت‌های آن، به عبری بود. حییم در روزنامه خود مشکلات جامعه یهودی را بیان می‌کرد. او همچنین، از دولت ایران به دلیل تبعیض علیه یهودیان انتقادهای بسیار تندی می‌کرد و خواستار لغو قوانین شرعی تبعیض‌آمیز بود. فعالیت دیگر روزنامه او، تبلیغ جنبش صهیونیسم بود. حییم، با جامعه ملل (نسخه اولیه سازمان ملل)، ارتباط برقرار نمود و درخواست کمک به یهودیان ایران کرد. این فعالیت‌های او، دشمنان بسیاری برای وی ایجاد نمود. حییم در انتخابات دوره پنجم مجلس شورای ملی در سال ۱۳۰۲، نامزد نمایندگی کلیمیان شد و با اختلاف فراوان، اکثریت آرا را به دست آورد و وارد مجلس شد. صلاحیت شخصی او نیز زیر سؤال رفت. شموئل حییم پیشنهاد داد زنان مسیحی و کلیمی، مستثا شوند و از حق رأی برخوردار گردند. پیشنهاد او، به تصویب نرسید. حییم در مجلس، جزو جناح اقلیت و مخالف رضاخان، نخست‌وزیر وقت بود. همین مخالفت‌ها سبب شد که پس از آنکه رضاخان به پادشاهی رسید، در انتخابات دوره ششم مجلس که انتظار می‌رفت او دوباره رأی بیاورد، چند روز قبل از انتخابات دستگیر شد و انتخابات را به رقیبش، لقمان نهورایی باخت. سپس، حییم متهم به توطئه برای ترور شاه و تلاش برای برپایی نظام جمهوری گردید و در دادگاه نظامی به مرگ محکوم شد. او تا سال ۱۳۱۰ در زندان بود و در این سال، تیرباران شد.

ایران به جمهوریت، اعدام گردید. نشریاتی نظیر: ایرانشهر، فرنگستان و آینده، تأکید فراوانی بر برتر بودن نژاد آریایی بر نژاد سامی می‌کردند و یهودیان سامی نیز از گذر تحقیر نژادی مصون نبودند (سرشار، ۱۹۹۶: ۹۹/۱). از این رو، این بار، دیگر یهودی نجس نبود؛ بلکه جزو نژاد پست سامی، در مقابل نژاد برتر آریایی بود. بنابراین، حتی گرویدن به اسلام نیز نمی‌توانست نژاد پست سامی او را تغییر دهد (همان: ۱۰۵-۱۰۰؛ Semon, 2013:385). حضور یهودیان در حزب توده آن قدر زیاد بود که با اینکه یهودیان حدود دو درصد جمعیت ایران بودند، در بین اعضای حزب توده، بیش از پنجاه درصد اعضای فعال یهودی بودند. بسیاری رهبران کنونی و گذشته جامعه یهودیان ایران نظیر هارون بیشایاییو عزیز دانش راد، جزو اعضای حزب توده بوده‌اند. یهودیان، از اشغال ایران توسط متفقین حمایت کردند (سرشار، ۱۹۹۶: ۸۲/۱).^۱ شایعات فراوانی وجود داشت که محمدعلی فروغی معروف به «ذکاء الملک»^۲، از خانواده یهودی‌الأصل و از یهودیان بغداد بوده است (بهار، ۱۳۶۸: ۱۲۹۸/۲).

^۱ 7dorim.com/Tasavir/Yeshayae.asp, Sternfeld, 2014:6-47:6,857-869.

^۲ محمدعلی فروغی دردشتی (۱۲۵۶ خورشیدی در تهران - ۵ آذر ۱۳۲۱ در تهران)، ملقب به ذکاءالملک، ملی‌گرا، تجددخواه، روشن‌فکر، مترجم، ادیب و سخن‌شناس، فیلسوف، تاریخ‌دان، روزنامه‌نگار، سیاست‌مدار، دیپلمات، نماینده و رئیس مجلس، وزیر و نخست‌وزیر ایران بود. وی نقش مهمی در تأسیس دانشگاه تهران داشت و همچنین، او پایه‌گذار و نخستین رئیس فرهنگستان ایران است. همین نقش را فروغی در انجمن آثار ملی داشت که به تلاش برای نهادینه کردن پاسداری و نگهداری از آثار تاریخی ایران می‌پرداخت. فروغی همچنین، چندین اثر مهم ادبی را تصحیح کرده که مشهورترین آنها، کلیات سعدی است. نخستین کتاب در باره فلسفه غرب (سیر حکمت در اروپا) نیز به قلم او نوشته شد. وی در دوران پس از جنگ جهانی اول، عضو هیئت اعزامی ایران به کنفرانس صلح پاریس (۱۹۱۹) و جامعه ملل بود. در دوره قاجار، چند بار وزیر، دو بار نماینده مجلس شورای ملی و یک بار رئیس دیوان عالی تمیز (دیوان کشور) شد. با انتقال سلطنت از قاجار به پهلوی، فروغی به عنوان نخستین نخست‌وزیر در دوره پهلوی، مراسم تاج‌گذاری رضاشاه را در نخستین گام برگزار کرد. او از مدت‌ها قبل، با آتاتورک آشنایی داشت و به اصرار او، رضاشاه سفری به ترکیه کرد و برخی اصلاحات، به دنبال این سفر انجام شد. بعد از اینکه، متفقین در شهریور ۱۳۲۰ ایران را اشغال کردند، رضاشاه مجدداً از فروغی برای قبول نخست‌وزیری دعوت نمود و پس از گذشت چند سال، دوباره او را به سیاست بازگرداند. سومین دوره نخست‌وزیری، با استعفای رضاشاه از سلطنت آغاز شد.

محمدعلی فروغی در ۱۲۵۶ هجری خورشیدی در تهران چشم به جهان گشود. برخی، اجداد فروغی را از یهودیان عرب بغداد خوانده‌اند که به اصفهان کوچیدند و مسلمان شدند. در زمان جنگ جهانی دوم، رادیو آلمان نازی، بارها به نژاد یهودی فروغی اشاره کرده، او را فردی غیرقابل اعتماد می‌خواند. بر پایه کتاب *فراموش‌خانه و فراماسونری در ایران*، نوشته اسماعیل رائین، پدر فروغی از متأثران میرزا ملکم خان از پیشکسوتان ترویج فرهنگ غرب و فراماسونری در ایران بود و فروغی هم فراماسون شد. مؤلف *تاریخ بیست‌ساله ایران* در معرفی فروغی می‌نویسد: «او یکی از فراماسون‌های باهوش و تحصیل‌کرده و دانشمند و صاحب تألیفات در ادبیات و حکمت و فلسفه می‌باشد.»

اوضاع اقلیت مذهبی یهودی دوره پهلوی دوم

مصدق، ابتدا با تشکیل دولت اسرائیل مخالف بود و آن را نشانه‌ای از امپریالیسم می‌دانست. ایران با روی کار آمدن مصدق، سفارت خود را در اورشلیم تعطیل نمود.^۱ با وجود این، مصدق روابط خوبی با یهودیان ایران داشت. بسیاری از بازاریان، روشنفکران و نویسندگان یهودی، در جنبش ملی مصدق به او کمک کردند؛ مثل مشفق همدانی که سردبیر روزنامه کیهان بود (سرشار، ۱۹۹۶، ۸۲/۱-۸۷). مهم‌ترین دشمن اسرائیل در دولت در این زمان، دکتر حسین فاطمی^۲، وزیر امور خارجه بود. حسین فاطمی در روز استقلال اسرائیل در آوریل سال ۱۹۵۳، دفتر آژانس یهودی تهران را تعطیل کرد؛ ولی بعد از چندین ماه، دوباره این دفاتر باز گردیدند. مصدق با اینکه از فاطمی پشتیبانی می‌کرد، به مذاکراتی برای قرارداد بین بانک ملی ایران و بانک لوئمی در اسرائیل کمک کرد که باعث ادامه مناسبات تجاری بین ایران و اسرائیل شد.^۳

بعد از سرنگونی دولت مصدق، یهودیان بهترین شرایط خود را در ایران تجربه کردند. جمعیت یهودی در این زمان، تقریباً به طول کامل شهرنشین شدند. در سال ۱۹۶۸ م، ۷۲ درصد از یهودیان ایران در شهرها زندگی می‌کردند؛ با اینکه یهودیان فقط درصد بسیار کمی از جمعیت ایران را تشکیل می‌دادند. در سال ۱۹۷۹ (۱۳۵۸ ش/۱۴۰۲ ق) دو عضو از ۱۸ عضو آکادمی علوم ایران، ۸۰ نفر از ۴۰۰۰ استاد دانشگاه و ۶۰۰ نفر از ۱۰۰۰۰ پزشک ایران، یهودی بودند. برای اولین بار در تاریخ ایران، ۵۰ درصد از کودکان یهودی به مدرسه عبری می‌رفتند و زبان عبری به صورت رسمی به آنان تدریس می‌شد. سطح خواندن و نوشتن اقلیت یهودی، از ابتدای قرن بیستم، بسیار بالاتر از اکثریت مسلمان بود. در سال ۱۹۶۸، تنها ۳۰ درصد مسلمانان خواندن و نوشتن می‌دانستند؛ در صورتی که این رقم در مورد یهودیان، بیش از ۸۰ درصد بود (دی لوب، ۱۹۷۷: ۱۳۳). در این زمان، حدود یک سوم جمعیت

^۱ www.jta.org/1951/07/12/archive/israel-cabinet-discusses-relations-with-iran-iranian-consulate-in-jerusalem-closed.

^۲ سید حسین فاطمی، معروف به دکتر فاطمی (۲۱ بهمن ۱۲۹۶ در نایین - ۱۹ آبان ۱۳۳۳ در تهران)، سیاست‌مدار و روزنامه‌نگار ایرانی است که از ۱۳۳۱ تا ۱۳۳۲ وزیر امور خارجه ایران بود و پس از کودتای ۲۸ مرداد، محاکمه و به اعدام محکوم شد. طرح «جمهوری» در آن مقطع، از سوی فاطمی بوده است. به گفته محمد مصدق، فکر ملی شدن نفت، پیشنهاد حسین فاطمی بود. فاطمی را همراه با دکتر علی شایگان، چهره‌های برجسته جناح چپ دولت مصدق می‌نامیدند. او پیش از اعدام، از ترور توسط محمد مهدی عبدخدایی جان به در برده بود. او همچنین در دوران وزارت، بالاترین نشان کشوری معروف به «نشان همایون» را از دست شاه دریافت کرد.

^۳ www.ajcarchives.org/AJC_DATA/Files/1954_15_MidEast.

یهودیان ایران، به اسرائیل مهاجرت کردند. رابطه بسیار نزدیک دولت شاه و کشور اسرائیل، در بهبود وضعیت اقتصادی یهودیان در ایران نقش بسیاری داشت (همان: ۲۴). رفت‌وآمد اعضای خانواده محمدرضا شاه با یهودی‌ها، بازتابی ناخوشایند در جامعه داشت. بیشتر ایرانیان مسلمان، به یهودی‌ها نظر خوشی نداشتند. بازاریان که دارای اعتقادات مذهبی بودند، از اینکه می‌دیدند امور اقتصادی کشور به دست دشمنان اسلام افتاده است، واکنش نشان می‌دادند. مدت‌ها شیشه‌های نوشابه پپسی کولا را که متعلق به ثابت پاسال بود، می‌شکستند و مردم را به تحریم پپسی کولا دعوت می‌کردند! (محمدی‌نیا، ۱۳۸۲: ۳۲۴-۳۲۵؛ پولاک، ۱۳۶۱: ۲۳۴؛ روزنامه اطلاعات، ش ۱۵۸۴۲، یکشنبه ۹ اردیبهشت ۱۳۵۸؛ رجیبی، ۱۳۷۴: ۱۷۳، سند مورخ ۱۳۴۱/۸/۲۶، به نقل از: یاران امام به روایت اسناد ساواک: ۲؛ روحانی، ۱۳۸۶: ۱/۱۳۵۶). محمدرضا شاه پهلوی در ابتدای حکومت خود، دید بسیار مثبتی به یهودیان داشت. در دهه ۱۹۷۰ میلادی، او نیز مانند پدرش به یهودیان بدبین شد.^۱

نویسنده کتاب معروف **سقوط ۷۷** که سقوط شاه را چند سال قبل از سرنگونی وی پیش‌بینی کرده بود نیز یهودی بود. یوسف کهن، آخرین نماینده یهودیان در ایران، در کتاب خاطرات خود، آخرین دیدار سالیانه یهودیان ایران با شاه در سال ۵۷ را با بی‌تفاوتی و بی‌حوصلگی خاصی از جانب شاه بیان می‌کند و می‌گوید شاه بیشتر حملات و تحرکات علیه حکومت خود را توطئه یهودیان می‌دانست (کهن^۲، ۱۹۹۳: ۳۰۳). در تظاهرات میلیونی روز عاشورا علیه شاه، ۷۰۰۰ یهودی نیز شرکت کردند. بعضی نوشتارهای دیگر، تخمین یهودیان شرکت‌کننده در این تظاهرات را ۱۲۰۰۰ نفر اعلام می‌کند. تقریباً تمامی رهبران جامعه یهودی، نظیر: حاخام دیدیا شوفط، حاخام آریل داوودی، حاخام داوید شوفط، حاخام یوسف همدانی کهن، حاخام اسحق بعلنث و حاخام یادگاران، در این تظاهرات شرکت داشتند. این همراهی یهودیان با انقلاب، پلی میان ملت انقلابی و جامعه یهودیان برقرار کرد.

بیمارستان یهودی سپیر که توسط دکتر سپیر، پزشک یهودی پایه‌گذاری شده بود نیز در انقلاب ایران نقش مهمی داشت. هیچ‌یک از مجروحان بستری‌شده در بیمارستان سپیر، به دست ساواک نیفتادند. بیشتر تظاهرکنندگان مجروح‌شده در تظاهرات ۱۷ شهریور سال ۱۳۵۷، در بیمارستان سپیر درمان شدند. در اواخر سال ۱۹۷۸، نماینده یهودیان برای دیدار با امام خمینی (ره) به پاریس رفت. امام خمینی (ره) بعدها نامه تقدیری به بیمارستان سپیر فرستاد و از پرستاری و مداوای انقلابیون توسط مسئولان این

^۱ www.bbc.com/news/av/world-us-canada-17650516/mike-wallace-interview-with-shah-of-iran-in-1976.

^۲ Ancient.

امامی میبدی: تحولات و تعاملات اقلیت یهودی ایران در دوره پهلوی... ۴۳

بیمارستان تشکر کرد (گیرشمن، ۱۳۷۸: متعدد؛ دائرة المعارف جودایکا، ایران، لوئیس، ۲۰۱۸).^۱ در مناطق مرکزی ایران، یهودیان به زبان‌هایی ایرانی که در زیرشاخه زبان‌های ایران مرکزی جای دارند، صحبت می‌کنند؛ مانند گویش کلیمیان اصفهان و یزد (سرشار، ۱۹۹۵: ۵). اولین بانک استان یزد و جنوب شرق کشور در زمان قاجار (۱۱۷۵-۱۳۰۴ ش)، به دست یک تاجر یهودی ساخته شد و در دوران پهلوی (۱۳۰۴-۱۳۵۷ ش) و هم‌اکنون در محله لب خندق (میدان خان) فعالیت دارد (زنده‌دل، ۱۳۷۷: ۱۴۵). جزئیات اینکه چگونه یهودیان ایران در سال‌های بسیار کمی، از اقلیتی بسیار فقیر، به ثروتمندترین اقلیت ایران تبدیل شدند، نیازمند تحقیق و مطالعه بیشتر است (دی لوب^۲، ۱۹۷۷: ۲۴). قبل از سال ۱۹۴۸، بیشتر یهودیان ایران مذهبی بودند و قوانین یهودی را رعایت می‌کردند (موریتی هورویتز، ۲۰۰۵: ۲۳۱). با تحقیق و مقایسه احوال و اوضاع این اقلیت در سایر نقاط ایران، می‌توان عنوان کرد که آمار یهودیان ساکن یزد در این زمان، از چند صد نفر تجاوز نمی‌کرده است (معاونت برنامه‌ریزی استانداری یزد، ۱۳۵۸: ۱۰۷؛ شمس اسفندآبادی، ۱۳۹۴: ۱۰۷). رضوی (مشهور نواب وکیل)، نماینده یزد در مجلس شورای ملی در دوره پهلوی اول می‌نویسد: در اعیاد یهودی و نصاری تغییر ندادند؛ ولی در اعیاد مسلمان تغییر دادند (رضوی، ۱۳۱۷: ۷۱۸ و ۷۱۹). «قوانین عدلیه، بر ضد اسلام است. قبلاً اگر زن مسلمان با مرد مسلمان فقط زنا می‌کرد و با او ازدواج می‌کرد، الآن زن مسلمان می‌تواند دوباره با گبر و یهودی هم زنا کند؛ درحقیقت، ژنده او می‌شود» (همان: ۵۶۲، ۵۷۵، ۶۱۳، ۷۱۸ و ۷۷۸).

مدت ۲۸ سال طول کشید تا حکومت محلی یزد در میان مخالفت‌های آشکار و نهان مردم و روحانیت سنتی، به خود جرئت داد که مدرسه آلیانس را در یزد تأسیس کند و برای ایجاد آشتی بین اقلیت یهود و جامعه مسلمان و مردمان یزد در قالب صورت دادن ملاقات‌های عمده و همایش‌های اجتماعی و فعالیت‌های دیگری از این دست، تا حدّ دعوت از سران رسمی و دینی مسلمانان هم پیش می‌رفت و گاهی نیز این مدرسه نقش حکمیت بین مراعات و برخوردهای پیش آمده بین اقلیت یهود یزد و مسلمانان این شهر را به عهده می‌گرفت (ابرامی، ۱۹۹۷: ۱۹۴؛ شمس اسفندآبادی، ۱۳۹۴: ۱۹۴). در حال حاضر، کلیمیان یزد که تعداد آنها به ۸۳ نفر می‌رسد، فقط در یزد محله کلیمیان سکونت دارند. تعداد ۱۲ کنیسه در شهر یزد وجود دارد که نشان از جمعیت زیاد یهودیان در گذشته

^۱. Amanat, Vejdani, Macmillan, 2012: 236, Amanat, I.B. Tauris, Aug 29, 2013: 41, Mattair, R. (2008). ABC-CLIO. p. 3. ISBN 9780275994839. Retrieved 2010-09-24.) Yerousalmi, Brill, 2009, Page 37.

^۲. De Loeb.

یزد دارد. از این تعداد، چهارتای آن خراب شده و دو تا هم بسته است و در بقیه به طور تقریبی و نوبتی، مراسم برگزار می‌گردد.

اسامی و نشانی این کنیسه‌ها به شرح زیر می‌باشد:

۱. کنیسا یوخوت: واقع در خیابان مسجدجامع. شایان ذکر است که یوخوت، نام مادر حضرت موسی بوده است.
۲. کنیسا کمال: در کوچه مشروطه در محدوده خیابان مسجدجامع واقع است.
۳. کنیسا نظام: واقع در کوچه نقیب اشرف.
۴. کنیسا ملا یوسف: واقع در کوچه مشروطه.
۵. کنیسا هاداشی: واقع در محله کلیمیان، نزدیک چهارسوق.
۶. کنیسا ملا آقابابا (ملاصدرا): واقع در محله کلیمیان، نزدیک چهارسوق.
۷. کنیسا ملا اسحق: واقع در محله کلیمیان، نزدیک چهارسوق.
۸. کنیسا حاجی اسحق: واقع در محله کلیمیان، نزدیک چهارسوق.
۹. کنیسا الیاهر: واقع در کوچه بقعه، محله کلیمیان.
۱۰. کنیسا حاجام: واقع در کوچه کاغذگری که به آن «کنیسا کوشه توکل» گفته می‌شود.
۱۱. کنیسا الیاس نبی: واقع در محدوده خیابان انقلاب.
۱۲. کنیسا ملا شموئیل: واقع در محله کلیمیان، کوچه راستی.

کنیسه کمال یزد، در تاریخ ۷ مهر ۱۳۸۱ با شماره ثبتی ۶۳۳۳، به عنوان یکی از آثار ملی ایران به ثبت رسیده است که سبک معماری ویژه متعلق به دوره صفویه دارد و کتیبه‌هایی به خط و زبان عبری، از جمله آثار برجای مانده این بنای تاریخی هستند. برخی از جمعیت یهودیان ایران، ابتدا در اماکن تاریخی و محله‌های قدیمی یزد نظیر: محله یعقوبی، مریم‌آباد و دیگر شهرهای استان یزد پخش بوده‌اند. ساختمان کنیسه کمال، دارای ۳ بخش: تابستانخانه، زمستانخانه و اطاق‌هایی مخصوص حفظ و نگهداری تورات می‌باشد. این کنیسه، رواق‌هایی با ازاره‌های آجرچینی شده نیز دارد که تزیینات لاجوردی آنها، به زیبایی معماری فضا افزوده است. همچنین، در وسط آن، سکویی هشت‌ضلعی از جنس آجر قرار گرفته که جایگاه ایستادن و عبادت حاخام (روحانی یهودی) می‌باشد. در کنیسه کمال، ۹ عدد کتاب تورات از جنس پوست گوسفند با خط عبری نگهداری می‌شود که احتمالاً قدمت آنها نیز به دوران صفویه برمی‌گردد (مصاحبه و نوشته‌های خداداد گوهریان و مخبری، ۱۳۸۴: ۴۱). جشن عید مسیح یهودیان، به مدت هشت روز به مناسبت نجات قوم بنی اسرائیل توسط حضرت موسی (ع)،

امامی میبیدی: تحولات و تعاملات اقلیت یهودی ایران در دوره پهلوی... ۴۵

در کنیسه «هاداش» یزد از طرف اقلیت کم تعداد یهودی برگزار می‌شود (حسینی، ۱۳۸۲: ۵۸ و ۵۷).

ازدواج در دین یهود

ازدواج در دین یهود (به عبری: **ד'איש'א'ים**)، به معنای کامل شدن و اوج رشد انسانی است. ازدواج یهودیان با غیریهودیان، همیشه به عنوان تهدیدی برای آینده قوم یهود تلقی شده است. بنا بر قوانین یهودیت، دین از طریق مادر به فرزند منتقل می‌شود. جاری شدن عقد، توسط خاخام‌های ارتدوکس صورت می‌گیرد.

- **کتوبا:** در آیین یهود به صیغه‌نامه یهودیان گفته می‌شود که به صورت مکتوب است و پیرامون تعهدها و مسئولیت‌های داماد نسبت به همسر آینده خویش و اختیاراتی برای همسر در زمان مسافرت یا طلاق یا شرکت شوهر در جنگ یا ازدواج مجدد شوهر، چهارچوب‌ها و حدودی را تعیین می‌کند. امروزه استفاده از کتوبا منسوخ شده است و دادگاه‌های یهودی، در این گونه موارد و مناسبت‌ها تعیین تکلیف می‌کنند.

- **خوپا:** از نمادهای اصلی ازدواج یهودیان است. خوپا، چادری است با چهار ستون چوبی و سقفی پارچه‌ای که معمولاً آن را به رنگ سفید می‌پوشانند. خوپا، نماد و مظهر اولین خانه‌ای است که زوج جوان در کنار هم به آن پای می‌نهند. بنا بر قوانین آیین یهود، هفت نوع تبرک و دعا برای عروس و داماد در زیر خوپا خوانده می‌شود.

- **بَدِکِن:** رسمی است که به طور سنتی در جشن ازدواج یهودیان انجام می‌شود. بر اساس این رسم، در زیر خوپا داماد توری بر چهره عروس می‌گذارد.

- **طلاق:** در آیین یهود برای طلاق، زن باید از شوهر خود طلاق را تقاضا کند و توافق او را به دست آورد (سفر پیدایش، باب دوم، آیات ۱۸-۲۴؛ تلمود فلسطینی، سوطا، ۱۶، ۹؛ عهد عتیق، سفر پیدایش، باب ۲۴، آیه ۱۶).

سازمان جهانی اتحاد یهود

این سازمان پس از تأسیس (۱۷ مه ۱۸۶۰م)، ابزار رسیدن به پیشرفت یهودیان را در رشد آموزش و پرورش دید. از این رو، شروع به ساخت و گسترش مدارس «اتحاد» در سرتاسر جهان کرد. این سازمان، ۳۸ سال پس از تأسیس، اولین مدرسه «اتحاد» ایران را در «تهران» باز کرد و ۳۰ سال پس از «تهران» و بعد از ۷ شهر دیگر ایران، در سال ۱۳۰۷ش، «مدرسه پسرانه اتحاد» و در سال

۱۳۰۸ش «مدرسه دخترانه اتحاد» را در یزد گشود. البته سال‌های ۱۳۰۷ و ۱۳۰۸، تاریخ رسمی شروع به کار مدارس «اتحاد» در یزد است؛ چراکه تاریخ «عکس گردش علمی بچه کلیمی‌ها در یزد» مورخ سال ۱۳۰۴، ثابت می‌کند که مدرسه کلیمیان، پیش از آن تاریخ هم دایر بوده است؛ البته به طور سنتی و با لباس‌های غیر یونیفرم. مدارس «اتحاد» در سرتاسر جهان با حمایت مالی، هدایت معنوی و تحت نظارت دقیق «سازمان آلیانس» گردانده می‌شد و زبان دوم این مدارس، «فرانسوی» بود.^۱

مدارس یهودیان یزد در دوره پهلوی

افتتاح مدرسه آلیانس دخترانه برای یهودیان یزد (نهم آذرماه ۱۳۰۹/سی‌ام نوامبر ۱۹۳۰) صورت گرفت تا برای اولین بار دانش آموزان یهودی روی نیمکت‌های مدارس، هموطنان مسلمان را در کنار خود ببینند. یهودیان دارای مدارس خاص خود بوده و هستند که عبارت‌اند از:
- دبستان پسرانه اشحداد: سال ۱۳۰۷ش یک باب دبستان به نام «دبستان پسرانه اتحاد» از سوی یهودیان یزد تأسیس شد.

- دبستان دخترانه اشحداد: در سال ۱۳۰۸ش تأسیس شد.

هزینه این دو مدرسه را الیاس اسرائیلی می‌پرداخت. دبستان زردشتیان و یهودیان، هرکدام آموزشگاه‌های مستقلی داشتند (جمعی از نویسندگان، آموزش و پرورش یزد، امامی میبدی، ۱۳۹۱: ۷۰-۷۴). اکثراً کلیمیان یزد، باسواد هستند. کلیمیان یزد، بیشتر شغل آزاد دارند و دو نفر بازنشسته آموزش و دو نفر پزشک می‌باشند (مصاحبه و نوشته‌های خداداد گوهریان: شمس اسفندآبادی، ۱۳۹۴: ۴۶). آمار دانش‌آموزان اقلیت دینی کلیمی در استان یزد در سال تحصیلی ۸۰-۷۹، شامل ۵ دختر و ۹ پسر می‌باشد (آمار از: آموزش و پرورش استان یزد، ۱۳۹۸).

گورستان یهودیان

کلیمیان یزد، دارای یک گورستان عمومی واقع در خیابان مهدی می‌باشند که در آنجا مقبره پیشوای کلیمیان ایران به نام «ملاء ادرش گاه» قرار دارد و روز وفات وی، مورد احترام کلیمیان ایران و حتی خارج از کشور می‌باشد (مصاحبه و نوشته‌های خداداد گوهریان: ۱۳۹۸). این مزار، در قسمت جنوبی مزار جوی هرهر با مساحت تقریبی ۲۲ هزار متر مربع قرار دارد که با حصارکشی آجری و نصب

^۱. Yeroushalmi, BRILL, 2009, page 358, http://www.7dorim.com/Tasavir/madrese_aliance.asp, Blady, P. 65, Jason Aronson Inc, 2000.

امامی میبدی: تحولات و تعاملات اقلیت یهودی ایران در دوره پهلوی... ۴۷

یک در فلزی، از دیگر بخش‌های قبرستان قدیمی جوی هرهر متمایز گردیده است. قبرستان اولیه یهودیان مقیم یزد، در محله مریم‌آباد بوده است (حدوداً از بدو ورودشان به یزد تا دوران صفویه) که بعدها نیز با توجه به اقامتشان در محله دروازه شاهی (مسجد جامع کنونی)، مزار آنها نیز به جوی هرهر انتقال داده شد. قبرهایی که در این مزار دیده می‌شود، با توجه به قدمتشان، فاقد سنگ قبر می‌باشند. امروزه قبرها به صورت آجری درست شده است. البته آنچه در این مزار دارای اهمیت می‌باشد، آرامگاه مقامات دینی خود به نام «هاراب» (بالاترین مقام دینی یهودی) و «خاخام» (مرتبه سوم از مقام دینی یهودیان) می‌باشد که در روزهایی خاص از سال، کلیمیان سراسر ایران به زیارت آن می‌روند. از جمله اشخاصی که در این آرامگاه دفن می‌باشند، می‌توان به «هاراو اور شرکاء بن هاراو شموئل» (یکصدوسی و پنجمین فرزند حضرت داوود می‌باشد که حدود ۲۰۰ سال گذشته در یزد سکنا داشته است) و «خاخام موشه معروف به ملا آقابابا» (سازنده کنیسه ملا آقابابا در محله دروازه شاهی) اشاره نمود. همچنین، در روبه‌روی آن، خرابه‌های سه آرامگاه دیده می‌شود که امروزه در حال بازسازی آن می‌باشند. گفتنی است این مزار، امروزه نیز کاربری خود را حفظ نموده است و انجمن کلیمیان یزد، در حال ساخت عناصر معماری نظیر: غسلخانه، مکانی برای استراحت و تجمع و اتاق سرایداری می‌باشد (تاج‌پور، ۱۳۴۴: ۱۳۹؛ سازمان میراث فرهنگی و گردشگری یزد، ۲۰۱۵).

گزارشی از داستان زیارتگاه «جوی هرهر» در یزد

هرساله در ۲۸ حشوان عبری، یهودیان ایران بر مزار «ملا اورشرگاء» جمع می‌شوند تا به مقام شامخ این عارف و دانشمند دینی یهودی ادای احترام نمایند. بیش از ۵۰۰ یهودی ایرانی از سراسر کشور در شهر یزد گرد می‌آیند و مزار این رهبر دینی را که بیش از دوپست سال از وفاتش می‌گذرد، گلباران می‌کنند (قدیانی، ۱۳۸۴: ۱۰-۳۷؛ رشد بیگی، ۱۳۸۶، یهودیان ایران، ش ۲۱۶: www.iid.org.ir/newweb/Resouce).

نتیجه

در دوره پهلوی، در مجموع، روابط نسبتاً حسنه‌ای در زمینه تعاملات و تقابلات - با وجود برخی اختلاف‌ها - بین اقلیت یهود یزد با اکثریت مسلمانان ساکن در آنجا برقرار و محسوس بوده است. از جمله مهم‌ترین تعاملات اقتصادی یهودیان با مسلمانان در دوره پهلوی و کوشش این اقلیت در رونق اقتصادی یزد، تمرکز دکانین و تجمع تجار این اقلیت در حوالی بازار خان (بازار مرکزی یزد در آن دوره) می‌باشد. در زمینه آزادی‌های تحصیلی و انجام امور مذهبی، در مجموع دوره رضاشاه، اقلیت یهودی آزادی‌های بسیاری داشتند.

بحث نجاست یهود و نیز خصوصیات خاص نژاد اقلیت یهود و همچنین احکام فقهی اهل ذمه، با وجود مخالفت پهلوی، در نگاه علمای شیعه، سبب انزوا و ایجاد محدودیت‌هایی پُرفرازونشیب نسبت به اقلیت مزبور در دوره پهلوی (۱۳۰۴-۱۳۵۷ش) شده است. در عین حال، فعال بودن دوازده کنیسه در محل‌های جنب و خلف مسجد جامع یزد که به چهارسوق مشهور است، حکایت از سیاست محافظه‌کارانه و پناه آوردن این اقلیت دوهزار نفری به مقدس‌ترین مرکز جامعه مسلمانان شیعه یزد دارد. از جمله عواملی که جای بحث و پژوهش بیشتر دارد و پیشنهاد می‌شود، این موارد است:

زمینه‌های مهاجرت اقلیت‌های مذهبی و علت‌یابی و رفع این دلایل؛ حفظ و نگهداری اماکن مذهبی منحصر به فرد اقلیت‌ها در یزد و مرمت آنها؛ ایجاد زمینه‌های مناسب و مسالمت‌آمیز و احترام متقابل بین مسلمانان و آنان؛ رفع هرگونه مشکل یا احیاناً زمینه‌های اختلاف بین همه اقلیت‌ها با مسلمانان و آزادی مذهبی آنها؛ البته در چهارچوب شرع و قانون.

منابع

۱. قرآن کریم، ترجمه الهی قمشه‌ای.

الف. اسناد

۲. روحانی، حمید (۱۳۵۶). اسناد انقلاب اسلامی، بررسی و تحلیل از نهضت امام خمینی در ایران، ج ۱ و ۳، تهران: بنیاد تاریخ پژوهی ایران معاصر.
۳. سازمان اسناد ملی ایران، شماره تنظیم ۱۰۲۰۰۶، پاکت ۸۸۵.
۴. سند مورخ ۱۳۴۱/۸/۲۶، به نقل از: یاران امام به روایت اسناد ساواک.

ب. کتاب‌ها

۵. آفاری، ژانت (۲۰۱۵). از آوارگی تا استقرار، نک: سرشار، فرزندان استر.
۶. آمار از آموزش و پرورش استان یزد (۱۳۹۸).
۷. ابرامی، هوشنگ (۱۹۹۷). جهود نجس، لس آنجلس: نشر کتاب.
۸. افشار سیستانی، ایرج (۱۳۸۷). شناخت انسان یزد، تهران: انتشارات هیرمند.
۹. امامی میبیدی، سید منصور (۱۳۹۱). اوضاع سیاسی فرهنگی یزد دوران پهلوی اول، یزد: نشر تیک.
۱۰. امامی، سید حسن (۱۳۸۹). حقوق مدنی، ج ۱، تهران: الإسلامیه.
۱۱. اوین، اوژن (۱۳۶۲). ایران امروز، مترجم: علی اکبر سعیدی، تهران: زوار.
۱۲. اورسل، ارنست (۱۳۵۳). سفرنامه قفقاز و ایران، مترجم: علی اصغر سعیدی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۱۳. بشارت، حسین (۱۳۸۶). یزد، شهر من، یزد: انتشارات اندیشمندان.
۱۴. بهار، مهرداد (۱۳۸۶). ادیان آسیایی، تهران: نشر چشمه.
۱۵. پاپلی یزدی، محمدحسین (۱۳۸۸). شازده حمام، ج ۲ و ۳، مشهد: نشر پاپلی.
۱۶. پولاک، یاکوب ادوارد (۱۳۶۱). ایران و ایرانیان، مترجم: کیکاوس جهاننداری، تهران: خوارزمی.
۱۷. تاج‌پور، محمود علی (۱۳۴۴). تاریخ در اقلیت مذهبی، یهود و مسیحیت در ایران، تهران: مؤسسه مطبوعاتی فراهانی.
۱۸. تسخیری، محمد علی (۱۳۸۳). اقلیت‌های مسلمانان و راهکارها، تهران: مجمع جهانی تقریب مذاهب اسلامی.
۱۹. تلمود فلسطینی، سوطا، ۱۶.
۲۰. تشکری بافقی، علی اکبر (۱۳۷۷). مشروطیت در یزد، تهران: مرکز یزدشناسی.

۵۰ مطالعات تاریخی جهان اسلام

سال یازدهم، شماره ۲۵، بهار ۱۴۰۲

۲۱. جعفری لنگرودی، محمدجعفر (۱۳۸۸). ترمینولوژی حقوق، تهران: گنج دانش.
۲۲. جمعی از نویسندگان، اطلاعات ارائه شده از کتابچه رضاشاه، غیرچاپی، سالنامه دبیرستان کیخسروی در اختیار دکتر میرحسینی عضو هیئت علمی تاریخ دانشگاه یزد.
۲۳. حسینی، اکرم، با همکاری محمدرضا شجاع (۱۳۸۲). سیمای میراث فرهنگی استان یزد، تهران: انتشارات و تولیدات فرهنگی سازمان میراث فرهنگی کشور.
۲۴. دی لوب، لورنس (۱۹۷۷). زندگی یهودیان در جنوب ایران، نشر گوردون و شکست.
۲۵. رجبی، محمدحسین (۱۳۷۴). زندگی نامه سیاسی امام خمینی، تهران: مؤسسه فرهنگی قلبه.
۲۶. رضوی، سیدمحمد (نواب وکیل) (۱۳۱۷). کشف الحقایق، یزد: نسخه خطی موجود در کتابخانه وزیری.
۲۷. رهبر، پرویز (۱۳۲۵). تاریخ یهود از اسارت بابل تا امروز، بی نا.
۲۸. سازمان میراث فرهنگی و گردشگری ایران، دانشنامه تاریخ معماری ایران شهر، بایگانی شده از اصلی در ۲۳ اکتبر ۲۰۱۵، دریافت شده در: ۲۰۱۱/۰۵/۱۰.
۲۹. سرشار، هما (۱۹۹۶). تروعا یهودیان ایرانی در تاریخ معاصر، تهران: انتشارات مرکز تاریخ شفاهی یهودیان ایرانی.
۳۰. سرشار، هومن (۱۳۸۴). فرزندان استر (مجموعه مقالاتی در باره تاریخ و زندگانی یهودیان ایران)، مترجم: مهرناز نصیریه، تهران: انتشارات کارنگ.
۳۱. سلیمی، زهره؛ زنده دل، حسن؛ نوزوی، محرم (۱۳۷۷). مجموعه جامع ایران گردی: استان یزد، مترجمان: شریف مطوف و محمدرضا نجم الدین، تهران: نشر مؤسسه تحقیقات و انتشارات کاروان جهان گردان.
۳۲. شاهرخ، کیخسرو (۱۳۵۵). یادداشت‌ها، به کوشش و زیرنویس: جهانگیری اشیدری، تهران: انتشارات پرچم.
۳۳. شریعتی، روح الله (۱۳۸۶). اقلیت‌های دینی، تهران: کانون اندیشه جوان.
۳۴. شریعتی، علی اکبر (۱۳۸۱). شهر من یزد، یزد: لاله کویر.
۳۵. عهد عتیق، سفر پیدایش، باب ۲ و ۲۴.
۳۶. عیسوی، چارلز (۱۳۶۹). تاریخ اقتصادی ایران (عصر قاجار: ۱۲۱۵-۱۳۳۲)، مترجم: یعقوب آژند، تهران: نشر گستره.
۳۷. قدیانی، عباس (۱۳۸۴). تاریخ ادیان و مذاهب در ایران، تهران: نشر فرهنگ مکتوب.
۳۸. کرمانی، ناظم الاسلام (۱۳۶۲). تاریخ بیداری ایرانیان، به تصحیح: علی اکبر سعیدی سیرجانی، تهران: نشر امیرکبیر.

امامی میبدی: تحولات و تعاملات اقلیت یهودی ایران در دوره پهلوی... ۵۱

۳۹. کهن، یوسف (۱۹۹۳). گزارش خاطرات و فعالیت‌های سیاسی و اجتماعی، تهران: نشر شرکت کتاب.
۴۰. گزیده نتایج سرشماری عمومی نفوس و مسکن (۱۳۹۵).
۴۱. لوی، حبیب (۲۰۰۱). فرزندان استرو تاریخ یهود ایران، به کوشش: هومن سرشار، تهران: انتشارات گنج دانش.
۴۲. لوئیس، برنارد (۲۰۱۸). دائرة المعارف جودایکا، تهران: ایران.
۴۳. محمدی‌نیا، اسدالله (۱۳۸۲). فلسفه تکلیف برای نوجوانان، تهران: نشر سبط اکبر.
۴۴. مخبری، مهدی (۱۳۸۴). اقلیت‌های دینی، زرتشتی و کلیمی استان یزد، یزد: انتشارات وصال.
۴۵. مری شیل، لیدی (۱۳۶۸). خاطرات لیدی شیل، مترجم: حسین ابوترابی‌ان، تهران: نشر نو.
۴۶. معاونت برنامه‌ریزی استانداری یزد (۱۳۵۸). اخبار کوزنستوزا، اوضاع سیاسی اقتصادی و اجتماعی ایران.
۴۷. موریتی هورویتز، میچل (۲۰۰۵). دائرة المعارف یهودیت، تهران: انتشارات انفورماتیک. مول، ماریژان؛ هرترفلد، گیرشمن (۱۳۷۸). سرزمین جاویدان، مترجم: ذبیح‌الله منصوری، تهران: انتشارات زرین.
۴۸. ویلز، چارلز جیمز (۱۳۶۸). ایران در یک قرن پیش (سفرنامه ویلز)، مترجم: غلامحسین قراگوزلو، تهران: نشر اقبال.
۴۹. هاکس، مریت (۱۳۶۸). ایران؛ افسانه و واقعیت، مترجم: نظری‌نژاد و دیگران، مشهد: معاونت فرهنگی آستان قدس.

ج. نشریات / مقالات

۵۰. اشیدری، جهانگیر (۱۳۵۵). «تاریخ پهلوی و زرتشتیان»، ماهنامه هوخ، تهران، ش ۲۵۵.
۵۱. رشد بیگی، زهرا (۱۳۸۶). «یهودیان ایران»، مؤسسه گفتگوی ادیان، ش ۲۱۶.
۵۲. روزنامه اطلاعات، ش ۱۵۸۴۲، یکشنبه ۹ اردیبهشت ۱۳۵۸.
۵۳. شمس اسفندآبادی، حمیدرضا؛ ناصر جدیدی، فیض‌الله بوشاسب گوشه (۱۳۹۴). «تعاملات اقلیت یهود یزد با مسلمانان در دوره قاجار»، فصلنامه علمی پژوهشی پژوهشنامه تاریخ، سال یازدهم، زمستان، ش ۴۱.

د. مصاحبه

۵۴. مصاحبه و نوشته‌های خداداد گوهریان (۱۳۹۴). «نگهبان رستم‌باغ تهران پارس»، ۱۳۹۲/۴/۵.

ه منابع خارجی

55. Between Foreigners and Shi'is, Daniel Tsadik, p. 13, Stanford University Press, 2007.
56. D. Loeb, 1977, p. 24, Gordon and Breach.
57. Iran Facing Others: Identity Boundaries in a Historical Perspective, Abbas Amanat, Farzin Vejdani, Palgrave Macmillan, Feb 14, 2012, p. 236.
58. Jewish communities in exotic places, Ken Blady, P. 65, Jason Aronson Inc, 2000.
59. Jewish Identities in Iran: Resistance and Conversion to Islam and the Baha'i, Mehrdad Amanat, I.B.Tauris, Aug 29, 2013, P. 41.
60. Jews in Islamic Countries in the Middle Ages, Moshe Gil, BRILL, 2004, p. 58.
61. Lior Sternfeld, Iranian Studies, 6-47:6, 857-869, 2014.
62. Mattair, Thomas R. (2008). Global security watch--Iran: a reference handbook. ABC-CLIO. p. 3. ISBN 9780275994839. Retrieved 2010-09-24.
63. Milani, Abbas *The Shah*, London: Macmillan, 2011.
64. Outcaste: D. Loeb, 1977, p. 133, Gordon and Breach.
65. Outcaste: Jewish life in southern Iran, Laurence D. Loeb, 1977, p. 27, Gordon and Breach.
66. S. Simon, Michael Menachem Laskier, Sara Regue, Columbia University Press, 2013, P. 385.
67. Sephardi and Middle Eastern Jewries: Goldberg, Indiana University Press, 1996, P. 244.
68. The Jews of Iran in the Nineteenth Century, David Yerousalmi, BRILL, 2009, p. 358.
69. Yousef Cohen Reports & Memoirs - Member of Iranian Parliament Representing (303).

و. وبگاهها

1. www.7dorim.com
2. www.ajcarchives.org
3. www.bbc.com
4. www.iid.org
5. www.jta.org
6. www.fa.wikipedia.org

Characteristics of social classes in Al Boyeh era

Sara Nazparvar Sufiani¹/ Mohammad Sepehri² / Sayed Alireza Vasei³

(DOI): [10.22034/MTE.2022.13597.1627](https://doi.org/10.22034/MTE.2022.13597.1627)

Abstract

Original Article

P 53 - 73

Social classes play a major role in different areas of every society's life. The way of interaction and the real position of each can help the progress and excellence of that society or, on the contrary, cause a number of anomalies and instability in the fields of culture, politics, economy, etc. The presence of social classes and their special characteristics in Islamic societies is an undeniable fact that although according to religious teachings, one person is not privileged over another except for piety, but these classes have helped the development and progress of the glorious Islamic civilization and in some cases Periods have brought the society to the border of instability and chaos. Social classes have existed in every period of Iran's history, and this has also been manifested in the period of Al-Buyeh. Al Boyeh's need for employees and encouraging them to work and craft, and honoring scholars and scientists and their use of slaves, caused that every city from different classes, such as the class of artisans, the class of employees, the class of merchants, the class of jurists, The class of soldiers, the class of scientists, and the class of slaves were formed with the specific indicators of that era. Based on what was said; The central question of the current research is what characteristics did the social classes have in the era of Al Boyeh? The proposed hypothesis is that the social classes of this era have not changed in structure compared to previous periods, but they have had serious differences in political and social behavior. The current research is explained using historical sources and descriptive-analytical method.

Key words: Al Boyeh, Abbasid caliphate, social classes, Islamic civilization .

1 - PhD student, Department of Islamic History, Faculty of Literature and Humanities, Central Tehran Branch, Islamic Azad University, Tehran, Iran. (saranazparvar@yahoo.com)

2 - Professor of History Department, Faculty of Literature and Humanities, Central Tehran Branch, Islamic Azad University, Tehran, Iran (corresponding author), (sepehran55@gmail.com)

3 - Associate Professor, Department of Islamic Art and Civilization, Islamic Science and Culture Research Institute, Mashhad, Iran (a.vasei@isca.ac.ir)

Received: 2022/05/10 | Accepted: 2022/11/22



This article is distributed under the terms of the Creative Commons Attribution4.0 | <http://creativecommons.org/licenses/by/4.0>

شاخصه‌های طبقات اجتماعی در عصر آل بویه

سارا نازپرور صوفیانی^۱ | محمد سپهری^۲ | سیدعلیرضا واسعی^۳

شناسه دیجیتال (DOI): [10.22034/MTE.2022.13597.1627](https://doi.org/10.22034/MTE.2022.13597.1627)

علمی - پژوهشی

ص: ۷۳/۵۳

چکیده

طبقات اجتماعی، نقش عمده‌ای در حوزه‌های مختلف زندگی هر اجتماعی ایفا می‌کنند. چگونگی تعامل و جایگاه واقعی هر کدام می‌تواند به ترقی و تعالی آن جامعه کمک کند یا برعکس، موجبات شماری از ناهنجاری‌ها و بی‌ثباتی در حوزه‌های فرهنگی، سیاست، اقتصاد و ... را فراهم سازد. حضور طبقات اجتماعی و شاخصه‌های خاص آن در جوامع اسلامی، واقعیتی انکارناپذیر است که هر چند به موجب تعالیم دینی، احدی را بر دیگری امتیازی نیست مگر به تقوا، اما همین طبقات هم به توسعه و ترقی تمدن شکوهمند اسلامی مدد رسانده و هم در برخی دوره‌ها جامعه را به مرز بی‌ثباتی و آشوب کشانده‌اند. طبقات اجتماعی در هر دوره‌ای از تاریخ ایران وجود داشته و این نیز در دوره آل بویه نمود پیدا کرده است. نیاز آل بویه به کارمندان و تشویق آنها به کار و صنعت و بزرگداشت علما و دانشمندان و استفاده‌ی آنها از غلامان، سبب شد که هر شهری از طبقات مختلفی هم چون طبقه‌ی صنعتگران، طبقه‌ی کارمندان، طبقه‌ی تجار، طبقه‌ی فقها، طبقه‌ی سپاهیان، طبقه‌ی دانشمندان و طبقه‌ی غلامان با شاخص‌های خاص آن عصر شکل گیرد. بر اساس آنچه گفته شد؛ سوال محوری پژوهش حاضر آن است که طبقات اجتماعی در عصر آل بویه دارای چه ویژگی‌ها و شاخصه‌های بوده است؟ فرضیه مطرح شده آن است که طبقات اجتماعی این عصر نسبت به ادوار قبلی تغییری در ساختار پیدا نکرده ولی تمایزات جدی در رفتارهای سیاسی و اجتماعی داشته‌اند. پژوهش حاضر با استفاده از منابع تاریخی و به روش توصیفی-تحلیلی تبیین شده است.

واژگان کلیدی: آل بویه، خلافت عباسی، طبقات اجتماعی، تمدن اسلامی

۱. دانشجوی دکتری گروه تاریخ اسلام، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، واحد تهران مرکزی، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران،

(saranazparvar@yahoo.com)

۲- گروه تاریخ، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، واحد تهران مرکزی، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران (نویسنده مسئول)،

sepehran55@gmail.com

۳- گروه هنر و تمدن اسلامی، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، مشهد، ایران a.vasei@isca.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۲/۲۰، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۹/۰۱



مقدمه

جامعه اسلامی در طول تاریخش، تحولات بسیاری را پشت سر گذاشته است. با وجود اینکه سرآغاز شکل‌گیری آن در جامعه عربی بود، اما به تدریج غیر عرب‌ها را نیز در خود هضم کرد و در نتیجه فتوحات، اقوام مختلفی از ملل گوناگون را در خود پذیرفت. بنابراین، بررسی تغییر و تحولات جامعه اسلامی به ویژه برای روشن شدن و شناخت تغییراتی که در جامعه اسلامی پدید آمد، از ضروریات مطالعه تاریخ اسلام در دوره‌های زمانی مختلف به شمار می‌آید. از سوی دیگر، تغییرات ایجاد شده در ترکیب جامعه اسلامی، یعنی ثابت نماندن آن ترکیب و ساختار و شکل‌گیری آداب و سنن جدید در جامعه اسلامی، منجر به اختلاف نظرات دینی، سیاسی، اجتماعی و ... پیرامون پذیرش تحولات جدید و یا عدم پذیرش آن‌ها در اجتماع بود. نابرابری‌های اجتماعی و استمرار فاصله‌ی طبقاتی یکی از معضلات جوامع بشری بوده است. این نابرابری‌ها از گذشته‌ی دور به صورت گوناگون ادامه یافته و کمتر جامعه‌ای در طول تاریخ توانسته است نابرابری‌ها را از میان بردارد و یا فاصله طبقاتی را کاهش دهد. حتی انقلابات بزرگی که به نام عدالت و تساوی برپا شده، کمی بعد یا بلافاصله به سمت نابرابری‌های تازه و حتی ظهور طبقات جدید گرایش پیدا کرده است به طوری که برخی صاحب نظران را عقیده بر این است که تساوی کامل امری غیر ممکن و دست نیافتنی است و حتی نابرابری اجتماعی و اقتصادی به صورت نسبی می‌تواند برای ایجاد رقابت و وادار کردن اعضای جامعه به کار و تلاش بیشتر مفید باشد.

تشکیل حکومت آل بویه در آغاز قرن چهارم هجری، بین سال‌های ۳۳۴ تا ۴۴۷ هـ.ق که عصر سوم عباسی را در بر می‌گیرد، به اجماع مورخان سرآمد تمام قرون اسلامی در فرهنگ و تمدن بوده و نقطه عطفی در تاریخ ایران و اسلام به شمار می‌آید. در این عصر، جامعه عباسی از چند طبقه تشکیل می‌شد که بر حسب قوانین و مقرراتی که حقوق و ویژگی‌های هر طبقه را معین می‌کرد، پایگاه خاص و نقش مربوط به خود را داشت. طبقات اجتماعی در جامعه عباسی عبارت بودند از: اشراف، آزادگان، موالی و بردگان آن‌طور که از نوشته‌های تاریخی مشخص می‌شود در این میان جریان‌های اجتماعی دیگری بودند که ناگزیر در بررسی‌های طبقات اجتماعی باید به آنها پرداخته شود؛ مثل طفیلی‌ها، عیاران، فتیان، سالوکان و شاطران که این گروه‌ها گاه مزاحمت‌هایی نیز برای جامعه داشته‌اند. با ظهور آل بویه، دامنه فعالیت‌های فکری، فرهنگی و سیاسی برخی از طبقات اجتماعی نیز گسترش پیدا می‌کند و با پذیرش برخی از مسئولیت‌ها، حکومت آل بویه آنان را حمایت و هدایت می‌کند. با در نظر گرفتن مفروضات فوق، این سوال مطرح می‌گردد که در دوره‌ی

آل بویه، طبقات اجتماعی جامعه دارای چه شاخصه ها و ویژگی های می باشند؟ اهمیت این موضوع در آن است که در این دوره ی، شیعیان به واسطه قدرت گیری حکومت شیعه مذهب آل بویه، نسبت به ادوار گذشته از آزادی عمل بیشتری برخوردار گردیدند ضمن باید توجه داشت که حکومت شیعه مذهب آل بویه با وجود اقتدار و ضعف خلافت عباسیان، همچنان ذیل خلافت عباسی تعریف می گردد. پژوهش حاضر بر آن است که با تکیه بر منابع و مآخذ معتبر تاریخی به بررسی و تبیین شاخصه های طبقات اجتماعی عصر آل بویه پردازد.

پیشینه پژوهش؛

طبقات اجتماعی و حضور آنها در جامعه اسلامی از موضوعات با اهمیت در تاریخ سیاسی و اجتماعی اسلام بوده است و مطالعات و پژوهش هایی نیز در ارتباط با آنها صورت گرفته است که به برخی از مهم ترین آنها اشاره می گردد؛

بررسی طبقات اجتماعی خراسان از قرن اول تا چهارم هجری /نصف جانی پور نخی. نویسنده در این پژوهش، به بررسی طبقات اجتماعی خراسان از قرن اول تا چهارم هجری می پردازد و فراز و فرود آن را بررسی کرده است. از جمله ویژگی های این پژوهش آن است که نویسنده به بررسی کلیاتی از طبقات اجتماعی در خلافت عباسیان می پردازد. مناصب شهری دوره ی آل بویه؛ قاضی، شرطه و نقیب /مریم نصری دشت ارژندی. هدف از این پژوهش، بررسی مناصب شهری آل بویه خصوصاً؛ قاضی، شرطه، نقیب و روند دگرگونی و کارکردی آنان می باشد. یافته های پژوهش مشخص می کند در زمان بویهیان به تدریج حضور و دخالت گروه های شهری در انتخاب صاحب منصبان شهری مطرح شد و از این جهت تحولی در روابط شهری، شهرهای ایران در دوره ی اسلامی شکل گرفت. با مطالعه مناصب شهری آل بویه، مشخص می شود که کارکردهای بنیادین معینی وجود داشت، که در میان همهی مناصب مشترک و یک رشته کارکردهای اختصاصی تر دیگر نیز موجود بود که هر منصبی جداگانه متضمن آنها بود. حیات پیشه وری در عصر عباسی با تاکید بر سرزمین های شرقی خلافت تا پایان آل بویه /محسن بیگلر. در این پژوهش تلاش می شود طیف مشاغل و پیشه های موجود در تمدن اسلامی، پراکندگی جغرافیایی آنها در شهرها و وابستگی انواع پیشه ها به جغرافیای مختلف، جایگاه و حیات طبقاتی ایشان یعنی محل سکونت و کسب و فعالیت ایشان و نحوه ارتباط ایشان با جامعه و حاکمیت تبیین گردد. به عبارت دیگر، رویکرد اصلی پژوهش حاضر در سه بخش خلاصه می شود؛ بخش نخست به بررسی خاستگاه و زمینه های شکل گیری اصناف پیشه وری می پردازد و تاثیر تمدن -

های بزرگ آن عصر یعنی ایران و روم و همچنین تاثیر جریان‌های مختلف سیاسی، مذهبی و فکری را بر پیدایش و رشد اصناف پیشه‌وری بررسی می‌کند و نقش جغرافیای طبیعی را در رشد برخی مشاغل تبیین می‌نماید. در بخش دوم، عمده‌ترین مشاغل پیشه‌وری، طی دوره و گستره جغرافیایی مورد نظر بررسی می‌گردد و به برخی از قوانین و مقررات وکی فیت فعالیت ایشان در عصر مورد بحث می‌پردازد و در بخش سوم، علاوه بر واکاوی ساختار درونی و سلسله مراتب اصناف پیشه‌وری، به روابط متقابل حاکمیت و اصناف پیشه‌وری اشاره شده و تاثیر حکومت در توسعه نظام‌های پیشه‌وری و پیشه‌سازی و نظارت بر کار و فعالیت اصناف تحلیل می‌شود. بررسی اوضاع اجتماعی ایران در حکمرانی آل بویه/سجاد انصاری: نویسنده در این مقاله که به تشریح اوضاع ایران در دوره ی حکمرانی آل بویه پرداخته، برخی از شاخصه‌های طبقات اجتماعی از جمله پیشه‌وران، گروه‌های فتوت و... پرداخته است. اوضاع اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی دولت آل بویه/ غلامرضا فدایی عراقی. دوران آل بویه نسبت به دوران قبل و بعد حکایت از بهبود نسبی اقتصادی بخش عظیمی از قلمرو آنان دارد. از نظر فرهنگی و اجتماعی نیز این دوره درخشش خاصی دارد. شکوفایی استعداد فردی قابل توجه است. طبق معمول، افراد با استعداد، برای گذراندن زندگی ناچار بودند که به دربار این و آن نزدیک شوند. در دوران آل بویه به علت تسامح آنان بویژه در امور مذهبی سبب گردید تا افراد با استعداد در شهرهای پرجمعیت ایران و عراق مجتمع شوند و با وزرای دانش دوست و ادب پرور کنار آیند و آن کنند که آنان را خوش می‌آمد. نکته ی جالب تر اینکه بی بند و باری و مسخره‌گری (مجون) حرفه و پیشه ی بسیاری از شعرا و ادب‌دوستان این روزگار شده بود و... با بررسی آثار گفته و دیگر آثار می‌توان گفت، در ارتباط با موضوع و مسأله مورد بحث ت کنون پژوهشی مستقل تألیف یا چاپ نشده است. از این روی، این پژوهش در این خصوص می‌تواند پژوهشی نو و بدیع باشد.

-مبانی نظری:

بررسی جوامع از لحاظ روابط سلسله مراتبی و طبقاتی از اهمیت ویژه ای برخوردار است (مقدمه: Stevenson, 2002) زیرا جامعه متکی به سلسله مراتب است که از قدرت، ثروت و فرهنگ به عنوان مصداق‌های مهم و عامل تمایز سرچشمه می‌گیرد (بورلو، ۱۳۸۹: ۱۲۶) یکی از آثار کاملاً مشخص گسترش اسلام در ایران را می‌توان در هم شکستن نظام طبقاتی ساسانی دانست. این امر از آنجایی ناشی می‌شد که در اصل اعضای جامعه اسلامی به عنوان امت، با وجود اختلاف در رنگ، نژاد و زبان همگی یکسان شمرده شده و جامعه ای یکپارچه به حساب می‌آمدند. بر اساس دستورات دینی،

نابرابری در میان مسلمانان که تشکیل امت را می‌دادند، مورد تأیید نبود. با توجه به تساوی مسلمانان از دیدگاه اسلام، فروریختن ساختار گذشته امکان مناسبی جهت تحرک نسبت به پیش از اسلام فراهم نمود و این تحرک در عرصه‌های مختلف نتایج شگرفی را رقم زد. البته بایستی به این نکته توجه داشت که مقصود از نبود طبقه در جامعه، نبودن نظام طبقاتی همانند دوره ساسانی است؛ زیرا در عرصه اجتماعی و عمل تمایزها بین افراد از جهات مختلفی مانند ثروت، علم، نزدیکی به حاکمان، اصل و نسب، شغل و غیره وجود داشته است (Donohue, 2003: 315).

در پی سیاست عرب‌گرایانه امویان طبقات به گونه‌ای دیگر دوباره ظهور کردند، چنانکه می‌توان مزایای بیشتر عرب نسبت به موالی را ایجاد طبقه برتر در برابر سایرین دانست (تورگای، ۱۳۸۸: ۳/۲۰۸). به تدریج و در پی رونق اقتصادی و فرهنگی به صورت طبیعی طبقات، اجتماعی جدیدی به وجود آمدند و علاوه بر توسعه طبقه بندی اجتماعی، این طبقه بندی پیچیده تر شد. وبر طبقه را مفهومی با کارکرد محدود تلقی کرده است (ترنر، ۱۳۷۹: ۱۷۱) و برخی دیگر از صاحب نظران آن را عنصر اصلی ساختار اجتماعی می‌دانند (انگریتا و ریزمن، ۱۳۸۳: ۱۴). طبقه اجتماعی^۱ به بخشی از اعضای جامعه گفته می‌شود که از ارزش‌های مشترک، حیثیت، فعالیت‌های اجتماعی، میزان ثروت و متعلقات شخصی و نیز آداب معاشرت، از بخش‌های دیگر جامعه متفاوت باشند. با توجه به این شاخصه، بیشتر جوامع بشری به سه طبقه پایین، متوسط و بالا قابل تقسیم می‌شوند (کونن، ۱۳۷۴: ۱۷۸). در دوره موردنظر واژه طبقه^۲ به یک مفهوم به کار رفته است (متحده، همان: ۱۱۷).

این تداخل از شرایط زمان سرچشمه می‌گیرد که افراد را بر اساس شغل و اشتراک در آن طبقه بندی نموده‌اند، چنانکه امام محمد غزالی (۴۵۰ — ۵۰۵ هـ.ق) شغل‌های دنیا را در اصل از سه دسته تهیه طعام و لباس و مسکن می‌داند (غزالی، ۱۳۸۷: ۷۴). این مسئله را می‌توان سرآغاز دسته بندی و ایجاد طبقات مختلف دانست، لذا شاخصه‌های تعیین طبقه از مباحث مهم در ارتباط با طبقات مختلف اجتماع به شمار می‌رود.

از اخبار منابع مختلف این دوره می‌توان تعاریف متفاوتی از طبقه به ویژه تقسیم بندی طبقات اجتماعی به دست آورد. از همان ابتدای عهد اسلامی به وجود مسئله طبقات مختلف در جامعه توجه

۱. مارکس طبقه اجتماعی را برای جامعه معینی از سده نوزده اروپا به خاطر شکاف میان کارگران و سرمایه داران ارائه داده که از لحاظ بار معنایی و ایدئولوژیکی و سیاسی در مورد ایران نمی‌تواند صادق باشد. لذا طبقه در ایران را باید از نگاهی غیر از تعریف مارکسیستی بررسی نمود.

۲. گاه به جای طبقه محفل را به کار می‌برند (بورلو، ۱۳۸۹: ۱۲۹).

شده است (انصاری: ۱۳۷۸). در دوره عباسی بحث طبقات به شکل ویژه ای مطرح شد، چنانکه فضل بن یحیی (زاده ۱۴۷ یا ۱۴۸ ق) جامعه را به چهار طبقه تقسیم نمود^۱ (زیدان، ۱۳۸۹: ۲۷۷). ثعالبی نیز جامعه عصر عباسی را، بدون ذکر اسامی، پنج طبقه می داند (ثعالبی، ۱۳۶۸: ۱۸۷). با تشکیل حکومت های محلی در ایران بسته به ویژگی هر منطقه طبقه بندی اجتماعی بار دیگر خود را نشان داد. این طبقه بندی بازتابی از ساختار زیربنایی جامعه اسلامی به طور اعم و ویژگی جامعه ایران به طور اخص بوده است (لمبتن، بی تا: ۶).

در ساختار پس از اسلام بار دیگر با باز تولید مفاهیم گذشته ایران شهری دوباره شاه در رأس جامعه و همه گروه ها و طبقات قرار گرفت. با بررسی منابع ادبی و تاریخی این دوره می توان توجه ویژه به طبقه بندی و قشر بندی جامعه را کاملا متوجه شد که بایستی آن را بازتابی از شرایط زمان به شمار آورد. برای نمونه اخوان الصفا جامعه را به شش قشر و سه طبقه تقسیم کرده اند، طبقه حاکم یا بالا، شامل روسا و پادشاهان، طبقه متوسط یا میانه مانند تجار، کدخدایان و صاحبان نعمت و طبقات پایین یا محرومان مانند فقرا، مساکین و گدایان. از دید ایشان تحرک اجتماعی از طبقه ای به طبقه دیگر امکان پذیر است؛ یعنی رسیدن افراد طبقه پایین به متوسط و متوسط به طبقه حاکم امکان دارد. هر چند این امور را به مسائل سماوی ارتباط داده اند (اخوان الصفا، ۱۹۹۲: ۱/۱۴۹).

تنوخی در ابتدای کتاب خود گروه های مختلف اجتماعی و شغلی را برشمرده (التنوخی، ۱۹۹۵: ۱/۱۷) که می توان آنها را همانند اخوان الصفا به سه طبقه اصلی شامل طبقه خواص، میانه یا متوسط و عوام^۲ تقسیم نمود. البته بایستی متذکر شد که وی به صراحت چنین تقسیم بندی از طبقات ارائه نکرده است و این تقسیم بندی با اطلاعات نظرات پژوهشگران جدید ارائه شده است. طبقه خواص شامل امیران، والیان، وزیران، سرداران، افراد ثروتمند، بازرگانان بزرگ که با دربار در ارتباط بودند... را شامل می شد. طبقه متوسط شامل افرادی مانند علما، فقهاء ادبا و دانشمندان بود که با هر دو طبقه پیوند داشتند. طبقه عوام خادمان، سپاهیان، بازاریان، فروشندگان، اصناف مختلف و... را شامل می شد. هر کدام از این طبقات نیز به چندین دسته تقسیم می شدند (التنوخی، ۱۹۹۵: ۱/۱۷؛ فقیهی، ۱۳۵۷: ۵۶۶). در منابع سده چهارم، جایگاه انسان ها بیشتر با واژگان «حسب»، «نسب» مشخص شده است. نسب به دودمان فرد اشاره دارد ولی حسب شرافتی بود که در پی کارهایی که یک فرد انجام می داد به دست می آمد که از نشانه های مهم تحرک اجتماعی این دوره به شمار می رود. گاهی نیز ارزش

۱. در مورد طبقات اجتماعی در عصر عباسی (ر. ک:ضعیف، ۱۹۷۳: ۵۳-۵۹).

۲. واژه عامه و عوام بی اهمیت بودن و عدم توجه به سخن و خواسته ای ایشان را تداعی می کند (ر. ک: صاحب بن عباد، بی تا: ۲۲۵).

انسان با مقوله سومی به نام «نشب» یا ثروت سنجیده می شد (متحد، همان: ۱۱۰). این تقسیم بندی در ادوار بعدی به انحای مختلف تداوم یافته است.^۱ در نفایس الفنون فی عرایس العیون مردم از چهار طبقه:

۱- اهل قلم (عالمان، فقیهان، قاضیان، پزشکان و دیوان سالاران)، ۲- اهل شمشیر (مجاهدان و غازیان)، ۳- اهل معامله و اهل فنون و پیشه وران، ۴- کشاورزان و دهقانان تشکیل می شد که نوعی الگوبرداری از میراث باستانی ایران به شمار می رود (آملی، ۱۳۷۹: ۲/۳). در عقد الفرید مردم به سه طبقه علما، خطباء و ادبا تقسیم شده اند و غیر ایشان را در شمار نادانانی می دانند که سبب افزایش نرخ ها شده بازارها را تنگ و آنها را تیره می کنند (ابن عبدربه، بی تا: ۲/۱۵۱). قلقلشندی نیز غیر از سلطان از ارباب سیف، ارباب دواوین و وزرا و ارباب وظائف دینی و علما نام می برد (القلقلشندی، ۱۹۹۵: ۱۶۷/۷-۱۵۴). در این تقسیم بندی ها چنان که مشخص است نقش پایگاه اجتماعی افراد مورد نظر بوده است؛ فایده چنین تقسیم بندی شناخت بهتر جامعه و بخش های مختلف آن است.

شاخصه های طبقات اجتماعی در عصر آل بویه؛

همانگونه که در مباحث پیشین اشاره گردید، دولت آل بویه گرچه دارای نژاد ایرانی است اما در ساختار و چارچوب خلافت عباسی (عربی) فعالیت می کرده است و با همه اقتدار و وسعتش در ذیل مقام خلافت جای داشته است و حتی اگر زمانی این امکان را می یافت که خلیفه ای را خلع کند می بایست خود خلیفه عباسی دیگری را بر تخت نشانده و با اذن او به سلطنت بپردازد. از این رو نمی توان بدون توجه به این بستر اجتماعی به تبیین ساختار طبقات اجتماعی پرداخت. در این ساختار اجتماعی خلافت عباسی، خلیفه بالاترین مقام کشوری و مذهبی بود. او اختیارات کشوری خویش را به وزیر و اختیارات دینی را به قاضی و اختیارات جنگی را به «سردار» یا «امیر» می سپرد؛ ولی در همه امور، خود تصمیم نهایی را می گرفت. در زمان عباسیان مشاغل عالیه وزارت از انحصار اعراب بیرون آمد و نمایندگان اشراف ایرانی و مالکین اراضی دهقانی نیز به مشاغل مزبور منصوب شدند (امین، ۱۳۵۹: ۴۳۷). تشکیل سپاه برای حفاظت خلیفه بود. نگهبانان خلیفه مرکب از بردگان جوان یا غلامان «حبشی و خزری و اسلاوی» و به ویژه «ترک» بود. توده اصلی ارتش را داوطلبان تشکیل می دادند، ساختمان این ارتش آئینه تمام نمای روابط اجتماعی آن عصر بود، سواران، از مالکان بزرگ و متوسط زمیندار و

۱. نوع دیگر تقسیم بندی براساس صفات افراد است: «مردم از سه صفت خالی نیستند و از یکی از سه صفت بیرون نه یا دوست اند، یا نه دوست و نه دشمن، یا دشمن...» (رک: شجاع، ۱۳۵۰: ۱۹).

پیدادگان از روستائیان بودند.

بازرگانان: ارباب حرف و صنعت از رونق اقتصادی سیاسی برخوردار بودند. زیرا با رشد جمعیت و گسترش این شهرها نیاز به صنعت و روابط بازرگانی روز به روز بیشتر می‌شد. موالی در زمان بنی امیه جزء پست‌ترین مردم بودند اما در زمان عباسیان وضع فرق کرد «منصور عباسی» موالی و غلامان را به کارهای مملکتی گماشت [۸].

عامه مردم و روستائیان از جمیع امتیازات محروم و حق معاشرت با طبقه بالاتر را نداشت و در زمان جنگ بدون جیره و مواجب احضار می‌شدند و در تقسیم غنائم سهم خیلی به آنان می‌رسید (نوذری، ۱۳۱۱: ۱۱۵).

طبقه خواص

منظور از طبقه خواص کسانی هستند که نقش مهمی در مدیریت سیاسی جامعه ایفا می‌کنند. (برزگر، ۱۳۸۹: ۶۴). فرمانروا در حکومت شرق خلافت نقش بنیادی به عهده دارد، وی از طریق مجموعه ای از صاحب منصبان بلند پایه که در اینجا خواص نامیده می‌شوند و کارکنان دون پایه کشوری و لشکری به اداره امور می‌پردازد. از این دیدگاه جایگاه افراد در سلسله مراتب قدرت تعیین کننده اصلی پایگاه اجتماعی است (ویتفولگ، ۱۳۹۱: ۴۷۳). بنابراین خواص به آن دسته از نظامیان و دیربان گفته می‌شد که به گونه ای ویژه با حاکم همکاری داشتند، (متحده، همان: ۱۲۵). با توجه به مطالب مطرح شده به خوبی روشن می‌شود که خواص پایگاه خود را مدیون حکام و پادشاهان بودند که از طریق ایشان با حکومت پیوند می‌یافتند. روابط دو طرف بر اساس خدمات ارائه شده ی خواص و امکانات داده شده از سوی حاکم شکل می‌گرفت که می‌توان آن را نوعی رابطه انتفاعی دو سوره دانست. بخشی از شکل‌گیری و تداوم حکومت به وفاداری اعیان گره خورده بود. چنانکه تشکیل سلسله آل بویه در شیراز تا حدودی حاصل دعوت و حمایت اعیان محلی بود که بخت خود را به بخت عمادالدوله (ح ۳۲۰-۳۳۸) پیوند زدند (ابن مسکویه، همان: ۳۷۷/۶). این خبر نشان دهنده آن است که بزرگان محلی به علل مختلف مانند حفظ صلح و امنیت و تأمین منافع با حکام استیلایی همکاری می‌کردند و از این طریق در تحکیم موقعیت خود می‌کوشیدند (Lapidus, 1969: 32-33). با شکل‌گیری حکومت و ایجاد پیوند با آن است که عده ای خود را در برابر سایر طبقات برجسته می‌نمودند.^۱

۱. ثروت جامعه به علت نزدیکی به حکام به صورت ناعادلانه تقسیم شده و خواص بیشترین بهره را از آن می‌بردند. این امر تفاوت طبقاتی را کاملاً مشهود نموده و موجب شکل‌گیری فرهنگی خاصی در بین ایشان شد (رک: کرمر، همان: ۴۶).

در دوره مورد بررسی، خواص شامل دو دسته گاه متضاد، یعنی اهل قلم و اهل شمشیر می شدند. حکومت آل بویه با حمایت دیلمیان شکل گرفت، لذا نظامیان به عنوان اهل شمشیر در آن از جایگاه برجسته ای برخوردار بودند. ایشان نوعی اقتدار بر اساس اشرافیت نظامی ایجاد کردند، در پی آن از رهبران و سرکردگان نظامی طبقه جدید و مقتدری از اشراف به وجود آمد که موجب کاهش قدرت سایر اشراف شد (Piacentini, 2005: 196).

در کنار آن ارتش برده محوری از ترکان تشکیل شد، نتیجه این امر ایجاد دوگانگی در سپاه و (Bosworth, 1966: 144-145). بروز چالش درونی بین سپاهیان و تأثیر منفی آن بر مسائل اجتماعی به ویژه در شهرهای بزرگ و ایجاد بحران و آسیب به زندگی شهرنشینان در زمان شورش ها و درگیری ها بود. اشراف نظامی اولیه یعنی دیلمیان دارای امتیازات قبیله ای خود بودند و امیران بویه، هر چند قدرتمند، از این افراد توقع اجرای رسومی مانند زمین بوسی را که خود در برابر خلفا انجام می دادند نداشتند و حتی به علت چنین اعمالی با اعتراض امیران سپاه مواجه بودند (صابی، ۱۳۴۶: ۶۰).

دومین گروه خواص را اهل قلم یا دیوانیان تشکیل می دادند. این افراد از جایگاه خاصی در جامعه برخوردار بوده اند چنانکه غزالی می نویسد هیچ چیز بزرگوارتر از قلم نیست که همه کارهای گذشته را بدو باز توان آورده (غزالی، ۱۳۵۱: ۱۸۷). در رأس دیوانیان این دوره افراد برجسته و قدرتمندی مانند ابوالفضل بن عمید (زاده ۳۰۰ ق)^۱ صاحب ابن عباد (۳۲۶-۳۸۵ ق)^۲، را می یابیم که علاوه بر اشتغال به امور کشوری از سرآمدان دانشمندان و ادیبان به شمار می رفتند. با وجود اینکه دیوانیان معمولاً از میان طبقه کاتبان برمی خاستند (کرمر، همان: ۴۳) و تداوم دهنده راه پدران خود^۳ بوده و از تجربه چندین نسل سود می بردند. با این وجود به علت تحرک نسبتاً زیاد این دوره امکان رسیدن به رأس دیوانیان محال نبود.

مهم ترین کار وزراء علاوه بر سروسامان دادن به امور، فراهم نمودن هزینه روزانه امیر از راه های مختلف مانند مصادره دارائی ثروتمندان، دوختن پاپوش و متهم کردن بود (ابن مسکویه،

۱. ابوالفضل بن العمید با لقب ذوالکفایتین کارهای دیوان و سپاه را به بهترین صورت اداره می کرد (ر.ک: ثعالی، ۱۳۷۹: ۲۳۳)

۲. در خصوص اسماعیل ابن عباد، (ر.ک: یاقوت حموی، بی تا: ۹/۳۱۷).

۳. در فارس عده ای که آنها «را اهل بیوت خوانند، عمل دیوانها میراث دارند» (اصطخری، همان: ۱۲۹)، در برخی منابع به این تداوم کارهای دیوانسالاری به گونه ای دیگر پرداخته شده است. برای مثال نظام الملک می نویسد: «اگر وزیر و وزیر زاده باشد نیکوتر .. وزیر هم فرزند وزیر پایی...» (ر.ک: خواجه نظام الملک، ۱۳۶۷: ۲۳۴).

همان: ۶/۳۳۹). اهل قلم با لباس ویژه خود از سایر مردم باز شناخته می شدند (اصطخری، همان: ۱۲۰). از اخبار منابع نوع روابط افراد این گروه قابل شناسایی است، به نظر می رسد در بین اهل قلم واگرایی و همگرایی خاصی وجود داشته است. ایشان با وجود دسیسه علیه یکدیگر که جریان امور را مختل می کرد گاه منافع همسو با یکدیگر داشته و به یاری هم اقدام می کردند. برای مثال صاحب بن عباد مسئولیت حمایت از تعدادی از دیوانیان بی کار را به عهده گرفت (خواجہ نظام الملک، همان: ۲۲۸). غیر از امتیازات اقتصادی، خواص به علت نزدیکی به حاکمان از امتیازات فردی و اجتماعی دیگری نیز برخوردار بودند.

طبقه میانی؛

چنانکه قبلا اشاره شد تنوخی در تقسیم بندی خود از افرادی مانند علما، فقهاء ادبا و دانشمندان یاد می نماید که می توان آنها را پیوند دهنده خواص و عوام و در حکم طبقه میانی یا متوسط به شمار آورد. این طبقه را شاید بتوان با اندک تساهل، نخبگان جامعه به شمار آورد که با ویژگی های خاصی که دارند به ایفای نقش در عرصه های مختلف می پردازند. افراد این طبقه با توجه به تحرک اجتماعی نسبتا زیاد این دوره، گاهی به نخبگان سیاسی فرهنگی تبدیل شده به مقامات بالایی چون وزارت و قضاوت صعود می کردند. شاید وجود این دسته افراد است که کرمر را وادار نموده از ایشان به عنوان افراد متنفذ یاد نماید؛ «عصر رنسانس اسلامی در محدوده زمانی میان قرنهای سوم و چهارم شاهد ظهور ناگهانی طبقه متوسط دولتمند و متنفزی بود که با برخورداری از اشتیاق و امکانات کسب دانش و موقعیت اجتماعی به پرورش و نشر فرهنگ قدیم کمک کرد (کرمر، همان: ۳۳ و ۴۱۵).

اگر وجود این طبقه را بپذیریم، حضور ایشان در عرصه سیاسی عامل مهم تحرک طبقاتی خواهد بود، زیرا افراد طبقه عامه با تلاش خود امکان داخل شدن در سلک افراد این طبقه را داشتند (ابن اثیر، همان، ۱۱۲/۳). از سوی دیگر اعضای این طبقه می توانستند با ابراز لیاقت و ایجاد روابط و پیوندهایی در زمره خواص داخل شوند. ابوحیان توحیدی به کنایه پدر ابن عمید را از طبقه پایین و فردی که در بازار گندم فروشان قم تخال (جداکننده سبوس از آرد) بود معرفی می نماید (توحیدی، ۱۹۹۲: ۸۲). ویژگی عمده و قابل توجه این افراد این بود که بدون داشتن حسب و نسب بالا، عمدتا در اثر تلاش به موقعیت سیاسی بالاتری رسیده اند.^۱

۱. با بررسی زندگی نامه ها می توان به نمونه های زیادی از این افراد که عمدتا در میان علما هستند، دست یافت.

عالمان به صورت عام شامل افرادی می شدند که در عرصه های مختلف علمی به فعالیت می پرداختند ولی در معنی خاص منظور عالمان دینی است که به علت آگاهی به احکام و حدیث دارای اهمیت بودند. گروه دوم از عالمان عبارت از کسانی بودند که به علوم غیر دینی اشتغال داشتند و از ایشان در این مبحث با عنوان دانشمندان یاد خواهد شد. دیدگاه های علمای برجسته در مسائل مختلف اجتماعی دارای اهمیت بود (ابن مسکویه، همان: ۳۵۶). اکثر ایشان نظر مساعدی در مورد ایجاد یک محیط کاملاً منطبق با اصول اسلامی که گاهی مورد توجه اداره کنندگان امور جامعه بود داشتند (مرتضی، ۱۳۸۷: ۱۰۳).

قلقشندی از علما تحت عنوان «ارباب وظایف دینی، یاد می کند که نشان از سلسله مراتب و قرار گرفتن در طبقات بالای اجتماعی دارد (القلقشندی، ۱۶۵: ۷/۱۹۹۵). مسئله مهمی که در اینجا رخ می نماید حضور علما در بالاترین و پایین ترین رتبه های اجتماعی است، لذا نمی توان ایشان را در یک طبقه جای داد. علت این مسئله آن است که علما به صورت قشری گسترده و لایه های متفاوت در میان افراد طبقات مختلف حضور داشتند و در طبقات مختلف قابل مشاهده بودند. عده اندکی از ایشان دارای املاک وسیع بوده و از ثروت زیادی برخوردار بودند (ابن فندق، ۱۳۶۱: ۱۸۶) لذا در زمره اشراف قرار می گرفتند و دسته ای با فقر و در گمنامی به سر می بردند. عالمان به عنوان طبقه واسطه، خاصه و عامه را به هم پیوند می دادند و نقش واسطه را ایفا می نمودند.

در ارتباط با دستگاه حکومتی عالمان به دو گروه قابل تقسیم می باشند. «گروهی به مانند مردم عادی زندگی می کردند و با حاکمان ارتباط نداشتند و گروهی که در خدمت امیران و حکام بودند. گروه نخست چون مانند مردم عادی زندگی می کردند بیشتر مورد احترام بودند؛ گروه دوم نیز به خاطر رابطه با حاکمان ثروت و مکنت بالایی داشتند» (سلطان زاده، ۱۳۶۵: ۱۹۸).

حضور عالمان بزرگ موجب رونق یک شهر یا محله و حتی روستای خاصی می شد و آوازه شهرت برخی از ایشان به تجمع فراگیران علوم و رونق شهر یا بخشی از آن یاری می رساند. در کنار آن شاگردی که ارتباط دراز مدت و نزدیکی با استاد خود داشت، از گونه ای رابطه استاد شاگردی... برخوردار بوده (متحده، همان: ۱۴۷). این امر می توانست در عرصه سیاسی و نیز دسته بندی های داخلی شهرها به ویژه در زمان اعتراضات و شورش ها مورد بهره برداری قرار گیرد. در این دوره چنانکه اشاره شد، امکان تحصیل برای افراد با استعداد تا حدودی فراهم بود ولی افرادی که دارای خانواده ثروتمند و یا به صورت موروثی (تنوخی، ۱۹۷۱: ۱/۲۳۱) جزء علما بودند از امتیاز بیشتری برای تحصیل و رسیدن

به مراتب بالاتر علمی برخوردار بودند. علما نیز دارای سلسله مراتب خام بوده و در یک درجه نبوده اند.^۱ پیوند میان علما و عوام موجب افزایش احترام و اعتبار اجتماعی آنان و در نتیجه عامل نفوذ ایشان در جامعه به شمار می رفت و ایشان را به سخن گویان همه یا بخشی از جامعه تبدیل می کرد. «بنابراین گروه عالمان در اجتماع دوره آل بویه، یکی از مهم ترین گروه هایی بود که با تعریفی که از خود داشت، محدودیت کمتری را بر می تافت» (مسکویه، همان: ۱۴۹).

رابطه علما و دانشمندان با دستگاه حکومت از موارد قابل توجه این دوره است. حمایت حاکمان از این افراد، گسترش علم و نگارش آثار علمی را در پی داشت و کاخ برخی از امیران، محل رفت و آمد علما، دانشمندان و شاعران به شمار می رفت. حاکمی مانند عضدالدوله که خود تا حدودی با دانش های زمان آشنا بود به اهل علم توجه داشت و برای طبقات مختلف علماء از فقیهان تا شاعران و مهندسان مقرر می کرد و آنها را به تحقیق و تألیف وا می داشت. حکما و دانشمندان و حتی پزشکان به علت نزدیکی به امیران و انجام خدماتی امکان رسیدن به مراتب بالاتر مانند وزارت را داشته اند. اگر اخبار مربوط به زندگی ابن سینا را درست بدانیم وی به وزارت شمس الدوله امیر بویه رسیده است (ابن ابی اصیبعه، بی تا: ۱/۸۴).

البته رابطه علما و حکومت همیشه مودت آمیز نبوده است، این امر را بایستی در چارچوب منافع حکام مورد بررسی قرار داد. تا زمانی که منافع امرا اقتضاء می کرد به حمایت از علما و دانشمندان می پرداختند و زمانی که کار برعکس می شد به اذیت و آزار آنها اقدام می کردند. به خاطر همین خطرات بود که عده ای همانند ابوالعلائی معری^۲ سعی در دوری از حکام داشتند. وی در این خصوص می نویسد «وقتی مولای من روزی مرا می رساند از کسی چیزی نمی ستانم و چون اندکی از روزی به من داده شود گویم که این دو برابر حق من است» (المعری، ۲۵۳۷: ۱۰). در مقابل برخی شاعران به مدح حکام و وزیران می پرداختند تا علاوه بر پیوند با خواص از مزایای اقتصادی بهره مند شوند (راغب اصفهانی، همان: ۱۱/۶ و ۲۷۰).

اهل علم را در دوره آل بویه می توان به سه دسته تقسیم کرد، دسته ای که در حمایت بزرگان و حکام از زندگی مرفه برخوردار بودند و در ایام آرامش به خلق آثاری ارزشمند نائل می آمدند. دسته دوم افرادی بودند که تلاش داشتند با نزدیک نمودن خود به حکام و بزرگان از حمایت ایشان برخوردار

^۱ . برای مثال مدرسان به علت اهمیت و منزلت در نزد طبقات و اقشار جامعه از احترام برخوردار بودند و اغلب زندگی متوسطی داشتند؛ (ر.ک: سلطان زاده، ۱۳۹۴: ۲۳)

^۲ . در مورد زندگی و آثار ابو العلائی المعری، (ر.ک: باقوت عمری بی تا: ۲۱۸/۳)

شوند، ولی موفقیتی در این راه به دست نیاوردند. نمونه چنین افرادی ابوحنیفه توحیدی است که به عنوان فردی فرهیخته برای به دست آوردن موقعیت مناسب از درباری به دربار دیگر می رفت. وی زمانی که با استقبال خوبی مواجه نشد زبان به شکوه می گشاید. «حال و سخن و دین من و مردم بیگانه شده و با وحشت مأنوس و به تحمل اذیت و آزار عادت کرده به خاموشی و سرگردانی راضی شده ام. از دیگران ناامید و انتظار مرگ را می کشم»، و از دوستی یاری می خواهد^۱ که ای مرد، مرا از دست دراز کردن به این و آن و از لباس فقر و بیچارگی نجات بده (توحیدی، ۱۹۹۶: ۱۰).

وی دست آخر به زاویه ای در شیراز رفته کتاب هایش را می سوزاند و گوشه انزوا بر می گزیند (کرمر، ۱۳۷۵: ۳۰۳). دسته سوم راه دیگری بر گزیدند و با دوری از حکام از راه دسترنج خود به زندگی ادامه می دادند. برای مثال ابوسعید سیرانی را می توان نام برد که روزی ده ورق به ده درهم استنساخ می کرد تا نیازمند حکام نباشد (ابن الانباری، ۱۹۸۵: ۲۲۷؛ توحیدی، ۱۹۹۲: ۱۰۳) و یا ابوسلیمان سجستانی چنان دچار فقر بود که حتی توان بر آوردن هزینه غذا و مسکن خود را نداشت و اگر یاری افراد دانش دوست نبود از گرسنگی جان می سپرد (توحیدی، ۲۰۰۳: ۲۸/۱؛ بدوی، ۱۳۷۳: ۲۲۹).

دیدگاه های فرهیختگان هر عصر و دوره ای را می توان در شناخت جامعه آن دوره دارای اهمیت زیادی دانست. در منابع ادبی دوره آل بویه اشارات گذرایی به وضعیت جامعه می یابیم که عمدتاً شکوه و گلایه از اوضاع زمانه است. برای نمونه به چند مورد اشاره خواهد شد. «اکنون عهدی است که از دل بوی سنگ می آید» (سمعانی، ۱۳۸۲: ۵۹)- بازار مکر و فریب رایج گشته و سوء ظن و بدگمانی جای اعتماد را گرفته است. امور اعتقادی مردم نیز دچار مشکل شده است.

«آنکه بسیار یافت ناخشنود

و آنکه اندک ربود ناخرسند» (سعد سلمان، ۱۳۷۴: ۴۸۴).

بدیع الزمان همدانی به استادش ابن فارس می نویسد: «شیخ می فرمایند روزگار بد شده، بفرماید کی خوب بوده؟» (ذکاوتی قراگوزلو، ۱۳۶۴: ۴۰). امام محمد غزالی نیز می نویسد: در این روزگار، سخن مرا تحمل نمی کنند زیرا هر کسی در این زمان کلمه حق بگوید در و دیوار به دشمنی او برمی خیزند (غزالی، ۱۳۳۳: ۱۷).

البته نبایستی به کلی نسبت به جامعه این دوره بدبین بود زیرا سرشت مردم به نوعی است که هر کس زمان خود را نکوهش می کند و از مردم دوره خود رضایت ندارد. (ابن عبدربه، بی تا: ۱۸۶/۲).

۱. شخص دیگری از این گروه می سراید «افسوس من برای دو کف دست آرد درشت، نیم تفته گندم یا جو یا پارهای چربی است که با آرد نرم آمیخته شود... (ر.ک: بدیع الزمان همدانی، ۱۳۷۸: ۳۶).

طبقه عوام

سومین طبقه اجتماعی را تنوخی شامل خادمان، سپاهیان، بازاریان، فروشندگان، اصناف ... می‌داند (مقدسی، ۱۳۶۱: ۴۷۳/۲). بررسی‌های تاریخی نشان می‌دهد که قداما از کنار توده عظیم مردم که بار مشکلات را به دوش داشته‌اند و اکثریت ساکنان شهرها را تشکیل می‌دادند به سادگی گذشته‌اند و همین مسئله امکان بررسی وضعیت اجتماعی ایشان را با مشکل مواجه می‌کند. عوام با وجود آنکه از دید خواص دارای اهمیت بوده و چندان به حساب نمی‌آمدند، با این حال، بار اصلی پرداخت انواع مالیات هزینه‌های جنگ، پیشکش، تحف و هدایا، بیگاری و شرکت در مراسم مبتذل فرمایشی، به عهده ایشان بود. صابی در زمان دفن ابوالحسن محمد بن عمر بن یحیی علوی بعد از برشمردن بزرگان از عوام تحت عنوان «سائر طبقات الناس» یاد می‌کند (الصابی، ۱۹۱۹: ۳۴۶). رعیت^۱ را اگر از دیدگاه عام در نظر بگیریم اصطلاحی است که شامل همه افراد و طبقات اجتماعی به عنوان چاکران شاه می‌شد، ولی معنی خاص آن طبقه عوام را مد نظر دارد.

چنانکه قبلاً مطرح شده، عوام به طبقات و قشرهای مختلفی تقسیم می‌شدند. برخی از ایشان مانند بازرگانان از ثروت و امکانات مناسبی برخوردار بودند و برخی مانند گدایان و بردگان در فقر و تنگدستی به سر می‌بردند (مسکویه، همان: ۳۳۴). با توجه به این موارد ناپستی یک برداشت ثابت که قابل تسری به همه قشرها باشد را از این طبقه داشت. از دیدگاه حاکمیت سرزمین‌های شرق خلافت برای این طبقه انواع و ابعاد مالکیت فعال، عوامل تعیین‌کننده اصلی منزلت اجتماعی ایشان به شمار می‌رفت (ویتفولگ، ۱۳۹۱: ۴۷۲).

از سوی دیگر بسته به امکانات مالی نوع زندگی و فرهنگ این طبقه متفاوت بوده است. ثروتمندان از مسکن، پوشاک و تغذیه مناسب برخوردار بودند، سایر اقشار به نسبت امکانات از این مواهب بهره می‌بردند. با این وجود اکثریت این طبقه دارای منازل با اسباب و لوازم ساده بودند (مکی، همان: ۱۳۷). با توجه به اینکه میزان درآمد و امکانات در نوع مسکن اثرگذار است، سادگی منازل در بافت محلات و در سطح کلان در سیمای ظاهری شهر تأثیرگذار بوده است. نوع پوشش افراد این طبقه نیز بسته به موقعیت جغرافیایی و نوع شغل و فرهنگی منطقه متفاوت بوده و لیکن جنس پارچه لباس لایه

۱. رعیت در مفهوم اصلی به معنای احشام خانگی است و در مفهوم گسترده برای توده مردمی به کار می‌رود که حاکمی بر آنان سرپرستی دارد، (ر.ک: متحده، همان: ۱۳۰)

های پایین اجتماعی چندان مرغوب نبوده است (چیت ساز، ۱۳۷۹: ۱۵۶-۱۵۵). نوع پوشش این افراد نشان دهنده طبقه اجتماعی ایشان به شمار می رفت و تمایزات اجتماعی را در عرصه شهرها مشخص می نمود.

با توجه به وضعیت موجود طبقه عوام فاقد حقوق لازم بودند و دیدگاه هایی که در منابع در خصوص ایشان مطرح شده از روی تمسخر و از دیدگاه فرا داستان است. افرادی مثل صاحب بن عباد اکثر ایشان را از سفها به شمار می آوردند (صاحب بن عباد، بی تا: ۱۷۷) و برخی دیگر، قشرهای پایین این طبقه را «جهال الرعیه» می نامیدند (الصابی، بی تا: ۳۶۴). برخی نیز ایشان را علاف و وقت ناشناس دانسته می نویسند: «مردم بی چیز را هیچ قدر نبود. بدانکه مردمان عامه همه توانگران را دوست دارند بی نفعی و همه درویشان را دشمن دارند بی ضرری که بهترین حال مردم نیازمند نیست»، (کیکاووس بن اسکندر، همان: ۴۶ و ۱۰۴).

بر اساس این بینش فرزندان محتشمان برای کار کردن خلق نشده اند و عامه بایستی در خدمت ایشان کارهای مختلف را انجام دهند (همان: ۱۳۵). با وجود این دیدگاه منفی نسبت به طبقه فرودست بایستی یاد آوری نمود که عامه مردم حقوق سنتی خود را در همه ادوار، کم یا زیاد، حفظ کرده بودند و حکومت جهت جلوگیری از غوغا شهرها، بسیاری از این حقوق را به رسمیت شناخته بودند (Mottabadeh, 1973:42). در خصوص طبقه عوام چنانکه قبلا اشاره شد، اطلاعات بسیار اندکی موجود است، ولی می توان ایشان را در سه قشر یا لایه اجتماعی بالا همچون تجار و دهقانان، قشر میانی مانند اصناف و اهل حرف، قشر پایین مانند گدایان و بیچارگان و گروه های کج رو تقسیم نمود که شامل تجار، دهقانان، اصناف و پیشه وران و عیاران می شدند. همچنین می توان از گروه ها وقشرهای فرودست نام برد که خود به چند دسته، بردگان و کنیزان، گدایان، اوباش و دزدان، فواحش و... تقسیم می شدند.

نتیجه‌گیری

مردم در روزگار آل بویه به سه طبقه تقسیم می‌شدند. طبقه‌ی خاصه یا خواص، طبقه‌ی عامه یا عوام و طبقه‌ی متوسط که با دو طبقه‌ی دیگر ارتباط داشتند. وزیران، امیران، والیان، سرداران سپاه، ثروتمندان، بازرگانان بزرگ و مانند آن جزو خواص بودند. عامه‌ی مردم مثل خادمان، سپاهیان، بازاریان و فروشندگان اصناف مختلف طبقه‌ی عامه را تشکیل می‌دادند و علما و ادبا و فقها جزو طبقه‌ی متوسط بودند، زیرا با هر دو طبقه در ارتباط بودند. هر یک از سه طبقه‌ی مذکور به چند دسته تقسیم می‌شدند که در مجموع از صد دسته و گروه تجاوز می‌کند و در کتاب نشوارالمحاضره نام آنان آمده است. طبقاتی نیز بودند که علاوه بر سه طبقه‌ی فوق، دارای شأن و مقامی نبودند. با این حال واقعیت‌هایی بودند که ناگزیر در بررسی‌های اجتماعی باید به آنان پرداخته شود. این گروه‌ها که گاه مزاحمت‌هایی نیز برای جامعه داشته‌اند، عضوی از اعضای جامعه‌ی آن روز بحساب می‌آیند. در مجموع باید گفت در دوران آل بویه به علت تسامح امرای آن بویژه در امور مذهبی، منجر به آن شد که افراد با استعداد در شهرهای پرجمعیت ایران و عراق مجتمع شوند و با وزرای دانش دوست و ادب پرور کنار آیند. نکته‌ی قابل توجه دیگر این است که با آنکه دولت آل بویه در بخش وسیعی از سرزمین‌های شرق خلافت حکومت می‌کردند بیشتر مسائل آنان حول محور خلافت در بغداد دور می‌زند و با آنکه کم و بیش درباره‌ی اوضاع و احوال بخش‌های شرق خلافت تحت حکومت آنان بحث می‌شود، ولی عمده تأکید بر روی عراق عرب به عنوان مرکز خلافت است.

منابع و ماخذ:

۱. ابن اثیر، عزالدین علی، الكامل فی التاریخ، برگردان حمید رضا آژیر، تهران، اساطیر، ۱۳۸۲
۲. ابن حوقل، ابو القاسم، سفر نامه ابن حوقل (ایران در صورت لارض) ترجمه دکتر جعفر شعار، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۶
۳. ابن خلدون، عبدالرحمن، مقدمه، دارالاحیاء التراث العربی، بی تا
۴. ابن خلکان، ابی العباس شمس الدین احمد بن ابی بکر، وفيات الاعیان، تحقیق احسان عباس، قم، منشورات الرضی، ۱۳۶۷ق
۵. ابن طقطقی، محمد بن علی طباطبا، تاریخ فخری، ترجمه محمد وحید گلپایگانی، تهران، بنگاه ترجمه و نشر، ۱۳۷۳
۶. ابن عبدربه، احمد بن محمد، العقد الفرید، بیروت، دارالکتب العلمیه، بی تا
۷. ابن فندق، علی بن زید، تاریخ بیهقی، بی جا، کتابفروشی فروغی، ۱۳۶۱
۸. ابن کثیر، اسماعیل بن عمر، البدایه و النهایه، به کوشش خلیل شحاده، بیروت، دارالفکر، ۱۹۸۶
۹. ابن مسکویه رازی، ابوعلی احمد بن محمد، تجارب الامم، جلد ۶، ترجمه علی نقی منزوی، تهران، توس، ۱۳۷۶
۱۰. اخوان الصفا، رسایل اخوان الصفا، بیروت، الدار الاسلامیه، ۱۹۹۲
۱۱. اشپولر، برتولد، تاریخ ایران در قرون نخستین، ترجمه جواد فلاطوری، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۷۳
۱۲. اصطخری، ابو الاسحاق ابراهیم، المسالك و الممالک، ترجمه محمد بن اسعد تستری، به کوشش ایرج افشار، تهران، بنیاد موقوفات افشار، ۱۳۷۳
۱۳. امین، احمد، ضحی الاسلام، ترجمه عباسی خلیلی، تهران، انتشارات حزب جمهوری اسلامی ایران، ۱۳۵۹، ص ۴۳۷.
۱۴. برزگر، ابراهیم، تاریخ تحول دولت در اسلام و ایران، تهران، سمت، ۱۳۸۹
۱۵. بیهقی، خواجه ابوالفضل محمد بن حسین، تاریخ بیهقی، به کوشش خلیل خطیب رهبر، تهران، مهتاب، ۱۳۷۴

۱۶. تامین، ملوین، جامعه‌شناسی قشربندی و نابرابری‌های اجتماعی، ترجمه عبدالحسین نیک‌گهر، تهران، توتیا، ۱۳۷۹
۱۷. ترنز، برایان، ماکس وبر و اسلام، ترجمه سعید وصالی، تهران، نشر مرکز، ۱۳۸۰
۱۸. التنوخی، قاضی‌علی، نشوارة المحاضرہ و اخبار المذاکرہ، تحقیق عبد الشالچی، بیروت، ۱۳۹۲ ق
۱۹. التوحیدی، ابوحیان علی بن محمد، الامتاع و الموانسہ، تحقیق خلیفه طعیمی، بیروت، مکتبه العصریه، ۲۰۰۳
۲۰. التوحیدی، ابوحیان علی بن محمد، المقابسات، تحقیق و شرح حسن السندوبی، قاهرهف دار السعاده الصباح، ۱۹۹۲
۲۱. التوحیدی، ابوحیان، علی بن محمد، الصداقه و الصدیق، تحقیق ابراهیم الکیلانی، بیروت، دارالفکر، ۱۹۹۶
۲۲. ثعالبی، عبد الملك بن محمد بن اسماعیل، یتیمه الدهر فی محاسن اهل العصر، تحقیق محی‌الدین عبد المجید، قاهره، بی‌تا
۲۳. حریری، ابومحمد القاسم بن علی محمد بن عثمانی، ترجمه مقامات الحریری، طوق گلدی گلشاهی، تهران، امیرکبیر، ۱۳۸۷
۲۴. خربوطلی، علی بن حسین، المهدی العباسی، الدار المصریه للتالیف و الترجمه، سلسله اعلام العرب، ۱۹۶۸
۲۵. خسروی، خسرو، نظام‌های بهره‌برداری از زمین در ایران، تهران، پیام، ۱۳۵۲
۲۶. خوارزمی، ابوعبدالله محمد بن یوسف، مفاتیح العلوم، ترجمه سید حسین خدیوچم، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۸۹
۲۷. روشه، گی. تغییرات اجتماعی، منصور وثوقی، تهران، نی، ۱۳۷۸
۲۸. زرین‌کوب، عبدالحسین، تاریخ مردم ایران، تهران، امیر کبیر، ۱۳۷۴
۲۹. زیدان، جرجی، تاریخ تمدن اسلامی، مصر، المطبعه الهلال، ۱۹۲۲
۳۰. سلطان زاده، حسین، مقدمه‌ای بر تاریخ شهرنشینی در ایران، تهران، آبی، ۱۳۶۵
۳۱. شجاع، انیس الناس، به کوشش ایرج افشار، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۵۰
۳۲. صابی، هلال بن محسن، الجزء الثامن من تاریخ ابی‌الحسین هلال بن المحسن بن ابراهیم الصابی الکاتب، به کوشش فرج‌الله زکی الکردی، قاهره، بی‌ناف، ۱۹۹۹

۳۳. صاحب بن عباد، زسائل الصاحب بن عباد، شروقی ضیف، بی جا، دارالفکر العربی، بی تا
۳۴. غزالی، ابوحامد، احیاء العلوم الدین، مصر، المطبعه ی مصطفی الحلبی، ۱۳۴۶ق
۳۵. فدائی عراقی، علیرضا، حیات علمی در عهد آل بویه، تهران، مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۸۳
۳۶. فقیهی، علی اصغر، تاریخ آل بویه، تهران، سمت، ۱۳۷۸
۳۷. فقیهی، علی اصغر، آل بویه و اوضاع زمان ایشان، تهران، صبا، ۱۳۶۵
۳۸. فقیهی، علی اصغر، تاریخ مذهبی قم، قم، اسماعیلیان، ۱۳۵۰
۳۹. فقیهی، علی اصغر، شاهنشاهی عضدالدوله، قم، اسماعیلیان، ۱۳۴۷
۴۰. فیالکوف، یانکل، جامعه شناسی شهر، عبدالحسین گهر، تهران، اگه، ۱۳۸۸
۴۱. قلقشندی، ابی العباس احمد، صبح الاعشی، قاهره، درالکتب السلطانیه، ۱۹۹۵
۴۲. کوئن، بروس، درامدی به جامعه شناسی، محسن ثلاثی، تهرانف فرهنگ معاصر، ۱۳۷۰
۴۳. کیکائوس اسکندر بن، عنصرالمعانی قابوس بن وشمگیر، قابوسنامه، تهران، ابن سینا، ۱۳۳۵
۴۴. لسترنج، گای، جغرافیای تاریخی سرزمین های خلافت شرقی، ترجمه محمود عرفان، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۷۳
۴۵. متحده، روی پرویز، اوضاع اجتماعی در دوره آل بویه، وفاداری و رهبری جامعه اسلامی سده های نخستین، ترجمه محمدرضا مصباحی، مشهد، خانه آبی، ۱۳۸۸
۴۶. المختارات من الرسائل، به کوشش غلامرضا طاهر، تهران، بنیاد موقوفات دکتر محمود افشار، ۱۳۷۸
۴۷. نوذری، عزت الله؛ تاریخ اجتماعی ایران، تهران، انتشارات خجسته، چاپ دوم، ۱۳۱۱، ص ۱۱۵.
۴۸. ویتفولگل، کارل.ا.، استبداد شرقی بررسی تطبیقی قدرت تام، محسن ثلاثی، تهران، ثالث، ۱۳۹۱
49. BONNER, MICHAEL, (2006), Jihad in Islamic History Doctrines and Practice, PRINCETO NUNIVERSITY PRESS,PRINCETONANDOXFORD.

50. Bosworth|C. Edmund, (2007), *Historic cities of the Islamic world*. leiden. Brill. Donohue, John J. (2003), *The Buwayhid Dynasty in Iraq 334H/ 945to 403H/01012*, Leiden,BRILL.
51. Douohue, John J., (1973) "Three Buwayhid InscriptionsAuthor(s) ", *Arabica*, T. 20, Fasc. 1, pp
52. Lapidus, Iram, (1969), *Middle Eastern Cities*. London: University of California Press.
53. Lewis, Archibald R (1969), "The Midi, Buwayhid Iraq, and Japan Some Aspects of Comparative Feudalisms, A.D. 946-1055", *Comparative Studies in Society and History*, Vol. 11, No. 1, pp. 47-53
54. Mottahedeh Roy, (1973), "Administration in Buyid Qazwin," in *Islamic Civilisation 950 ,1150*-edited by D.S. Richards(Oxford) p..33-44
55. Stevenson Deborah, (2002), *CITIES AND URBANCULTURES*,Philadelphia Open University Press
56. Stevenson, Deborah, (2002), *CITIES AND URBANCULTURES*,Philadelphia, Open University Press

**The discovery of the Cape of Good Hope and its impact on the Egyptian
economy during the Mamluk era**

Ahmad Reza Motavalli'
(DOI): [10.22034/MTE.2021.6955.1156](https://doi.org/10.22034/MTE.2021.6955.1156)

Abstract

Original Article

P 74 - 89

Egypt's economy during the Mamluk era (923-784) was based on trade. The privileged geographical position made this country a bridge between the East and the West of the world; But the arrival of the Portuguese to India after passing through the Cape of Good Hope, and as a result, their direct access to eastern goods and the loss of Egypt's intermediary role in the transfer of goods between East and West, deprived this country of rich commercial income and It became the most important cause of the weakness and decline of its economy. The current research, which is written in a descriptive-analytical way, aims to answer the question of what effect the discovery of the Cape of Good Hope and the access of Europeans to the East through a new way had on the economy of Mamluk era Egypt. The findings indicate that the access of Europeans to eastern goods from the new route was one of the most important factors of the economic crisis in Egypt and the acceleration of the fall of the Mamluks.

Key words: Cape of Good Hope, Burji Mamluk, Portuguese, weakness and economic decline.

1 - Assistant Professor, Department of History and Civilization of Islamic Nations, Payam Noor University
Mashhad, Iran. (Motavalli_a_r@yahoo.com)

Received: 2021/06/06 | Accepted: 2021/07/18



This article is distributed under the terms of the Creative Commons Attribution4.0 | <http://creativecommons.org/licenses/by/4.0>

کشف دماغه امید نیک و تأثیر آن در اقتصاد مصر دوره ممالیک برجی

احمد رضا متولی^۱شناسه دیجیتال (DOI): [10.22034/MTE.2021.6955.1156](https://doi.org/10.22034/MTE.2021.6955.1156)

علمی - پژوهشی

ص: ۸۹/۷۴

چکیده

اقتصاد مصر در دوره ممالیک برجی (۷۸۴-۹۲۳ق)، بر تجارت متکی بود. موقعیت ممتاز جغرافیایی، این کشور را همچون پل ارتباطی بین شرق و غرب جهان قرار داده بود؛ اما رسیدن پرتغالی‌ها به هند پس از گذر از دماغه امید نیک، و به تبع آن، دستیابی مستقیم آنان به کالاهای شرقی و از بین رفتن نقش واسطه‌ای مصر در انتقال کالاها بین شرق و غرب، این کشور را از درآمد سرشار بازرگانی محروم ساخت و از مهم‌ترین علل ضعف و انحطاط اقتصاد آن شد.

تحقیق حاضر که به شیوه توصیفی-تحلیلی نگارش یافته، در صدد پاسخگویی به این پرسش است که کشف دماغه امید نیک و دسترسی اروپاییان به شرق از راه جدید، چه تأثیری در اقتصاد مصر عصر ممالیک گذاشت. یافته‌ها حاکی از آن است که دسترسی اروپاییان به کالاهای شرقی از مسیر جدید، یکی از مهم‌ترین عوامل بحران اقتصادی در مصر و تسریع در سقوط ممالیک بود.

واژگان کلیدی: دماغه امید نیک، ممالیک برجی، پرتغالی‌ها، ضعف و انحطاط اقتصادی.

^۱. گروه تاریخ و تمدن ملل اسلامی، دانشگاه پیام نور، مشهد، ایران: Motavalli_a_r@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۳/۱۶، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۴/۲۷



مقدمه

ممالیک برجی یا چرکسی^۱ (۹۲۳-۷۸۴ق) که پس از ممالیک بحری (۷۸۴-۶۴۸ق) در مصر به قدرت رسیدند، علاوه بر کشور مذکور و سرزمین شام، مدتی مناطق حجاز با دو شهر مهم مکه و مدینه، و همچنین شهر بندری جده و دریای سرخ را تحت حاکمیت خود داشتند (خادم، ۱۹۸۹: ۵۵۷؛ عبادی، ۱۹۷۲: ۲۶۶). در اختیار داشتن مرزهای طولانی آبی و خشکی، موقعیت ویژه‌ای را به خصوص از نظر روابط بازرگانی، برای آنان رقم زد.

در دوره مورد مطالعه، دو راه بازرگانی، شرق و غرب را به هم پیوند می‌داد. راه نخست، از مسیر خشکی بود و به جاده ابریشم شهرت داشت و از چین آغاز می‌شد و پس از گذر از ایران، به بغداد و در نهایت، به دو مسیر سواحل مدیترانه و قسطنطنیه و سپس اروپا می‌رسید (اشقر، ۱۹۹۹: ۲۸۸). مسیر دیگر، دریایی بود و به راه ادویه شهرت داشت که از جنوب چین آغاز می‌شد و پس از عبور از سیلان، به اقیانوس هند و از آنجا به دو مسیر، یکی خلیج فارس و دیگری به دریای سرخ و سپس به سواحل مصر می‌رسید (قلقشندی، بی‌تا: ۸۲/۵؛ اشقر، ۱۹۹۹: ۲۸۸).

اگرچه مصر که در نقطه اتصال سه قاره آفریقا، آسیا و اروپا قرار داشته، از دیرباز به عنوان شاهراه بازرگانی شرق و غرب مطرح بوده (ویت، ۱۳۶۵: ۹۹)، اما در دوره ممالیک بحری (۷۸۴-۶۴۸ق)، با هجوم مغولان به جهان اسلام و در خطر افتادن مسیر بازرگانی خشکی (ابن اثیر، ۱۴۰۲: ۳۹۴-۳۵۸/۱۲)، راه دریایی که از دریای سرخ یا مناطق تحت حاکمیت ممالیک می‌گذشت، اهمیت ویژه‌ای یافت و از این رو، چندین قرارداد تجاری بین ممالیک بحری و دولت‌های اروپایی منعقد شد (قلقشندی، بی‌تا: ج ۱۶۲/۴؛ هاید، ۱۹۸۵: ۲۹۸-۲۸۶).

در دوره ممالیک برجی، یورش تیمورلنگ و پیامدهای ویرانگر آن در اواخر قرن هشتم و اوایل قرن نهم هجری و ناامنی دوباره راه‌های بازرگانی ایران و عراق، رونق مسیر دریای سرخ و مصر را در پی آورد (ابن ایاس، ۱۴۰۲، ۱۱۳/۳). علاوه بر رخدادهای مذکور، تصرف قسطنطنیه توسط عثمانی‌ها (۸۵۷ق/۱۴۵۳م) و مسدود شدن مسیر دریای سیاه، سبب ترانزیت بیشتر کالاهای تجاری از مسیر مصر شد (خلیل، ۱۴۰۲: ۲۶۲) و ممالیک برجی با بهره‌گیری از این فرصت‌ها، بهره جستند و با ارائه امکانات و تسهیلات به بازرگانان اروپایی و تأمین امنیت راه‌ها و عقد قراردادهای فعالیت‌های تجاری با اروپا را توسعه دادند (هاید، ۱۹۸۵: ۷۶-۷۲؛ الزامل، ۲۰۰۸: ۱۵۷). با گسترش این روابط، بیش از

۱. خاستگاه اصلی نژاد چرکس، سرزمین قیجاق و اطراف رود ولگا در شمال دریای سیاه و منطقه قفقاز بود (متولی، ۱۳۸۸: ۱۴).

متولی: کشف دماغه امید نیک و تأثیر آن در اقتصاد مصر دوره ممالیک برچی ۷۷

گذشته، کالاهای تجاری شرق، به‌ویژه ادویه که مورد توجه اروپاییان بود، برای انتقال به اروپا از مناطق تحت تسلط ممالیک می‌گذشت و از این‌رو، سود سرشاری را چه از طریق دریافت حق گمرکی و چه احتکار و یا انحصار در خرید و فروش کالاها نصیب آنان می‌کرد (ابن‌تغری بردی: ۱۹۷۲، ۲۶۰/۱۶؛ ابن‌ایاس، ۱۴۰۲، ۱۱۱/۳ و ۳۵۵؛ جعیدی، ۲۰۰۲: ۱۲۵).

در اهمیت تجارت در مصر، همین بس که تعداد کشتی‌هایی که در بنادر مهم ایتالیا چون: جنوا، ونیز و بندر آنکونا در ایتالیا پهلو می‌گرفتند، کمتر از یک‌سوم کشتی‌های سواحل قاهره در نیل ذکر شده است (ویت، ۱۳۶۵: ۹۹). مورخ عصر مملوکی، تعداد کشتی‌های موجود در ساحل قاهره را ۱۸۰۰ فرزند ذکر کرده است (ظاهری، ۱۸۹۴: ۲۷). نویسنده‌ای دیگر در باره اهمیت قاهره می‌نویسد:

«هیچ‌یک از انواع ادویه را نمی‌توان جز از طریق قاهره حمل یا در جایی به فروش رسانید؛ زیرا این شهر در میان دو دریای احمر و مدیترانه قرار دارد» (ویت، ۱۳۶۵: ۹۸). این در حالی است که غیر از بندر قاهره، بنادر: اسکندریه، دمياط و جدّه و دیگر بنادر تحت اختیار ممالیک، چون طرابلس و بیروت، بسیار فعال بودند.

برخی از کشورهای اروپایی که در صدد دستیابی مستقیمی به کالاهای شرقی با بهایی کمتر بودند، تلاش بسیاری برای یافتن مسیری جدید نمودند که پس از دور زدن جنوب آفریقا و رسیدن به هند توسط دریانورد پرتغالی واسکودوگاما به این هدف دست یافتند. پس از این، پرتغالی‌ها با تسلط بر اقیانوس هند و دریای عمان، کالاها را بدون واسطه به اروپا انتقال می‌دادند.

تحقیق حاضر، ضمن بیان اهداف و چگونگی روند کشف راه جدید، و همچنین درگیری بین ممالیک مصر و پرتغال، به تأثیر کشف راه جدید بر اقتصاد مصر می‌پردازد و در واقع، پرسش اصلی آن، عبارت است از اینکه کشف راه جدید اروپا به آسیا توسط پرتغالی‌ها، چه تأثیری بر اقتصاد مصر عصر ممالیک برچی داشت و بر این فرضیه استوار است که کشف راه جدید، موجب تنزل و انحطاط اقتصادی مصر شد.

پیشینه تحقیق

مطالعه و تحقیق در باره تاریخ مصر پس از اسلام، به‌ویژه در دوره ممالیک، چندان مورد توجه پژوهشگران ایرانی قرار نگرفته و در موضوع این مقاله نیز تحقیقی انجام نشده است؛ اما برخی نویسندگان به صورت گذرا به آن اشاره کرده‌اند؛ از جمله، جان باگت گلاب که در کتاب **سربازان مزدور** در لابه‌لای مطالب سیاسی و گاه اجتماعی، به مشکلات اقتصادی نیز توجه دارد، در صفحات

پایانی اثرش، ضمن ارائه گزارشی کوتاه از نبردهای دریایی ممالیک و پرتغال، به تأثیر ناگوار کشف راه جدید بر اقتصاد مصر اشاره دارد. متولی (نگارنده) در *اوضاع سیاسی ممالیک برجی*، در بررسی علل ضعف و سقوط ممالیک، ضمن تقسیم‌بندی علل به داخلی و خارجی، کشف راه جدید اروپا به آسیا و در تنگنا قرار دادن ممالیک را از مهم‌ترین علل ضعف اقتصادی مصر و سقوط ممالیک می‌داند. از میان مقالات فارسی مرتبط به دوره ممالیک، تنها مقاله کریمیان و همکاران با عنوان «ضعف و سقوط حکومت ممالیک؛ دلایل و زمینه‌های اقتصادی»، ضمن برشمردن علل و زمینه‌های داخلی و خارجی، از آنجا که کشف دماغه امید نیک را جزء یکی از علل خارجی ضعف آورده، به بررسی دقیق و موشکافی آن توجه نکرده‌اند (کریمیان، ۱۳۹۵: ۱۰۶-۸۳).

نویسندگان و محققان عرب، به‌خصوص مصری، توجه ویژه‌ای به تاریخ دوره ممالیک داشته و آثار بسیاری در باره دوره مذکور به نگارش درآورده‌اند. ابن‌ایاس، مورخ معاصر ممالیک برجی که خود شاهد سقوط آنان بوده و از این نظر نیز اثر او حایز اهمیت بسیار است، در کتاب *بدایع الزهور فی وقایع الدهور* به صورت پراکنده به تأثیرات ناگوار اقتصادی کشف راه جدید، و همچنین درگیری‌های بین سپاهیان مصر و پرتغال در اقیانوس هند و دریای قلمز می‌پردازد. فاروق عثمان اباظه در اثر *تحول التجارة العالمية الی رأس الرجاء الصالح علی مصر وعالم البحر المتوسط اثناء القرن السادس عشر* روی تأثیر کشف مسیر دریایی اروپا به آسیا در تجارت مصر در قرن شانزدهم میلادی متمرکز شده، با تکیه بر اثر ابن‌ایاس، به تأثیر مسیر دریایی جدید می‌پردازد. یکی از مهم‌ترین آثار تألیف‌شده مرتبط با دوره ممالیک برجی و در ارتباط با موضوع مقاله، کتاب *التحولات الاقتصادية فی مصر اواخر العصور الوسطی* اثر محمد فتحی الزامل است. نویسنده، جنبه‌های مختلف اقتصادی و بازرگانی مصر را از میانه قرون ۱۵ میلادی (۹ قمری) تا سقوط ممالیک (۱۵۱۷/۹۲۳ق) مورد بررسی قرار می‌دهد؛ اما چنان‌که از چنین اثری انتظار می‌رود، به اهمیت و تأثیر کشف راه جدید اروپا به آسیا نپرداخته است.

گذشته از آثار ذکرشده، آثاری که به تاریخ اروپا در قرون جدید می‌پردازند، هرچند به تأثیر بهره‌جستن اروپاییان از مسیر جدید بر مصر نمی‌پردازند، اما اطلاعاتی در باره علل، چگونگی روند اکتشاف مسیر جدید، و همچنین درگیری‌های دریایی بین ممالیک مصر و پرتغال ارائه می‌کنند؛ آثاری مانند: *عصر اکتشافات*، اثر سارا فلاورز، *تاریخ اروپا در قرون جدید*، اثر علی بیگدلی یا *تاریخ تحولات اروپا در قرون جدید*، اثر نقی لطفی و محمدعلی علیزاده که در این تحقیق از آنها بهره گرفته شد.

آثار یادشده، اگرچه به صورت جسته و گریخته یا مختصر، موضوع کشف دماغه امید نیک و یا

متولی: کشف دماغه امید نیک و تأثیر آن در اقتصاد مصر دوره ممالیک برجی ۷۹

تأثیرات کشف را مد نظر داشته‌اند، اما به گونه‌ای جامع و مانع بدان نپرداخته‌اند. از این رو، با عنایت به خلأ موجود، پژوهش حاضر با بهره‌جستن از منابع معتبر، در صدد بررسی دقیق‌تر موضوع است.

اهداف کشف راه جدید و روند آن

اطلاق واژه «کشف» برای اروپاییانی که برای نخستین بار با مسیر جدید آشنا شدند، می‌تواند درست باشد؛ اما برای اعراب مسلمان، به‌ویژه ایرانیانی که از پیش با این مسیرها آشنایی داشته و یا از آن عبور می‌کردند (لطفی، ۱۳۹۳: ۸۲)، صدق نمی‌کند. به هر روی، چند عامل را می‌توان به عنوان انگیزه یا هدف کشف راه جدید بیان کرد؛ هرچند تأثیرگذاری این عوامل، یکسان نیست. اگر از حس کنجکاوی و علاقه به دانستن و یافتن بیشتر که در فطرت انسان‌هاست بگذریم، نخستین هدف اقتصادی بوده است. در انحصار درآوردن مسیر تجاری شرق و غرب توسط مصر و ونیز که روابط بازرگانی گسترده‌ای با هم داشتند (الزامل، ۲۰۰۸: ۱۶۴) و کالاهای شرقی را با بهایی گزاف به اروپاییان می‌فروختند، پرتغالی‌ها را بر آن داشت تا در صدد دستیابی آسان و بی‌واسطه به کالاهای شرقی، به‌ویژه ادویه برآیند (گلاب، ۱۳۸۶: ۴۸۵؛ عاشور، بی تا: ۲۷۱).

هدف دیگر را می‌توان در رقابت بین دربارهای اسپانیا و پرتغال جست‌وجو کرد. مانوئل^۱، پادشاه پرتغال، برای ثروت و افتخاری که کریستف کلمب پس از بازگشت از امریکا (۱۴۹۲م) نصیب دربار اسپانیا کرد، غبطه می‌خورد و با موافقت با مأموریت واسکودوگاما^۲ در صدد برتری جویی بر اسپانیا بود. از این رو، پس از بازگشت واسکودوگاما از هند، به پرتغال در نامه‌ای غرورآمیز به فردیناند و ایزابل^۳ (پادشاه و ملکه اسپانیا) اعلام کرد که از این پس، می‌توانند ادویه و سنگ‌های قیمتی را از پرتغال تهیه کنند (فلاورز، ۱۳۸۳: ۶۲).

هدف سوم، انگیزه دینی بود. حضور کشیشان در بین دریانوردان و مسافران سرزمین‌های کشف‌شده، برای تبلیغ و گسترش مسیحیت بود (سرمه، ۱۳۵۰: ۴۳). در این راستا، پاپ نیکلاس پنجم سه فرمان در سال‌های ۱۴۵۲م، ۱۴۵۵م و ۱۴۵۶م برای دربار پرتغال صادر کرد. محتوای نخستین فرمان، تصرف سرزمین‌های کافران (مسلمانان) و به بردگی کشاندن و تصرف دارایی آنان است (هابسون، ۱۳۹۴). در فرمان دوم که به‌درستی عنوان «منشور امپریالیسم پرتغال» را به خود

^۱ Manuel.

^۲ Vasco da Gama.

^۳ Ferdinand and Isabel.

گرفت، شاهزاده هانری دریانورد، مفتخر به لقب شوالیه مسیح و مدافع ایمان مسیحی شد و از ایشان به علت اشتیاقش به گسترش نام مسیح و وادار کردن مشرکان به پذیرش آیین مسیح قدردانی شد (همان). سومین فرمان هم در خصوص مشروعیت بخشی به مستعمرات پرتغالی‌ها در بخش‌های دیگر جهان، حتی تا دریای هند صادر شد (همان). از این رو، هنگامی که از واسکودوگاما در باره علت حضور در هند سؤال شد، وی علت حضورش را مسیحیت و ادویه ذکر می‌کند (لطفی، ۱۳۹۳: ۸۳) که به دو هدف دینی و اقتصادی اشاره دارد.

از میان اهداف سه‌گانه، نخستین هدف را می‌توان مهم‌ترین و اصلی‌ترین هدف دانست. تسلط عثمانی‌ها بر دریای سیاه و قسمت‌هایی از دریای مدیترانه (خلیل، ۲۰۱۳: ۲۶۲) و انحصار خریدوفروش عمده کالاهای تجاری شرق توسط ممالیک و دولت شهر ونیز (Arbel, 2004: 37-86) که سبب می‌شد تا به ادویه‌ای نامرغوب با بهایی گزاف دسترسی داشته باشند (نافع، بی‌تا: ۱۵۷)، می‌توانست انگیزه لازم را برای کشف راه جدید جهت دسترسی بدون واسطه به این کالا فراهم آورد.

از این رو، در اوایل قرن ۱۵م، شاهزاده پرتغالی هنری^۱ که در اندیشه بهبود وضع تجاری بود، مدرسه‌ای دریانوردی و همچنین کارخانه‌ای کشتی‌سازی در سواحل کشورش تأسیس کرد. پس از آن، نخستین ناوگان نظامی - اکتشافی در سال ۱۴۱۵م، عازم سواحل افریقای غربی شد (برنز، ۱۳۸۷: ۱۴۵؛ بیگدلی، ۱۳۸۴: ۱۵۹-۱۵۸). هانری، هرچند سال یک بار، گروهی از دریانوردان را به سواحل افریقا می‌فرستاد و گروه بعدی، دنباله کشفیات گروه اول را پی می‌گرفت و تجربیات خود را به گروه بعد انتقال می‌داد (بیگدلی، ۱۳۸۴: ۷۱).

در واقع، هنری (۱۳۹۴-۱۴۶۰م) را باید بنیانگذار و سازمان‌دهنده اکتشافات دریایی اروپاییان در سواحل غرب افریقا دانست که راه استعمار افریقا را گشود. وی اگرچه در اندیشه دور زدن افریقا و رسیدن به هند بود، اما عدم وجود نقشه‌های دریایی دقیق سبب شد تا موفقیت چندان بی‌دست نیاورد (سرمد، ۱۳۵۰: ۳۴).

پس از درگذشت هانری (۱۴۶۰م)، روند اکتشافات ادامه یافت و پارتلمی دیاز^۲ به جنوبی‌ترین نقطه افریقا رسید (۱۴۸۷م). وی که به اجبار توفان به نقطه مذکور رسیده بود، نام دماغه امید نیک را بر آن نهاد (بیگدلی، ۱۳۸۴: ۷۰). کشف گام‌به‌گام سرزمین‌های جدید و رسیدن به دماغه امید نیک، در قالب طرحی بود که هدف آن دسترسی به سواحل هند بود. از این رو، مدتی پس از این کشف،

^۱. Henry.

^۲. Bartolomous Dias.

متولی: کشف دماغه امید نیک و تأثیر آن در اقتصاد مصر دوره ممالیک برجی ۸۱

واسکودوگاما مأمور ادامه اکتشاف و رسیدن به هندوستان شد (سرمد، ۱۳۵۰: ۴۱).
واسکودوگاما یک شخصیت سیاسی و نظامی بود که مأمور اجرای سیاستی برنامه‌ریزی شده بود. بررسی روند کشف مسیر جدید، نشان می‌دهد که پرتغالی‌ها طی یک طرح از پیش برنامه‌ریزی شده، در پی دستیابی اهدافی معین بودند. بنابراین، سفر گاما یک سفر اکتشافی ساده نبود. وی با چهار کشتی بزرگ، در سال ۱۴۹۸ م به دماغه امید نیک (سرمد، ۱۳۵۰: ۴۱)، و سپس به سواحل شرق آفریقا رسید (فلاورز، ۱۳۸۳: ۵۸) و در ساحل مالیندی در کنیا با به خدمت گرفتن دریانوردی مسلمان به نام احمدبن ماجد که آشنایی کاملی با اقیانوس هند داشت، رهسپار آن سرزمین شد و با راهنمایی ابن ماجد، به بندر کلکته در جنوب غربی هندوستان رسیدند (۵۸۶: ۱۹۹۱، Taeschner).
بندر کلکته، شهری بزرگ و باشکوه بود و دولتی کوچک، اما مستقل بر آن حکومت می‌کرد. شکوفایی این شهر، مدیون بازرگانان مسلمانی بود که از نخستین سده‌های هجری در آن مستقر شده بودند و تا هنگام ورود پرتغالی‌ها آن را به یکی از مراکز مهم تجاری جهان تبدیل کردند. عبدالرزاق سمرقندی، ۵۰ سال قبل از ورود واسکودوگاما، کلکته را شهری امن و آباد و ثروتمند و باشکوه توصیف می‌کند (ابن بطوطه، ۱۳۵۹، ۶۵۲/۲: ۶۵۴).
واسکودوگاما پس از گذشت دو سال، به همراه ادویه بسیار و نامه حاکم کلکته که خواستار تجارت با پرتغال بود، به کشورش بازگشت (سرمد، ۱۳۵۰: ۴۱) و به تعبیر لرد کرزن، برای پرتغال، قرنی سرشار از شهرت و ثروت فراهم آورد (کرزن، ۱۳۶۲: ۶۳۲/۲).
بدین ترتیب، پرتغالی‌ها به هدف مهم خود دست یافتند و پس از آن، نقطه عطفی در تاریخ روابط شرق و غرب خورد و پای استثمار به سرزمین‌های آسیایی گشوده شد. از این پس، کالاهای شرقی که از طریق مصر و بیشتر توسط بازرگانان ونیزی به قیمتی گزاف به دست اروپاییان می‌رسید، بی‌واسطه مصر و ونیز، توسط پرتغالی‌ها به اروپا انتقال می‌یافت. این امر، هرچند افزایش قدرت اقتصادی و به تبع آن نظامی پرتغال را در پی داشت، موجب تضعیف مصر و ونیز شد.

درگیری بین مصر و پرتغالی

پس از بازگشت واسکودوگاما به پرتغال در سال ۱۵۰۰ م و سود سرشار حاصل از انتقال ادویه به پرتغال، شاه این کشور تصمیم گرفت تا برنامه سفر سالانه به هند را به اجرا در آورد و در مناطق تجاری

^۱. پی‌نویس عبدالله موحد.

سواحل هند حضور و تسلط کامل داشته باشد. از این رو، نخستین کاروان کامل تجاری به رهبری آل واریش کاورال^۱ عازم هندوستان شد. کاورال، یک کارخانه در کلکته ساخت که بیشتر شبیه انبار بود. رنجیدگی و خشم بازرگانان مسلمان و تحریک بومیان، سبب به آتش کشیدن کارخانه و قتل ۵۰ پرتغالی شد. پرتغالی‌ها به این اقدام واکنش شدیدی نشان دادند و ۱۰ کشتی مسلمانان را به همراه ملوانانشان به آتش کشیدند و پس از به توپ بستن بندر کلکته، به سمت سواحل جنوبی‌تر هند و در ناحیه کوچین که حاکم آن با حاکم کلکته رقابت داشت، شتافتند و مورد استقبال وی قرار گرفتند (فلاورز، ۱۳۸۳: ۶۳).

آعراب و ایرانیان که طی قرون متمادی با بازرگانان کلکته به دادوستد می‌پرداختند و نوعی تعادل بازرگانی بین طرفین به وجود آمده بود، اکنون با آمدن رقیبی سرسخت با سازمانی مرتب و سرمایه‌ای کافی، دچار خشم و نگرانی شده بودند.

پرتغالی‌ها برای در دست داشتن بازرگانی انحصاری هندوستان، باید بازرگانی مسلمانان را مختل می‌کردند و از این رو، در سال ۱۵۰۲ م واسکودوگاما با ۲۰ کشتی مسلح روانه هندوستان شد (همان). ممالیک، ناگهان با جنگی دریایی که فاقد استعداد و تجربه کافی بودند، روبه‌رو شدند (گلاب، ۱۳۸۶: ۴۸۵). ابن‌ایاس، گزارش‌های متعددی از درگیری دریایی بین مصر و پرتغال در اوایل قرن ۱۶ م/۱۰ ق ارائه می‌دهد. نتیجه این نبردها، شکست قطعی مصری‌ها و ورود پرتغالی‌ها به سواحل یمن و دریای سرخ بود (ابن‌ایاس، ۱۴۰۲: ۱۵۸/۴، ۱۶۳، ۳۰۷، ۴۵۸-۴۵۹). پرتغالی‌ها با تصرف جزیره سقطره در باب‌المنندب یمن، و سپس تصرف جزیره هرمز در خلیج فارس توسط آلبوکرک^۲، حلقه محاصره را بر ممالیک و حتی مسلمانان تکمیل کردند (نافع، بی‌تا: ۱۵۸) و هرگونه ابتکار عمل در دریا را از آنان گرفته، کشتی‌ها را به آتش کشیده، تجار و حجاج را به قتل رساندند و کالاهایشان را به غارت بردند (عریس، بی‌تا: ۸۱).

کشف راه جدید و انتقال کالاهای هندی به اروپا، غیر از مسیر مرسوم، علاوه بر مصر به ونیز هم که روابط بازرگانی گسترده‌ای با مصر داشت و مهم‌ترین طرف تجاری ممالیک به شمار می‌رفت (الزامل، ۲۰۰۸: ۱۶۴)، صدمه‌ای شدید وارد کرد و از این جهت، با همراهی با مصر، در صدد مقابله با دشمن مشترک برآمدند؛ اما به علت برتری ناوگان پرتغالی در برخورداری از تجهیزات مدرن‌تر، نتیجه‌ای حاصل نشد (طقوش، ۱۹۹۷: ۵۴۲-۵۴۱) و در سال ۱۵۰۹ م، با شکست سنگین ناوگان ممالیک از پرتغال در نبرد دیو^۳، بر بنادر و اقیانوس هند و حتی دریای احمر تسلط کامل یافتند (الزامل، ۲۰۰۸:

^۱. Al Waresk Kawral.

^۲. Albuquerque.

^۳. Diu.

متولی: کشف دماغه امید نیک و تأثیر آن در اقتصاد مصر دوره ممالیک برچی ۸۳

(۱۶۷). آنان بی‌رحمانه بر کشتی‌ها و مسافران آن هجوم می‌بردند و کشتی‌ها را غارت می‌کردند و به آتش می‌کشیدند (عریس، بی‌تا: ۸۱).

تأثیر کشف راه جدید بر انحطاط اقتصاد مصر

تجارت، به‌ویژه تجارت خارجی، منبع نخست درآمد مصر عصر ممالیک بود (عاشور، بی‌تا: ۳۱۳). بازرگانان که پس از کارگزاران دولتی در طبقه دوم اجتماعی قرار داشتند (مقریزی، ۱۹۸۰: ۱۱۱)، در مقایسه با دیگر اقشار اجتماعی، از موقعیت برتری برخوردار بودند (حطیط، ۲۰۰۳: ۲۰۴). سلاطین مملوکی به هنگام نیاز مالی، از آنان استمداد می‌جستند و از حمایت‌های آنها بهره‌مند می‌شدند (ابن‌ایاس، ۱۴۰۲: ۱۱۸/۲؛ همان، ۳۵۵/۴). به جهت سود سرشار حاصل از تجارت بود که سلاطین مملوکی به صورت مستقیم اقدام به تجارت می‌کردند و تاجرانی به نام تجار خاص سلطانی، امور تجارت آنان را بر عهده داشتند (مقریزی، ۱۹۹۷: ۳۳۴/۲؛ ابن‌صیرفی، ۱۹۹۸: ۴۸۹).

بازرگانان مصری، کالاهای تجاری شرق را به غرب و کالاهای غرب را به شرق انتقال می‌دادند و بعضی از کالاها را تا چند برابر قیمت خرید، به فروش می‌رسانیدند. مهم‌ترین کالای تجاری، ادویه بود که از هند، وارد می‌شد و به اروپا صادر می‌گردید. تجارت این محصول، از عوامل شکوفایی اقتصاد مصر، و در واقع، سرچشمه ثروت و منبع نخست درآمد ممالیک بود (حورانی، ۱۳۸۴: ۱۷۶؛ طحطوح، ۱۴۰۱: ۱۲۱). به دلیل اهمیت آن، انبارهایی مخصوص آن وجود داشت و بادقت بر ورود و خروج آن نظارت می‌شد (مقریزی، ۱۹۹۷: ۷۲۵/۲). از میان ادویه، فلفل که در رأس همه ادویه‌ها قرار داشت (خادم، ۱۹۸۹: ۲۲۹-۲۳۰) و از نظر غذایی و دارویی حایز اهمیت بود، جزء کالاهای مصرفی روزانه مردم اروپا شد (عاشور، بی‌تا: ۲۹۱). علاوه بر فلفل، ادویه‌های دیگری چون: دارچین، هل، زنجبیل و میخک نیز ارزش غذایی و دارویی داشتند و مورد توجه اروپاییان بوده‌اند (اشقر، ۱۹۹۹: ۲۵۷). غیر از ادویه، محصولاتمانند: روغن زیتون، عسل، گردو و بادام (قلقشندی، بی‌تا، ج ۵: ۴۰۵)، منسوجات، عطریات، فلزات و نیشکر نیز جزء کالاهای مهم تجاری به شمار می‌رفت (اشقر، ۱۹۹۹: ۲۷۵ و ۲۸۱؛ شوقی، ۲۰۰۰: ۱۱۰).

حق گمرکی را که به طور معمول، ۱۰ درصد بهای کالا بود، در بسیاری از مواقع رعایت نمی‌کردند و گاه تا ۲۰ درصد (گلاب، ۱۳۸۶: ۳۷۸) و گاهی نیز تا ۵۰ درصد دریافت می‌کردند و حتی گاهی دو بار حق گمرکی دریافت می‌نمودند (فهمی، ۱۹۷۳: ۴۶). اگرچه اطلاعاتی از میزان درآمد سالیانه مصر در دوره ممالیک در دست نیست، اما از گستردگی روابط تجاری مصر با دیگر کشورها، و همچنین نوع و حجم زیاد کالاهای مورد تبادل و درآمد سالیانه بعضی از بنادر، و به علاوه دیگر قرائن، می‌توان به

برآوردی تخمینی دست یافت؛ به عنوان مثال، درآمد گمرکی بندر اسکندریه در یک سال، حدود ۲۵۰ هزار دینار بود (الزامل، ۲۰۰۸: ۱۵۸). درآمد بندر جدّه، ۲۰۰ هزار دینار در سال ذکر شده که حدود ۷۰ هزار دینار آن به قاهره ارسال می‌شد (ظاهری، ۱۸۹۴: ۱۴). از آنجا که مصر در این دوره کانون تجارت شرق و غرب به شمار می‌رفت (Ashtor, 1976: 476-478) و درآمد نخست این کشور از طریق ترانزیت کالاها و دریافت حق گمرکی بود، کاهش انتقال کالا می‌توانست موجب کاهش درآمد و تضعیف اقتصاد مصر شود و قطع این منبع درآمد هم می‌توانست اضمحلال و فروپاشی اقتصاد را در پی داشته باشد.

با هجوم پرتغالی‌ها و تسلط بر مسیرهای منتهی به مصر، واردات کالا از هند و شرق دور به مصر متوقف شد و در نتیجه، کالاها و شرقی در بازارهای مصر، به‌ویژه اسکندریه، کمیاب شد؛ تا آنجا که بازرگانان ونیزی، کالا و ادویه کافی برای انتقال به ونیز را نمی‌یافتند (الزامل، ۲۰۰۸: ۱۶۸). در مدت کمتر از پنج سال پس از ورود پرتغالی‌ها به اقیانوس هند، حکومت ممالیک در معرض اضمحلال قرار گرفت (گلاب، ۱۳۸۶: ۴۸۵). گزارش ابن‌ایاس، خبر از بحران گسترده تجاری و اقتصادی مصر در سال‌های پایانی حکومت ممالیک می‌دهد. وی در باره دو بندر اسکندریه و جدّه در ذیل وقایع سال ۹۲۰ق/۱۵۱۴م می‌نویسد:

«بندر اسکندریه خراب است. هیچ کشتی در این سال وارد بندر نشده است. بندر جدّه هم به علت حملات فرنگیان (پرتغالی‌ها)، خراب است و از حدود ۶ سال پیش تاکنون، هیچ کشتی با کالا وارد این بندر نشده است» (ابن‌ایاس، ۱۴۰۲: ۳۵۹/۴).

گزارش دیگر مورخ مذکور از سال ۹۲۰ق، حاکی از امتناع بازرگانان فرنگی و مسلمان از حضور در این شهرها، و همچنین بسته یا ویران بودن مغازه‌ها و کمیاب بودن مواد غذایی است (همان: ۴۲۴). این در حالی است که مورخان، خبر از پهلو گرفتن ۱۰۰ کشتی مملو از کالای تجاری در بندر جدّه تا پیش از حضور پرتغالی‌ها در اقیانوس هند داده‌اند و این بندر را شریان حیات اقتصادی مصر ذکر کرده‌اند (الزامل، ۲۰۰۸: ۱۵۷). مورخی دیگر، خبر از توقف واردات و صادرات بندر دمیاط، واقع در ساحل نیل در دوره سلطان قانصوه غوری (۹۰۷-۹۲۲ق/۱۵۰۱-۱۵۱۶م) پس از درگیری بین مصر با پرتغال می‌دهد (شیال، ۱۴۲۰: ۵۵).

بنابراین، با تغییر مسیر تجارت و از رونق افتادن مسیر مصر و به تبع آن، حذف عوارض گمرکی، واسطه‌گری و احتکار توسط دولت مملوکی، آنان از حق ترانزیت محروم گردیدند و ضربه‌ای شدید بر بنیان اقتصاد این کشور وارد شد. بی‌دلیل نیست که محروم ساختن ممالیک از درآمدهای سرشار

متولی: کشف دماغه امید نیک و تأثیر آن در اقتصاد مصر دوره ممالیک برجی ۸۵

بازرگانی توسط پرتغالی‌ها را نوعی جنگ صلیبی اقتصادی ذکر کرده‌اند که سرانجام به شکست ممالیک انجامید (عبدالداائم، ۱۹۹۶: ۱۶۵).

اگرچه دلایل و عوامل متعددی چون: احتکار کالاها توسط کارگزاران دولتی، فساد نظام اداری، فساد نظام اقطاعی، افزایش مالیات و شورش‌های مکرر سربازان مملوکی، در ضعف اقتصادی مصر این دوره نقش داشته (متولی، ۱۳۸۸: ۳۷-۲۸؛ کریمیان، ۱۳۹۵: ۱۰۶-۸۳)، اما حذف واسطه‌گری مصر در تجارت را می‌توان مؤثرترین علت در بروز ضعف و بحران اقتصادی دانست. نشانه‌های این ضعف و بحران اقتصادی را می‌توان در آشوب نظامیان در سال‌های پایانی حکومت ممالیک دید که به علت تأخیر یا عدم دریافت چندماهه مستمری، به بازارهای کم‌رمق و نیمه‌فعال هجوم می‌بردند و به غارت مغازه‌ها می‌پرداختند (ابن‌ایاس، ۱۴۰۲: ۹۵/۴ به بعد؛ عبده قاسم، ۱۳۹۶: ۲۲۶-۲۲۴). در هجوم سال ۹۱۶ق/۱۵۱۰م نظامیان به بازارها، ۵۷۰ مغازه غارت شد و ۲۰ هزار دینار خسارت وارد گردید (الزامل، ۲۰۰۸: ۱۵۳). بحران اقتصادی، مردم را در تنگنای سخت معیشت انداخته بود و به‌سختی روزگار می‌گذراندند (عبده قاسم، ۱۳۹۶: ۲۲۶). کالاهای اساسی مانند گندم و برنج، کمیاب یا گران شده بود (ابن‌ایاس، ۱۴۰۲: ۲۵۱/۴). ابن‌ایاس ضمن اشاره به بحران اقتصادی مصر و آشفتگی اوضاع، کشف راه جدید و حضور فرنگی‌ها (پرتغالی‌ها) در دریای سرخ را علت اصلی این بحران می‌داند (همان: ۱۰۹). بی‌تردید این ورشکستی اقتصادی دولت و ناتوانی در حل آن و نارضایتی گسترده عمومی مردم و نظامیان، روند سقوط ممالیک را سرعت بخشید و در نتیجه، در برابر هجوم عثمانی (۹۲۳ق/۱۵۱۷م)، تاب و توان چندانی برای مقاومت نداشت و به‌راحتی سقوط کرد.

نتیجه

اقتصاد مصر در دوره ممالیک برجی (۷۸۴-۹۲۳ق)، متکی بر تجارت بود. ممالیک با بهره‌گیری از موقعیت کم‌نظیر جغرافیایی مناطق تحت حاکمیت خود (مصر و شام و حجاز)، نقش واسطه تجاری بین شرق و غرب را بر عهده داشتند.

پرتغالی‌ها که در رقابت با اسپانیایی‌ها در صدد کشف سرزمین‌های ناشناخته برای کسب افتخار و ثروت بیشتر بودند، با هدف دستیابی بی‌واسطه به کالاهای شرقی، پس از چند دهه تلاش مداوم، با گذر از دماغه امید نیک، از راهی غیر از راه مرسوم به هند رسیدند و کالاهای شرقی را بدون واسطه با بهایی ارزان‌تر از قبل به اروپا انتقال دادند. ممالیک مصریان، اگرچه در صدد مقابله با پرتغالی‌ها برآمدند، اما به علت ناوگان و تجهیزات برتر آنان، کاری از پیش نبردند و به‌ناچار تسلیم شرایط جدید شدند. با حذف نقش واسطه‌گری تجاری ممالیک، آنان از درآمد سرشار حاصل از حقوق گمرکی و خرید و انتقال کالاها محروم شدند. بنادر و بازارهای مصر دچار رکود و متحمل ضربه شدید اقتصادی شد و حکومت و مردم آن، در تنگنای سخت بحران اقتصادی درافتادند و با وضعی دشوار و با اقتصادی ورشکسته و خزانه‌ای خالی، متحمل شکستی سنگین در برابر سپاه برتر عثمانی شده و سقوط کردند (۹۲۳ق/۱۵۱۷م). بنابراین، اگرچه کشف راه جدید اروپا به آسیا و قطع درآمد مصر از انتقال کالا، تنها علت سقوط ممالیک نبوده، اما یکی از مهم‌ترین عوامل در ضعف و سقوطشان بوده است.

منابع

۱. اباضه، فاروق عثمان (بى تا)، اثر تحول التجارة العالمية إلى رأس الرجاء الصالح على مصر وعالم البحر المتوسط اثناء القرن السادس عشر، الاسكندرية: دار المعارف.
۲. ابن اثير، عز الدين ابوالحسن (۱۴۰۲ق/ ۱۹۸۲م)، الكامل فى التاريخ، بيروت: دار صادر.
۳. ابن اياس (۱۴۰۲ق)، بدائع الزهور فى وقايع الدهور، تحقيق: محمد مصطفى، قاهره: الهيئة المصرية العامة للكتاب.
۴. ابن بطوطه (۱۳۵۹ش)، سفرنامه ابن بطوطه، ترجمه: عبدالله موحد، تهران: بنگاه ترجمه و نشر كتاب.
۵. ابن صيرفى، الخطيب الجوهري على بن داوود (۱۴۱۸ق/ ۱۹۹۸م)، ابناء الهصر بأبناء العصر، تحقيق: مهمنا احمد مهمنا، بيروت: دار البشائر الاسلامية.
۶. اشقر، محمد عبدالغنى (۱۹۹۹م)، تجار التوابل فى مصر فى العصر المملوكى، مصر: الهيئة المصرية العامة لكتاب.
۷. برنز، شيلا؛ جانسون، ويليام (۱۳۸۷ش)، عصر اروپا، ترجمه: بهرام معلمى، تهران: نشر اختران.
۸. بيگدلى، على (۱۳۸۴ش)، تاريخ اروپا در قرون جديد، تهران: دانشگاه پیام نور.
۹. جعيدى، شلى ابراهيم (۲۰۰۲م)، الإزمات الاقتصادية الاوبئة فى مصر فى عصر المماليك الجراكسة، الاسكندرية: منشأة المعارف.
۱۰. حطيط، احمد (۲۰۰۳م)، قضاياى تاريخ المماليك، بيروت: الفرات للنشر والتوزيع.
۱۱. حورانى، ألبرت (۱۳۸۴ش)، تاريخ مردمان، ترجمه: فريد جواهر كلام، تهران: اميركبير.
۱۲. خادم، سمير على (۱۹۸۹)، الشرق الاسلامى والغرب المسيحى، بيروت: مؤسسة الريحانى.
۱۳. خليل، سعيد صالح (۱۴۳۴ق/ ۲۰۱۳م)، التجارة الداخلية فى دولة المماليك الثانية، عمان: دار كُتُوز المعرفة.
۱۴. الزامل، محمد فتحى (۲۰۰۸م)، التحولات الاقتصادية فى مصر اواخر العصور الوسطى، قاهره: المجلس الاعلى للثقافة.
۱۵. سرمد، خسرو (۱۳۵۰)، كشف و استعمار افريقا، تهران: انتشارات بنياد.

١٦. شبارو، عصام محمد (١٣٨٦ش)، دولت ممالیک، ترجمه: شهلا بختیاری، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
١٧. شیال، جمال‌الدین (١٤٢٠ق/٢٠٠٠م)، مجمل تاریخ دمیاط، بی‌جا: مکتبه الثقافة الدینیة.
١٨. شوقی، عبدالقوی عثمان حیب (٢٠٠٠م)، التجارة بین مصر و افریقا فی عصر سلاطین الممالیک، القاهرة: المجلس الاعلی للثقافة.
١٩. فلاورز، سارا (١٣٨٣ش)، عصر اکتشافات، ترجمه: فرید جواهر کلام، تهران: ققنوس.
٢٠. فهمی، نعیم زکی (١٩٧٣م)، طرق التجارة الدولية ومحطاتها بین الشرق والغرب، قاهره.
٢١. طحطوح، حسین علی (١٤٠١ق)، «العلاقات التجارية بین مصر والهند»، جامعة الموصل، مجلة ابحاث كلية التربية الاساسية، المجلد ١، العدد ٣.
٢٢. طقوش، محمد سهیل (١٤١٧م)، تاریخ الممالیک، قاهره: دار النفائس.
٢٣. ظاهری، خلیل‌بن شاهین (١٨٩٤م)، زبدة الكشف الممالک فی الطرق والمسالك، تحقیق: بولس، باریس: المطبعة الجمهورية.
٢٤. عاشور، سید عبدالفتاح (بی‌تا)، مصر وشام فی عصر الأیوبیین والممالیک، بیروت: دار النهضة العربية.
٢٥. عبادی، احمد مختار (١٩٩٥م)، فی تاریخ الأیوبیین والممالیک، بیروت: دار النهضة العربية.
٢٦. عبده قاسم، قاسم (١٣٩٦ش)، تاریخ سیاسی و اجتماعی دوره پادشاهان ممالیک برجی، ترجمه: بهزاد مفاخری، تهران: سروش.
٢٧. عبدالدائم، عبدالعزیز محمود (١٩٩٦م)، مصر فی عصر الممالیک والعثمانیین، قاهره: جامعة القاهرة، مطبعة نهضة الشرق.
٢٨. عریس، محمد (بی‌تا)، موسوعة التاريخ الاسلامی؛ العصر المملوکی، بیروت: دار الیوسف.
٢٩. قلقشندی، احمدبن علی (بی‌تا)، صبح الأعشى فی صناعة الإنشاء، تحقیق: یوسف علی، بیروت: دار الکتب العلمیة.
٣٠. لطفی، نفی؛ علیزاده، محمد علی (١٣٩٣ش)، تاریخ تحولات اروپا در قرون جدید، تهران: سمت.

متولی: کشف دماغه امید نیک و تأثیر آن در اقتصاد مصر دوره ممالیک برجی ۸۹

۳۱. کرزن، جرج (۱۳۶۲ش)، ایران و قضیه ایران، ترجمه: غلامعلی وحید مازندرانی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.

۳۲. کریمیان، نورالله و دیگران (۱۳۹۵ش)، «ضعف و سقوط ممالیک؛ دلایل و زمینه‌های اقتصادی»، پژوهش‌نامه تاریخ اسلام، سال ششم، شماره ۲۲.

۳۳. گلاب، جان باکت (۱۳۸۶ش)، سربازان مزدور، ترجمه: مهدی گلجان، تهران: امیرکبیر.

۳۴. متولی، احمدرضا (۱۳۸۸ش)، اوضاع سیاسی ممالیک برجی، مشهد: صبرا.

۳۵. مقریزی، تقی‌الدین احمدبن‌علی (۱۹۹۷م)، السلوک لمعرفة الدول الملوك، تحقیق: عبدالقادر عطا، بیروت: دار الکتب العلمیة.

۳۶. — (۱۹۸۰م)، اغاثة الامة بكشف الغمة، بیروت: مؤسسة الناصر للثقافة.

۳۷. نافع، غیاث احمد (بی‌تا)، العلاقات العثمانیة للمملوکیة، تحقیق: عمر عبدالسلام تدمری، بیروت: المكتبة المصرية.

۳۸. ویت، گاستون (۱۳۶۵ش)، قاهره شهر هنر و تجارت، ترجمه: محمود محمودی، تهران: علمی و فرهنگی.

۳۹. هابسون، جان (۱۳۹۴ش)، افسانه عصر واسکودوگاما، مترجمان: مسعود رجیبی و موسی عنبری، برگرفته شده از:

۴۰. <https://rasekhoon.net/article/show/۱۰۹۲۴۶۵>

۴۱. هاید، ف. (۱۹۸۵م)، تاریخ التجارة فی الشرق الأدنى فی العصور الوسطی، ترجمه: عزالدین فوده، قاهره: الهيئة المصرية العامة للكتاب.

42. Arble, Benjamin (2004), "The Last Decades of Mamluk Trade with Venice: Importations into Egypt and Syria", Mamluk Studies Review, 8/2.

43. Ashtor, E, A (1976), Social and Economic History of the Near East in the middle Ages, London.

44. Taeschner, FR, (1991), DJUGHRAFIYA, Encyclopaedia of Islam, New Edition, Vol. II, Leiden, Brill.

**Internal political obstacles to the realization of Islamic unity in Pakistan
from 1977 to 2020**

Ghulam Naeem Shabir¹/ Seyed Reza Mahdinejad²

(DOI): [10.22034/MTE.2023.14360.1656](https://doi.org/10.22034/MTE.2023.14360.1656)

Abstract

Original Article

P 90 - 112

Zia-ul-Haq's Islamization program and instrumental use of extremist groups in the Afghanistan war in the late 1980s are the starting point of Sunni-Shia conflicts in Pakistan. As a result of these policies, extreme sectarianism spread in this country, and the actions of politicians and soldiers severely affected Sunni and Shia unity and created many obstacles in the way of its realization. The present study, with historical method and approach, aims to investigate the political obstacles to the realization of unity in Pakistan. Knowing these obstacles can make the followers of the Islamic sect aware of the political intentions behind the scenes and divisiveness and prevent them from extreme sectarianism and lead them towards unity.

The findings of the research show that there are many political obstacles in the way of realizing Islamic unity. The most important of these obstacles are: using religion as a tool for political purposes, creating sectarian identities, financial and military support from extremist groups, excessive expansion of religious schools and lack of supervision, mismanagement of Afghan immigrants.

Key words: Islamic unity, Pakistan, political obstacles, Islamization, extremist groups.

1 - Ph.D. student of Islamic History and Civilization Complex, Al-Mustaf International University, Pakistan
(ghalam_shobirnaeim@miu.ac.ir)

2 - Department of Civilization and Contemporary History, Islamic History and Civilization Complex ,Al-Mustafa
International University, qom, Iran. (sr_mahdinejad@miu.ac.ir)

Received: 2022/06/27 | Accepted: 2023/03/18



This article is distributed under the terms of the Creative Commons Attribution4.0 | <http://creativecommons.org/licenses/by/4.0>

موانع سیاسی داخلی تحقق وحدت اسلامی در پاکستان از سال (۱۹۷۷ تا ۲۰۲۰م)

غلام نعیم شبیر (نویسنده مسئول) |^۱ سید رضا مهدی نژاد^۲

شناسه دیجیتال (DOI): [10.22034/MTE.2023.14360.1656](https://doi.org/10.22034/MTE.2023.14360.1656)

علمی - پژوهشی

ص: ۱۱۲/۹۰

چکیده

برنامه اسلامی سازی ضیاء الحق و استفاده ابزاری از گروه های افراطی در جنگ افغانستان در اواخر دهه ۱۹۸۰م، نقطه آغاز درگیری های سنی و شیعه در پاکستان به شمار می رود. در نتیجه این سیاست ها، فرقه گرایی افراطی در این کشور گسترش یافت و اقدامات سیاستمداران و نظامیان، وحدت سنی و شیعه را به شدت متأثر ساخت و موانع بسیاری در مسیر تحقق آن ایجاد نمود. پژوهش حاضر، با روش و رویکرد تاریخی در صدد بررسی موانع سیاسی تحقق وحدت در پاکستان است. شناخت این موانع می تواند پیروان فرق اسلامی را با اراده های سیاسی پشت صحنه و تفرقه افکنی ها آگاه ساخته و آنان را از فرقه گرایی افراطی بازداشته و به سوی وحدت سوق دهد. یافته های پژوهش نشان می دهد که موانع سیاسی متعددی در راه تحقق وحدت اسلامی وجود دارد. مهم ترین این موانع، عبارت اند از: استفاده ابزاری از مذهب برای اهداف سیاسی، هویت سازی فرقه ای، پشتیبانی مالی و نظامی از گروه های افراطی، گسترش بی رویه مدارس دینی و عدم نظارت بر آن، سوء مدیریت در مهاجران افغانی.

واژگان کلیدی: وحدت اسلامی، پاکستان، موانع سیاسی، اسلامی سازی، گروه های افراطی.

۱ - دانشجوی دکتری مجتمع تاریخ سیره و تمدن اسلامی، جامعه المصطفی (ص) العالمیه، پاکستان.
(ghalam_shobirnaeim@miu.ac.ir)

۲ - گروه تاریخ تمدن اسلامی، مجتمع تاریخ سیره و تمدن اسلامی، جامعه المصطفی (ص) العالمیه، قم، ایران.
(sr_mahdinejad@miu.ac.ir)

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۶/۰۴، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۱۲/۲۷



مقدمه

اختلاف و تنازع بین شیعه و اهل سنت، اگرچه پیشینه‌ای طولانی دارد، اما در دوره کنونی تبدیل به مهم‌ترین مسئله جهان اسلام گردیده است؛ به گونه‌ای که علاوه بر ریخته شدن خون هزاران مسلمان که بسیاری از آنان نیز بی‌گناه هستند، پیامدهای سیاسی و اجتماعی بسیاری نیز به دنبال داشته و هزینه‌های سنگین اقتصادی را نیز بر دوش مسلمانان و دولت‌های اسلامی بار نموده است. یکی از مهم‌ترین کشورهای اسلامی که در دوره معاصر درگیر اختلافات مذهبی بوده و شاهد شدیدترین و خشن‌ترین درگیری‌ها بین اهل سنت و شیعه بوده، پاکستان است.

تاریخ پاکستان نشان می‌دهد که تا پیش از دهه هفتاد میلادی، وحدت و همزیستی سنی و شیعه در این کشور، مثال‌زدنی بوده است و اهل سنت و شیعیان، نه تنها به دلیل اختلافات مذهبی خود با یکدیگر چندان درگیر نمی‌شدند، بلکه حتی در مراسم مذهبی همدیگر شرکت نموده و با هم همکاری می‌کردند؛ اما این وحدت و همبستگی، در اواخر دهه ۱۹۸۰م به شدت آسیب دید و فرقه‌گرایی گسترش یافت و کشت و کشتارها بر اساس هویت‌های فرقه‌ای آغاز شد که متأسفانه این وضعیت تاکنون ادامه دارد. در نتیجه، علاوه بر تضعیف پاکستان، بر جهان اسلام نیز تأثیرات بسیار منفی بر جای گذاشت. اگرچه قبل از دهه هفتاد درگیری‌های کوچک رخ می‌داد، ولی به هیچ وجه، منجر به کشت و کشتار نمی‌شد؛ حتی شیعه و سنی در نهضت پاکستان نیز با هم بودند و هر دو رهبری قاید اعظم، محمدعلی جناح را که شیعه بود، قبول داشتند (رستگارودیگران، ۱۴۰۰: ۱۰۳).

تحقیق حاضر، با روش و رویکرد تاریخی، در صدد پاسخ به این پرسش است که موانع سیاسی موجود در مسیر تحقق وحدت اسلامی در پاکستان کدام‌اند؟ برای پاسخ به این پرسش، شواهدی از تاریخ سیاسی و مذهبی پاکستان (از ۱۹۷۷ تا ۲۰۲۰م) ارائه خواهد شد که نشان دهد چگونه سیاست‌ها و مواضع دولت‌های حاکم، به ویژه سیاست‌های ارتش، همچنین سیاست‌های برخی کشورهای خارجی، پاکستان را با مشکلات عدیده‌ای مواجه ساخته و فرق اسلامی را در مقابل یکدیگر قرار داده و موانع جدی در تحقق وحدت اسلامی ایجاد شده است. مراد از وحدت در این تحقیق، حرکت به سوی منافع مشترک با حفظ عقاید و باورهای مذهبی خود است.

ادبیات تحقیق

موضوع وحدت اسلامی، در پاکستان مورد توجه نویسندگان بسیاری بوده است و در این باره،

شبیرو مهدی نژاد: موانع سیاسی داخلی تحقق وحدت اسلامی در پاکستان... ۹۳

کتاب‌های بسیاری نوشته شده است؛ از جمله کتاب‌هایی که در زبان اردو نوشته شده، می‌توان به این موارد اشاره کرد:

- *شیعه سنی اتحاد*، تألیف مولانا فضل احمد غزنوی (م. ۱۹۸۶م)؛
- *اتحاد مسلمین احتیاج امروز*، تألیف مولانا عبدالستار خان نیازی (۱۹۱۵-۲۰۰۱م)؛
- *وحدت امت*، تألیف مفتی محمد شفیع (۱۸۹۷-۱۹۷۲م)؛
- *امت مسلمه عبرت‌انگیز حال*، درخشان مستقبل، تألیف الحاج ظهور الحسن؛
- *وحدت امت*، تألیف مولانا محمد اسحاق فیصل آبادی (۱۹۳۵-۲۰۱۳م)؛
- *اختلاف، رحمت است؛ فرقه‌گرایی، حرام*، تألیف مولانا مفتی محمد رفیع عثمانی؛
- *اتحاد امت چگونه امکان‌پذیر است؟*، تألیف پروفیسور حبیب‌الله چشتی؛
- *فرقه‌بندی را چگونه می‌توان از بین برد؟*، تألیف دکتر محمد طاهر القادری (فرمان‌الله و اکرام‌الله، ۲۰۱۷: ۱۳۱).

در این کتاب‌ها که عمدتاً توسط علمای اهل سنت به نگارش درآمده، با توجه به آموزه‌های اسلامی، بر وحدت سنی و شیعه تأکید شده؛ اما به موانع سیاسی تحقق وحدت اسلامی اشاره‌ای نشده است. در زبان فارسی، برخی مقالات در باره بنیادگرایی، فرقه‌گرایی و کشتار شیعیان در پاکستان نوشته شده است؛ برای نمونه می‌توان به مقالات ذیل اشاره نمود:

- «عوامل مؤثر در تکوین و رشد بنیادگرایی در پاکستان»، نوشته حسین مسعودنیا و داوود نجفی (مسعودنیا و نجفی، ۱۳۹۰: ۸۳)؛
 - «کشتار سازمان‌یافته شیعیان پاکستان (عوامل، اهداف، بازیگران)»، نوشته رحمان نجفی و عباس علی پور (نجفی و علی پور، ۱۳۹۲: ۱۱۰)؛
 - «آسیب‌شناسی نقش شیعیان در پاکستان؛ با تأکید بر حزب مجلس وحدت مسلمین»، نوشته اسماعیل باقری (باقری، ۱۳۹۳)؛
 - «بررسی انتقادی موانع همگرایی در یک قرن اخیر جهان اسلام»، نوشته سید آصف کاظمی و عبدالوهاب فراتی (کاظمی و فراتی، ۱۴۰۱).
- اما در مورد موانع سیاسی داخلی وحدت اسلامی در پاکستان، کاری مستقل صورت نگرفته است.

در زبان انگلیسی هم کتب و مقالات بسیاری نوشته شده است که در آن عمدتاً عوامل فرقه‌گرایی، نقش گروه‌های جهادی در فرقه‌گرایی و گسترش افراط‌گرایی در پاکستان مورد بررسی قرار گرفته است؛

به طور نمونه، به چند اثر ذیل می‌توان اشاره کرد:

- کتاب فراسوی سپاه‌ها، جیش‌ها و لشکرها؛ خشونت‌های فرقه‌ای در پاکستان و تکثیر انحصاری آن در گفتمان فرقه‌گرایی، تألیف کاتجا ریکنون^۱ (riikonen, 2012).

- کتاب **پاکستان یک کشور سخت**: نویسنده در این اثر، تحولات بنیادگرایی و رسوخ آن در سیستم پاکستان را ذکر کرده است (lieven, 2012).

- کتاب **حرکت پاکستان به سوی افراط‌گرایی: الله، ارتش و جنگ آمریکا علیه تروریسم**: حسن عباس در این کتاب، گسترش افراط‌گرایی مذهبی در پاکستان و تغییرات در ارتباط پاکستان و آمریکا را مورد بررسی قرار داده است (Abbas, 2015).

- مقاله «فرقه‌گرایی و سیاست‌های شیعه در پاکستان ۱۹۷۹ تا حال»، نوشته ولی نصر (nasar, 1999). در تحقیقات مذکور، به موانع سیاسی تحقق وحدت اسلامی در این کشور، چندان توجهی نشده است؛ اما از آنجا که عوامل تفرقه و موانع وحدت، دو روی یک سکه‌اند، با تحقیق حاضر ارتباط پیدا می‌کنند. پژوهش پیش‌رو، در صدد شناخت موانع سیاسی داخلی تحقق وحدت اسلامی در پاکستان می‌باشد و در مقاله‌ای دیگر، موانع خارجی را بررسی خواهیم نمود.

موانع سیاسی داخلی وحدت اسلامی در پاکستان

اختلافات و درگیری‌های خشونت‌بار فرقه‌ای مذهبی که در چند دهه اخیر به شدت در پاکستان گسترش یافته، معلول دو دسته از عوامل داخلی و خارجی است؛ اما به نظر می‌رسد، زمینه‌ها و عوامل داخلی در این جهت، نقش پررنگ‌تری دارد. از این‌رو، در این مقاله به بررسی و تحلیل این دسته از عوامل، و به طور مشخص، عوامل سیاسی این اختلافات و موانعی که در مسیر تحقق وحدت اسلامی در این کشور قرار دارد، پرداخته می‌شود. تا پیش از کودتای نظامی ضیاءالحق، پیروان فرقه‌های مختلف اسلامی در پاکستان زندگی مسالمت‌آمیزی داشتند، اما پس از آن، روند حوادث دگرگون شد و سیاست‌ها و اقدامات ضیاءالحق و دولت‌های بعدی، به وحدت شیعه و سنی آسیب‌های فراوانی وارد کرد. مهم‌ترین موانع سیاسی داخلی وحدت اسلامی در پاکستان، به همین موضوع، یعنی نقش دولت‌ها و نظامیان باز می‌گردد که در ادامه، به آن پرداخته می‌شود.

^۱ beyond the sipahs,jaishs,and lashkars sectarian violence in pakistan as reproduction of exclusivist sectarian discourse.

۱. استفاده ابزاری از مذهب برای اهداف سیاسی

بهره‌برداری ابزاری از مذهب برای رسیدن به قدرت و حفظ آن، بزرگ‌ترین مانع سیاسی تحقق وحدت در پاکستان است. نظامیان و سیاستمداران، منافع سیاسی خود را بر منافع کشور و ملت ترجیح داده و با استفاده ابزاری از مذهب، آسیب‌های جدی به وحدت اسلامی وارد کردند. تا پیش از حاکم شدن این سیاست، هرچند سنی و شیعه اختلافاتی داشتند، اما این اختلاف‌ها اغلب جنبه خشونت‌آمیز نداشت و به کشت و کشتار منجر نمی‌شد. سنی و شیعه تا اواخر دهه هفتاد، روابط غیرخصمانه داشتند و در کنار هم با آرامش و دوستانه زندگی می‌کردند و اگر شیعه در سیاست کشور شرکت می‌کرد، بر احساسات مذهبی سایر فرق تأثیر منفی نمی‌گذاشت (Ahmed, 2003: 57; Abbas, 2010: 5).

ژنرال‌های پاکستانی و بیش از همه ضیاء الحق، همواره از اسلام‌گرایان استفاده ابزاری کرده‌اند. ضیاء الحق که با کنار گذاشتن ذوالفقار علی بوتو، قدرت را به دست گرفته بود، به شدت به کسب مشروعیت نیاز داشت. وی برنامه اسلامی‌سازی را بهترین وسیله برای حفظ قدرت خود می‌دانست. به همین دلیل، به رهبران دینی سنی نزدیک شد و آنان را در دستگاه‌های دولتی وارد نمود. همچنین، اسلام‌گرایان افراطی را در دادگاه‌ها، مدارس دولتی و رسانه رسوخ داد (Mukherjee, 2010: 343). در جریان انتخابات ۱۹۷۷م، وقتی حزب ذوالفقار علی بوتو پیروز شد، ائتلاف اتحاد ملی، متشکل از ۹ حزب سیاسی و مذهبی، از جمله جماعت اسلامی و جمعیت علمای اسلام که بیشترین کمک را در کودتا به او کردند، تظاهرات راه انداخت و بوتو را به تقلب متهم کرده، نتایج انتخابات را نپذیرفت و خواستار برکناری او شد. در این فضا، جمعیت علمای پاکستان مطالبه برپایی نظام مصطفی^۱ را مطرح کرد که این موضوع، به تظاهرات جان بخشید. آنها می‌گفتند راه حل همه مشکلات کشور، اجرای نظام مصطفی است (ترمذی، ۲۰۰۴: ۳۱).

در این وضعیت، ذوالفقار علی بوتو نیز سعی کرد از مذهب استفاده ابزاری نموده، قدرت خود را حفظ کند؛ اما با وجود برخی اقدامات مانند: تعطیلی روز جمعه و تأسیس شورای ایدئولوژی اسلامی، نتوانست حمایت اسلام‌گرایان را جلب کند. طرفداران ضیاء الحق از تظاهرات دست برداشتند و سرانجام در ۵ جولای ۱۹۷۷م وی قدرت را به دست گرفت (همان: ۳۹) او به مدت ۱۱ سال با استفاده ابزاری از مذهب، قدرت خود را حفظ نمود. اگرچه بعد از کودتا گفته بود هدف سیاسی ندارد و در ظرف سه ماه انتخابات را برگزار می‌کند؛ اما مدام انتخابات را تأخیر می‌انداخت و هدف اصلی

^۱. یعنی نظام اسلامی که الگوی آن، دولت پیامبر اسلام (ص) باشد.

خویش را اسلامی سازی کشور عنوان می کرد (haqqani, 2005: 112).

ضیاء الحق بعد از کودتا، بوتو را به دار آویخت و برنامه اسلامی سازی را اجرا کرد و نهادها و قوانین بسیاری را تغییر داد. از سال ۱۹۷۷م تا زمان مرگ خود، طی فرمان های حکومتی متعدد، قوانین فراوانی در بخش های سیاسی، فرهنگی، دینی، اقتصادی، قضایی و آموزشی اجرا کرد؛ مانند نظام: صلوة، عشر و زکات، آموزش. در نظام زکات، به بانک ها مجوز داده شد که از دارایی های مردم به اجبار زکات بگیرند (burky, 1991: 35). در برنامه اسلامی سازی، به جای اینکه اصول اسلامی مانند: مساوات، برابری، عدالت اجتماعی و مردم سالاری را پیاده کند، برای مشروعیت دولت خود، آن برنامه را بر مردم تحمیل نمود. در نتیجه، اختلاف های فرقه ای از سر گرفته شد (Waseem, 2010: 38). تبلیغات سیاسی او از ایدئولوژی اسلامی، به بافت اجتماعی جامعه پاکستان صدمه زد و تفرقه را به راه انداخت (noman, 1988: 146).

ضیاء الحق، برنامه اسلامی سازی را طبق فقه اهل سنت تنظیم کرد. در نتیجه، اقلیت های کوچک بیگانه شدند و دولت فقط فرقه دیوبندی را مورد حمایت ویژه قرار داد (Waseem, 2010: 39). بعد از اعلام گرفتن زکات اجباری در سال ۱۹۸۰م بیش از ۵۰ هزار^۱ نفر از شیعیان، پارلمان را محاصره کرده و درخواست کردند که دولت اجازه دهد در این مورد، ما طبق فقه خودمان عمل کنیم (Abbas, 2002: 7). سید ارشاد احمد ترمذی، یکی از فرمانده های آی.اس.آی (ISI)^۲ توانست رهبر شیعیان، مفتی جعفر حسین (۱۹۱۴-۱۹۸۳م) را برای مذاکره با دولت آماده کند. شیعیان در مذاکرات پیروز شدند و ضیاء الحق پذیرفت که در مورد زکات، شیعیان می توانند طبق فقه خود عمل کنند (ترمذی، ۲۰۰۴: ۲۸۵). ترمذی در کتاب خود می نویسد: «رئیس ارتش در طی تماسی به وی گفت که مطالبات شیعیان درست است؛ اما آنان راه افراطی را پیش گرفته اند» (همان: ۲۷۷). استفاده از کلماتی مانند راه افراطی از طرف رئیس آی.اس.آی، قابل توجه است.

اگرچه شیعیان در دستیابی به مطالبه خود موفق شدند، اما دولت و آی.اس.آی بعد از اتمام محاصره پارلمان توسط شیعیان، برای آنان برنامه هایی داشت و اتفاقات بعدی، این مطلب را تأیید می کند. بعد از این ماجرا، ضیاء الحق در صدد محدود کردن فعالیت های شیعیان برآمد. برای نیل به این هدف، نهادهای اطلاعاتی او در ۱۹۸۵م حق نواز جنهگوی (۱۹۵۲-۱۹۹۰م) را که در آن زمان نایب رئیس جمعیت علمای اسلام ایالت پنجاب بود، مورد حمایت قرار دادند، تا برای مقابله با شیعیان،

۱. برخی تا صد هزار هم نوشته اند.

۲. سازمان اطلاعات نظامی پاکستان.

شبیرو و مهدی نژاد: موانع سیاسی داخلی تحقق وحدت اسلامی در پاکستان... ۹۷

گروهی به نام «سپاه صحابه» تشکیل دهد. جهنگوی در شهر خود جهنگ که در آن فئودال‌های شیعه دارای جایگاه سیاسی می‌زیستند، علیه مذهب شیعه عملیات تبلیغاتی خطرناکی را شروع کرد. تعداد زیادی از تاجران کوچک و کشاورزان فقیر، در تبلیغات او شرکت کردند و آن را به نهضت تبدیل نمودند. جهنگوی، از فضای شکاف طبقاتی استفاده کرد و آن را به سوی فرقه‌گرایی سوق داد (Abbas, 2010: 35). پیروزی شیعیان، بازتاب‌های دیگری نیز داشت و بسیاری نسبت به نام حزب شیعیان (نهضت اجرای فقه جعفری در پاکستان) نیز حساس شدند. آنها می‌گفتند شیعه به دنبال سيطرة اجرای فقه خود بر اکثریت اهل سنت پاکستان است (rafiq, 2014: 16). درست است که رهبران شیعه در انتخاب اسم این حزب دقتی نداشته و بعدها متوجه این اشتباه شدند، به همین دلیل، رهبر فعلی شیعیان، علامه ساجد علی نقوی (متولد ۱۹۴۰م)، در سال ۱۹۹۳م نام آن را از نهضت اجرای جعفریه به «نهضت جعفریه» تغییر داد (Abbas, 2010: 37)؛ اما واقعیت این است که شیعیان تنها در پی اجرای فقه جعفری برای خود بودند، نه دیگران. برخی دیگر، نهضت اجرای فقه جعفری را هم جزء گروه‌هایی ذکر کرده‌اند که در فرقه‌گرایی نقش داشته است (mufti, 2010: 25)؛ درحالی‌که چون ضیاء الحق با احکام دولتی به دنبال تحمیل فقه اهل سنت بر شیعیان بود، در این وضعیت، شیعیان برای حفظ حقوق خود تلاش کردند و هیچ نقشی در فرقه‌گرایی نداشته‌اند. یکی از بنیادی‌ترین وظایف دولت، تأمین امنیت برای همه شهروندان است که از زمان ضیاء الحق تاکنون، شیعیان از امنیت کافی بهره مند نبوده‌اند. دوران ضیاء الحق، برای شیعیان سخت‌ترین دوران بوده است؛ آنان کشته می‌شدند؛ اما نهادهای دولتی هیچ واکنشی نشان نمی‌دادند.

بعد از مرگ ضیاء الحق، دولت و ارتش استفاده ابزاری از مذهب را ادامه داد. بین ارتش و اسلام‌گرایان، همیشه پیوندی نزدیک برقرار بوده و برای رسیدن به قدرت، همواره از این پیوند استفاده می‌شده است. هنگامی که نیروهای دموکراتیک می‌خواستند برنامه‌های اسلامی‌سازی ضیاء الحق را تغییر دهند، پیروان وی به رهبری نواز شریف، ائتلاف «اتحاد جمهوری اسلامی» را تشکیل دادند تا مانع حزب مردم شوند. در این اتحاد، حزب جمعیت علمای اسلام، جمعیت علمای پاکستان و جماعت اسلامی شرکت داشتند (نصر، ۲۰۰۴: ۲۶). رییس اسبق آی.اس.آی، بعدها اعتراف کرد که او در پشت صحنه تشکیل اتحاد جمهوری اسلامی بوده است (dawn, 2012). در این گونه احزاب مذهبی، عناصر فرقه‌گرا وجود داشتند که با کمک ارتش و سیاستمداران، فرقه‌گرایی را گسترش داده و حتی مخالفان را می‌کشتند. بعد از پیروزی نواز شریف در انتخابات ۱۹۹۷م نیز ارتش از گروه‌های جهادی استفاده ابزاری کرد. ارتشی‌ها که در صدد بودند او را از قدرت پایین بیاورند، نیروهای جهادی را در

کشمیر فعال کرده، افراط‌گرایی و خشونت‌گرایی را در کشور گسترش دادند (zahra, 2018: 15).

ژنرال پرویز مشرف (دوران حکومت: ۱۹۹۹-۲۰۰۸م) نیز که با کودتا علیه نواز شریف به قدرت رسید، به این نتیجه رسیده بود که همان‌طور که اسلام‌گرایی در افغانستان کارآمدی بیشتری داشته است، در پاکستان نیز تندروی می‌تواند برای کنترل بهتر سیاست کارآمدی داشته باشد. در زمان او نیز در پاکستان، به گروه‌های جهادی تندرو، به عنوان سرمایه استراتژیک نگاه می‌شد (نصر، ۲۰۰۴: ۲۸). مشرف در انتخابات ۲۰۰۲م، جبهه متحده عمل را برای حذف حزب مردم و مسلم لیگ از صحنه انتخابات، مورد حمایت قرار داد؛ چون نسبت به آن، از احزاب اسلامی نگرانی کمتری داشت. به نظر او، ارتش می‌توانست از احزاب اسلامی به سود خود بهره‌برداری کند. به همین دلیل، ارتش امید داشت که بین جبهه عمل متحد اختلافاتی وجود داشته باشد تا بتوان به راحتی بر آنان حکومت کرد. شدیدترین نمونه استفاده ابزاری از مذهب، هم‌پیمانی مشرف با اعظم طارق، رییس سپاه صحابه بود (همان: ۳۱ و ۳۰).

بنابراین، از زمان ضیاء الحق (۱۹۷۷م) تا ۲۰۱۰م، از این گروه‌های افراطی استفاده ابزاری می‌شد؛ اما بعد از حادثه ۱۱ سپتامبر، با توجه به فشارهای بین‌المللی، ارتش نتوانست از افراطی‌ها استفاده استراتژیک کند (مسعود، ۲۰۰۹: ۱۷). این امر، موجب ناراحتی گروه‌های افراطی شد و برخی از آنها با دولت درگیر شدند. با وجود این، ارتش همواره در سیاست داخلی و خارجی از اسلام‌گرایان استفاده کرده است. روابط ارتش و اسلام‌گرایان، «آخوند، ارتش، اتحاد» خوانده می‌شد که از دهه‌های قبل وجود داشته است. در ۲۰۱۲ میلادی هم برای جلوگیری از کمک ناتو از راه پاکستان، به پشتیبانی ارتش ائتلافی به اسم «پاکستان دفاع کونسل» تشکیل شد که در سراسر کشور علیه آمریکا تظاهرات راه انداخت. در این ائتلاف، بیش از ۴۰ گروه مذهبی و نظامی وجود داشت که در میان آن، حتی گروه‌های مانند سپاه صحابه نیز حضور داشتند.

جنبش مذهبی «تحریک لبیک» (تأسیس در ۲۰۱۷م) نیز در سال‌های اخیر در بروز فرقه‌گرایی در پاکستان تأثیرات بسیاری داشته است. این جنبش روی دو موضوع، یعنی «مسئله اهانت پیامبر (ص) و خاتمیت آن حضرت» تأکید دارد. به نظر رهبر این گروه، هرکس مرتکب اهانت پیامبر (ص) شد، باید کشته شود (jazib, 2021: 44). به دست آوردن جایگاه و مقامات ویژه در زمان کوتاه، احتمال پشتیبانی ارتش از این جنبش را قوی کرده است. در سال ۲۰۱۷ میلادی، زمانی که این جنبش علیه حکومت نواز شریف تظاهراتی راه انداخت، یکی از ژنرال‌های ارتش بین شرکت‌کنندگان تظاهرات پول تقسیم می‌کرد که تصاویر آن در فضای مجازی منتشر شد (dawn, 2017). برخی بر این نظر هستند که چون ارتش در صدد است برای مهار طالبان پاکستانی از جنبش لبیک استفاده کند، از آن پشتیبانی می‌کند.

شبیرو مهدی نژاد: موانع سیاسی داخلی تحقق وحدت اسلامی در پاکستان... ۹۹

وساطت و ضامن شدن ژنرال‌ها بین حکومت نوازشریف و جنبش لیبک نشان می‌دهد که آنان به دنبال رسمیت دادن به این جنبش بودند (seva, 2018). این جنبش، خشونت را علیه فرقه‌های اسلامی و همچنین علیه مذاهب دیگر مانند مسیحیت، در پاکستان گسترش داده است (jazib, 2021: 49). کارشناس امور نظامی و مؤلف کتاب *اقتصادیات ارتش پاکستان* هم بر این نظر است که ارتش از رهبر جنبش لیبک مولانا خادم حسین رضوی (۱۹۶۶—۲۰۲۰م) پشتیبانی می‌کند. به نظر او، در شرایط موجود نمی‌شود از گروه‌های افراطی مسلح استفاده شود. به این دلیل، شخصیتی مثل مولانا خادم حسین رضوی را بزرگ کردند؛ چون زبان او سلاح بود و مخالفان را با زبان سخت می‌کوبید. او برای زنده نگه داشتن جوش و خروش و شور مذهبی، چون ابزاری مورد استفاده قرار گرفت. همچنین، مسئله ختم نبوت، ابزار مذهبی قرار داده شد (siddiq, 2020).

واقعیت این است که احزاب بزرگ سیاسی نیز به دلیل کمک خواستن از گروه‌های نظامی، در تقویت این جریان‌ها و گسترش افراطگرایی و تفرقه میان شیعه و سنی مقصرند. احزاب برای جذب رأی در انتخابات، دست نیاز به سوی آنان دراز نموده و در مقابل حمایت آنان، معامله می‌کردند (tankel, 2016: 21)؛ به عنوان نمونه، حزب مردم در انتخابات ۱۹۹۵م، به دلیل نیاز به رأی «شیخ حاکم علی»، یکی از رهبران برجسته سپاه صحابه در ایالت پنجاب، نام وی را برای وزارت ماهیگیری پیشنهاد داده بود (Abbas, 2010: 42). مسلم لیگ (ق) و مسلم (ن) هم در انتخابات ۲۰۰۸م از گروه‌ها و نیروهای مذهبی استفاده سیاسی کردند. شهباز شریف، خیلی از زندانیان سپاه صحابه را آزاد کرد تا از این طیف در انتخابات رأی بگیرد (bbcurdu, 2020). در انتخابات ۲۰۰۸م، یکی از رهبران مسلم لیگ (ن)، رانا ثالله^۲، به مرکز سپاه صحابه در شهر جهنگ رفت و با رهبران آن ملاقات کرد. در برابر قبر حق نواز جنهگوی و تروریست‌های لشکر جهنگوی حضور پیدا کرد و ادای احترام نمود (shrma and behera, 2014: 264). در سال ۲۰۱۰ میلادی، زمانی که طالبان در پاکستان در جریان بمب‌گذاری‌ها و عملیات انتحاری مردم را می‌کشند، شهبازشریف وزیر ارشد اسبق ایالت پنجاب^۳، در بیانیه‌ای از طالبان خواهش کرد که در ایالت پنجاب، فعالیت‌های تروریستی نداشته باشند (bbcurdu, 2010). از این بیانیه و لحن آن، به‌صراحت، روابط خوب دولت با طالبان برداشت می‌شد.

۱. شاخه قائد اعظم.

۲. شاخه نواز شریف.

۳. در حال حاضر، وزیر کشور است.

۴. وی در حال حاضر، نخست وزیر پاکستان است.

نمونه و شواهد ذکر شده نشان می‌دهد، نظامیان و سیاستمداران پاکستان به جای عمل به وظایف خود در راستای تأمین امنیت برای شهروندان، با استفاده ابزاری از مذهب و ترجیح منافع سیاسی خود بر منافع کشور و ملت، نه تنها به امنیت و وحدت جامعه آسیب وارد نموده، بلکه به جای برخورد با گروه‌ها و افرادی که امنیت ملی را تهدید کرده و می‌کنند، آنها را مورد حمایت خویش نیز قرار داده‌اند که این سیاست‌ها، مانع جدی در تحقق وحدت اسلامی ایجاد کرده است.

۲. هویت‌سازی فرقه‌ای

در پاکستان به جای هویت اسلامی، به هویت فرقه‌ای تأکید می‌شود. ضیاء الحق، اولین کسی بود که در تاریخ پاکستان هویت اسلامی را به هویت فرقه‌ای تقلیل داد. او که با کودتا به قدرت رسیده بود، برای حفظ و تداوم قدرت به مشروعیت نیاز داشت. به همین دلیل، از اختلاف‌های موجود فرقه‌ای استفاده کرده، تلاش نمود تا هویت فرقه‌ای را مورد توجه قرار دهد. از این رو، یک فرقه خاص را مورد حمایت ویژه دولت خود قرار داد و در صدد بود تفسیر و فهم آن فرقه را بر همه فرقه‌ها تحمیل کند. اختلافات فرقه‌ای، ذاتاً بد یا مشکل‌ساز نیستند؛ بلکه زمانی مشکل‌زا می‌شوند که هویت‌های فرقه‌ای در برنامه‌های سیاسی قرار گیرد و بر این اساس، فرقه‌های دیگر طرد شوند (rikonin, 2012: 48). ضیاء الحق در برنامه‌سازی اسلامی خود، همین کار را کرد. او به جای آنکه هویت کلی اسلام را در نظر بگیرد، تلاش کرد هویت فرقه‌ای را برجسته کند و در صدد آن بود که تفسیر و فهم فرقه دیوبندی از اسلام را، به عنوان هویت اسلامی بر سایر فرقه‌ها تحمیل کند. در واقع، بعد از شکست ضیاء الحق در پروژه اسلامی‌سازی، فرقه‌گرایی مورد توجه دولت او قرار گرفت (haqqani, 2012). نتیجه این فرقه‌گرایی، آن بود که فرقی دیگر به شدت در محدودیت قرار گرفته و حتی به تدریج حذف گردند. در سال ۱۹۷۴م قادیانی‌ها توسط مجلس پاکستان رسماً کافر اعلام شدند (وسایا، ۲۰۰۰: ۱۹-۱۵). در ادامه این روند، در پی آن بودند که مجلس پاکستان، شیعیان را هم کافر اعلام کند. در سال ۱۹۹۲م، رئیس سپاه صحابه در پارلمان لایحه «ناموس صحابه» را ارائه داد که بر اساس آن، در پی تغییر ماده قانونی ۱۹۵ بودند. طبق این ماده، هرکس به پیامبر (ص) اهانت کند، مجازاتش اعدام است. هدف اصلی از این لایحه، آن بود که آزادی مذهبی شیعیان را محدود کنند (pinault, 2008: 68). سپاه صحابه به دنبال محدودیت آیین‌های مذهبی شیعیان، به ویژه مجالس عزاداری امام حسین (ع) بود. البته هدف اصلی آنان، اعلام رسمی کفر شیعه بود (hassan, 2011: 4-83). نویسندگانی که در باره فرقه‌گرایی و خشونت‌های مذهبی در پاکستان قلم‌فرسایی کرده‌اند، تقریباً همه بر این نظر هستند که

شبیرو مهدی نژاد: موانع سیاسی داخلی تحقق وحدت اسلامی در پاکستان... ۱۰۱

دولت، گروه‌های شبه‌نظامی را برای کشت‌و‌کشتار شیعیان آزاد گذاشته بود. یکی از محققان می‌نویسد: گروه‌های فرقه‌گرا که در کشت‌و‌کشتار دست دارند، از طرف خود دولت اداره می‌شوند و احزاب مادر این گروه‌ها، رسماً در سیاست پاکستان فعال هستند (talbot, 2005).

دولت پاکستان، به جز چند مورد، نسبت به کشتار شیعه واکنشی نشان نمی‌داد و واکنش مسئولان دولت، از بیانیه‌های کلیشه‌ای پیش نمی‌رفت. برای اینکه هویت مذهبی شیعه را محو کنند، به مجالس عزاداری حمله کرده و صدها نفر را با خاک و خون یکسان می‌کردند (rikonin, 2012: 242). تعداد بسیاری از فعالان شیعه، به دست فرقه مخالف کشته شدند. البته در مواردی، گروه مسلح سپاه محمد هم در واکنش، برخی مخالفان خود را به قتل رساند (mei, abbas: 58-60). سپاه صحابه و لشکر جهنگوی، با کمک‌های عربستان خیلی قوی شدند؛ تا این حد که سپاه صحابه در ۱۷ کشور خارجی شعبه زد و با گروه‌های تروریستی مانند القاعده و طالبان ارتباط‌هایی برقرار کرد. گروه‌های افراطی به دنبال این بودند که پاکستان به طور رسمی، سرزمین سنی‌نشین اعلام شود. اعظم طارق در سال ۲۰۰۰م در کراچی گفت: می‌خواهیم ۲۸ شهر پاکستان را به شهرهای الگوی اسلامی تبدیل کنیم. سپاه صحابه به این حد قوی شده بود که اعظم طارق در سال ۱۹۹۹م به مسعود اظهر، رهبر جیش محمد، قول داد پانصد هزار جنگجو را برای آزادی کشمیر اعزام خواهد کرد (mei, Kamran, 2009: 68). در حال حاضر هم هدف اصلی و سیاست فرقه‌های اسلامی، گرد هویت‌های فرقه‌ای می‌چرخد و گروه‌های مختلف به دنبال حذف فرقه مخالف‌اند. این امر، به یک مانع جدی تحقق وحدت اسلامی تبدیل شده است.

۳. پشتیبانی مالی و نظامی دولت از گروه‌های تندرو و مسلح

در پاکستان، گروه‌های شبه‌نظامی بسیاری، با رویکردها و اهداف مختلف فعال‌اند. گروه‌های شبه‌نظامی، توسط ضیاء الحق در دهه ۸۰ تشکیل شدند، تا اهداف استراتژیک را در منطقه دنبال کنند. برخی از این گروه‌ها، تجزیه شدند و گروه‌های شبه‌نظامی جدید و مستقلاً را تشکیل دادند. همچنین، برخی گروه‌های خشونت‌گرا و فرقه‌گرا نیز به وجود آمدند و بعضی گروه‌های خارجی مانند القاعده و داعش نیز در حال حاضر، در این کشور فعال هستند (rana, 2018). دکتر عایشه صدیقه، بر این نظر است که گروه‌هایی مانند: القاعده، طالبان، جندالله، سپاه صحابه، لشکر جهنگوی و حرکت جهاد اسلامی، با توجه به اندیشه‌ها و باورهای مشترک، اهداف مشترک و یکسانی دارند. به این دلیل، نه تنها روابط تنگاتنگی دارند، بلکه برادر بکدیگر محسوب می‌شوند (siddiq, 2011). در اینجا

فقط به گروه‌های شبه‌نظامی مورد حمایت نظامیان و سیاستمداران اشاره می‌شود که خشونت‌گرایی و فرقه‌گرایی را در کشور گسترش دادند.

بعد از حمله شوروی به افغانستان، ژنرال ضیاء الحق تصمیم گرفت به نیابت از آمریکا با شوروی بجنگد. در این جنگ، او به نفع آمریکا جهاد جهانی را اعلام کرد و آی.اس.آی پاکستان و سی.آی.آی آمریکا، از ۴۳ کشور بین صد تا پانصد هزار نفر از مجاهدان را آموزش نظامی دادند و از درون این آموزش‌ها، گروه‌هایی مانند: حرکت جهاد اسلامی، حرکت مجاهدین، جیش محمد، سپاه صحابه، لشکر جهنگوی و لشکر طیبیه به وجود آمدند (6: tankel, 2016). به نظر یکی از محققان معروف پاکستانی، گروه‌های شبه‌نظامی که ضیا الحق پدید آورده بود، امروزه نه فقط پاکستان، بلکه امنیت اکثر کشورهای اسلامی را تهدید می‌کنند (118: haqqani, 2005).

ضیاء الحق، علیه اقلیت شیعه از گروه‌های شبه‌نظامی حمایت می‌کرد. سپاه صحابه و پس از آن، لشکر جهنگوی، گروه‌های شبه‌نظامی بودند که بر ضد شیعیان اقدام نظامی می‌کردند. هنگامی که جیش محمد تشکیل شد، این گروه شبه‌نظامی هم دست به کشتار شیعیان زد. سپاه صحابه و لشکر جهنگوی، مستقیم و غیرمستقیم از حمایت دولت‌ها بهره‌مند بودند. ژنرال پرویز مشرف، در یک برنامه تلویزیونی اعتراف کرد ما گروه‌هایی مذهبی را مسلح کرده، آموزش نظامی دادیم. او گفت: طالبان قهرمان ما بودند. حقانی، قهرمان ماست. اسامه بن لادن، قهرمان ماست (2015, dunyanews).

در دهه اخیر، لشکر جهنگوی در ایالت بلوچستان در شهر کویته، صدها شیعه هزاره را به قتل رسانده است (24: tankel, 2016). ارتش از رهبر لشکر جهنگوی، ملک اسحاق، دو بار برای مذاکره با گروه‌های شبه‌نظامی دیگر استفاده کرد؛ یک بار در قضیه لال مسجد در سال ۲۰۰۷م، و یک بار دیگر در حملات شبه‌نظامیان به مراکز نظامی در سال ۲۰۰۹م (mir, 2011). در ازای آن، ارتش برای رهایی او از زندان کمک کرد. البته گفته می‌شود که در رهایی ملک اسحاق از زندان، دولت ایالت پنجاب نیز دخالت داشته است (Ibid).

نمونه دیگر حمایت‌های ارتش از گروه‌های شبه‌نظامی، اسامه بن لادن است که نزدیک به ۷ سال در این کشور زندگی می‌کرده است (2015, haqqani). خانم شمامه خالد، همسر یکی از افسران آی.اس.آی نوشته است که نواز شریف از اسامه بن لادن پول گرفته بود تا حکومت بی‌نظیر بوتو را سرنگون کند (نیادور، ۲۰۲۰). برخی می‌گویند طراح اصلی جذب کمک مالی، و در مقابل آن، پشتیبانی از مجاهدان عرب در پاکستان، خود ارتش پاکستان بوده است (حامد، ۲۰۲۰). نمونه دیگر، احسان‌الله احسان، یکی از رهبران طالبان پاکستان و از تروریست‌های بزرگ است که در سال

شبیرو و مهدی نژاد: موانع سیاسی داخلی تحقق وحدت اسلامی در پاکستان... ۱۰۳

۲۰۱۷م خود را تسلیم ارتش کرده بود؛ اما در ۱۱ ژانویه ۲۰۲۰ از زندان فرار کرد. او یکی از طراحان حمله نظامی به مدرسه پیشاور بود که در آن، ۲۵۰ دانش‌آموز کشته شدند. از زمان تسلیم به ارتش تا فرار وی، هیچ محاکمه‌ای برای او برگزار نشد و سرانجام به راحتی از زندان فرار کرد (مجاهد، ۲۰۲۰). شواهد، حاکی از آن است که احسان‌الله احسان را خود ارتش فراری داده است. نخست وزیر اسبق پاکستان، عمران خان هم در حمایت از طالبان معروف است. به این دلیل، او را طالبان خان می‌خوانند (humnews, 2019). او در پارلمان، طی بیانیه‌ای، اسامه بن لادن را شهید خوانده بود (ایندیبیندنت اردو، ۲۰۲۰).

در سوی مقابل و در واکنش به عملکرد خشن گروه‌های افراطی فوق، گروه‌های نظامی نیز توسط پیروان فرق مذهبی مانند شیعیان و بریلوی‌ها که هدف حملات گروه‌های مذکور قرار گرفته بودند، تشکیل شد. برخی از شیعیان هم گروه مسلح سپاه محمد را در سال ۱۹۹۳م تشکیل دادند. به گفته یکی از محققان، همسر بی نظیر (رییس جمهور اسبق علی زرداری)، با پول و سلاح این گروه را مورد حمایت قرار داد. این گروه هم در فرقه‌گرایی و کشت و کشتار نقش داشته است (rana, 2003: 453). برخی می‌گویند سپاه محمد، شاخه نهضت جعفریه بوده است؛ اما نهضت جعفریه همیشه فعالیت‌های خشن سپاه محمد را محکوم می‌کرده است (Abbas, 2016: 37). در دهه ۹۰، اهل سنت بریلوی نیز گروه مسلح «نهضت سنی» را تشکیل دادند؛ زیرا آنها از طرف گروه شبه‌نظامی مانند سپاه صحابه و لشکر جهنگوی، مورد حمله قرار می‌گرفتند (rana, 2003: 201).

همه گروه‌های شبه‌نظامی، تا یازده سپتامبر ۲۰۱۱م مورد حمایت ارتش بوده‌اند. البته در اواخر دهه ۹۰، علیه این گروه‌ها اقداماتی صورت گرفت؛ اما وقتی حکومت نواز شریف در سرکوبی آن کمی جدی شد، آنان بر او حمله کردند تا وی را ترور کنند؛ ولی بعد از ۱۱ سپتامبر، با فشار آمریکا بر پاکستان، اقداماتی علیه برخی گروه‌های شبه‌نظامی صورت گرفت. البته اکثر گروه‌ها با تغییر نام خود، فعالیت‌های تروریستی و فرقه‌گرایی را ادامه دادند. از جمله، سپاه صحابه نام گروه خود را از «ملت اسلامیة پاکستان»، به «اهل سنت و جماعت» تغییر داد (abbas, 2010: 9). سپاه صحابه و لشکر جهنگوی برای اینکه مشروعیت به دست بیاورند، گروه‌های خود را حزب سیاسی اعلام کردند (tankel, 2016: 24).

گروه‌های نظامی که در زمان جنگ افغانستان توسط ارتش پاکستان تأسیس شد، منبع مالی و تسلیحاتی آنان ارتش و آی.اس.آی بوده است. مؤلفان کتاب **گروه‌های نظامی جنوب آسیا** می‌نویسند ارتش و آی.اس.آی، نیازهای مالی و تسلیحاتی اکثر گروه‌های نظامی پاکستان، مانند

سپاه صحابه و لشکر جهنگوی را تأمین می‌کردند (sharma and behera: 163&264). ارتشی‌ها نیروهای جهادی را آموزش نظامی می‌دادند و نیازهای دیگر مالی آنان را تأمین می‌نمودند؛ حتی برخی گروه‌های نظامی از آی.اس.آی برای مخارج نیروهای خود، شهریه‌های ماهانه می‌گیرند. در مواردی، به اعطای میلیون‌ها دلار به برخی گروه‌ها گزارش شده است (Ibid: 264).

سؤال مهم این است که آیا در حال حاضر، حمایت‌های نظامیان و سیاستمداران از گروه‌های شبه‌نظامی و روبکرد فرقه‌گرایانه آنان، تغییر کرده است؟ بررسی اوضاع موجود، چنین موضوعی را نفی می‌کنند. محمد عامر رانا، متخصص گروه‌های شبه‌نظامی می‌گوید: اتفاقات تازه، حاکی از آن است که هیچ تغییر نکرده است. این گروه‌ها به دنبال یک اتفاق کوچک (سخنرانی مداح افراطی شیعه)، خودشان را فعال کردند و اگر این فعالیت‌ها ادامه یابد، اوضاع مانند دهه ۹۰ خواهد شد. از یک طرف، گروه‌های شبه‌نظامی فعال شدند و از سوی دیگر، گروه‌های شیعه هم در حال تقویت خود هستند که منجر به مشکلات بسیاری خواهد شد. او عملکرد حکومت را تملق‌گونه تعریف کرده، می‌گوید: حکومت از سنگینی اوضاع چشم‌پوشی می‌کند و این، بسیار خطرناک است و مشکلات جدی را پدید می‌آورد (رانا، بی.بی.سی اردو، ۲۰۲۰).

ذکر این نکته هم خالی از اهمیت نیست که اگرچه سیاستمداران برای گرفتن رأی در انتخابات، به گروه‌های شبه‌نظامی حمایت‌هایی کرده‌اند، اما این حمایت‌ها نسبت به حمایت و کمک‌های ارتش به این گروه‌ها، بسیار اندک است. در برخی موارد، شواهد فراوانی وجود دارد که سیاستمداران بر سر حمایت ارتش از گروه‌های شبه‌نظامی اختلافاتی داشتند. به همین دلیل، توسط ارتش از قدرت کنار گذاشته شدند. رئیس‌جمهور اسبق، آصف علی زرداری، در بیانیه‌ای برخی گروه‌های شبه‌نظامی مورد حمایت ارتش (فعال در کشمیر) را تروریست خواند که بعد از آن، روابط ارتش با وی تیره شد (naz, kanwal, 2022: 90). همچنین، نواز شریف هم در جلسه‌ای اظهار کرد ما به دلیل حمایت گروه‌های شبه‌نظامی متهم می‌شویم و در سطح بین‌المللی داریم تنها می‌شویم. هنگامی که حرف‌های ایشان رسانه‌ای شد، ارتش از سخنان وی عصبانی شد و مشکلات بسیاری برای حکومت او پدید آمد (dawn, 2016).

با توجه به نمونه‌های ذکرشده می‌توان گفت تا زمانی که دولت پاکستان گروه‌های شبه‌نظامی را سرمایه استراتژیک تلقی کرده و به حمایت خود از آنان ادامه دهد، وحدت اسلامی در پاکستان اتفاق نمی‌افتد.

۴. گسترش بی‌رویه مدارس دینی و عدم نظارت بر آن

در برنامه اسلامی‌سازی ضیاءالحق، تأسیس مدارس دینی در اولویت قرار گرفت و بودجه هنگفتی برای این امر اختصاص داده شد. بودجه مدارس دولتی که علوم جدید را آموزش می‌دادند، به تأسیس مدارس دینی اختصاص داده شد. در نتیجه، هر روز بر تعداد مدارس دینی افزوده می‌شد. پیش از برنامه اسلامی‌سازی ضیاءالحق در پاکستان، فقط ۷۰۰ مدرسه دینی وجود داشت و رشد آن، ۳ درصد بود؛ اما در اواخر ۱۹۸۶م، این رشد به ۱۳۶ درصد رسید (rana, 2011: 85). در حال حاضر، تعداد مدارس دینی در پاکستان، به ۳۴۴۳۱ رسیده است که ۵۵۰ مورد آن، مربوط به شیعیان است و بقیه متعلق به سایر فرقه‌های اهل سنت. فرقه دیوبندی با تعداد ۲۱۵۶۵، بیشترین تعداد مدارس را دارد و دو میلیون و هشتصد هزار طلبه در این مدارس حضور دارند. البته تعداد دقیق مدارس دینی، از طرف دولت ارائه نشده است؛ اما در برخی منابع، تعداد مدارس دینی در ۲۰۱۲م، بیش از چهل هزار مورد هم گزارش شده است (yousaf, 2012). این روند، بعد از اعلام جنگ در افغانستان، توسط پاکستان شتاب بیشتری گرفت. پس از آن، آموزش نظامی در این مدارس آغاز شد و یکی از افسران اطلاعات پاکستان به نام «کرنل امام» مأمور شد افغانی‌ها و طلاب دینی مدارس پاکستان را آموزش نظامی دهد. مدرسه‌ای که گروه مسلح را بنیاد نهاد، «مدرسه علوم اسلامی» کراچی بود. طلاب آن مدرسه، بعدها به پیشاور رفته و «تنظیم حرکت جهاد اسلامی» را تأسیس کردند و به آموزش نظامی در دیگر مدارس دینی پاکستان پرداختند (ahmed, 2020). در زمان جنگ افغانستان، مدارس دینی نیروهای جنگی را تأمین می‌کردند. به این دلیل، مدیران آن، از طرف دولت پاکستان و از طرف دولت‌های خارجی، مورد حمایت مالی قرار می‌گرفتند (stephens and ottaway, 2002). در ۲۰۱۴م نیروهای جنگی سپاه صحابه که تعداد آن از سه هزار تا شش هزار بود، همه از مدارس دینی بودند و برای آمادگی به افغانستان آزاد بودند (shrma and behera, 2014: 244).

برنامه آموزشی و درسی مدارس دینی را مرکز مطالعات افغانستان دانشگاه نبراسکا آمریکا طراحی می‌کرد. کتب درسی پُر از عکس‌های نظامیان و تسلیحات بود (stephens, ottaway and washington post, 2002).

طلاب دینی مدارس دیوبندی که در سراسر کشور با کمک عربستان تأسیس شده‌اند، شیعه را کافر دانسته، به قتل می‌رساندند. مدارس دینی مانند دارالعلوم حقانیه، به دانشگاه جهاد تبدیل شده بود. آنان نه فقط در افغانستان در جنگ شرکت داشتند، بلکه در پاکستان شخصیت‌های مهم شیعه، افراد مشهور، دکترها، مهندس‌ها و کارمندان دولتی را به قتل می‌رساندند (sewag, 2015).

از دهه ۸۰ تاکنون، بر مدارس دینی نظارتی صورت نگرفته است (woaurdu, 2021). بعد از اتمام جنگ افغانستان، تا به حال دولت و ارتش برای اصلاحات مدارس دینی اقدامی انجام نداده است. احزاب سیاسی حاکم نیز برای حفظ رأی انتخاباتی خود، به این مهم دست نزده‌اند. مدارس دینی مانند جامعه حفصه در اسلام آباد، به طور علنی نظام سیاسی پاکستان را کفر اعلام کرده، به دنبال اجرای شریعت است. داعش، الگوی طلاب این مدرسه است. طلاب این مدرسه، به شکل رسمی از ابوبکر البغدادی برای سفر به پاکستان دعوت کرده بودند (dawnnews, 2015). حکومت جدیداً برای اینکه مدارس دینی را رسمی کند، پنج وفاق المدارس جدید با رویکرد مذهبی و فرقه‌ای راه‌اندازی کرده است. البته قبل از این هم پنج وفاق المدارس فعال بوده اند (woaurdu, 2021). این کار، فرقه‌گرایی را در این کشور تشدید می‌کند. در مورد مدارس دینی پاکستان تا زمانی که اصلاحات جدی مانند: جلوگیری از آموزش‌های نظامی، آموزش‌های فرقه‌گرایانه و اصلاحات برنامه درسی اساسی صورت نگیرد، در پاکستان وحدت اسلامی تحقق نمی‌یابد.

۵. سوء مدیریت در مورد مهاجران افغان

مهاجران افغانی، در گسترش افراطی‌گری و خشونت مذهبی و فرقه‌ای در پاکستان نقش اساسی دارند؛ زیرا آنان با خود اسلحه و فرهنگ خشونت را آوردند. به دنبال حمله شوروی به افغانستان و اعلام جهاد توسط ضیاءالحق، چهار میلیون مهاجر افغانی به پاکستان هجرت کردند (bruce, 2001: 24). حضور آنان در پاکستان، موجب گسترش جرایم گردید و خریدوفروش اسلحه معمول شد. در نتیجه، مخالفان مذهبی خود را می‌کشتند؛ چون ۹۸ درصد دیوبندی بودند. در پاکستان، فرقه‌گرایی خونین راه انداختند. طبق عقیده آنان، شیعه مسلمان نبود و به این دلیل، به‌راحتی آنان را به قتل می‌رساندند. زمانی که عربستان برای جلوگیری از نفوذ انقلاب اسلامی ایران وارد میدان شد و مهاجران را مورد حمایت مالی قرار داد، کشتار شیعه شدت گرفت (ahmed, 2020).

در سال ۲۰۲۰م طبق آمار رسمی سازمان بین‌الملل امور مهاجران در پاکستان، یک‌ونیم میلیون مهاجر افغان حضور داشتند (unhcrpk.org, 2020). البته تعداد قابل توجهی از مهاجران افغان غیررسمی نیز وجود دارد. در اوایل، آنان در کمپ‌ها زندگی می‌کردند؛ اما گروه‌های جهادی و عناصر مذهبی و سیاسی، آنان را از کمپ‌ها بیرون آورده، وارد جامعه پاکستان کردند. به تعداد بسیاری از آنها شناسنامه پاکستانی داده شد و در نتیجه، آنان با آزادی کامل اسلحه حمل می‌کردند و حتی دولت هم متعرض آنان نمی‌شد. ارتش پاکستان به مهاجران افغان، آزادی همه‌جانبه داد؛ اما بعد از گذشت چند

شبیرو و مهدی نژاد: موانع سیاسی داخلی تحقق وحدت اسلامی در پاکستان... ۱۰۷

دهه، اکنون مجله رسمی ارتش همه تقصیرها را متوجه احزاب سیاسی می‌داند (yousafzai, hilal.org). سرتاج عزیز، یکی از مسئولان عالی‌رتبه دولت نواز شریف گفته بود: کمپ‌های مهاجر، برای تروریست‌ها به پناهگاه‌ها تبدیل شده‌اند. همچنین، وزیر دفاع، خواجه محمد آصف هم تأکید کرده بود که مهاجران افغان را باید به کشورشان فرستاد (south Asian voices, 2017).

مشکل اصلی در مورد مهاجران، نبود نظارت و سوء مدیریت است. هر وقت فاجعه‌ای رخ می‌دهد، مقامات دولتی می‌گویند مهاجران باید به کشورشان برگردند و نیروهای امنیتی هم مهاجرانی را که هیچ ارتباط با تروریست‌ها ندارند، اذیت می‌کنند؛ اما بعد از مدتی، قضیه فراموش می‌شود و گروه‌های مذهبی که مهاجران را برای اهداف تروریستی ابزار قرار می‌دهند، مورد بازجویی و پرسش قرار نمی‌گیرند. طبق گزارشی، از بین یک‌ونیم میلیون مهاجر افغان، ۷۵ درصد سواد ندارند. همین‌طور، ۷۸ درصد بیکار یا کارگر معمولی هستند و از امکانات ابتدایی زندگی محروم‌اند (حسین، ۲۰۱۹). مهاجران افغان، در راه تحقق وحدت اسلامی مانع جدی محسوب می‌شوند؛ چون آنان فرهنگ خشونت را بر فرهنگ بومی مردم ترجیح می‌دهند و عمده نیروی گروه‌های نظامی را تأمین می‌کنند. همین‌طور در مدارس دینی هم بیشترین تعداد طلاب از آنان است و تا زمانی که آنان از طرف دولت و نهادهای مربوطه مدیریت نشوند، در پاکستان وحدت مطلوب اسلامی اتفاق نمی‌افتد.

نتیجه

اختلافات و درگیری‌های خشونت‌بار فرقه‌ای و مذهبی در پاکستان، بیش از آنکه منشأ خارجی داشته باشد، ریشه داخلی داشته و عوامل سیاسی، بیش از عوامل دیگر در این جهت دخیل‌اند. سیاست‌های حاکمان نظامی و غیرنظامی پاکستان در چند دهه اخیر، موانع بسیاری در راه تحقق وحدت اسلامی ایجاد کرده و به گسترش اختلافات و منازعات مذهبی دامن زده است. نظامیان و سیاستمداران برای کسب قدرت و حفظ آن، و همچنین مشروعیت خود، همواره از مذهب استفاده ابزاری کرده‌اند. آنها برای این منظور، همواره گروه‌های شبه‌نظامی را که در فرقه‌گرایی‌ها و خشونت‌ها نقش داشته‌اند، مورد حمایت‌های خود قرار داده‌اند. شواهد تاریخی و مواضع حاکمان پاکستان در گذشته، به خوبی نشان می‌دهد که سیاست‌هایی مانند: استفاده ابزاری از مذهب، پشتیبانی مالی و نظامی از گروه‌های تندرو، هویت‌سازی فرقه‌ای، فقدان نظارت بر مدارس دینی و سوء مدیریت در مورد مهاجران افغان، نقش تعیین‌کننده‌ای در گسترش اختلافات فرقه‌ای مذهبی در پاکستان داشته است. بنابراین، تا زمانی که نظامیان و سیاستمداران سیاست‌های خود را در باره مذهب تغییر ندهند، در پاکستان وحدت اسلامی مطلوب محقق نمی‌شود. حکومت باید با گروه‌های شبه‌نظامی که در خشونت‌گرایی نقش دارند، برخورد جدی کند. برای تحقق وحدت اسلامی، نظارت بر مدارس دینی لازم است. همچنین، برنامه‌های درسی مدارس باید اصلاح شود تا این مراکز دینی، خشونت و فرقه‌گرایی‌ها را در جامعه گسترش ندهند.

منابع

الف. فارسی

۱. رحمان، نجفی سیار و علی پور، عباس (۱۳۹۲)، «کشتار سازمان یافته شیعیان در پاکستان: علل، اهداف، بازیگران»، فصل نامه آفاق امنیت، سال ششم، ش ۲۰.
۲. کاظمی، آصف و فراتی، عبدالوهاب (تابستان ۱۴۰۱)، «بررسی انتقادی موانع همگرایی در یک قرن اخیر جهان اسلام»، فصلنامه مطالعات تاریخی جهان اسلام، ش ۲۲.
۳. مسعودنیا، حسین و نجفی، داود (پاییز ۱۳۹۰)، «عوامل مؤثر در تکوین و رشد بنیادگرایی در پاکستان»، فصل نامه مطالعات شبه قاره، دانشگاه سیستان و بلوچستان، سال سوم، ش ۸: ۸۳-۱۱۶.
۴. مقدم، احسان؛ رستگار، پرویز و قاسم پور، محسن (تابستان ۱۴۰۰)، «تاریخچه شکل گیری، اصول رفتاری و مبانی مشترک جریان های تکفیر معاصر»، فصلنامه مطالعات تاریخی جهان اسلام، ش ۱۸.
۵. نصر، ولی (۱۳۸۶)، «ارتش، اسلام گرایی و دموکراسی در پاکستان»، مترجم: معصومه انتظام، اطلاعات سیاسی اقتصادی، ش ۲۳۸.

ب. اردو

۱. ترمذی، سید احمد ارشاد (۲۰۰۴)، حساس اداری، مترجم: افضال شاهد، زاهد بشیر پرنترز لاهور.
۲. مسعود، وجاهت (۲۰۰۹)، طالبان یا جمهوریت پاکستان دور راه پر، نگارشات پبلشرز لاهور.
۳. وسایا، الله (۲۰۰۰)، پارلیمنٹ مین قادیانیوں کی شکست، علم و عرفان پبلشرز.

ج. انگلیسی

1. Abbas Hassan (2015), Pakistan's drift in to extremism: Allah, the Army, and America's war on terror, published routledge new York USA.
2. Abbas, azmat (2002), sectarianism: the palyers and the game, Lahore, south Asia partnership.
3. Abbas, Hassan (2010), sectarianism in Pakistan.
4. Ahmed javaid Iqbal (2020), terrorism In the name of religion in Pakistan: origin, development&its impacts, researchgate.net.

5. Akram ullah, frman ullah (2017), Analytical of selected urdu books about intra-faith unity in pakistan, jirs, vol: 2, p. 131-142.
6. Amir mir (2012), blood flows freely in Pakistan, Asia times, 5 october, 2011 as reproduction of exclusivist sectariandiscourse, university of bradford.
7. Burky, javed shahid (1991), Pakistan under the miltiry eleven years of zia al haq, Lahore: westview press.
8. Haqqani Hussain (2005), Pakistan: between mosque and military, Washington, dc: Carnegie endowment for international peace: brookings institution press.
9. hassan, h.from the pulpit to ak-47: sectarian conflict in jhang, pakistan. pakistan journal of history and culture, vol: 32, no, 2.
10. Jazab rehman khan (2021), spread of religious hatred through digital media in Pakistan: the case of tehreek-e-labbiak Pakistan, jmc journal of media and communication studies v, 1, 1 jannury.
11. Kunal Mukherjee (2010), Islamic revivalism and politics in contemporary Pakistan, jurnal of developeg societies, 26, no3, pp 329-353.
12. Lieven, anatol (2012), Pakistan a hard country, public Affaires new york.
13. Muhammed amir rana (2003), gateway to terrorism, London: new millennium publication.
14. Mumtaz, ahmed (2003), shi political activisim in Pakistan, studies in contemporary islam, 5, no1-2spring and fall.
15. Nasar syeed vali raza (1999), sectarianism and shia political in Pakistan, 1979-present.in: cemoti, n28, turquie Israel, pp 311-323.
16. Noman.umer (1988), the political economy of Pakistan.1947-1985. london, Kegan paul international.
17. Pervez hoodbhoy official youtube channel (2020), why does Pakistan need religious fanticks now? interview with dr aesha siddiq, pp 5-12.

شبیرو مهدی نژاد: موانع سیاسی داخلی تحقق وحدت اسلامی در پاکستان... ۱۱۱

18. (2008) pinault. d. notes from the fortune parrot-islam and the struggle for religious pluralism in Pakistan, lodonequinox publishing.
19. Rana, Muhammad amir (2011), A to Z of jihadi organization in pakistan, mashal books lahore.
20. Rana, muhammed amir (2018), Pakistan0based militant groups & prospects of their reintegration: a structural analysis, mantraya occasional paper v6, 12 march.
21. Rana, muhammed, amir, evolution of militant in pakistan.
22. Riikonen, katjabeyond the sipahs, jaishs and lashkars sectarian voilance in Pakistan.
23. Sabat, ahmed; muhammed shoaib, religious populism in Pakistani Punjab: how khadam rizvis tehreek-e-labbaik Pakistan emerged, iasr, vol, 23, pp 365-381.
24. Saima naz, lubna kanwal (2022), civil-militry relations in Pakistan. 2008-2013. jrsvol, 59, no, 1, (jan-march).
25. Seva, Iqbal singh (2018), the rise of barelvi political activism in Pakistan, isas insights no, 520, 13-october.
26. Sewag, zulqarnain (2015), sectarian rise in Pakistan: role of saodi arabia and iran, south asia journal of multidisciplinary studies, frbruary, vol, 1, no, 3.
27. Surinder k sharma and anshumanbehra (2014), militant groups in south asia, institute for defestudies & analyzed new delhi, pentagon press.
28. talbot. l (2005), understanding relogous violence in contemprar.
29. Yousaf, huma (2012), sectarian violence: pakistan's security threat? noref, Norwegian peacebuilding resorce center.
30. Zahra, naseem (2018), from kargil to the coup, event that shook Pakistan.

د. اینترتی

1. <https://www.hilal.gov.pk>.
2. <https://www.thenews.com.pk/print/163506-Musharraf-admits-to-untaxed-Rs1-bn-in-foreign-accounts>.

3. <https://jang.com.pk/news/825334>.
4. <https://www.dawnnews.tv/news/1014951>.
5. <https://www.bbc.com/urdu>.
6. <https://www.humsub.com.pk/298510/syed-mujahid-ali-1362>.
7. <https://www.urduvoa.com/a/new-boards-of-religious-seminaries-in-pakistan-26mar2021/5826600.html>.
8. <https://www.independenturdu.com>.
9. <https://southasianvoices.org>.
10. <https://nayadaur.tv/2020/09/long-live-yazeed-slogans-chanted-at-extremists-rally-in-karachi>.
11. <https://foreignpolicy.com/2015/05/13/what-pakistan-knew-about-the-bin-laden-raid-seymour-hersh>.
12. <https://www.humnews.pk/latest/182870>.
13. <https://www.crisisgroup.org/asia/south-asia/pakistan/islamic-arties-pakistan>.
14. <https://www.washingtonpost.com/archive/politics/2002/03/23/from-us-the-abcs-of-jihad/d079075a-3ed3-4030-9a96-0d48f6355e54>.
15. <https://unhcrpk.org/wp-content/uploads/2020/09/Pakistan-Fact-Sheet-August-2020.pdf>.
16. https://news.com/ur/articles/cnmi_pf/features/2018/10/05/feature-02.
17. <https://lubpak.net/archives/19450>.
18. <https://www.dawn.com/news/1288350/exclusive-act-against-militants-or-face-international-isolation-civilians-tell-military>.
19. <http://www.mei.edu>.
20. <https://www.dawn.com/news/760219/hamidgul-accepts-responsibility-for-creating-igi>.
21. <https://www.jstor.org/stable/41394475>.
22. <https://www.ratical.org/ratville/CAH/USjihadABCs.pdf>.

Criticism and study on the book "Islamic architecture"

Seyyed Zahershah Hosseini¹/ Mohamad Allahakbari²

(DOI): [10.22034/MTE.2021.10869.1468](https://doi.org/10.22034/MTE.2021.10869.1468)

Abstract

Original Article

P 113 - 138

From the point of view of the author of the book, imposing the concept of the origin of the construction of Islamic mosques and its components such as altar, pulpit, dome, minaret, etc. originates from Christianity. With giving examples for each part of the elements of mosques, he first tried to compare it with Greek-Roman and Christian temples and churches and say that it originated from there. His main goal in this book is to believe that the origin of Islamic architecture is Christianity, and to achieve this goal, the author has ignored many facts of Muslim mosques. His major goal is to highlight the performance of the main types of Islamic construction in the medieval society, which led to the creation of those buildings. Therefore, examining the content and structure of the mentioned book can solve some of the unsolved problems in it.

Key words: Helen Brand - Islamic architecture - Mosque - Mihrab - Maqsura - Pulpit - Minaret – Dome .

1 - PhD in History of Islamic civilization, Department of Islamic Civilization, Islamic History, Sira and Civilization Complex, Al-Mustafa International University, Afghanistan. (zاهر_hoseini@miu.ac.ir)

2 - History Department of Ahl al-Bayt (AS), Higher Education Complex of History, Sira and Islamic Civilization of Al-Mustafa International University, Qom, Iran. (mohamad_alahakbari@miu.ac.ir)

Received: 2021/06/02 | Accepted: 2021/07/07



This article is distributed under the terms of the Creative Commons Attribution4.0 | <http://creativecommons.org/licenses/by/4.0>

نقد و بررسی کتاب معماری اسلامی

سید ظاهر شاه حسینی (نویسنده مسول) ^۱ | محمد الله اکبری ^۲

شناسه دیجیتال (DOI): [10.22034/MTE.2021.10869.1468](https://doi.org/10.22034/MTE.2021.10869.1468)

علمی - پژوهشی

ص: ۱۳۸/۱۱۳

چکیده

از منظر نویسنده کتاب *معماری اسلامی*، ساخت مساجد اسلامی و اجزاء آن، مانند: محراب، منبر، گنبد و مناره، از مسیحیت سرچشمه می‌گیرد. وی سعی کرده با آوردن مثال‌هایی برای هر جزئی از عناصر مساجد، ابتدا آن را با معابد و کلیساهای یونانی- رومی و مسیحی مقایسه کند و بگوید از آنجا نشئت گرفته است. هدف اصلی او در این کتاب، آن است که منشأ معماری اسلامی را مسیحیت معرفی نماید. نویسنده برای رسیدن بدین مقصود، بسیاری از واقعیت‌های مساجد مسلمانان را نادیده گرفته است. هدف عمده وی در این میان، برجسته ساختن عملکرد گونه‌های اصلی ساختمان‌سازی اسلامی در جامعه قرون میانی است که منجر به پدید آوردن آن بناها شده است. از این رو، بررسی محتوایی و ساختاری کتاب مذکور، می‌تواند راهگشای بعضی از ناگشوده‌ها در آن باشد.

واژگان کلیدی: هیلن براند، معماری اسلامی، مسجد، محراب، مقصوره، منبر، مناره، گنبد.

۱. دکترای تاریخ تمدن اسلامی، مجتمع تاریخ سیره و تمدن اسلامی جامعه المصطفی العالمیه، افغانستان: (zaher_hoseini@miu.ac.ir)

۲ - گروه تاریخ اهل بیت(ع)، مجتمع تاریخ سیره و تمدن اسلامی، جامعه المصطفی(ص) العالمیه، قم، ایران. (mohamad_alahakbari@miu.ac.ir)

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۳/۱۲، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۴/۱۶



مقدمه

پروفسور رابرت هیلن براند (Robert Hillen brand)، استاد گروه هنر اسلامی در دانشگاه ادینبورگ اسکاتلند است. پس از اتمام تحصیلات خود در دانشگاه‌های کمبریج و آکسفورد، از سال ۱۹۷۱ به تدریس در گروه هنرهای زیبای دانشگاه ادینبورگ پرداخت و در سال ۱۹۸۹ میلادی، ریاست گروه هنر اسلامی در این دانشگاه را بر عهده گرفت. او طی این سال‌ها، به عنوان استاد مدعو، به تدریس در دانشگاه‌های آمریکا از جمله: پرینستون، یو.سی.ال.ای، بامبرگ و دارتماوث (Dartmouth) پرداخت و به کشورهای مختلف اسلامی سفر کرد. وی تاکنون بیش از یکصد مقاله در عرصه‌های مختلف هنر و معماری اسلامی نگاشته است. مطالعات و تحقیقات وی، بر روی معماری، هنر، نقاشی و پیکرنگاری اسلامی، به‌ویژه در ایران و سوریه (در زمان خلافت امویان) متمرکز می‌شود. دکتر هیلن براند، عضو هیئت سردبیری نشریات: 'Art History'، 'Persica'، 'Asaph'، 'Bulletin of the Oxford Studies in Islamic Art' و 'Asia Institute'، همچنین وی عضو شورای دانشکده باستان‌شناسی بریتانیا در بیت المقدس و شورای تحقیقات بریتانیا در شرق و نیز معاون مؤسسه انگلیسی مطالعات ایران بوده است. مهم‌ترین آثار وی، عبارت‌اند از:

- هنر و معماری اسلامی (جهان هنر) / ۱۹۹۸.
- معماری اسلامی / ۱۹۹۴.
- نقاشی در ایران از عهد مغول تا عصر قاجار/ با همکاری بی.دبلیو. رابینسون (B.W. Robinson, 2001).
- شاهنامه: زبان تصویر در کتاب شاهان ایران/ با همکاری مک دیارمید (Mac McDiarmid, 2004).
- تصاویر شاهانه در نقاشی ایران / ۱۹۷۷.
- هنر سلجوقیان در ایران و ترکیه (آناتولی) / ۱۹۹۴.
- هنر و باستان‌شناسی در ایران باستان: دریچه‌ای نوین به سوی امپراتوری‌های پارت و ساسانی/ با همکاری وستا سرخوش کرتیس، مایکل راجرز (Michael Rogers, 1998).
- عصر طلایی بغداد/ ۱۹۷۹.
- امیریه: مدرسه‌ای از قرن شانزدهم در یمن/ با همکاری سلما الرادی (Selma Al-Radi) و نتیا پورتر (Venetia Porter) و روث بارنز (Ruth Barnes, 1998).
- کتاب عربی/ با همکاری جوهانز پدرسِن (Johannes Pedersen) و جفری فرنچ (Geoffrey French, 1984).

در سه دهه گذشته، کتاب‌های متعددی تحت عنوان «معماری اسلامی» به چاپ رسیده‌اند که از معتبرترین آنها می‌توان از کتاب **معماری اسلامی** نوشته جان هوگ (John Hoag / 1976) و **معماری در جهان اسلام** تألیف جورج میشل (George Michell) نام برد؛ اما در این میان، کتاب **معماری اسلامی** نوشته رابرت هیلن براند که در سال ۱۹۹۴ میلادی به چاپ رسیده است، در عصر حاضر، جامع‌ترین کتاب در مقوله معماری اسلامی به شمار می‌آید. این کتاب از نظر مکانی، شاخص‌ترین و معتبرترین بخش معماری جهان اسلام، یعنی از اسپانیا تا هندوستان را در بر می‌گیرد و از نظر زمانی نیز هزاره بین سال‌های ۷۰۰ تا ۱۷۰۰ میلادی (۸۱ تا ۱۱۱۲ ق) را شامل می‌شود که به آن، عنوان «معماری اسلامی قرون میانی» را می‌دهد.

نخستین ترجمه این کتاب، به زبان فارسی است و سه بار توسط آقایان: دکتر باقر آیت‌الله‌زاده شیرازی (ر.ک: معماری اسلامی، ترجمه دکتر باقر آیت‌الله‌زاده شیرازی)، اردشیر اشرافی (ر.ک: معماری اسلامی، ترجمه اردشیر اشرافی) و دکتر ایرج اعتصام (ر.ک: معماری اسلامی، ترجمه دکتر ایرج اعتصام) ترجمه شده است. در این مقاله، از ترجمه اخیر استفاده شده است؛ چراکه مؤلف و مترجم مقدمه‌ای دارند که حاوی مطالب در خور توجهی است. منظور ما، نقد همه کتاب نیست؛ بلکه نقد فصولی که به مسجد مربوط بوده و تأثیرپذیری معماری مسجد از معماری مسیحیت مد نظر است.

فصول کتاب

این تألیف، شامل هفت فصل است که به صورت متوسط، هر فصل حدود شصت و پنج صفحه را در بر می‌گیرد. محتوای فصول هفتگانه «معماری اسلامی» از قرار زیر است:

فصل اول، تحت عنوان «دامنه جستجو، مسائل و رهیافت‌ها»، از مطالبی همچون: روش، هدف، دامنه دوره‌بندی کتاب، واژه‌شناسی، خصوصیات معماری مسلمانان و عوامل جغرافیایی و اقلیمی بحث می‌کند.

فصل دوم، با موضوع «مساجد» شروع می‌شود. مسجد بدون شک، مهم‌ترین بنای اسلامی است و در این کتاب نیز بخش عمده‌ای به آن اختصاص یافته است که سیر تحول آن را از ابتدا و از اولین مساجد که همانا خانه پیامبر (ص) است، تا مساجد جامع شمال آفریقا و اسپانیا در غرب و افغانستان و هندوستان در شرق بیان می‌دارد و ضمن اذعان به تداخل سبک‌ها و تأثیرپذیری فرم‌ها از

یگدیگر، در نهایت، سه سبک عمده را در ساختار مسجد مشخص می‌سازد که عبارت‌اند از: مساجد عربی، ایرانی و ترکی. مؤلف، معتقد است که این سه سبک، با تغییراتی جزئی، کل معماری مساجد را در جهان اسلام پوشش می‌دهند.

در فصل سوم با عنوان «مناره»، به بستر مناره‌ها می‌پردازد. در این بخش، زمینه‌ها و پیشینه‌های تاریخی و دلایل شکل‌گیری مناره، مفاهیم و عملکردهای آن در طول تاریخ و شکل‌گیری مناره در موقعیت‌های گوناگون سیاسی و حکومتی و باورهای مذهبی، با جزئیات دقیق شرح داده می‌شود. فصل چهارم با عنوان «مدرسه» و تاریخچه اولیه این نوع بنا آغاز می‌شود و سپس، ریشه‌های معماری آن را مورد بحث قرار می‌دهد و آنگاه شکل‌گیری و تحولات ساختمانی و معماری این مدارس را به تفصیل در ایران و سایر کشورهای اسلامی و در دوران‌های مختلف تجزیه و تحلیل می‌کند. فصل پنجم تحت عنوان «آرامگاه»، به رسوم تدفین در جهان اسلام می‌پردازد. نقش آرامگاه در اسلام، تنها به مکان تدفین و یادبود محدود نمی‌شود؛ بلکه به تدریج جای بسیار مهمی را در جامعه اسلامی قرون وسطی به خود اختصاص می‌دهد. وی سپس، به تشریح انواع نمونه‌های آرامگاه می‌پردازد.

فصل ششم، به «کاروانسرا» اختصاص یافته است. کاروانسرا، محل استقرار کاروان است و واژه‌ای ایرانی است. براند در این فصل، از معماری و نقشه آن بحث می‌کند. فصل هفتم، با موضوع «کاخ‌ها» شروع می‌شود. در این بخش، هیلن براند در ابتدا با مشکل طبقه‌بندی روبه‌روست و معتقد است که کاخ‌های اسلامی را به دلیل ویژگی ذاتی‌شان، به‌سختی می‌توان با گونه‌شناسی مناسبی وفق داد.

روش مؤلف

روش نویسنده در این کتاب، «گونه‌شناسی» است. گونه‌شناسی، یعنی فرایند تکاملی گونه‌های مهم بناهای اسلامی را روشن کردن. مؤلف، در این اثر دست به تحلیل و مقایسه هم می‌زند؛ زیرا وی هر جزئی از معماری اسلامی را که بحث می‌کند، آن را با مسیحیت، روم و... مقایسه می‌نماید و علت اینکه وی روش گونه‌شناسی را انتخاب کرده، تنوع فوق‌العاده معماری اسلامی است. تجزیه و تحلیل شکل بنا، مایه اصلی کار است.

فایده روش گونه‌شناسی

فایده این روش، آن است که با چنین کاری، ویژگی‌ها و کاربری‌های ماندگار و پایدار آن، خود را

شاخص‌تر از تفاوت‌های کم‌اهمیت‌تر زمانی و منطقه‌ای قرار می‌دهد و به‌سادگی قابل ملاحظه می‌گردد. در این پژوهش، نظریات و مدارکی که وی در اثبات نظریاتش بدان تمسک می‌جوید، مورد نقد قرار می‌گیرد.

هدف پژوهش

هدف کلی و تصمیم این پژوهش، روشن نمودن کارکرد انواع بناهای اسلامی در جامعه سده‌های میانه است که این بناها را ایجاد کرده است. هدف ما، نقد و بررسی مطالب براندر در مورد منشأ مساجد می‌باشد.

نقد و بررسی

با توجه به کاستی‌های موجود در کتاب هیلن براندر، هر بخش به صورت جداگانه، مورد نقد قرار می‌گیرد.

۱. نقد شکلی

قبل از وارد شدن به نقد شکلی، یادآوری این نکته لازم است که بیشتر نقد شکلی، به شیوه ویراستاری و چینش عکس‌ها و... که در ایران آماده شده، برمی‌گردد و به احتمال زیاد، در نسخه اصلی با این مشکل مواجه نباشیم.

الف. در فهرست فصل اول که مربوط به دامنه جستجو، مسائل و رهیافت‌هاست، ولی در خود متن در بالای صفحه نوشته شده «مدرسه»؛ درحالی که مدرسه در فصل چهارم بحث شده است. (ص ۱-۳۰)

ب. افتادگی برخی از کلمات، مانند: «... و نه اجتماعات بزرگ مردم ط در واقع اجتماعات در هوای آزاد برگزار می‌شد.» (ص ۳۶)

ج. در صفحه ۳۸ کتاب، آدرس در قسمت عکس‌ها داده؛ ولی عکس آن، موجود نیست. (۲۲۶/۲)

د. توضیح در صفحه ۴۳، و عکس و آدرس‌دهی در صفحه ۵۳ می‌باشد.

ه. حروف‌چینی دقیق نیست. (ص ۴۴)

و. توضیحاتی که در متن می‌دهد، با عکسی که در همان صفحه آورده، تناسب ندارد (ص ۴۷) و همچنین در صفحه ۷۷، بحث از معماری مسجد و منشأ آن است؛ درحالی که تصویر منبر را آورده است.

ز. آوردن کلمات نامفهوم، مانند: «بی لیک» (ص ۱۶۷)؛ «بالکانه ستون‌داری (لژی‌ا)» (ص ۲۰۶)؛ «کریاس» (ص ۲۰۲).

ح. اشکال‌های تاپی، مانند: «... بین آنها به . به همین دلایل بود...» (ص ۷۳، ۷۸، ۸۰، ۸۳، ۸۷، ۹۲، ۱۰۵، ۱۲۲ و...)

ط. تکرار عبارات و مفاهیم. (ص ۱۰۲ و ۱۰۳)

۲. تناقض‌های درونی

یکی از اشکال‌های کتاب هیلن براند، تناقض‌های درونی است که گاهی به چشم می‌خورد؛ برای مثال:

الف. براند در صفحه ۱ می‌نویسد: «بعلت محدودیت قلمرو پژوهش...» به نظر نمی‌رسد که تمام جهان اسلام، برای پژوهش، قلمرو محدودی باشد.

ب. این کتاب، تخصصی نیست. براند در صفحه ۹ می‌نویسد: «... چون تصمیم به نگارش کتابی عمومی برای دانشجویان و غیرحرفه‌ای‌ها داشتم و نه برای دانشمندان.» اما در صفحه ۱۰ می‌نویسد: «از نظر من، آشنایی دانشجویان و متخصصان با این ویژگی‌های معماری اسلامی ضرورت دارد.» شاید طبق گفته مؤلف نتوان این کتاب را جزو کتاب‌های تخصصی معماری به شمار آورد، زیرا وی از یک سو، می‌گوید این کتاب تخصصی نیست و از سوی دیگر، تأکید بر آشنایی متخصصان با معماری اسلامی را دارد.

همچنین، در صفحه ۱۱ می‌آورد: «در راستای کارکرد اصلی این کتاب به عنوان یک کتاب مرجع و راهنما...» با این تفصیل و تناقض‌ها، آیا می‌توان کتابی را که برای عموم و نه برای متخصص‌ها نوشته شده است، در ردیف کتاب‌های مرجع به حساب آورد؟

ج. احتمال کم یا زیاد شدن در نقشه‌ها وجود دارد. براند می‌نویسد: «بسیاری از تصاویری را که با کیفیت ضعیفی چاپ شده بودند، مجدداً به طرق مختلف ترسیم و یا از آنها نسخه‌برداری شد.» (ص ۱۱)

د. براند در صفحه ۱۱ می‌نویسد: «نقشه‌های همکف برای اغلب دانشجویان، طعم و بوی ویژه و اسرارآمیزی دارند.»

به کار بردن طعم و بو معمولاً در موارد خوراکی‌ها و نوشیدنی‌ها کاربرد دارد و در یک کتاب تخصصی، شاید بتوان گفت یک نوع نقص است. وی در همان صفحه می‌نویسد: نقشه‌ها اسرارآمیز هستند. ما معتقدیم وقتی یک بنایی یا یک عمارتی دارای نقشه، پلان و انواع نماهای مختلف باشد،

جنبه اسرارآمیز بودن آن، قابل توجه نیست.

ه. براند: «در عناوینی که بکار برده‌ام، استفاده از عنوان غیر فنی «دید سه بعدی» را به عناوینی چون: «اگزانوتریک»، «ایزومتریک» و یا «پرستکتیو» ترجیح داده‌ام.» (ص ۱۱)

اصطلاحات: اگزانوتریک، ایزومتریک و پرسپکتیو، تخصصی هستند و عموم از آن اطلاعی ندارند و مؤلف کتاب در صفحه قبل، قائل به این بود که این کتاب را برای عموم نوشته و نه برای متخصصان. این امر، نوعی تناقض‌گویی است.

و. براند: «این کتاب، فاصله بین سال‌های: ۷۰۰ / ۸۱ و ۱۱۱۲ / ۱۷۰۰ را در بر می‌گیرد؛ یعنی فاصله‌ای ۱۰۰۰ ساله.» آیا این همه سال (ده قرن) را انتخاب کردن برای یک کار پژوهشی عمیق، آسیب نیست؟

ز. براند: «مشکل بتوان بر نقش عوامل جغرافیایی در شکل‌دهی تحول معماری اسلامی اصرار ورزید.» (ص ۲۲) وی در ادامه می‌نویسد: «اقلیم نیز به اندازه گوناگونی جغرافیایی، بر شکل‌گیری معماری اسلامی تأثیر داشت. اقلیم عربستان و هلال حاصل‌خیز (خصیب) بیشتر از آب‌وهوای سایر مناطق در تحول معماری اسلامی تعیین‌کننده بود.» (ص ۲۳)

یکی از عوامل تعیین‌کننده در شکل و نقشه بناهای یک منطقه، عامل جغرافیا و اقلیم آن منطقه می‌باشد؛ مثلاً در شمال ایران به علت باران زیاد، سقف خانه‌ها را به شکل شیروانی می‌سازند و یا در منطقه کویری شهر یزد، شکل بناها فرق می‌کند؛ حتی در نقشه و نماها و انواع مصالح ساختمانی و تزئینی هم، اقلیم و عوامل جغرافیایی تأثیر فوق‌العاده‌ای دارند. مؤلف کتاب ابتدا می‌گوید: عوامل جغرافیایی، نقش بسیاری در شکل‌دهی معماری اسلامی ندارند. سپس، گفته خویش را نقض می‌کند.

ح. براند: «کاشی‌کاری زیر گنبد مسجد شاه، انعکاس‌هایی در درون گنبد پدید می‌آورد که گویی خورشید از میان آن می‌تابد.» (ص ۲۶)

برای کسی که با معماری اسلامی آشنایی ندارد و از آنجا که این کتاب برای عموم به نگارش درآمده، شایسته بود مؤلف دقیق‌تر عمل می‌کرد؛ یعنی آدرس دقیق می‌داد؛ مثلاً کاشی‌کاری زیر گنبد مسجد شاه اصفهان، تا برای خواننده ملموس‌تر می‌نمود.

ط. وی می‌گوید: «معماران اسلامی از همان آغاز، طرح بازلیکا (کلیساهای مهم و بزرگ که شکل صلیب دارند) و طرح متداول کلیسای مسیحی غربی را به عنوان منبع الهام رد کردند. با وجود این، طرح راهرو مرکزی (ناو مرکزی)، با تغییری مناسب در نقشه مساجد پذیرفته شد.» (ص ۳۸) اما چند خط پایین‌تر می‌نویسد: «شکل بازلیکا، توانست به شکل بسیار مناسبی خود را در معماری

مسجد بگنجانند.» (ص ۳۸)

ی. براند از سویی می نویسد: «منشأ مساجد اسلامی از مسیحیت، ایرانی و هندی گرفته شده» و از سویی دیگر، می گوید: «مکان‌های عبادتی پیروان مذاهبی که اسلام جانشین آنها شده بود، اساساً برای نیازهای مسلمانان نامناسب بودند. کلیساهای بازیلیک، بیشتر بر ارتفاع تأکید داشتند تا به وسعت، و مقابر شهیدان نیز حتماً از همین شیوه پیروی می کردند. آتشکده‌ها در امپراتوری ایران برای مراسمی ساخته شده بودند که تعداد کمی روحانی را در خود می پذیرفتند و نه خیل عظیم عبادت کنندگان را. در واقع، عبادت کنندگان در فضای باز گرد هم می آمدند؛ درحالی که معابد عربستان و هند، محدودیتی از نظر جا برای تعداد عبادت کنندگان درون سالن‌های سرپوشیده نداشتند؛ چه رسد به تأمین دید واضح بین آنها. به همین دلایل بود که مراکز عبادی مذاهب دیگر، برای معماران مسلمان اولیه که به دنبال الهام می گشتند، چندان اهمیت نداشت.» (ص ۷۳)

ظاهراً تناقضات در باره منشأ مساجد اسلامی در بیان براند، به وفور دیده می شود. آنچه مسلمانان به آن بدون تردید می نگرند، این است که اصل مسجد اولیه نبوی، ابداع مسلمانان بوده است؛ نه اقتباس. ممکن است افزوده‌ها به مسجد، مانند: مناره، گنبد، تزئینات سردر ورودی و... اقتباس باشد که آن هم هنوز به اثبات نرسیده است. از سویی، وقتی مؤلف در صفحه ۷۳ می نویسد: «مراکز عبادی مذاهب دیگر، برای معماران مسلمان چندان اهمیت نداشت»، آیا نمی توان گفت که مسلمانان شیوه جدیدی در طراحی و معماری مساجد و... به وجود آوردند؟

ک. براند می نویسد: «معاویه که با ظرافت خاصی به اختلافات مابین مسیحیان و مسلمانان آشنا بود و نیاز به آشتی دادن آنها را در یک فرصت مقتضی در خود احساس می کرد، یقیناً در مقایسه این عمل مسیحیان با معادل ساده‌تر اسلامی آن توفیق یافته است. تصمیم‌گیری برای رسمیت دادن و اعتباربخشی به اذان که تاکنون نمودی نیافته بود، از ویژگی‌های خود اوست.» (ص ۱۷۰)

آیا در زمان پیامبر (ص) اذان و نماز نمود و اعتبار نیافته بود که معاویه به آن اعتبار و نمود داد؟
ل. براند بعد از کلی تفصیل در باره مدرسه می گوید: «شکل دقیقی که مدارس داشتند، برای دانشجوی معماری مبهم باقی می ماند.» (ص ۱۷۹)

شاید دقیق بیان نکردن مسئله، یکی دیگر از نواقص این کتاب باشد؛ زیرا به طور مثال، در مورد مدارس که می نویسد: «شکل دقیقی که مدارس داشتند، برای دانشجوی معماری مبهم باقی می ماند»، کجای مدرسه دقیق نبوده؟ آیا پلان آن مبهم بوده یا نماهای آن و یا...؟ با این حال، می نویسد: «شکل دقیقی که مدارس داشتند...» این تناقض در گفتار، در موارد زیاد در این کتاب

دیده می‌شود. اگر شکل دقیقی داشته، چرا مبهم باقی بماند؟

۳. نقد محتوایی

۱-۳. محراب

- در مورد منشأ و پیدایش محراب، اقوال مختلفی وجود دارد که به اختصار آورده می‌شود.
۱. براند: محراب مسجد، در واقع، کوچک‌شده محراب (Apse) کلیسای مسیحی است که مذبح (Altar) را در خود دارد. محراب کلیسای مسیحی، یادآور طاق‌نمای عمیق و بزرگ معابد یونانی — رومی است که مجسمه‌ای آیینی را در خود داشت و یا در کاخ‌های متأخر عتیق رومی، شخص امپراطور را در خود جای می‌داد. این طاق‌نما در بستر یک مسجد، همچنان خاطرات و باقیمانده‌ای از کارکرد ابتدایی خود را حفظ کرده است؛ زیرا در نمازهای جمعه، امام درون آن قرار می‌گیرد تا نمازگزاران را امامت کند (براند: ۴۵، ۴۶ و ۸۳).
 ۲. فیلیپ حتی: در ساختمان مساجد اولیه، محراب وجود نداشت و بعدها در زمان امویان به تقلید از کلیسا، به مسجد افزوده شد (فیلیپ حتی: ۳۲۵).
 ۳. سیوطی: نخستین کسی که محراب مجوف در مسجد قرار داد، عمر بن عبدالعزیز بود (سیوطی: ج ۲).
 ۴. گروهی معتقدند که محراب، از آغاز در ساختمان مسجد مدینه وجود داشته است. همچنین، بعضی برآن هستند که ساختن محراب در مسجد، بعد از رسول (ص) آغاز شد. برخی از روایات می‌گویند که محراب در زمان حضرت نیز وجود داشته است؛ چنان‌که بیهقی در سنن کبری روایت می‌کند که رسول خدا (ص) وارد مسجد شد. پس، به محراب رفت و آنگاه دستان مبارکش را برای تکبیر بالا برد (کتانی: ۶۴/۱).
 ۵. سلیمان به ساختن حوض و فواره‌ای از مفرغ مذاب فرمان داد (سوره ۳۴، آیه ۱۲). این حوض، اقتباسی اسلامی بود از «دریای برنجی» مشهور در معبد سلیمان در اورشلیم که در عهد عتیق توصیف شده است (اول پادشاهان: ۷، ۲۳). پس از آن، جن‌ها برایش محاریب (جمع محراب)، مجسمه‌ها، ظروف غذاخوری و دیگ‌های پخت‌وپز ساختند (سوره ۳۴، آیه ۱۳).
 ۶. هاتشتاین: کلمه «محراب» چندین بار در قرآن آمده. پیش از اینکه صرفاً به معنای طاقچه‌ای در دیوار مسجد متداول شود، چندین معنا داشت. در اصل، به معنای جایگاه محترم و صدر مجلس است (هاتشتاین، ۱۳۹۰: ۳۸).

۷. محراب در قرآن سوره آل عمران، آیه ۳۹ (فنادته الملائكة وهو قائم يصلي في المحراب...) و سوره مریم، آیه ۱۱ (فخرج على قومه من المحراب...) آمده است.
- به نظر می‌رسد که بتوان این اقوال را در چهار گروه کلی تقسیم کرد:
- الف.** گروه اول، شامل هیلن براند و فیلیپ حتی که قائل هستند محراب مسجد از کلیسا اقتباس شده است و در مساجد اولیه محراب نبوده است.
- ب.** گروه دوم، شامل سیوطی و گروهی دیگر است که معتقدند: ساختن محراب در مسجد، بعد از رسول (ص) آغاز شده و در زمان امویان، این کار انجام پذیرفته است.
- ج.** گروه سوم، همان‌طور که در سنن کبری آمده، معتقدند که محراب، در زمان رسول (ص) وجود داشته است.
- د.** گروه چهارم، شامل آیاتی از قرآن می‌شود که در آنها کلمه «محراب» آمده است؛ قبل از اینکه به معنای طاوچه در دیوار مسجد به کار رود؛ البته هانتشتاین هم بر این نظر تأکید دارد.
- با توجه به آنچه از بررسی این اقوال به دست می‌آید، نمی‌توان بر قول هیلن براند تأکید ورزید و آن را اختیار کرد.

۲-۳. مقصوره

- در باره پیدایش مقصوره، همانند محراب، نظریات مختلفی وجود دارد.
۱. هیلن براند همان‌طور که منشأ محراب را از مسیحیت می‌داند، در مورد مقصوره هم بر ادعای خود اصرار دارد و می‌نویسد: «تأکید بر پرده‌های مشبک کاری شده در برخی از مقصوره‌های خاص، این مکان را در پیش رو می‌نهد که ارتباطی صوری میان اینها با پرده‌های محل همسرای کلیسا که از ویژگی‌های معماری بیزانسی به شمار می‌آید، وجود دارد» (براند: ۸۸).
۲. ابن خلدون: مقصوره، برای نماز و دعا کردن هنگام خواندن خطبه، از امور مخصوص خلافت و از نشانه‌ها و زیورهای کشورهای اسلامی است و جز در این کشورها دیده نشده است (ابن خلدون، مقدمه: ۵۱/۱).
۳. سیوطی: نخستین کسی که در مسجد مقصوره ساخت، عثمان بود و در آن، مقصوره شکافی بود که مردم از میان آن، امام را می‌دیدند. عمر بن عبدالعزیز، مقصوره را با ساج بنا کرد. سیوطی اضافه می‌کند که مقصوره برای نخستین بار در زمان خلافت عثمان به مسجد افزوده شد و این بدان سبب بود که وی می‌ترسید آنچه را در مسجد برای خلیفه دوم پیش آمده و منجر به مرگ وی گردید، برای

او نیز چنین پیش آید (سیوطی، تاریخ الخلفاء: ۶۴).

۴. گروهی دیگر، مروان را مبدع آن می‌دانند (بلاذری: ۲۱؛ ابن خلدون، مقدمه: ۵۱۴/۱).

۵. بیشتر مورخان برآن‌اند که این بدعت، در زمان معاویه در مسجد نهاده شده است (یعقوبی،

تاریخ: ۱۵۲/۲؛ طبری: ۲۶۹/۶).

۶. برخی سبب پیدایش آن را این دانسته‌اند که چون معاویه سگی را بر روی منبر خود دیده بود،

به ساختن مقصوره اقدام کرد (ابن‌رسته: ۲۲۶).

آنچه از مطالعه این اقوال به دست می‌آید، این است که بیشتر مورخان، ابداع مقصوره را در زمان

امویان می‌دانند و ذکری از اقتباس آن از مسیحیت به میان نمی‌آورند و قائل به این نظرند که مقصوره،

از نشانه‌ها و مختص سرزمین‌های اسلامی است. این نظر، با نظر هیلن براند که معتقد است همه

چیز مسجد، اقتباسی از مسیحیت است، تضاد دارد.

۳-۳. منبر

اقوالی چند در باره منبر وجود دارد.

۱. طبق نظر براند، منبر، از مسیحیت گرفته شده است. همچنین، وی معتقد است که محراب،

منبر، مقصوره، گنبد و راهرو اصلی، پنج عنصر مساجد جامع هستند که می‌توان برای آنها حداقل تا

حدودی مدعی ریشه‌های بیگانه با ویژگی‌های سلطنتی شد (براند: ۵۴ و ۴۸).

۲. منبر (سکوی تشریفاتی)، به زمان پیامبر باز می‌گردد. در اصل، نوعی صندلی کم‌و بیش بلند با

سه پله بود که برای وعظ، خطبه و قرائت از آن استفاده می‌شد (مارکوس هاتشتاین، ۱۳۹۰: ۴۵).

۳. ماهیت خطبه، در اوایل اسلام سیاسی بود تا عقیدتی. همین نکته می‌رساند که چرا در

کلیساهای مسیحیان از منبر خبری نیست (ارنست گروه، ۱۳۸۰: ۳۶).

۴. زمین مسجد از ریگ، دیوارهایش از خشت، منبرش درخت بنی، و سقفش از شاخ‌وبرگ

درختان بود (ابن‌سعد، الطبقات الکبری، ۲۳۱/۱-۲۵۰).

۵. در **سنن دارمی** آمده است: هنگامی که جمعیت مدینه رو به افزایش نهاد، در اثر کثرت

حاضران در مجلس رسول خدا(ص)، عده‌ای از مردم کلام آن حضرت را نمی‌شنیدند و ناچار از

مسجد خارج می‌شدند. مسلمانان این موضوع را با پیامبر(ص) در میان گذاشتند و به آن حضرت

ساختن منبر را پیشنهاد کردند. پس، به وسیله غلام زنی از انصار، منبری با دو یا سه پله ترتیب دادند

(دارمی: ۳۶۷/۱).

۶. در وفاء الوفاء به نقل از بخاری آمده است: پیامبر(ص) روز عید فطر و قربان به مصلی می‌آمد. ابتدا نماز عید را خواند و سپس، مقابل مردم می‌ایستاد و درحالی که مردم در صفوفی در جلو آن حضرت نشسته بودند، آنها را موعظه می‌نمود و نماز عید بدین طریق خوانده می‌شد تا در زمان مروان، هنگامی که وی امیر مدینه بود، کثیربن‌صلت منبری را ساخت و به مصلی آورد و مروان از بالای منبر، خطبه خواند (سمهودی: ۸/۲).

اقوال شش‌گانه فوق را می‌توان در چهار قول خلاصه کرد.

الف. قول اول که براند قائل به آن است، منشأ منبر را مسیحیت می‌داند و معتقد است که منبر از مسیحیت گرفته شده و یا حداقل ریشه‌های بیگانه را داراست.

ب. قول دوم که ارنست گروبه قائل به آن است، برخلاف قول اول، معتقد است در کلیساهای مسیحی، اصلاً منبر وجود نداشته است.

ج. قول سوم می‌گوید: منبر به زمان پیامبر(ص) برمی‌گردد و آن منبر، از درخت بنی بوده است.

د. قول چهارم می‌گوید: منبر در زمان کثیربن‌صلت ساخته شد.

از مجموع این آرا، نمی‌توان بر درست بودن قول هیلن براند مٌهر تثبیت زد و آن را پذیرفت. دلایلی که در ادامه می‌آید، بر ردّ نظر براند تأکید دارد که منبر از مسیحیت گرفته نشده است؛ بلکه ساخت خود مسلمانان بوده است و از جایی اقتباس نشده است.

در اینکه چه کسی منبر را ساخت، روایات مختلفی وجود دارد.

- در صحیح بخاری به نقل از جابر بن عبدالله آمده: زنی از انصار به رسول خدا(ص) عرض کرد:

آیا اجازه می‌دهید برای شما چیزی قرار دهیم که بر روی آن بنشینید؟ زیرا من غلامی دارم که نجار است. پیامبر(ص) فرمود: اگر می‌خواهی، چنین کن (کتاب الصلوه: ۱۰۱؛ ابن جوزی، الوفاء، ۳۲۱/۱؛ ابن سعد، الطبقات الکبری: ۲۵۲/۱).

- بعضی ساختن منبر را به تمیم داری نسبت داده‌اند (ابن بطوطه: ۱۲۲/۱؛ ابن سعد: ۲۵۰/۱).

- برخی گفته‌اند: نخستین کسی که برای پیامبر منبر ساخت، غلام عاص بن امیه بود (کتانی: ۶۶/۱).

- بعضی معتقدند: آن را صباح، غلام عباس بن عبدالمطلب ساخته است (همان).

- برخی نیز گفته‌اند: آن را میمون نجار ساخته است (همان).

- این‌رشد می‌گوید: شاید هم این افراد در ساختن منبر کمک کرده‌اند (همان).

۳-۴. مسجد

اقوال در باره مسجد را با گفتاری از سید حسین نصر پی می‌گیریم. اساسی‌ترین رمز معماری اسلام، یعنی مسجد، بنایی است با فضایی که همه اجزا و عوامل ذهن‌گرایی، از ساحت آن حذف شده‌اند. مسجد، نوعی تعین بخشی حقیقت مطلق است؛ بلوری است که نور روح مطلق را پرتو افکن می‌سازد. آرمان معنوی اسلام، این است که روح مسلمان، همانند مسجد، مبدل به بلوری شود که نور الهی را باز می‌تابد (نصر: ۳۰۶). هیلن براند، در صفحات مختلفی بر اینکه تک تک اجزای مسجد از مسیحیت و غیره اخذ شده، تاکید دارد؛ به طور مثال:

«وی می‌گوید: «در معماری اسلامی، هیچ ارتباط ثابتی بین نوع خاصی از پلان یا نما و معنای عمیق‌تر نمادین وجود ندارد؛ درحالی‌که این موضوع در غرب، بسیار متفاوت است؛ در غرب، شکل متداول صلیب کلیساهای مسیحی، به طور طبیعی، به تمام سلسله اعتقادات مسیحی کشانده می‌شود که در ارتباط با صلیب هستند. اسلام، چیزی معادل آن نداشت» (براند: ۱۷).
نقد: سخن مؤلف را می‌توان با نوشته‌ای از دکتر شریعتی به نقد نشست:

«در قرآن آیه‌ای است که می‌گوید: مَثَلُ خُداوند، مَثَلُ نور است که آن نور، درون حبابی است و آن حباب، در مشکاتی است و آن مشکات، در چراغی است (فانوس). این فانوس، دنیا است. این تشبیه شاعرانه‌ای است برای خدا در قرآن. در معماری تمام ساختمان‌های مساجد بزرگ، بر اساس این تشبیه خدا ساخته شده؛ یعنی عالم را از نظر تشبیه به صورت یک فانوس می‌گیریم که در آن یک چراغ و روی چراغ حباب و روی حباب شعله‌ای است که در آن، روغن زیتون می‌سوزد. مجموعه این استیل، از تشبیه ادبی - فلسفی قرآن، استنباط شده است که درون این عالم، بعد از این همه چراغ و حباب و مشکات، نور خدا می‌سوزد. پس، مسجد و مجموعه بناهایی که سقف دارد، به اضافه صحنش، تقلیدی از یک چراغ است. از این‌روست که وقتی وارد این گونه بناها یا مساجد می‌شوید، احساس می‌کنید که از کوچه یا خانه وارد عالم دیگری شده‌اید. این بناها یا مساجد، برای خود فلسفه‌ای داشته‌اند.

شما آیاتی را اطراف کتیبه‌ها می‌بینید. می‌بینید که «لام»ها تا آخر تکرار می‌شود. «میم»ها تا آخر تکرار می‌شود. «نون»ها تا آخر تکرار می‌شود. «کاف»ها تا آخر تکرار می‌شود؛ چرا؟ برای اینکه بی‌نهایت را برای ما تداعی کنند؛ برای اینکه او را از عالم محدودیت بکند و حالت بی‌نهایت و حالت مطلق را بر روح وارد کند. صحن حیاط مسجد، شکل خود قنديل را نشان می‌دهد و ساختمان غرفه‌ها

خود چراغ را نشان می‌دهد؛ به طوری که وقتی از بالا نگاه کنید، مجموعه مسجد، یک قنديل را تشكيل می‌دهد. در مسجد، تمام زاویه‌ها زاویه قوسی است. تمام سقف‌ها، سقف‌های محدب قوسی است؛ هیچ وقت گوشه نمی‌دهد، هیچ وقت سطح مسطح نمایش نمی‌دهد؛ قوسی است؛ زیرا گنبد و آن طاق‌های قوسی که از آسمان به اطراف می‌آید، تقلید آسمان است که از اطراف به زمین می‌آید (روش شناخت اسلام: ۵۴۲-۵۴۳).

- براند می‌گوید:

«فضای عظیم و خالی حیاط مسجد، به بیننده حالت مکث می‌دهد و یادآور می‌شود که دنیای کاری روزمره را پشت سر گذاشته است؛ نظیر حیاط مقابل کلیسا (آتریوم) در کلیساهای اولیه مسیحی. [این محوطه باز]، به خوبی نزدیک شدن شبستان را خبر می‌دهد و محدوده‌ای را تعریف می‌کند که مقدس است؛ حتی اگر به صورت منظم از آن برای نیایش استفاده نشود... هم عبادتگاه‌های مسیحیان و عبادتگاه‌های زرتشتیان، همانند معماری رومی، نشانه‌های خود را روی مسجد گذارده‌اند... محراب، واضح‌ترین نمونه نمادهای یادشده باشد. عدم رعایت تشریفات در برنامه نماز در اوایل اسلام، بی‌درنگ شرایط مسیحیان اولیه را به خاطر می‌آورد... بر مسجد هم مکان‌های عبادتی مسیحیان و هم مکان‌های عبادتی زرتشتیان، و همچنین معماری درباری عهد باستان، تأثیراتی را بر طراحی آن برجای نهاده‌اند... حیاط مسجد نیز همچون حیاط جلوی کلیساهای اولیه، خبر از وجود حرم می‌دهد... سنت دیگر این است که وضو گرفتن در خارج از مسجد، نزدیک آبریزگاه انجام شود. در این صورت، فواره‌ای برای آشامیدن آب در حیاط تعبیه می‌شد. تأثیر خانه‌های رومی را که حوض‌هایی در حیاط جلو داشتند، شاید بتوان در آن مساجد یافت... این سنت که مسجد محلی برای پناهندگی سیاسی به شمار می‌آمد، مانند کلیسا در اروپای غربی، در اسلام ریشه‌دار بود... به نظر می‌رسد که کلید ابداع این بنای تاریخی (مسجد)، بیشتر در مسائل سیاسی نهفته باشد و نه در احکام عملی... سنت‌های هزارساله باستانی و سرزمین‌های خاورمیانه که به وسیله امپراطوری‌های بیزانسی و ساسانی ایران ارائه شدند، نشانی محوشدنی را بر مسجد، مناره و آرامگاه به یکسان بر جای نهادند» (براند: ۳۶، ۵۵، ۶۲، ۷۱، ۷۳، ۹۳، ۹۴، ۱۰۰، ۱۷۰ و ۲۱۴).

نقد: بدون شک، پیامبر(ص) در طراحی مسجد، در مدینه که دارای حیاط و صحن بود، از کلیساهای مسیحیان اخذ و اقتباس نکرده است؛ زیرا آنچه مسلمانان در ابتدا به آن توجه می‌کردند، سادگی و بی‌آلایشی دستورات دینی از هر نوع رنگ و لعابی بوده است و اساساً احتیاجی به کپی‌برداری نبوده است؛ چون این کار، با عظمت اسلام و روح دین اسلام که نباید مسلمانان در مقابل دیگران

خوار و خفیف شود، سازگاری ندارد. همچنین، اماکن مذهبی مورد استفاده ادیان آن روزگار، پاسخگوی نیازهای عبادی مسلمانان نبوده است و سنت اسلامی، فقط از تأثیر قطعی یک بنا بر روی تحول مسجد پشتیبانی می‌کند و آن بنا، خانه پیامبر (ص) است. از سویی، در آغاز مسیحیت، نخستین اماکنی که امت نوظهور برای عبادت در آنها گرد هم می‌آمدند، خانه‌های مؤمنان بود؛ چنان‌که کلام مسیح (ع) نیز گواه این معناست: «هرجا دو یا سه نفر به نام من گرد هم آیند، من در میان آنها خواهم بود.» لازم به یادآوری است که تأثیرگذاری خارجی روی معماری مسجد، زمان می‌طلبد (شلمانی: ۷).

همچنین، باید افزود مگر هر اقتباسی، بد است؟ همه ملت‌ها از همدیگر اقتباس می‌کنند. آنچه مهم است، اقتباس چیزهای خوب است، نه چیزهای بد. به علاوه، مؤلف در صفحه ۳۶ می‌نویسد: «مسجد به تمام معنا، بنایی است اسلامی و از این دیدگاه، جلوه‌گاه کلیه رمز و رازهای معماری اسلامی به شمار می‌آید.» آیا این سخن، حرف قبلی وی را نفی نمی‌کند؟ برای تأکید بیشتر، لازم دانستم گفتاری از دکتر شریعتی را در باره استیل و شیوه بنای مسجد بیاورم؛ هرچند کمی طولانی است:

«چیزی که معماری اروپایی ندارد و خیلی روی آن کار می‌کند، ولی سبک معماری در شرق و اسلام دارد، کشش روحی است. کشش روحی، به این شکل است که وقتی وارد یک ساختمان می‌شوید، همیشه احساس ناامنی و ناآرامی و پریشانی می‌کنید و می‌خواهید در را ببندید و به گوشه‌ای پناه ببرید. در وسط جمع و در وسط ساختمان، یک حالت عرفانی به شما دست نمی‌دهد. حالت محرمیت و درونگرایی به شما دست نمی‌دهد. در آن حالت، شما به چه چیزی متوجه هستید؟ به این و آن و چشم این و آن، متوجه هستید. به حالت درونی خود متوجه نیستید؛ درحالی‌که ساختمان مسجد، مانند این است که شما وارد یک سالن بزرگ سینما می‌شوید. شما در مسجد پنج هزار نفر هستید که نشسته‌اید و فقط یک نفر و عطا می‌کند و هرکس خیال می‌کند که تنهاست و گریه می‌کند و هق‌هق می‌زند، در خودش فرو رفته و اصلاً دیگران را فراموش کرده است. این، مال چیست؟ این، مال استیل معماری است. شما اگر شمعی را زیر یک سقف مسطح بگیرید، شعله آن پخش می‌شود؛ اما اگر زیر یک سقف قوسی بگیرید، شعله باریک می‌شود و خودش را به طرف بالا می‌کشد. روح آدمی، مثل یک شعله است که اگر در یک ساختمان با سقف گنبدی روبه‌رو شود، درست خود را مثل شعله کشیده و فروزان احساس می‌کند و وقتی که زیر سقف مسطح قرار می‌گیرد، احساس می‌کند این سقف روی سر و روح او فشار می‌آورد. وقتی گنبدی قوس‌دار است، همیشه سر و نگاه به بالاست؛ در صورتی‌که در زیر سقف مسطح، نظر به پایین است. اندیشه

اسلامی، همه این حالات را از لحاظ روان‌شناسی، فرهنگ، ایمان، جهان‌بینی و روابط اجتماعی و از لحاظ مصرف و زیبایی در نظر گرفته است. بنا به گفته پروفیسور هوگ: تنها معماری که در دنیا فلسفه داشته، معماری اسلامی است» (شریعتی: ۵۴۰).

- هیلن براند در ادامه، پا را از این هم فراتر می‌گذارد و اعمال و رسومی را که مسلمانان انجام می‌دهند، سرچشمه‌اش را مسیحیت می‌داند. وی می‌نویسد:

«کتیبه‌ها در مدرسه سلطانیه حلب و مدرسه اتابکیه دمشق، اشاره به قرائت قرآن در آنجا دارند و پیش‌بینی این تلاوت قرآن چنان بود که بدون وقفه باشد. این مورد اسلامی، مشابه با رسم مسیحی است که مردم برای آمرزش روح درگذشتگان، وجهی می‌پردازند» (براند: ۱۹۰).

۵-۳. مناره

اقوال در باره مناره و تاریخ بنای آن، مختلف می‌باشد و قول جامعی را نمی‌توان یافت. در ابتدا، گفته‌های براند را در خصوص مناره می‌آوریم و سپس، بقیه اقوال را متذکر می‌شویم.

۱. براند می‌گوید:

«چنین به نظر می‌رسد که مناره، کلاً ارتباطی به کاربری آن، یعنی اذان ندارد و می‌توان مؤمنین را از فراز بام مسجد یا خانه برای اقامه نماز فرا خواند... قصد از ساختن چنین مناره‌های بی‌استفاده‌ای، یادآوری این امر به غیرمسلمانان محلی بود که ایمان جدید، در طراحی یادمان‌های معمارانه جهت شکوه بخشیدن به خود، چیزی از رقبایش کم ندارد؛ به بیانی ساده‌تر، به این بناها باید به عنوان شواهدی از تبلور تدریجی تمایل مسلمانان به یافتن بیان‌های شایسته برونی برای دینشان نگاه کرد... در شام مسیحی که مسلمانان اقلیت کوچکی را تشکیل می‌دادند، کلیساها با سنگ‌های گران‌بهای تزیین می‌شدند و برجسته‌ترین وجه خارجی آنها، برج بلندشان بود. سیما نترون (simantron) که معادل اورتودکس ناقوس کلیسا بود، برفراز آن نواخته می‌شد و نیایشگران را دعوت به عبادت می‌کرد. معاویه که نسبت به تفاوت‌های فرهنگی مسیحیان و مسلمانان و نیاز به آشتی دادن آنها در هر فرصت ممکن حساس بود، بعید است که در مقایسه این سنت مسیحی با مشابه اسلامی آن که بسیار ساده‌تر بود، کوتاهی کرده باشد. از خصوصیات او، چنین برمی‌آید که وی برای اذان تشریفاتی را تدارک ببیند تا به آن، بیانی با عظمت دهد و این، چیزی بود که اذان تا آن زمان از آن برخوردار نبود... به‌طور کلی، چنین به نظر می‌رسد که ارتباطی بین مناره و عملکرد آن برای گفتن اذان وجود ندارد و نخستین مناره در زمان خلافت معاویه در حدود سال ۴۵ هجری به درخواست والی عراق، زیادبن ابیه بر پا شد... جالب

اینجاست دو لغت عربی که اغلب برای مناره استفاده می‌شوند. هیچ سرنخی از اعمال مذهبی که ساختمان قرن‌ها با آن عجین بوده است، به دست نمی‌دهد. در عوض، به ترتیب نشان از انجمن‌های مسیحی و قبل از اسلام دارند و بیان این نکته لازم است که همانند مناره که اغلب به عنوان چراغ راهبان مسیحی به کار برده می‌شود، چه بسا پیوند با مسیحیت که از مشخصه‌های همیشگی تاریخ مناره است، نشان‌دهنده دلیل مسیحیان در استفاده از این لغت باشد» (براند: ۱۲۹، ۱۳۱، ۱۶۹ و ۱۷۳).

۲. ارنست گروبه می‌گوید: دو قول در باره منشأ مناره‌ها وجود دارد:

الف. در مرکز جهان اسلام، به خصوص در سوریه، برج‌های ناقوس کلیساها را نمونه نخستین و رسمی مناره‌ها فرض کرده‌اند.

ب. در موارد ویژه‌ای در عراق، مصر و شمال آفریقا، اشکال کهن شرقی، نظیر زیگورات‌های بین‌النهرین و یا اخیراً آتشکده‌های ساسانی را الگوی اصلی آنها پنداشته‌اند؛ حال آنکه شماری از این مناره‌ها، کاملاً متفاوت با این الگوها هستند (ارنست گروبه، ۱۳۸۰: ۹۹).

۳. ابن‌فقیه جغرافی‌دان، در اواسط قرن چهارم، مشخصاً تصریح می‌کند که مناره‌ها در مسجد دمشق، از ابتدا برج‌های دیده‌بانی در زمان یونانی بوده و به کلیسای یوحنا تعلق دارند (البلدان: ۱۷۵).

۴. گذار معتقد است: اولین مأذنه‌ای که به شکل مناره‌های فعلی ساخته شد، مأذنه مسجد جامع بصره بود که آن را زیادبن ابیه در سال ۴۴ یا ۴۵ هجری در موقعی که از طرف معاویه والی آنجا بود، بنا نمود (گذار: ۴۳۶؛ بلاذری: ۳۴۳؛ ابن‌قتیبه: ۵۶۳).

۵. گویند اولین کسی که در راه‌ها مناره ساخت، ابرهه [تبع] بن‌الحرث الرایش، یکی از پادشاهان یمن بود. او در جنگ‌های خود، این نشان را در راه‌ها برپا می‌کرد تا در مسیر بازگشت، به کمک آنها راه خود را پیدا کند (کورت فربشلر: ۵۴۷).

۶. می‌گویند به فرمان نادرشاه، برای راهنمایی کاروانیان و اردوهای جنگی، در صحراهای بی‌آب و علف و کویرها، با سنگ و آجر و گچ، مناره‌هایی ساخته شد که هنوز در ریگ‌زارهای میان کرمان و بلوچستان باقی است (علی‌اکبر غفار: ۳۰۷).

۷. مقریزی، بنای نخستین مناره را به معاویه نسبت داده است که آن را به تقلید از برج‌های کلیساهای دمشق ساخته بود (مقریزی: ۱۹۱/۳).

۸. ارنست کونل نوشته است: احتمال می‌رود که مسلمانان آن را به تقلید از برج‌های آژیر بابل یا روم ساخته باشند (ارنست کونل: ۱۳).

۹. در زمان رسول خدا(ص)، مناره‌ای وجود نداشته است (یعقوبی، تاریخ: ۴۰۱/۱).

۱۰. بلال، بر روی استوانه‌ای که در قبله مسجد قرار داشت و به وسیله جهاز اشتران از آن بالا می‌رفت، اذان می‌گفت. عمر گوید که بلال بر روی مناره‌ای در خانه حفصه (دختر عمر) که در نزدیکی مسجد پیامبر واقع بود، اذان می‌گفت (ابن‌نجار: ۷۱؛ سمهودی: ۳۷۵/۱؛ ابن‌هشام، ۱۳۰/۲). بنا بر این قول، می‌توان گفت مناره در زمان پیامبر (ص) وجود داشته است.

۱۱. بعضی، دوران ظهور مناره را از عصر اموی دانسته و معتقدند که مناره در اصل، اقتباس از کلیسای قدیس یوحنا بوده است (فیلیپ حتی: ۳۳۶)؛ اما بر اساس پاره‌ای از روایات، این نظریه نادرست می‌نماید؛ چه اینکه در زمان خلفای راشدین نیز برخی از مساجد، مناره داشته است؛ از جمله در حدیثی از امام صادق (ع) چنین روایت شده که: «انَّ عَلِيًّا مَرَّ عَلَى مَنَارَةٍ طَوِيلَةٍ فَأَمَرَ بِهَدْمِهَا، قَالَ: لَا تَرْفَعُ الْمَنَارَةَ إِلَّا مَعَ سَطْحِ الْمَسْجِدِ.» (الحَرَّ الْعَامِلِي: ۵۰۵/۳).

از این روایت چنین برمی‌آید که ظاهراً یکی از مساجد کوفه در زمان خلافت علی (ع) مناره بسیار مرتفعی داشته که آن حضرت دستور به خراب کردن آن داده است.

۱۲. پیش از عصر امویان نیز مناره وجود داشته است؛ البته با شکلی ساده و ابتدایی به صورت دیواری بلند و برج‌مانند بوده است؛ چنان‌که برای نمونه، پس از ظهور اسلام در ایران، ساختمان نخستین مساجد در این سرزمین، بناهای مذهبی ایرانیان را به خود گرفت و همان روشی که در ساختن طاق‌نماها و برج‌های ساسانی در بناهای مذهبی و قصور سلطنتی به کار می‌رفت، در بنای مساجد و مناره‌های اسلامی نیز معمول گردید (هنرفر: ۶۱).

۱۳. باید دانست در عهد اموی، نخستین مأذنه‌ای که به شکل مناره‌های کنونی ساخته شد، مناره مسجد جامع بصره بود که زیادبن‌ابیه آن را در سال ۴۴ هجری، موقعی که از سوی معاویه والی آنجا بود، بنا کرد (بالذری: ۳۴۳).

۱۴. دومین مأذنه‌ای که در سرزمین‌های اسلامی ساخته شد، مناره جامع عمرو در فسطاط بود که در زمان معاویه به دستور وی به وسیله مسلمة بن مخلد، والی مصر، در سال ۵۳ هجری بنیان یافت (محمود احمد: ۶۵).

۱۵. مقریزی می‌نویسد: معاویه دستور داد تا صومعه‌هایی برای اذان گفتن بسازند. والی او، مسلمه، در چهارگوشه مسجد جامع، چهار صومعه ساخت و از خارج مسجد، پلکانی برای رفتن مؤذن به مأذنه قرار داد (مقریزی: ۸۷/۴).

نظریات فوق را می‌توان در چند قول زیر خلاصه کرد:

الف. قولی که می‌گوید مناره، از کلیسای یوحنا تقلید شده است؛ افرادی مانند: ابن‌فقیه، براند،

ارنست گروبه، مقریزی، ارنست کونل و فیلیپ حتی.

ب. قولی که زیادبن ابیه را نخستین فرد سازنده مناره می‌داند؛ افرادی مانند: گذار، براند و بلاذری.

ج. قولی که ابرهه را نخستین فرد سازنده مناره می‌داند.

د. قولی که می‌گوید نادرشاه افشار، در راه‌ها با سنگ و گچ و آجر، مناره ساخته است.

ح. یعقوبی هم قائل به این است که در زمان رسول خدا(ص)، اصلاً مناره وجود نداشته است.

و. هنرفر، قائل به این است که پیش از امویان، مناره وجود داشته است.

ز. برخی می‌گویند: در زمان رسول خدا(ص) مناره وجود داشته است؛ مانند: ابن هشام، ابن نجار

و سمهودی.

نتیجه اینکه مناره، قبل از ظهور اسلام هم در سرزمین‌های اسلامی و بلکه در مرکز عربستان، یعنی مکه معظمه و یمن موجود بوده است. گذشته از این، ابتکار مناره را به‌طور کلی - فارغ از اینکه در مساجد و یا بنای خاصی به کار رود - به یمنی‌ها نسبت داده‌اند؛ اما اینکه «کورت» می‌گوید: «مسلمانان ساختن مناره یا گلدسته را از روم صغیر فرا گرفتند»، به نظر می‌رسد، ایشان دچار اشتباه بزرگی شده باشند. آنچه ایشان از آن به عنوان مناره یاد می‌کند، نه مناره، بلکه اسم دقیق آن را باید گلدسته یاد کرد و بین مناره و گلدسته، فرق بسیار وجود دارد. به همین جهت، ایشان همواره اصرار دارند که از مناره به گلدسته تعبیر بیاورند؛ چه اینکه متوجه نشده‌اند که مناره، غیر از گلدسته است. اگرچه در بسیاری از جاها مناره و گلدسته را مترادف هم به کار می‌بریم، ولی باید بدانیم این دو، دو شکل و هیئت جدا از هم دارند؛ اما به مناسبت اینکه هر دو معمولاً در معابد و مقابر مقدسه به کار می‌روند، آنها را مترادف می‌آورند؛ ولی گلدسته، بنای عمودی و نسبتاً کوچکی است که در کشورهای اسلامی، معمولاً سر آن را گرد و بیضوی می‌سازند؛ ولی در کشورهای مسیحی، سر آن را تیز و مانند مخروط می‌سازند. اما اینکه آقای غفاری می‌گوید: «مناره را از معابد مجوس گرفته‌اند»، هیچ وجه تاریخی برای آن نمی‌توان تصور کرد؛ چه اینکه مناره در طول تاریخ، برای راهنمایی و ارائه طریق به کار برده می‌شده است؛ نه برای معابد. گمان می‌رود آنچه باعث شده ایشان دچار این اشتباه بشوند، ظاهر کلمه «مناره» است؛ درحالی که آتشکده‌ها مناره ندارند که ایشان می‌گویند از آنجا اقتباس شده است.

۳-۶. گنبد

در مورد گنبد، اقوال بسیاری وجود دارد.

۱. «گنبد در معماری، از اهمیت بالایی برخوردار است و شکل گنبد، بنا به منطقه و شرایط محلی،

قابل تغییر است. معماری رومی، به طور قاطع، نقش افتخارآمیز شخصیت گنبد را با شرف دادن به مکان آن در معماری کاخ‌ها پایدار کرده است و تصادفی نیست که عظیم‌ترین بنای مذهبی رومی، یعنی پانتئون، گنبد را نقطه کانونی خود قرار می‌دهد. در معماری بیزانس، استفاده از مقیاس بزرگ گنبد، در کلیساها و صومعه‌ها انگاره‌ای جاافتاده و تثبیت شده بود. چون گنبد در معماری بیزانسی - رومی، مهم‌ترین محل کاخ به شمار می‌آمد و آنها به وفور از آن استفاده می‌کردند. بنابراین، گنبد در مساجد و همچنین در موقعیت‌های مهم کاخ‌های اسلامی به کار می‌رفت. گنبد مساجد ایرانی، از معماری دوره ساسانی و یا از بناهای متداول آتشکده ساسانی نشئت می‌گیرد. دهانه‌های این نوع آتشکده‌ها که آنها را چهارطاقی می‌نامند، بر روی محورهای آن باز بوده است» (براند: ۵۳ و ۹۱-۹۵).

۲. «گنبد برای نخستین بار، در روزگار امویان به ساختمان مسجد افزوده شد. ظاهراً نخستین گنبدی که در سرزمین‌های اسلامی ساخته شد، «قبة الصخرة» بود که بین سال‌های ۷۲ و ۷۸ هجری قمری توسط عبدالملک بن مروان بنیان یافت» (ابن تغری بردی: ۱/۱۲۵).

۳. «به گفته محققان، طرح تمام اجزای معماری داخل گنبد، از سنت معماری بیزانس، خصوصاً سنت معماری بناهای بیت المقدس، نظیر کلیسای قیامت یا کلیسای معراج، مایه گرفته است و اجزای معماری نمای بیرونی اولیه آن، بیشتر از سنت‌های هنری مدیترانه‌ای و ایرانی اقتباس شده است» (اسعدی: ۱۳۳).

۴. «دومین گنبد نیز که در زمان ولید بن عبدالملک در جامع اموی دمشق ساخته شد، با الهام از هنرهای معماری خارجی بود که به وسیله هنرمندان ایرانی، هندی، مغربی و رومی بنیاد گردید» (مقدسی: ۱/۲۲۲).

۵. گوستاولبون می‌نویسد: «اگرچه کلمه فرانسه «کوپل» که به معنای گنبد است، مستقیماً از زبان عرب اقتباس شده، ولی انصافاً نمی‌توان اختراع گنبد را به مسلمانان نسبت داد. قبل از ظهور اسلام، ساختن گنبد در قصور و عمارات سلاطین ساسانی و در میان اهالی رومیة الکبری متداول بوده. آنچه در گنبدسازی مخصوص و از ابداعات عرب است، تصرفی است که در شکل گنبد کرده‌اند؛ یعنی به جای آنکه گنبد را ساده و به شکل عرقچین بسازند، معماران عرب قسمت فوقانی را رفته‌رفته برای قشنگی برجسته‌تر کرده و پارچه یا دامنه گنبد را متدرجاً به هم آورده‌اند» (گوستاولبون: ۶۷۹).

۶. مارتین بریگز می‌نویسد: «اهالی روم و بیزانس نیز جهت حفظ مقابر و معابد خود، گنبدی بر روی آنها بنا می‌کردند؛ ولی نباید تصور کرد که اینها تنها سازندگان گنبد در روی زمین بوده‌اند» (میراث اسلام: ۲۱۳).

۷. استریگوسکی بر این عقیده است که: «گنبد‌های شرقی، ابتدا در آسیای صغیر یا خاور دور بنا شده و بعداً سبک ساختمانی آن، از آنجا به ارمنستان و بیزانس، و سپس به کشورهای بالکان و روسیه و کلیساهای یونان نفوذ نموده است. با آنکه اعراب در اینجا برای اول مرتبه به ساختمان گنبد مبادرت

کردند، باز در آن مشخصاتی به جا گذاردند که نمی‌توان این مشخصات را به سبک مسیحی یا رومی مربوط ساخت» (همان).

۸. برخی بر این عقیده‌اند: عناصر بنیادی معماری، مانند: طرح چهارایوان، مناره، گنبد و صحن مساجد که در چهارچوب اجراهای گوناگون بررسی و تحلیل می‌شود، نشانگر استقلال سنت‌های ساخت‌وساز محلی و منطقه‌ای است» (مارکوس هاتشتاین و پیتر دیلیس، ۱۳۹۰: مقدمه).
با این اوضاع، می‌توان گفت طرح اصلی گنبد، از مسلمانان نبوده و از بناهای مذهبی و دیگر ساختمان‌های اقوام و ملل دیگر اقتباس شده است.

نتیجه

کتاب *معماری اسلامی*، مهم‌ترین اثر شرق‌شناس معروف، رابرت هیلن براند می‌باشد که در آن تلاش کرده منشأ معماری مسلمانان را مسیحیت و... نشان دهد. وی با رویکرد گونه‌شناسانه، به گونه‌های معماری مسلمانان می‌پردازد. کتاب براند، دارای اشکالات ساختاری و محتوایی است. محتوای کتاب در زمینه معارف اسلامی، تعالیم و تاریخ مسلمانان با توجه به بیگانگی وی از فرهنگ و معارف اسلامی، با اشتباهات و کاستی‌هایی همراه است. از این رو، باید با دیدی نقادانه به آن نگریست. در نقد شکلی، وی یا مترجم به اصول و آیین نگارش پایبند نبوده و فصل‌بندی‌ها و ارجاعات، با مشکل مواجه است. نویسنده، دارای قلمی روان نیست و موضوعات کتابش، بسیار گسترده است؛ هرچند نباید از سازماندهی مباحث کتاب میان بخش‌ها و فصول غافل بود. در نقد محتوایی هم تناقض‌های بسیاری دیده می‌شود. از محاسن کتاب می‌توان به استفاده زیاد از تصاویر و گونه‌های متعدد معماری اشاره کرد.

منابع

۱. ابن بطوطه، محمد بن عبدالله الطنجی (۱۳۴۸ ش). *سفرنامه*، ترجمه: محمد علی موحد، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
۲. ابن تغری بردی، جمال الدین (۱۳۴۸ ق). *النجوم الزاهرة فی ملوک مصر والقاهرة*، قاهره: دار الکتب المصریة.
۳. ابن جوزی، عبدالرحمن بغدادی (۱۳۸۶ ق). *الوفاء بأحوال المصطفی*، تحقیق: مصطفی عبدالواحد، مصر: مطبعة السعادة.
۴. ابن خلدون، عبدالرحمن بن محمد (۱۳۴۵ ش). *المقدمة*، ترجمه: محمد پروین گنابادی، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
۵. ابن رسته، احمد بن عمر (۱۳۶۵ ش). *الاعلاق النفیسة*، ترجمه و تحقیق: دکتر حسن قره چانلو، تهران: انتشارات امیرکبیر.
۶. ابن نجار، محب الدین (۱۳۶۶ ق). *الدرة الثمينة فی تاریخ المدينة*، مکه المكرمة.
۷. ابن هشام (بی تا). *سیره ابن هشام*، ج ۲، چاپ مصر.
۸. احمدی شلمانی، محمد حسین (۱۳۹۰). *معماری معاصر مساجد*، چاپ اول، نشر فرهیختگان دانشگاه.
۹. اسعدی، مرتضی / مترجم (۱۳۶۷ ش). *بیت المقدس*، مقاله «آثار تاریخی نوشته اولک گرابار»، تهران: بنیاد دائرة المعارف اسلامی.
۱۰. براند، هیلن (۱۳۷۹). *معماری اسلامی*، مترجم: اشرفی، چاپ دوم، انتشارات آسیا.
۱۱. — (۱۳۸۰). *معماری اسلامی*، مترجم: باقر آیت الله زاده شیرازی، چاپ اول، انتشارات روزنه.
۱۲. — (۱۳۸۶). *معماری اسلامی*، ترجمه: ایرج اعتصام، چاپ سوم، نشر شرکت پردازش و برنامه ریزی شهری.
۱۳. بلاذری، ابوالحسن احمد بن یحیی (۱۳۶۴ ش). *فتوح البلدان*، ترجمه: آذرتاش، تهران: انتشارات سروش.
۱۴. جلال الدین سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر (۱۳۷۹ ق). *الإتقان فی علوم القرآن*، مصر.
۱۵. — (۱۹۵۲). *تاریخ الخلفاء*، مصر: مطبعة السعادة.
۱۶. — (بی تا). *حسن المحاضرة فی اخبار مصر والقاهرة*، مصر: مطبعة الموسوعات.
۱۷. حتی، فیلیپ (۱۳۶۶ ش). *تاریخ عرب*، ترجمه: ابوالقاسم پاینده، تهران: انتشارات آگاه.
۱۸. الدارمی، عبدالله بن بهرام (۱۳۸۸ ق). *سنن*، قاهره: انتشارات دار الفکر.

۱۹. سمهودی، شهاب‌الدین احمد الحسینی (۱۳۲۶ق). **وفاء الوفاء باخبار المصطفی**، مصر: مطبعة الآداب والمؤید.
۲۰. شریعتی، علی (۱۳۸۱). **روش شناخت اسلام**، چاپ پنجم.
۲۱. طبری، محمدبن جریر (۱۳۵۲ش). **تاریخ طبری**، ترجمه: ابوالقاسم پاینده، تهران: بنیاد فرهنگ ایران.
۲۲. العاملی، الشیخ محمدبن حسن الحرّ (بی‌تا). **وسائل الشیعة**، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۲۳. غفاری، علی‌اکبر (بی‌تا). **تعلیقات بر تهذیب الأحکام شیخ طوسی**، چاپ مکتبة الصدوق.
۲۴. فریشلر، کورت (۱۳۶۹). **امام حسین و ایران**، ترجمه: ذبیح‌الله منصوری، انتشارات جاویدان.
۲۵. کتانی (بی‌تا). **التراتب الاداریة**، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۲۶. کوئل، ارنست (۱۳۶۸). **هنر اسلامی**، ترجمه: مهندس هوشنگ طاهری، چاپ سوم، انتشارات توس.
۲۷. گدار، آ (بی‌تا). **آثار ایران**، ترجمه: سید محمدتقی مصطفوی، مدیر کل سابق باستان‌شناسی ایران.
۲۸. گروبه، ارنست؛ دیکی، جیمز؛ گرابر، الگ؛ سیمز، الینور؛ لیوکاک، رانلد؛ جونز، دالو؛ بریج، گای پیتر (۱۳۸۰). **معماری جهان اسلام** (تاریخ و مفهوم اجتماعی آن)، ترجمه: یعقوب آژند، انتشارات مولی.
۲۹. گوستاولیون (۱۳۳۴ش). **تمدن اسلام و عرب**، ترجمه: فخر داعی گیلانی، تهران: انتشارات علمی.
۳۰. محمود، احمد (۱۹۳۸). **جامع عمروبن العاص بالقسطاط**، قاهره.
۳۱. مستشرقین و استادان دانشگاه‌های انگلستان (۱۳۲۵ش). **میراث اسلام**، ترجمه: مصطفی علم، تهران: انتشارات مهر.
۳۲. مقدسی، ابوعبدالله محمدبن احمد (۱۳۶۱ش). **أحسن التقاسیم فی معرفة الأقالیم**، ترجمه: علی‌نقی منزوی، تهران.
۳۳. مقریزی، تقی‌الدین احمدبن علی بن عبدالقادر بن محمد (بی‌تا). **الخطط المقریزیة، المساة بالمواعظ والإعتبار بذكر الخطط والآثار**، لبنان: منشورات دار العرفاء.
۳۴. نصر، سید حسین (۱۳۸۵). **اسلام و تنگناهای انسان متجدد**، ترجمه: انشاءالله رحمتی، تهران: نشر سهروردی.

۱۳۸ مطالعات تاریخی جهان اسلام

سال یازدهم، شماره ۲۵، بهار ۱۴۰۲

۳۵. هانتشتاین، مارکوس؛ دیلیس، پیتر (۱۳۹۰). *اسلام، هنر و معماری*، زیر نظر مترجمان: نسرین طباطبایی، فریبرز مجیدی و دیگران، نشر پیکان.
۳۶. هنرفر، لطف‌الله (۱۳۴۴ش). *گنجینه آثار تاریخی اصفهان*، انتشارات ثقفی.
۳۷. واقدی، محمدین سعد / ابن سعد (۱۹۵۷). *الطبقات الکبری*، بیروت.
۳۸. یعقوبی، احمدین ابی‌یعقوب (۱۳۵۳). *تاریخ یعقوبی*، ترجمه: محمدابراهیم آیتی، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.

The role of Shah Abbas in the trade and promotion of royal textiles¹

Somayyeh Nourinejad^r / Faridah Talebpour^r

(DOI): [10.22034/MTE.2021.10127.1409](https://doi.org/10.22034/MTE.2021.10127.1409)

Abstract

Original Article
P 139 - 172

Trade with different lands was one of the programs that most Iranian rulers emphasized on. But no government, like the Safavid government in the 10th century AH/16th AD, could create a unique prosperity in trade with different nations. Among the Safavid kings, the reign of Shah Abbas I (995-1038 AH/1587-1629 AD) is one of the most successful commercial periods. Investigating the trade pattern of Safavid textiles is very important because that long period can reflect the structures of trade with international communities. Painters, architects, calligraphers, weavers, and metal workers worked in the art center of Isfahan. These centers helped to bring art branches closer to each other, and this was more apparent in painting and weaving fabric, so that some painters were weavers of exquisite and silk fabrics that they designed themselves. Therefore, textiles were prepared in this period, which have been praised by the world. This research is organized based on this question: How did Shah Abbas Safavi act in the trade and promotion of royal textiles? Therefore, it is assumed that due to the tourists' admiration for Safavid textiles, during the European Renaissance and the Russian Empire, there was a great desire for those textiles. This research has been done in a historical type and with a "descriptive-analytical" method, referring to library resources and museum images. Historical data has been collected and then evaluated and analyzed and finally conclusions have been made from it. The visual content and photos are selected from among the architectural decorative works and significant textiles of the Shah Abbas period, which are described and analyzed in the text.

Key words: Safavid, Shah Abbas, trade, textiles

1 - This article is taken from Samia Nourinejad's doctoral thesis entitled "Study of the Social Organization of Safavid Court Textile Art" under the guidance of Dr. Faridah Talebpour and the advice of Dr. Azam Rawrad at the Faculty of Arts - Al-Zahra University.

2 - PhD student, Art Research Department, Faculty of Arts, Al-Zahra University (S), Tehran, Iran.
noori_somy@yahoo.com

3 - Corresponding author: Professor, Textile and Clothing Design Department, Al-Zahra University (S), Tehran, Iran. talebpour@alzahra.ac.ir

Received: 2021/02/02 | Accepted: 2021/05/25



This article is distributed under the terms of the Creative Commons Attribution 4.0 | <http://creativecommons.org/licenses/by/4.0>

نقش شاه عباس در تجارت و تبلیغ منسوجات سلطنتی^۱سمیه نوری نژاد^۲ | فریده طالب پور^۳شناسه دیجیتال (DOI): [10.22034/MTE.2021.10127.1409](https://doi.org/10.22034/MTE.2021.10127.1409)

علمی - پژوهشی

ص: ۱۷۲/۱۳۹

چکیده

تجارت با سرزمین‌های گوناگون، از برنامه‌هایی بود که اکثر حاکمان ایرانی بر آن تأکید داشتند؛ اما هیچ حکومتی مانند حکومت صفوی در قرن ۱۰ ق/۱۶ م، نتوانست شکوفایی بی‌نظیری در تجارت با ملل مختلف ایجاد کند. از میان پادشاهان صفوی، دوره سلطنت شاه عباس اول (۹۹۵-۱۰۳۸ ق/۱۵۸۷-۱۶۲۹ م)، یکی از موفق‌ترین دوره‌های تجاری است. بررسی الگوی تجارت منسوجات صفوی، از این جهت اهمیت بسیاری دارد که آن دوره طولانی، می‌تواند ساختارهای تجارت با جوامع بین‌المللی را منعکس نماید. در کانون هنری اصفهان، هنرمندان نقاش، معمار، خطاط، بافنده و فلزکار، فعالیت هنری می‌کردند. این کانون‌ها به نزدیک شدن شاخه‌های هنری به یکدیگر کمک نمودند و این امر، در نقاشی و پارچه‌بافی بیشتر ظاهر گردید؛ به طوری که برخی از نقاشان، بافنده پارچه‌های نفیس و ابریشمین بودند که خود طراحی می‌کردند. از همین رو، منسوجاتی در این دوره تهیه شده که مورد تحسین جهانیان قرار گرفته است. این پژوهش، بر اساس این سؤال که «شاه عباس صفوی در تجارت و تبلیغ منسوجات سلطنتی چگونه عمل نمود؟» سامان یافته است. بنابراین، این فرض مطرح می‌گردد که با توجه به تحسین سیاحان از منسوجات صفوی، در دوره رنسانس اروپا و امپراطوری روسیه، تمایل فراوانی به آن منسوجات پیدا شده بود. پژوهش حاضر، از نوع تاریخی و با روش «توصیفی - تحلیلی» و با استناد به منابع کتابخانه‌ای و تصاویر موزه‌ها، صورت گرفته است. داده‌های تاریخی گردآوری شده و سپس، ارزیابی و تجزیه و تحلیل گردیده و در نهایت، استنتاج از آن انجام شده است. محتوای بصری و عکس‌ها، از میان آثار تزئینی معماری و منسوجات شاخص دوره شاه عباس انتخاب شده که در متن به توصیف و تحلیل آنها پرداخته می‌شود.

واژگان کلیدی: صفویه، شاه عباس، تجارت، منسوجات.

۱. این مقاله، برگرفته از رساله دکترای سمیه نوری نژاد با عنوان «مطالعه سازمان اجتماعی هنر منسوجات درباری صفوی» به راهنمایی دکتر

فریده طالب پور و مشاوره دکتر اعظم راودراد در دانشکده هنر دانشگاه الزهرا (س) می‌باشد.

۲. دانشجوی دکترای گروه پژوهش هنر دانشکده هنر، دانشگاه الزهرا (س) تهران: (noori_somy@yahoo.com)

۳. استاد گروه طراحی پارچه و لباس دانشگاه الزهرا (س)، تهران (نویسنده مسئول) (talebpour@alzahra.ac.ir)

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۱۱/۱۴، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۳/۰۴



مقدمه

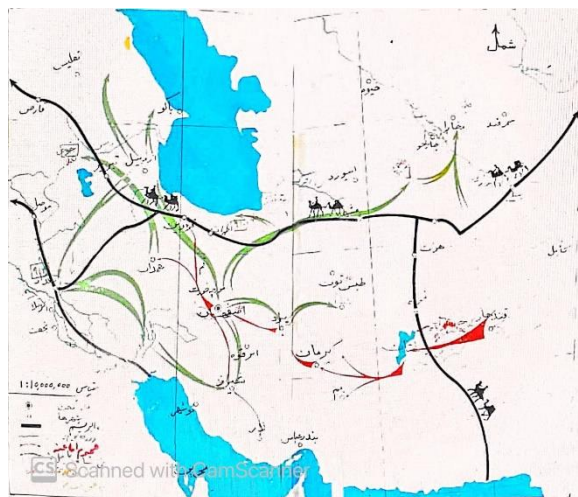
۱. تبیین مسئله

صفویان، حاکمان مقتدر ایران بودند که استقلال خود را توسعه دادند و متعاقباً پایه و اساس ایران مدرن را بنا نهادند (Savory, 1980). طبقه نخبه یا طبقه برتر جامعه، متشکل از: خان‌های ملوک الطوائفی، مقامات عالی‌رتبه، فرماندهان نظامی، رهبران مذهبی و بازرگانان ثروتمند بود؛ درحالی‌که غالب مردم را تجار کوچک، صنعتگران، کارگران غیرماهر، سربازان ساده و کشاورزان و دهقانان تشکیل می‌دادند (Keyvani, 1982). آنان با انتخاب مذهب تشیع، خود را از سنی‌ها متمایز کردند (کونل، ۱۳۷۴: ۶۳). در بیشتر سال‌های قرن ۱۰ ق/ ۱۶ م، ایران از تلاطم و بی‌ثباتی ناشی از اغتشاش‌های داخلی و تهدیدهای خارجی، به‌ویژه پیشرفت‌های ارتش امپراتوری عثمانی در غرب و ازبک‌ها در شرق رنج می‌برد. سلطنت شاه عباس اول (۹۶۵-۱۰۰۷ ق/ ۱۶۲۹-۱۵۸۷ م)، نشانه‌ای از اوج دوره صفویه و دوره‌ای بی‌نظیر در تاریخ این سلسله بود. در تصویر شماره ۱، نقشه راه‌های تجاری ایران در عصر صفوی در بهترین حدود مرزی و جاده ابریشم دوره شاه عباس ارائه شده است. شاه عباس، فردی قدرتمند، شجاع، بی‌پروا و باصلابت بود (Blake, 1999). وی برخلاف پیشینیان خود، فقط یک اشراف‌زاده نبود، بلکه یک حاکم مطلق بود. وی در سال (۹۷۵ ق/ ۱۵۹۷ م) پایتخت را از قزوین، به اصفهان منتقل کرد و در این شهر، یک دولت یکپارچه و متمرکز ایجاد نمود. نتیجه دوران سلطنت او، «ظهور روشنفکری» بود که می‌توان آثار آن را در سیاست، مذهب، اقتصاد ملی، تجارت بین‌المللی و حتی هنر یافت و بدین ترتیب، این شاه جوان، شکوه و جلال کشور را احیا کرد (محمدحسن، ۱۳۷۷: ۸۱). شاه عباس اول در آغاز سلطنت خود، با شرایط ناپایدار سیاسی و اقتصادی و چشم‌اندازی نامعلوم روبه‌رو شد. دولت مرکزی وی، ضعیف و شکننده بود و دشمنان خارجی موانع بسیاری را بر سر راه رشد و شکوفایی این کشور ایجاد می‌کردند (تاج‌بخش، ۱۳۷۸: ۲۲۱). دسترسی صفویان به بازارهای خارجی محدود شد؛ زیرا مسیرهای تجاری (جاده ابریشم)^۱ به سمت شرق تحت کنترل ازبک‌ها در آمده بود، پرتغالی‌ها مناطق جنوب را در انحصار خود داشتند و

۱. شبکه‌ای از راه‌های به‌هم‌پیوسته با هدف بازرگانی در آسیا بود که شمال و غرب و جنوب آسیا را به هم، و به شمال آفریقا و اروپا پیوند می‌داد؛ مسیری که تا سده پانزدهم میلادی به‌مدت ۱۷۰۰ سال، بزرگ‌ترین شبکه بازرگانی دنیا بود. یکی از مهم‌ترین قسمت‌های شمالی ایران که جاده ابریشم از آن می‌گذشت، از نوار ساحلی ایران از شهر گرگان نیز عبور می‌کرد و به سوی گیلان می‌رفت و از آن سمت، از ایران خارج می‌شد (عبدلی و گرکنی، ۱۳۹۱: ۲۳۱/۲).

تُرک‌ها نیز استان‌های تولیدکننده ابریشم در شمال غربی این کشور را اشغال کرده بودند. شاه عباس با درک اینکه یک پایگاه اقتصادی قوی، پیش شرط لازم جهت ایجاد یک کشور پایدار و قدرتمند و پشتیبانی از ارتش و توپخانه مسلح است (خرمی مقدم، ۱۳۹۸: ۲۹)، بر گسترش تجارت، به خصوص تجارت منسوجات شاخص تولید کارگاه‌های سلطنتی، تأکید فراوانی کرد. با توجه به اینکه زندگی شاهان صفوی بسیار مجلل بوده و شاهزادگان و درباریان، متقاضی جامه‌های گرانبها بودند، این امر باعث حرکتی مهم در تولید منسوجات گردید. در این میان، شاه عباس^۱ با اتخاذ تصمیم‌های مختلف، در صدد برقراری و ایجاد روابط تجاری با ملل مختلف بود. او بر تولید و تبلیغ منسوجات نفیس در داخل کشور تأکید داشت و بر فعالیت‌های بازرگانی نظارت داشت و برای اطمینان از جریان صحیح تولید و صادرات در حوزه حکومتی، شخصاً بر تمامی امور نظارت می‌کرد. او به تولید صنعت ابریشم‌بافی سلطنتی و همچنین افزایش تقاضا برای محصولات آن، در داخل و خارج از کشور، تأکید ویژه‌ای داشت. علاوه بر آن، ایران و همسایگانش دارای سابقه‌ای بسیار طولانی در تجارت و دادوستد بودند و از طریق فعالیت‌های تجاری، کالاها، بازارها، تصاویر بصری در آثار هنری و منسوجات، بر بازاریابی منطقه و کل جهان تأثیر گذاشتند (Stearns, 2001). حکومت شاه عباس اول، دوران طلایی برای مصرف منسوجات ایرانی بود و به همین ترتیب، عصر مهمی در تاریخ تجارت در جهان بود. تولید منسوجات کاربردی در دربار صفوی، از منزلتی عالی و پارچه‌بافان نیز از جایگاه ارزشمندی برخوردار بودند. نمونه‌هایی از منسوجات این دوره (پارچه‌های مخمل، زربفت، سیمین بفت) را می‌توان در موزه‌های جهان و مجموعه‌های خصوصی از قبیل: موزه متروپولیتن، هنرهای زیبای بوستون و ویکتوریا و آلبرت و ارمیتاژ یافت.

۱. معروف به شاه عباس کبیر، پنجمین پادشاه ایران، از دودمان صفوی و نامدارترین فرمانروای این سلسله بود. وی فرزند شاه محمد خدابنده بود. از سال ۹۹۶هـ.ق تا زمان مرگش، به مدت بیش از ۴۱ سال بر ایران حکومت کرد (فلسفی، ۱۳۷۵: ۳۱).



تصویر ۱: نقشه راه‌های تجاری ایران در عصر صفوی (فریر، ۱۳۸۸: ۳۵).

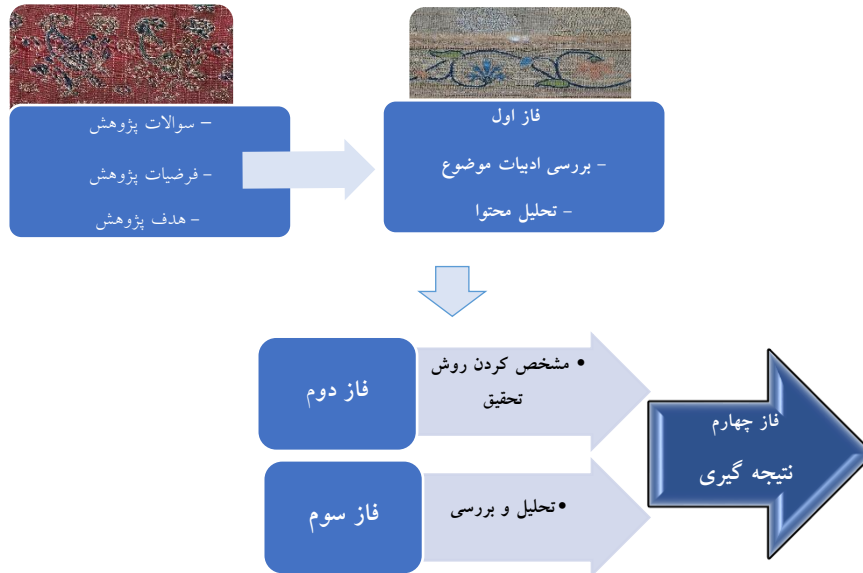
۲. روش تحقیق

این پژوهش، مبتنی بر مطالعات اسنادی، توصیفی و مشاهده‌ای است و با کمک روش تاریخی - تحلیلی با استناد به منابع کتابخانه‌ای و تصاویر موزه‌ها، صورت گرفته است. ابتدا به بررسی ادبیات موضوع و تحلیل محتوای نظری (شاه عباس و تجارت منسوجات سلطنتی) پرداخته شده است. در مرحله دوم، روش تحقیق مشخص گردیده و در مرحله سوم، تحلیل و بررسی نمونه‌های مورد مطالعه معرفی شده و با ارائه جدولی روش تجارت منسوجات در دوره شاه عباس اول، تجزیه و تحلیل شده است تا در نهایت، در مرحله چهارم، نتیجه‌گیری شود. برای دستیابی به نتیجه منطقی و معتبر برای این پژوهش، از استراتژی «تلفیق چند روش به منظور لحاظ نمودن جامعیت موضوع»^۱ استفاده می‌شود که عبارت‌اند از: روش موردی^۲، روش تاریخی (تحلیلی - تاریخی)^۳ که در نمودار شماره ۱، تقسیم‌بندی پژوهش انجام شده است.

^۱. Triangulation Strategy.

^۲. Case study.

^۳. Historical Study.



نمودار ۱: تقسیم‌بندی پژوهش، مأخذ: نگارندگان.

۳. پیشینه تحقیق

در حوزه هنر، مقالات و پایان‌نامه‌هایی با موضوع منسوجات دوره صفوی وجود دارد؛ ولی تحقیقات منسجمی در مورد تأثیر شاهان صفوی، به‌خصوص شاه عباس اول، بر تجارت منسوجات سلطنتی انجام نشده است. با توجه به چنین نقصی، مطالعه و تبیین نظری استراتژی شاه عباس در چارچوب روش علمی پژوهش، از ضروریات حوزه مطالعاتی است. در این تحقیق، منابع اطلاعاتی، در دو دسته منابع دست اول^۱ و منابع دست دوم^۲ بررسی گردیده و در جدول شماره ۱ ارائه شده‌اند. با بررسی تحقیقات انجام‌شده در این حوزه، چنین به نظر می‌رسد که منابع مربوط به حوزه روابط تجاری صفوی با سایر نقاط، فوق‌العاده اندک و ناچیز است و به گزارش سیاحان و سفیرای کشورهای غربی

^۱ . First-hand Sources : مطالعات و نوشته‌های اولیه یک محقق یا نظریه‌پرداز.

^۲ . Secondary Source : منابع تحقیقاتی که تجربه قبلی محققان متعدد می‌باشد.

نوری نژاد و طالب پور: نقش شاه عباس در تجارت و تبلیغ منسوجات ... ۱۴۵

مربوط است. برخی از آنان، نگاهی اجمالی به دوره صفوی و صرفاً مباحث روزمره شاه و درباریان است و برخی دیگر، به اسناد مکتوب باقیمانده از تجارت کمپانی‌های اروپایی که تحت حمایت شاه بودند، دسترسی داشتند. با این حال، تحقیقات کاملی در مورد شیوه تجارت حکومت صفوی در دوره شاه عباس با دنیای آن زمان، صورت نگرفته است.

جدول ۱: فهرست منابع مورد مطالعه دست اول و دوم، مأخذ: نگارندگان.

منابع دست اول و عناوین آنها		منابع دست اول و عناوین آنها	
مقاله «پوشاک دولت‌مردان دوره صفوی از دیدگاه سفرنامه‌نویسان»	یعقوبی و رستمی (۱۳۹۸)	کتاب سفرنامه دلاواله	دلاواله (۱۳۹۰)
کتاب بررسی سفرنامه‌های دوره صفوی	دانش‌پژوه (۱۳۹۸)	کتاب سازمان اداری حکومت صفوی	مینورسکی (۱۳۸۶)
مقاله «پارچه‌بافی در عصر صفوی: از منظر تاریخی، سبک‌ها و کارکردها»	طالب‌پور (۱۳۹۷)	کتاب منسوجات اسلامی	بیکر (۱۳۸۵)
پایان‌نامه دکتری «نقوش نمادین منسوجات آیینی دوره صفوی»	فضل‌وزیری (۱۳۹۷)	کتاب روضه الأنوار عباسی	سبزواری (۱۳۸۴)
مقاله «پژوهشی در مورد برترین بافته‌های عصر صفوی»	غلامرضایی (۱۳۹۶)	کتاب اوج‌های درخشان هنر ایران	ایتینگهاوزن و یارشاطر (۱۳۷۹)
کتاب «سفرنامه‌های اروپائیان در عصر صفویان»	بهرام‌نژاد (۱۳۷۷)	کتاب سیاست و اقتصاد عصر صفوی	باستانی‌پاریزی (۱۳۷۸)
مقاله «هنر سلطنتی در دوره تیموری و صفوی»	Ferrier (۲۰۱۶)	کتاب سفرنامه سانسون	سانسون (۱۳۷۷)
کتاب «سمبل‌های قدرت - منسوجات شاخص دوره اسلامی»	Mackie (۲۰۱۵)	کتاب سفرنامه شاردن	شاردن (۱۳۷۵)
کتاب «مصرف‌گرایی در تاریخ جهان و تحول جهانی»	Stearns (۲۰۰۱)	کتاب تاریخ حبیب‌السییر	خواندمیر (۱۳۳۳)

چارچوب نظری تحقیق

۱. تولید ابریشم

- ابریشم ایران با عناوین مختلف تجاری برای مصرف کنندگان داخلی و خارجی قابل شناسایی بود. انواع ابریشم ایران در عهد صفوی، به خصوص شاه عباس، به دسته‌های مختلف تقسیم می‌شد:
۱. ابریشم میلانی: بهترین کیفیت، مربوط به این نوع ابریشم بود که به دلیل نوع تابیدن الیاف آن، بسیار کم تهیه می‌شد و قیمت بسیار بالایی نیز داشت (فلور، ۱۳۵۶: ۳۶).
 ۲. ابریشم شیروانی: این نوع ابریشم، ابریشمی زُمُخت و به تعبیرشاردن «خشن و زشت» است (شاردن، ۱۳۷۵: ۳۶۹). در شهرهای شیروان، شماخی و گنجه تهیه می‌شد. مرغوبیت این نوع ابریشم، از ابریشم میلانی پایین‌تر است. اروپاییان به این نوع ابریشم، «آرداس» یا «آردش» می‌گفتند و در ایران با نام «کدخداسند یا ابریشم تاجرباب» قابل شناسایی بود.
 ۳. ابریشم لاجی: لاجی در لهجه گیلانی، به معنای لاهیجان است. این نوع ابریشم، طبیعتاً نام خود را از شهر لاهیجان اقتباس کرد و همچنین، به ابریشم خرواری معروف بود. بسیار مورد پسند بازرگانان اروپایی بود و بهترین نوع آن، از شهر رشت تولید می‌شد. شاردن در سفرنامه‌اش، در مورد این نوع ابریشم چنین می‌گوید: خرواری، به معنای خرابار است و وجه تسمیه آن، این است که خریدارانی که ابریشم ایران را خوب می‌شناسند، کمتر از این نوع ابریشم خریداری می‌کنند. وی در ضمن، بیان می‌دارد که ابریشم خرواری در کشورهای اروپایی، لیژیا خوانده می‌شود که برگرفته از نام «لی ژیان» است. احتمالاً منظور شاردن، لاهیجان بوده است که شهر کوچکی است در استان گیلان (فلور، ۱۳۵۶: ۳۶).
 ۴. ابریشم لاس: این نوع ابریشم، از کیفیت بسیار پایینی برخوردار بود. الیاف آن، خشن و رگه‌دار بود و بیشتر در مازندران تولید می‌شد. این نوع ابریشم، در بازارهای اروپایی به نام «سالواتیکا» شهرت داشت (همان: ۳۷).
 ۵. ابریشم شَعرباف: نام دیگر آن، ابریشم زربفت بود؛ چراکه برای تهیه آن، از رشته‌های نازک طلا پیچیده شده در لفافه‌ای از ابریشم استفاده می‌کردند. این نوع ابریشم، بهترین نوع ابریشم محسوب می‌شد (شاردن، ۱۳۷۵: ۴/۳۷۰).
- در دوره‌های بعدی، ابریشم ایران بسته به نوع کیفیت و قیمت آن، به انواع ابریشم: شَعربافی، اعلا، علاقه‌بندی، دویل، کج، میلانی و تاجری تقسیم می‌شد که باز هم ابریشم شَعربافی گران‌قیمت‌ترین، و ابریشم دویل ارزان‌ترین آنها بودند (ثواقب، ۱۳۸۱: ۱۶۸). با توجه به گزارش

نوری نژاد و طالب پور: نقش شاه عباس در تجارت و تبلیغ منسوجات ... ۱۴۷

فرماندار کمپانی هند شرقی هلند، در جدول ۲ نوع ابریشم موجود در بازار و مقدار تولید آن آمده است.

جدول ۲: میزان و نوع ابریشم تولیدی در قرن ۱۰ق/۱۶م، دوره شاه عباس

(melville, 1996: 339).

نوع ابریشم تولیدشده	قرن ۱۰ق/۱۶م	سال ۱۱ق/۱۷م
شعراب (زریفت)	۱۵۴۰ عدد	۱۰۰۰ عدد
کدخدایسند (شیروانی)	۸۶۰ عدد	۱۶۰۰ عدد
خرواری (لاجی)	۱۳۰۰ عدد	۱۴۶۰ عدد
مجموع	۳۷۰۰ عدد	۴۱۶۰ عدد

۲. منسوجات سلطنتی

در دوره صفویه، عمده درآمد دولت، از فروش محصولات کشاورزی مازاد، مالیات بر تولیدات پیشه‌وران و اخذ عوارض تجارت خارجی بود. حجم کل تجارت ایران در مقایسه با سایر کشورها، نسبتاً کم بود؛ اما به نظر می‌رسد که استان‌های حاشیه دریای خزر، یکی از تولیدکنندگان عمده ابریشم خام در جهان بودند؛ زیرا شرایط آب‌وهوایی این مناطق برای رشد درختان توت که کرم‌های ابریشم از آنها تغذیه می‌کردند، مناسب بود. تولیدات این صنعت، به اندازه‌ای بود که هم نیاز داخلی را تأمین می‌کرد و هم به کشورهای اسلامی همسایه و اروپا صادر می‌شد (Ferrier, 1986). هنگامی که شاه عباس دوباره این مناطق را فتح کرد، ابریشم به مهم‌ترین صادرات ایران تبدیل شد. بدین ترتیب، پول کافی برای افزایش ذخایر خزانه و جبران کسری‌های نقدی تأمین شد و منابع مالی ایران را متحول نمود (باستانی پاریزی، ۱۳۷۸: ۲۲۰). در جدول ۳، میزان ابریشم تولیدی در شهرهای ایران در دوره شاه عباس ارائه شده است. از اواخر قرن ۱۰ق/۱۶م تا آغاز قرن ۱۱ق/۱۷م، تجارت ابریشم بخش بزرگی از درآمد ایران را به خود اختصاص می‌داد. شاه برای تأمین مالی سپاه خود و بازپس‌گیری سرزمین‌هایی که در زمان سلطنت پدرش سلطان محمد خدابنده توسط اشغالگران تصرف شده بود، به شدت نیاز به سرمایه داشت. به همین دلیل، او حداکثر یک سوم از تولید ابریشم را به عنوان عوارض برمی‌داشت و برای سایر منابع درآمدی دولت نیز قوانین سخت‌گیرانه‌ای تنظیم کرد (همان: ۲۱۵). شاه عباس به منظور تکمیل بخش خصوصی و جلوگیری از وابستگی کامل به صنعتگران، کارگاه‌های سلطنتی

خود را برای تولید لباس‌های ابریشمی راه‌اندازی کرد (Savory, 1980). شاخص‌ترین منسوجات تولیدشده در کارگاه‌های شاهی، در جدول شماره ۴ ارائه شده است. این ابتکار شاه، هزینه‌های دربار را تأمین کرد و علاوه بر آن، سود فروش محصولات اضافی را نیز به همراه داشت.

جدول ۳: میزان ابریشم تولیدی در قرن ۱۰ ق/ ۱۶ م (melville, 1996: 338).

منطقه	سال ۱۰۶۱ق/۱۶۵۱م	سال ۱۰۶۳ق/۱۶۵۳م
گیلان	۲۸۰۰ عدد	۲۶۸۰ عدد
مازندران	۸۰ عدد	۲۰۰ عدد
فرح‌آباد	۱۶۰ عدد	—
شیروان	۵۰۰ عدد	—
ایروان	—	۷۰۰ عدد
قره باغ	۸۰ عدد	۶۰۰ عدد
خراسان	۸۰ عدد	۸۰ عدد
جمع کل	۳۷۰۰ عدد	۴۱۶۰ عدد

در زمان سلطنت شاه عباس، کارکنان دربار بیشتر شدند و در نتیجه، تقاضای آنها برای محصولات مختلف بیشتر از ظرفیت عرضه بازار و صنعتگران مستقل شد. از طرفی، کارگاه‌های سلطنتی از فروش اقلام متوسط به بازار داخلی و اقلام گران‌قیمت ابریشمی به بازارهای اروپا و هند کسب سود می‌کردند (Keyvani, 1982). شاه برای به حداکثر رساندن سود خود، تلاش کرد تا هزینه‌ها را به حداقل برساند؛ به عنوان مثال، وی طبقه متوسط جامعه را به مشاغل تخصصی و مشارکت در واحدهای صنفی بسیار سازمان‌یافته دولتی مانند تولید منسوجات نفیس سلطنتی که نماینده هنر پارچه‌بافی ایران بود، ترغیب کرد. نظارت بر عملکرد این اصناف از نزدیک، قوانین اداری و مالی را کاهش داد و بدین ترتیب، باعث شد تا تولیدکنندگان، مواد اولیه مانند ابریشم و سایر مواد برای رودوزی، منسوجات را ارزان‌تر خریداری کنند و از طرفی، مالیات‌های صنفی با بهره‌وری بیشتری جمع‌آوری شوند. در عین حال، انجمن‌های صنفی می‌توانستند کالاهای خود را به راحتی از طریق نمایندگان سلطنتی و دلایان ارمنی بفروشند (Ibid).

خواسته‌های شاه، چیزی فراتر از به حداکثر رساندن سود در کوتاه‌مدت بود. او یک مدیر راهبردی مصلحت‌گرا و محتاط بود که با قدرت‌های اروپایی برای بیرون راندن ترک‌های عثمانی از استان‌های

نوری نژاد و طالب پور: نقش شاه عباس در تجارت و تبلیغ منسوجات ... ۱۴۹

تولیدکننده ابریشم، همکاری می‌کرد (فریر، ۱۳۸۸: ۲۸۷). او برای اینکه بتواند حمایت پاپ را به دست آورد، از اقامت و فعالیت مبلغان مسیحی در اصفهان استقبال کرد (Waterfield, 1973). وی همچنین، فرمان‌هایی را صادر کرد که به انگلستان و هلند اجازه می‌داد در ازای حمایت و کمک‌های نظامی، در نزدیکی اصفهان کارخانه‌های تولید پارچه و مراکز تجاری تأسیس کنند تا بتوانند مواد اولیه و منسوجات شاخص سلطنتی را به کشورهای خود صادر نمایند (Ferrier, 1999).

جدول ۴: شاخص‌ترین منسوجات تولیدشده در کارگاه‌های شاهی دوره شاه عباس، مأخذ:

نگارندگان.

شرح پارچه	نوع پارچه
پارچه‌ای که در بافت آن، از نخ‌های طلا استفاده شود	زری‌بافی
پارچه‌ای که با آلت چوبی دستی، روی آن نقش‌ونگار چاپ کرده باشند	قلمکار
حریر ساده، ابریشم زربفت و مخمل ابریشمی	پارچه‌های ابریشمی
پارچه ظریف و لطیفی که از دوسری نخ تاروپود که با دست بافته شده باشند؛ به نحوی که پود در پشت پارچه آزاد و تراکم پودی آن، زیاد باشد	ترمه

یکی دیگر از خدمات برجسته شاه، بهبود شرایط محلی برای تجارت بود. رونق تجارت ایران به امکانات فراهم‌شده برای تجار و امنیت جاده‌ها بستگی داشت. شاه با درک اهمیت زیرساخت‌های مناسب برای صادرات و رونق تجارت، دستور داد تا در سراسر ایران فعالیت‌های عمرانی انجام شود. همین امر، باعث بهبود راه‌ها، ساخت چندین پل در کنار رودخانه‌ها، افزایش شبکه کاروانسراها در فواصل منظم در طول مسیرهای اصلی و ساخت بازارهای سرپوشیده در شهرها شد. شاه عباس در اصفهان، خیابانی به مساحت دو کیلومتر را در اطراف بازار بزرگ تأسیس کرد و دستور داد که چندین عمارت، از جمله قیصریه و بازار شاه ساخته شوند. همچنین، در خصوص کیفیت و قیمت کالاهایی که به مردم فروخته می‌شد، مقررات سختگیرانه‌ای وجود داشت که این مقررات، توسط بازرسان بازار اعمال می‌گردید (قزوینی، ۱۳۶۷: ۳۴۲).

ارامنه و یهودیان، نقش مهمی در تجارت ایران داشتند. تاجران یهودی و ارمنی، ابریشم خام و محصولات ابریشمین را با موفقیت اداره می‌کردند. آنها همچنین به عنوان واسطه خرید، ابریشم خام را خریده و آن را میان واحدهای صنفی، بافندگان پارچه و سایرین توزیع می‌کردند (متی، ۲۰۰۰:

(۲۳۱). با وجود این، تجار ارمنی در سیاست‌های اقتصادی کشور و استراتژی‌های بازاریابی شاه، نقش بسیار مهمی داشته و به عنوان واسطه‌ای میان تولیدکنندگان ایرانی و خریداران خارجی عمل می‌کردند. در قرن ۱۰ ق/۱۶ م، شاه عباس ارامنه را مجبور به ترک منطقه جلفای قدیم و مناطق همجوار کرد و آنها را به حومه اصفهان منتقل نمود (همان: ۲۵۴). هدف اصلی شاه از انتقال ارامنه به اصفهان، این بود که یک مسیر خالی بین ایران مرکزی و دشمنان عثمانی ایجاد کند تا در جنگ‌های بعدی از آن برای اهداف استراتژیک استفاده کند. هدف دیگر شاه، استفاده از توانایی‌های ارامنه به منظور گسترش تجارت بین‌الملل با اروپا و هند بود (نویسی، ۱۳۸۶: ۳۲). این تغییر، برای ارامنه یک فاجعه محسوب می‌شد؛ اما شاه با اهدای بخش زیادی از زمین‌های جنوب اصفهان و حاشیه رودخانه زاینده‌رود به ارامنه و تأسیس جامعه ارمنی که به آن جلفای جدید می‌گفتند، سعی نمود رضایت آنها را جلب نماید.

ارامنه در شهر اصفهان و تحت حمایت شاه و با امتیازات و اعتباراتی که به آنها اهدا شد، به تدریج توانستند دامنه فعالیت‌های تجاری خود را گسترش بدهند (Aslanian, 2006). آنها در پایتخت ایران، مرکز تجارت ابریشم، یعنی بزرگ‌ترین منبع درآمد دولت را اداره می‌کردند. آنان نه تنها ابریشم را از ایران به بنادر سواحل شرقی دریای مدیترانه صادر می‌کردند، بلکه محموله‌های ابریشم را به ونیز، ماری و آستردام نیز می‌فرستادند (نویسی، ۱۳۸۵: ۷۶). به گفته هرتزیگ (۱۹۹۲)، در اواسط قرن ۱۰ ق/۱۶ م فقط اهالی یکی از دهکده‌های ارامنه، سالانه چیزی بالغ بر ۶۹،۰۰۰-۸۷،۰۰۰ کیلوگرم ابریشم به حلب در سوریه صادر می‌کردند و تا پایان قرن، حجم کل این تجارت با اروپا، ۱۸۰،۰۰۰-۱۹۰،۰۰۰ کیلوگرم تخمین زده شده بود. در سال ۹۹۷ ق/۱۶۱۹ م، شاه قانون صادرات انحصاری تجارت ابریشم بین ایران و سواحل شرقی دریای مدیترانه را امضا کرد (فلسفی، ۱۳۷۵: ۱۳۲).

مباحثی که در اینجا به آنها اشاره شد، نشان می‌دهند که شاه عباس درباره بازاریابی استراتژیک ابریشم ایرانی به مشتریان خارجی و داخلی، نگاه نسبتاً روشنی داشته است. به نظر می‌رسد که ایران در آن دوران، از منظر بازاریابی، محصول، قیمت و توزیع، با دقت عمل نموده است و همچنین، مشتاقانه به استفاده از تاکتیک‌های تبلیغاتی موجود در آن زمان، مبادرت ورزیده است. در دوره ۹۷۸-۹۹۵ ق/۱۶۰۰-۱۶۱۷ م، شاه چندین سفیر پارسی و ارمنی را به همراه محموله‌هایی از ابریشم و منسوجات نفیس ابریشمین، به خارج از کشور روانه کرد تا این پارچه‌های فاخر را به حاکمان ونیز، توسکانی و اسپانیای ثروتمند نشان بدهند (فلور، ۱۳۵۶: ۳۲۱). در داخل کشور نیز درباریان و افراد برجسته اصفهان، با پوشیدن لباس‌های فاخر ابریشمی و پیاده‌روی در خیابان، به تبلیغات پارچه ابریشم فاخر

نوری نژاد و طالب پور: نقش شاه عباس در تجارت و تبلیغ منسوجات ... ۱۵۱

تولیدشده در کارخانجات سلطنتی ایران می‌پرداختند (کن بای، ۱۳۸۷: ۷۵). شاه عباس که مردی قدرتمند و با درایت بود، به طور فعال، شروع به آموختن در مورد سبک زندگی مردم در خارج از محافل سلطنتی و نخبگان کرد. وی مدام در میدان سلطنتی، میدان نقش جهان و بازار بزرگ مجاور آن که مرکز فعالیت‌های تجاری و اجتماعی بود، رفت‌وآمد می‌کرد و نه تنها با صنعتگران و تجار، بلکه با همه سطوح جامعه و ساکنان اصفهان ملاقات می‌نمود. شاه صاحب کاروانسراها و مغازه‌های بسیاری در بازار بود که همه اینها منبع درآمدی برای دولت بودند (شاردن، ۱۳۷۵: ۲۱۳). وی با صرف وقت زیاد برای گشت‌وگذار در خیابان‌های شهر و همکلام شدن با مردمانی که در قهوه‌خانه‌ها و چای‌خانه‌ها می‌نشستند، اطلاعات مفیدی در مورد فعالیت‌ها و طرز فکر افراد عادی به دست آورد. بدین ترتیب، او با انواع مختلفی از سلاقی مصرف‌کنندگان در مورد پوشش آنها آشنا شد (فلسفی، ۱۳۷۵: ۵۴).

تبلیغ و تجارت شاه عباس از طریق تولید منسوجات سلطنتی

دوره شاه عباس اول، دوره اوج شکوفایی ایران در حوزه‌های مختلف اقتصادی، اجتماعی و هنری بود (واله اصفهانی، ۱۳۷۲: ۴۸۵). در این عصر، پایتخت به شهر اصفهان منتقل گردید. سیاست‌های خارجی دولت، باعث سفر جهانگردان، بازرگانان و مبلغان مسیحی به کشور شد. این مسئله، روابط فرهنگی با کشورهای اروپایی را گسترش داد و بر زندگی مردم ایران نیز تأثیر گذاشت. در نتیجه، در عرصه‌های گوناگون هنری تحولات قابل توجهی به وقوع پیوست (رودگر و محمدی، ۱۳۹۰: ۸۶). همه جهانگردانی که در دوره صفوی به ایران سفر کرده‌اند، متفق‌القول هستند که این دوره، درخشان‌ترین دوره پارچه‌بافی در ایران بوده است (فریه، ۱۳۷۴: ۱۶۶). شاه عباس با ایجاد کارگاه‌های جدید بافندگی و توسعه آنها در پایتخت، به افزایش تولید انواع بافته‌ها، به خصوص پارچه‌های ابریشمی زری موفق گردید. بر اساس آمار موجود، میزان تولید ابریشم ایران در سال ۱۰۰۸ ق/۱۶۳۰ م، به ۱/۳ میلیون کیلوگرم رسید که یک سوم آن، برای مصرف داخلی در بافندگی منسوجات و قالیبافی به کار رفت و بقیه صادر گردید (همان: ۱۸۰). در این زمان، هنر بافندگی به منتهای اوج خود رسید؛ به طوری که بافته‌های دوره شاه عباس، از نفیس‌ترین نمونه‌های صفوی به حساب می‌آیند. در این دوره، سبکی در پارچه‌بافی ابداع گردید که در آن، از نقوش گل‌ها و گلدان در طراحی پارچه استفاده شد (دیماند، ۱۳۶۱: ۲۴۵). در جدول شماره ۵، نمونه‌هایی از آن ارائه شده است. مخمل زربفت نیز از پارچه‌های مورد پسند دربار صفوی بود که طرح‌های زیبای آن و نقوش انسان و گیاهان، به طور برجسته بر زمینه اطلس طلایی ایجاد می‌شد؛ نمونه‌ای از پارچه نفیس مخمل، در تصویر شماره ۲ وجود دارد (فریه، ۱۳۷۴: ۹۵۱).

علاوه بر نظارت مرکزی در مورد تولید و قیمت‌گذاری منسوجات نفیس، دستورهای شاه، نوع محصولات هر منطقه را نیز مشخص می‌کرد (آیروین، ۱۳۸۹: ۸۶). در اثر دوراندیشی شاه، در شهرها و استان‌هایی مانند: اصفهان، شیروان، قره باغ، گیلان، کاشان، مشهد و استرآباد، کارگاه‌های متعدد پارچه‌بافی ایجاد شد که در آنها، منسوجات ابریشمی و شال برای استفاده خاندان سلطنتی و نیز عموم مردم، تحت نظارت دقیق ناظران ماهر، بافته می‌شد.



تصویر ۲: پارچه مخمل تزیین شده با نخ‌های طلا و نقره با موضوع نبرد مربوط به ۱۰۲۸ ق، دوره صفوی (Hermitagemuseum.org).

پارچه‌های ابریشمی، زری و مخمل‌های نفیس و زیبا در کارگاه‌های سلطنتی کاشان و یزد، تولید می‌شد و کارگاه‌ها زیر نظر هنرمندان درباری، به شکل مطلوبی سازماندهی می‌شد (اتینگهاوزن و یارشاطر، ۱۳۷۹: ۳۸۲). در دوره شاه عباس، شهر اصفهان از لحاظ بافندگی نسبت به سایر شهرهای ایران پیشرفت نمود؛ زیرا شاه برای دادن هدیه به پادشاهان اروپایی و رجال درباری، از پارچه‌های سلطنتی بافت کارگاه‌های اصفهان استفاده می‌کرد.

در این زمان، نقاشان و نساجان با یکدیگر همکاری تنگاتنگی داشتند و سعی می‌کردند، بهترین پارچه‌ها را برای دربار بیافند؛ تا مورد توجه شاه قرار گیرند. به این ترتیب، بین کارگاه‌های پارچه‌بافی رقابت ایجاد می‌شد که هریک تلاش می‌کرد پارچه بهتری را تولید کند. در نتیجه، بافندگی و طراحی پارچه در اصفهان نسبت به سایر مراکز در کشور پیشرفت بیشتری نمود (تاج‌بخش، ۱۳۷۸: ۱۷۶). در

نوری نژاد و طالب پور: نقش شاه عباس در تجارت و تبلیغ منسوجات ... ۱۵۳

این کارگاه‌ها، پارچه‌های ابریشمی لمپاس^۱ با نقوش پیچیده تهیه می‌شد و اشعار فارسی و داستان‌های عامیانه که به دستور شاه برای نشان دادن جایگاه رفیع او، از موضوعات رزم و بزم داستان شاهنامه، برای اقتدار جایگاه شاه استفاده می‌شد و داستان‌های عاشقانه دیگری مانند داستان لیلی و مجنون، بر روی آنها نقش می‌شد (Harris, 1995: 84).

تولید پارچه‌های قلمکار در اصفهان، در اوج خود بود. نوعی قلمکار زر یا آکلیلی تهیه می‌شد که در نوع خود، نفیس و بی‌نظیر به حساب می‌آمد (هدایتی، شایسته فر، ۱۳۹۸: ۱۸۹). در تزیین پارچه‌های قلمکار، از نقوشی استفاده می‌شد که در بافت قالی‌ها نیز به کار می‌رفت و شامل طرح‌های لچک و ترنج، طرح باغی، گل و گلدان، کتیبه‌دار، محرابی، قابی و بته جقه بود.

مهم‌ترین مراکز تولید قلمکار، شهرهای اصفهان، یزد و همدان بودند. شهر اصفهان، مرکز اصلی این صنعت محسوب می‌شد و یکی از راسته‌های بازار آن، به صنعتگران قلمکار اختصاص داشت (دالمانی، ۱۳۷۸: ۶۵۰). رونق اقتصادی ایران در این زمان، مصرف و تقاضای داخلی کالاها را افزایش داد. بنابراین، با تولید پارچه‌های زیبا، لباس‌های گران‌قیمت و ساختمان‌های آراسته با پرده‌های زیبا ساخته شد که موجب تحسین جهانگردان گردید.

علاوه بر تولید منسوجات نفیس، مانند زربفت و مخمل‌هایی با عالی‌ترین کیفیت، صنعتگران صفوی در گلدوزی و قلمکارسازی نیز بر گذشتگان پیشی گرفتند. گفته شده که دستگاه‌های بافندگی دربار، تمامی فاصله بین میدان مرکزی شهر و چهل‌ستون را که حدود نیم کیلومتر است، می‌پوشاندند (سیوری، ۱۳۶۳: ۱۳۷)؛ به عنوان مثال، در شرح یکی از شهرهای مهم تولید منسوجات سلطنتی مانند کاشان، شاردن^۲، سیاح فرانسوی که در این عصر به ایران سفر نموده است، می‌نویسد:

«اساس ثروت و حیات مردم کاشان، از صنایع نساجی و ابریشم‌بافی و تهیه قطعات زربفت و نقره بافت، تشکیل شده است. در هیچ‌یک از شهرهای ایران، مصنوعات و منسوجات مخمل و حریر و تافته و ابریشم و قطعات زربفت و سیم‌بفت و زری‌های ساده و گلدان ابریشمی، بیشتر از کاشان و حومه آن تهیه نمی‌گردد» (شاردن، ۱۳۷۵: ۸۰). وی، آرامگاه شاه عباس را چنین توصیف می‌کند: «مزار با پارچه‌های زربفت ایرانی پوشیده شده است. یک ذراع از این منسوجات نفیس، ۹۰۰-۸۰۰ لیبره ارزش دارد» (همان: ۸۹).

۱. Lampas: نوعی پارچه ابریشمی منقوش و گل‌دار است (طالب‌پور، نوری‌نژاد، ۱۳۹۸: ۳۹).

۲. ژان شاردن، به فرانسوی (Jean Chardin/ ۱۶۴۳-۱۷۱۳م)، جواهر فروش و جهانگرد فرانسوی بود که کتاب ۱۰ جلدی «سفرهای سیر ژان شاردن» به عنوان یکی از بهترین کارهای پژوهشگران غربی درباره ایران و خاور نزدیک برشمرده می‌شود (دانش‌پژوه، ۱۳۹۸: ۲۱۷).

۱. تبلیغ منسوجات در عرصه داخلی

شاه عباس اول، شهر زیبای اصفهان و معماری آن را به عنوان وسیله برای تبلیغ دولت خود و ترقی تجارت ملی و بین‌المللی قرار داد. اصفهان به عنوان یکی از شهرهای بزرگ جهان که نمایی از آن در تصویر شماره ۳ ارائه شده است، شناخته می‌شد؛ شهری که برای اروپاییان تحسین‌برانگیز بود و از نظر شاعران معاصر فارسی، تحت عنوان نصف جهان (نیمی از جهان) خوانده می‌شد. اصفهان، کلان‌شهری مملو از بناها و باغ‌های مجلل و باشکوه با معماری زیبا بود (Blake, 1999). به نظر می‌رسد که این مکان‌ها، فضاهایی ایده‌آل برای به نمایش گذاشتن پارچه‌ها و لباس‌های تولیدشده سلطنتی بود و در نتیجه، بر نوع پوشش آن روزها تأثیر بسیاری داشت. از طرفی، زنان حرم و خواجه‌هایی که در دربار کار می‌کردند، اجازه نداشتند در طول روز، در انظار عمومی ظاهر شوند (روحی، ۱۳۹۷: ۳۲۳). با این حال، عصر روز پنجشنبه کلیه مغازه‌ها تعطیل و خیابان‌ها بسته می‌شدند تا زن‌های حرم و اعضای خانواده سلطنتی بتوانند در خیابان قدم بزنند و از قهوه‌خانه‌هایی که خدمه دربار در آنها خدمت می‌کردند، استفاده نمایند (جناب‌دی، ۱۳۷۸: ۳۴). یکی از عمارت‌های مشرف به خیابان چهارباغ، یک ساختمان سه طبقه بود. این عمارت، به قدری بزرگ بود که می‌توانست ۳۰۰ نفر را در خود جای بدهد (مینورسکی، ۱۳۸۶: ۲۱۳). این عمارت، دارای یک سالن با سقف منقش بود که به عنوان تالار سلطنتی از آن استفاده می‌شد. وقتی شاه و یارانش از باغ لذت می‌بردند، زنان حرم‌سرا در این سالن می‌ماندند (بهرام‌نژاد، ۱۳۷۷: ۳۲).



تصویر ۳: نمایی از شهر اصفهان (Harvard College Library).

در انتهای شمالی خیابان چهارباغ، یک راهروی منتهی به حرم شاهی قرار داشت که با یک

نوری نژاد و طالب پور: نقش شاه عباس در تجارت و تبلیغ منسوجات ... ۱۵۵

عمارت مربعی شکل دوطبقه به نام «خلوتگاه» به حرم اصلی متصل می‌شد. از این نقطه، زنان حرم می‌توانستند به راحتی بر آنچه اتفاق می‌افتاد، نظارت داشته باشند (نویدی، ۱۳۸۶: ۱۱۵). نمای این عمارت نیز با کاشی‌های نقاشی شده‌ای با تصاویر مختلف از باغ، تزیین شده بود. در گوشه سمت چپ بالای این نما (تصویر ۵)، یک نقاشی با سبک و سیاق ایرانی و به سبک صفوی وجود داشت؛ سبکی که می‌توانست هنر حکومت شاه عباس را از امپراتوری‌های همسایه متمایز کند (Agius, 1987).

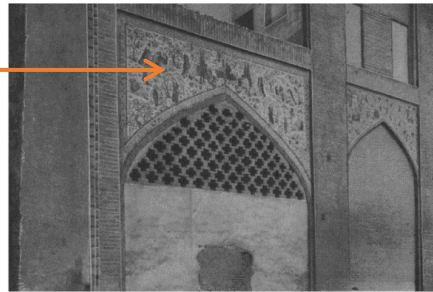
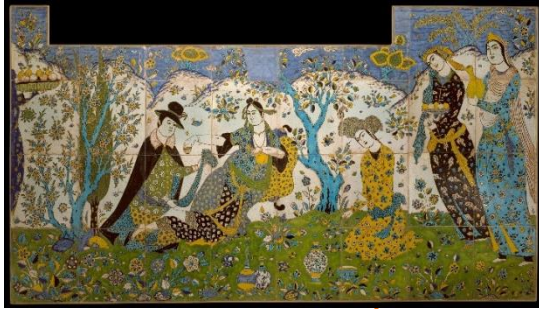
شاه عباس اول، آثار هنری، از جمله معماری را صرفاً به عنوان ابزاری زیباشناسی برای رضایت خویش و جلب تحسین مردم نمی‌دانست، بلکه اعتقاد داشت که هنر تولید منسوجات فاخر و بناهای خاص در معماری، می‌توانند باورهای ملی را به روشی مؤثر به نمایش بگذارند و موجبات رشد اقتصادی ایران را فراهم کنند (Welch, 1976).

کلیفورد گیبرتز (۱۹۷۳)^۱ می‌گوید: «اگر باور داشته باشیم که منظر شهر می‌تواند گویای داستانی باشد که مردم آن شهر در مورد خودشان می‌گویند، پس می‌توان ادعا کرد که فضای ایجادشده در اصفهان، به صورتی آگاهانه قصد دارد سیستم‌های سیاسی، اجتماعی، فرهنگی و هنری صفوی، و همچنین فرهنگ منسوجات تولید داخل که به‌تازگی در این کشور ظهور پیدا کرده است، منعکس کند» (Geertz, 1973: 213).

۱-۱. تجزیه و تحلیل منسوجات در نقاشی ضیافت درباغ

تبلیغ و استفاده از منسوجات سلطنتی دوره شاه عباس، در نقاشی ضیافت درباغ که در تصویر شماره ۴ ارائه شده، دیده می‌شود. تحلیل این نقاشی، موجب می‌شود تا با وجهه هنری تبلیغات درباری دوره شاه عباس در فضای شهری آن زمان آشنا شویم. این نقاشی، از ۳۲ کاشی سرامیکی مجزا ساخته شده است؛ تصویری از دو مرد و چهار زن را در یک باغ پُرشکوه و فاخر نشان می‌دهد؛ حتی بعد از گذشت سال‌های زیاد، رنگ‌ها بسیار زنده و گیرا هستند و لباس‌هایی که این مردان و زنان به تن دارند، نشان‌دهنده اوج زیبایی منسوجات آن دوران است (اشرفی، ۱۳۸۴: ۱۹۸).

۱. Clifford Geertz: انسان‌شناس آمریکایی است که عمده شهرت خود را برای حمایت سرسختانه از تأثیر تمرین بر انسان‌شناسی نمادین به دست آورد که برای سه دهه، نظریه وی مورد استفاده قرار گرفت.



تصویر ۴: نمایی از نقاشی (ضیافت در باغ) کاشی‌های میناکاری شده در تزئینات مدخل کاخ

(MetMuseum.org)

زنی که در وسط کادر تصویر قرار دارد، به بالشی تکیه داده است (سادات برازی، ۱۳۹۴: ۷۸). برخلاف زنان ایرانی که در فضای باز حجاب دارند، این زن حجاب ندارد (Upton, 1930). در عوض، می‌توان به وضوح مشاهده کرد که او موهای خود را مرتب کرده و آنها را با یک حلقه سبز بالای سر خود گره زده است. به نظر نمی‌رسد که او یک زن، طبقه عادی از اوایل قرن ۱۰ ق/۱۶ م در ایران باشد. همچنین، نمی‌توان قبول نمود که او مسلمان یا حتی یک ارمنی و یا یهودی باشد (Babayan, 1999: 48). در واقع، چهره او و حلقه‌ای که بر سر دارد، یادآور فرشتگان مقدسی است که در آثار چینی‌ها به تصویر کشیده می‌شدند (گری، ۱۳۸۴: ۲۳۳).

یکی از مردان در تصویر، کلاه سیاهی به سر دارد که روی آن یک پر قرار داشته و یک روپوش سیاه‌رنگ با یقه خز بر تن کرده است. این مرد در تصویر، در حال هدیه دادن یک تکه پارچه ابریشمین به خانمی است که به بالش تکیه داده است. لباس او، شبیه به لباس‌های اروپایی‌های مربوط به دوره شاه عباس است (یعقوبی، ۱۳۹۸: ۲۳)؛ اما با نگاهی دقیق‌تر، می‌توان دید که او در زیر روپوش سیاه

نوری نژاد و طالب پور: نقش شاه عباس در تجارت و تبلیغ منسوجات ... ۱۵۷

اروپایی‌اش، لباس‌های سنتی ایرانی پوشیده است. از همین مسئله می‌توان حدس زد که او ممکن است یک اروپایی نباشد؛ اما احتمالاً یک ایرانی یا ارمنی است. پس از اینکه شاه عباس اول شروع به تشویق تجارت بین‌المللی کرد، پوشیدن لباس‌های خارجی، از جمله کلاه، در میان مردم محلی، به‌ویژه در باریان و ممولان، رواج پیدا کرد و زندگی شهری در ایران به شکلی مدرن و اروپایی در آمد (Bailey, 1994: 54)؛ اما مرد جوانی که در وسط تصویر قرار دارد، به نظر می‌رسد یک ایرانی است. او یک قبای نفیس به تن دارد و یک کمر بند آبی فیروزه‌ای را به کمر خود بسته است؛ به‌طوری‌که گره آن در سمت چپ قرار دارد. به نظر می‌رسد پارچه لباس وی، تقریباً مشابه پارچه‌ای است که مرد دیگر تصویر پوشیده است (Upton, 1930). همه زن‌ها در تصویر، لباس‌های دوخته‌شده از پارچه‌هایی فاخر و مجلل به تن دارند؛ لباس‌هایی که در قسمت نیم‌تنه بالایی تنگ بوده و از کمر به پایین گشاد می‌شدند و روی آنها طرحی از گل و شکوفه بوده که این مشخصه لباس‌های زنان در دوران شاه عباس صفوی است (هدایتی و شایسته‌فر، ۱۳۹۸: ۶۵). تمامی چهره‌های درون این تصویر، لباس‌هایی دوخته‌شده از پارچه‌های ظریف و شاخص به تن دارند که منقش به گل و برگ هستند و با طرح‌هایی گلدار و نوارهای طلایی تزیین شده‌اند. همه این لباس‌ها را می‌توان به تولیدات کارخانه بافندگی سلطنتی صفویه در اصفهان نسبت داد (Bailey, 1994 و Spuhler, 1986). در جدول شماره ۵، به تجزیه و تحلیل منسوجات به‌کاررفته در نقاشی پرداخته شده است.

به گفته میرچا الیاده^۱ (۱۹۵۹)، در یک مدل مشترک جهانی، زنان موجودات اسطوره‌ای با قدرت باروری زمینی هستند. بنابراین، زنان به این دلیل مقدس‌اند که تأثیر تعیین‌کننده‌ای بر زندگی موجودات روی زمین دارند. بنابراین، زنی که در مرکز تصویر قرار دارد، ممکن است استعاره از یک «مادر مقدس»^۲ ایرانی باشد که با قدرت جادویی خود قادر است سرنوشت اطرافیان خویش، از جمله دو مرد در تصویر و همچنین طبیعت را کنترل کند (Eliade, 1959: 123). نقاشی «ضیافت در باغ»، با به تصویر کشیدن زندگی قشر متمول و خدمتگزاران آنها، چیزی متفاوت از زندگی روزمره ایرانیان معمولی در قرن ۱۰ ق/۱۶ م را به تصویر می‌کشد و یا حتی فراتر از زندگی بسیاری از افراد طبقات بالای اجتماعی نیز بوده است. طبق گفته‌های لوشی اش‌میسر، این صحنه ممکن است «بازتولید یکی از نگاره‌های شاهنامه» بر روی کاشی باشد (Luschey, 1978: 98)؛ به‌طوری‌که خالق این اثر، یک مینیاتور قدیمی را با چاشنی هنر

۱. Mircea Eliade: زاده ۱۹۰۷ م در بخارست (رومانی)، از اسطوره‌شناسان و دین‌پژوهان نامدار است.

۲. TerraMater.

معاصر باز تولید کرده است. این هنرها و آثار هنری از این دست، دیگر محدود به انتقال حس زیبایی شناسی سلطنتی که در زمان شاه عباس رواج داشت، نبودند؛ بلکه به یک صنعت دولتی تبدیل شده بودند که برای ترویج استفاده از برخی کالاهای مشخص استفاده می‌شدند. بنابراین، این آثار بصری می‌توانستند وسیله‌ای برای تحریک تقاضا جهت مصرف ابریشم و در نهایت، تشویق به مصرف منسوجات نفیس ایرانی در مخاطب باشند. شاید هرگز نتوانیم بفهمیم که در ابتدا نقاشی کاشی چطور کارکردی تبلیغاتی پیدا کرد؛ اما همان‌طور که شرودر (۱۹۹۸) اظهار داشته است، با توجه به سیستم فرهنگی موجود، شاه عباس اول و حامیانش، سازندگان، صنعتگران و هنرمندان اصفهان، ابریشم و منسوجات نفیس ابریشمین را به عنوان سمبل این کشور، در قلب ارتباطات بازاریابی آن دوره قرار داده بودند (Schroeder, 1998: 95).

دوره سلطنت شاه عباس اول، هم‌زمان با دوران سلطنت ملکه الیزابت در انگلستان بود. وی همانند هم‌تای انگلیسی خود، مصرف‌گرایی و استفاده از کالاهای مطرح و منسوجات درباری را به شدت میان بخشی از مردم جامعه خود ترویج داد تا قدرت دولت را تقویت کند (Foran, 1992: 329). آنچه او نتوانست پیش بینی کند، تأثیرات ناخواسته و طولانی‌مدت تبلیغ و ترغیب مردم به مصرف‌گرایی بوده است. هنر و ادبیات آن دوره، حاکی از آن هستند که مصرف‌کنندگان دوران صفوی، به‌ویژه بازرگانان طبقه متوسط و ثروتمند، مادی‌تر شدند و احساسات خود را از معنویت و انسان‌گرایی، به اشیا و طبیعت منتقل کردند؛ به طوری که «تفکر معنوی» جای خود را به «لذت‌گرایی مادی»^۱ داد (Welch, 1973: 78). به طور ضمنی، تصاویر کشیده‌شده از باغ، به جای هم‌رنگی در جامعه و حمایت از اخلاق در اجتماع، از خوشبختی فردی حمایت می‌کردند. این روال، تا جایی ادامه یافت که این تصورات، در ذهن مخاطبان کم‌کم نقش بست و توانست بر تفکر غالب جامعه تأثیر بگذارد (Hirschman, 1991: 213). بنابراین، شاه توانست برای مردم دغدغه‌های مادی به وجود بیاورد؛ به طوری که آنها به کالاهایی مانند منسوجات سلطنتی یا خدمات تجاری به عنوان راهی برای خوشبختی و حل همه مشکلات و نیازها نگاه کنند (Pollay, 1986: 21). این روند از مصرف روزافزون، سال‌ها به طول انجامید؛ اما در نهایت، به پایان رسید.

^۱ secular hedonism: مکتبی فلسفی است که یافتن لذت و شادی جویی را هدف و ارزش‌گایی و مهم‌ترین پیشه انسان می‌داند.

جدول ۵: تجزیه و تحلیل منسوجات به کاررفته در نقاشی «ضیافت در باغ»، ماخذ: نگارندگان.

توضیحات	نمونه منسوجات سلطنتی	نمونه منسوجات در نقاشی
<p>- نقش مایه‌های گیاهی بخش وسیعی از نقوش به کاررفته در پارچه‌های صفوی را با تنوعی وسیع به خود اختصاص می‌دهد. انواع گل‌های لاله، نسترن، نیلوفر، زنبق، بته جقه و نیز انواع گل‌های شاه عباسی که در همین دوران مورد استفاده هنرمندان قرار می‌گرفت (اتینگهاوزن، ۱۳۷۹: ۲۱۷).</p>		
<p>- جنس بیشتر این پارچه‌ها که به سفارش دربار تهیه می‌شد، مخمل و زری ابریشمی بود که در انواع پارچه‌های سلطنتی استفاده می‌شد (بیکر، ۱۳۸۵: ۲۳۱).</p>		
<p>- گل‌های تجریدی، گل‌های منفرد و رنگ‌های زمینه: زرد، قرآبی، سبز حنایی و گلپهی، از بیشترین نقوش به کاررفته در آثار می‌باشند (طالب‌پور، ۱۳۹۷: ۴۶).</p>		
<p></p>		

۲. منسوجات سلطنتی در عرصه بین‌الملل

۱-۲. تجار فعال در زمینه منسوجات در دوره شاه عباس

دوره صفوی، دوره بالندگی اقتصاد پولی و رونق و شکوفایی تجارت و بازرگانی بود. در زمان شاه

عباس اول، با ساخت جاده‌ها، پل‌ها و کاروانسراها بر سر راه‌های اصلی، زیرساختی به وجود آمد که برای بالندگی تجارت بسیار ضروری بود. طبق اسناد و شواهد سیاحان اروپایی، امنیتی که در زمان شاه عباس با ایجاد راهداری‌ها در سراسر ایران به وجود آمده بود، تأثیر بسزایی در رونق تجارت داخلی و به خصوص خارجی داشت (کاوسی، ۱۳۹۷: ۱۷). تجارت داخلی ایران در سراسر دوره شاه عباس، با وجود جنگ‌های مکرر ایران و عثمانی، همچنان ادامه یافت. مهم‌ترین کالای تجاری ایران را ابریشم تشکیل می‌داد که به مقدار زیاد به عثمانی صادر می‌شد و در آنجا بخشی از آن در صنایع ابریشمی ترکیه که در بورسه^۱ متمرکز بود، مصرف می‌گشت و بخشی دیگر را تجار ونیزی خریداری می‌کردند تا وارد بازارهای اروپا سازند (مک داوول، ۱۳۷۴: ۲۳۰). شاه عباس اول، صادرات ابریشم را تشویق و آن را تحت نظارت مستقیم خود درآورد. سیاست او برای انحصار تجارت ابریشم، رواج تجارت پیشگی و ماجراجویی بازرگانان ایرانی را کاهش داده بود. با وجود این، سیاحان اروپایی از شکوفایی اقتصادی بازارهای قزوین، اصفهان، شیراز و شهرهای دیگر سخن گفته‌اند و چنین برمی‌آید که بازرگانان ایرانی بدون پشتیبانی دولتی نمی‌توانستند با تجارت ابریشم اروپاییان به رقابت بپردازند. در حقیقت، آنها برای گسترش و ایجاد تجارت در سطح بسیار وسیع و حفظ آن، سرمایه کافی در اختیار نداشتند (امیری، ۱۳۸۰: ۱۱۷).

در دوره شاه عباس اول، روابط تجاری ایران با کشورهای: انگلیس، هلند و بعد فرانسه و روسیه گسترش یافت. آنها ابتدا نه به عنوان استعمارگر و با نیروی نظامی، بلکه به عنوان تاجر وارد ایران شدند. کمپانی هند شرقی انگلیس، بعد از سال ۹۹۴ق/۱۶۱۵م به اقتصاد ایران وارد شد. این کار، به دو دلیل صورت گرفت: خرید ابریشم به طور مستقیم از ایران، و صدور بسیاری از کالاهای اروپایی و آسیایی به ایران، به جای دادن پول نقد ابریشم.

کمپانی هند شرقی هلند با به‌کارگرفتن آمیزه‌ای از الگوی نظامی پرتغالیان در خلیج فارس و روش بازرگانی انگلستان، مدل قدرتمندی به وجود آورد (فلور، ۱۳۶۵: ۶۸)؛ اما نکته مهم این است که بازرگانی در عصر شاه عباس، به صورت مبادله کالا با کالا و مبادله کالا با پول نقد (سکه نقره صفوی یا خارجی) صورت می‌گرفت. بازرگانان عمده، برای انجام کارهای تجاری، نمایندگی داشتند که به نقاط گوناگون سفر می‌کردند. برخی از بازرگانان در کشورهای دور، مانند، سوئد و چین فعالیت تجاری داشتند (Herzig, 1992: 196).

۱. به ترکی استانبولی، Bursa، نام یکی از شهرها و مرکز استان بورسا در ترکیه است. این شهر، چهارمین شهر بزرگ ترکیه است.

نوری نژاد و طالب پور: نقش شاه عباس در تجارت و تبلیغ منسوجات ... ۱۶۱

بازرگانان به جهت حمایت حکومت، از اعتبار بالایی برخوردار بودند. تجارت داخلی، در دست تاجران ایرانی مسلمان بود. تجار ارمنی، انگلیسی و هلندی، در صدور ابریشم خام ایرانی با یکدیگر رقابت می‌کردند. غیر از ابریشم و پارچه، کالاهای دیگر نیز به کشورهای اروپایی صادر می‌شد. در مقابل، از آنجا ماهوت، جام، آینه و شیشه پنجره، اجناس فلزی تجملی، چراغ و کاغذ تحریر وارد می‌شد (نوریبخش، ۱۳۷۰: ۴۷).

اجناس صادراتی به روسیه، عبارت بودند از: ابریشم خام، منسوجات ابریشمی، متقال، پوستین، شمشیر، کمان، تیر، مروارید، زین و برگ، انواع رنگ‌ها و خشکبار. بازرگانان روسی در شهرهای شمالی، اصفهان و قزوین فعالیت می‌کردند. از روسیه به ایران، انواع خز، چرم خام، ماهوت، پارچه کتان، چیت، مس، آهن، اجناس فلزی و شیشه‌ای، کاغذ، پوستین، عسل، موم، شکر، ماهی، خاویار و اسلحه گرم وارد می‌شد.

کالاهای صادراتی ایران به ترکیه، توتون، منسوجات پشمی خشن و ابریشمی، حصیر، انواع ظروف، قالی، فولاد، آهن، انواع تیماج، نی و اجناس ساخته‌شده از چوب بود (ابتکاری، ۱۳۹۲: ۸۲). هند از ایران ابریشم و برخی از منسوجات ابریشمین، اسب، توتون، انواع میوه خشک، مربا، ترشی، عصاره گل و میوه، انواع تیماج و اجناس بدل چینی می‌خرید. در مقابل، از هند مقداری ابریشم، پارچه‌های پنبه‌ای، اجناس فلزی، رنگ‌ها، مواد دارویی، ادویه و عاج وارد می‌شد. بازرگانان هندی در بیشتر شهرهای ایران فعالیت می‌کردند. در آن دوره، تنها در اصفهان، حدود ۲۰ هزار هندی زندگی می‌کردند. تعداد بسیاری از این افراد، صراف بودند (امیری، ۱۳۸۰: ۱۱۹).

در نمودار شماره ۲، بازرگانان و تجار شاغل در دوره شاه عباس بررسی شده‌اند. مشارکت فعال آرامنه و دیگر اقلیت‌های قومی و مذهبی در تجارت راه دور در دوره صفویه، به‌خصوص دوره شاه عباس، غیرقابل تردید است. تمام شاهدان هم‌عصر، نقش بسیار مهم آرامنه را در تجارت ابریشم و منسوجات ابریشمین را که محصول کارگاه‌های سلطنتی بودند، تأیید می‌کنند.

از تجار یهودی در این زمان به‌عنوان فعالان تجاری در مسیر هرمز و اصفهان یاد می‌شود. تجار یهودی شیراز، در اصفهان کاروانسراهای خاص خود را داشتند. در سال ۱۰۱۱ ق/۱۶۳۲ م، شرکت کمپانی هند شرقی هلند مدعی بود که بیشتر تجارت ابریشم ایران در دست میرزا ساروتقی، وزیر اعظم شاه و تاجری به اسم خواجه داوود بود. این منبع خاطرنشان می‌سازد خواجه لاله‌زار یهود، از جمله کسانی بود که به‌عنوان غلامان وفادار شاه، در فرح‌آباد (ساری) اسکان یافته و پس از ایجاد انحصار صادرات ابریشم سلطنتی در سال ۹۹۸ ق/۱۶۱۹ م، قرار شد انحصار صادرات ابریشم گیلان

به او واگذار شود (میرزا رفیعا، ۸-۱۳۴۷: ۶۵).

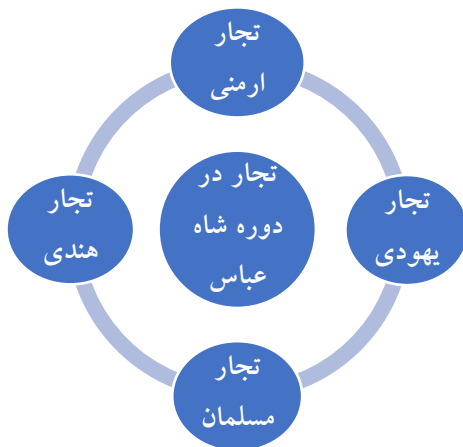
تجار مسلمان در دوره شاه عباس، به بازرگانی در ایالات و ولایات داخلی و نیز با هندوستان اشتغال داشتند و ارمینان تمام معاملات اروپا را در دست داشتند. شاردن معتقد است علت انحصار تجارت با اروپا در دست ارمینی‌ها، این بود که مسلمانان در میان مسیحیان نمی‌توانستند درست و دقیق آداب مذهبی خویش را به جای آورند و این امر، مانع پیشرفت تجارت در میان مسلمانان بود. آیین اسلام را نهی کرده و این امر، یکی از دلایل حضور فعال مسیحیان و هندیان غیرمسلمان در تجارت ایران است. بنابراین، باید گفت تجار مسلمان بیشتر در تجارت داخلی و با کشورهای مسلمان نقش داشتند (مستجاب الدعواتی، ۱۳۹۷: ۳۵).

منابع بیان شده در زمینه تجارت دریایی، بانیان یا هندی‌های گجراتی را به عنوان مهم‌ترین تجار در حمل و نقل با هند معرفی می‌کنند. کاروان‌های آنان، از راه خشکی قندهار^۱ رفت‌وآمد می‌کردند. آنها فعالان تجاری در حوزه خلیج فارس بودند و شبکه ارتباطی آنان از سمت غرب تا دریای سرخ، امتداد می‌یافت. بانیان^۲، یک‌سوم جمعیت بندرعباس را شامل می‌شدند (Reid, 2000: 204). در تجارت داخلی هم تعداد زیادی هندی، در مراکز شهرهای مختلف مشغول تجارت بودند. گفته می‌شود در اواخر حکومت شاه عباس، دویست تاجر هندی در شهر شماخی حضور داشتند که مشغول تجارت منسوجات ابریشمی و ابریشم خام بودند. همچنین، گفته می‌شود در شهر اصفهان که مهم‌ترین مرکز تجاری بود، بین ده تا پانزده هزار نفر از بانیان ساکن بوده‌اند (ولش، ۱۳۸۵: ۳۴۳). در نمودار شماره ۳، درصد توصیف سیاحان از دادوستد منسوجات دریایی در تجارت داخلی دوره شاه عباس ارائه شده است.

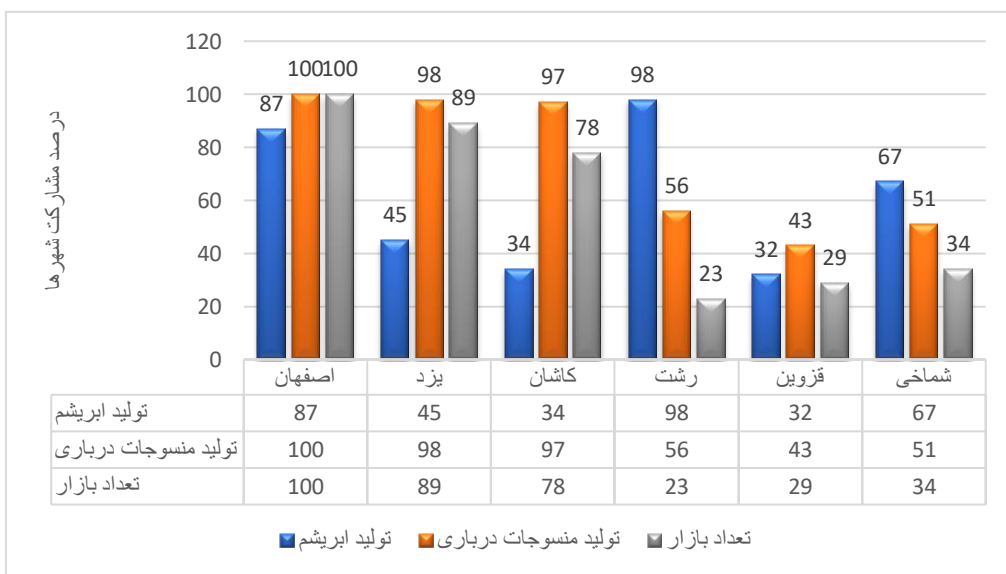
۱. مرکز استان قندهار، شهری است در جنوب افغانستان که در حال حاضر، سومین شهر پرجمعیت افغانستان است.

۲. بازرگانان هندی که از نظر لباس، مذهب، فرهنگ و شیوه‌ای که در تجارت انجام می‌دادند، متمایز بودند.

نوری نژاد و طالب پور: نقش شاه عباس در تجارت و تبلیغ منسوجات ... ۱۶۳



نمودار ۲: بازرگانان و تجار شاغل در ایران دوره شاه عباس اول، منبع: نگارندگان.



نمودار ۳: درصد توصیف سیاحان از تجارت ابریشم و منسوجات درباری در شهرهای کشور، مأخذ: نگارندگان.

۲-۲. شرکت‌های اروپایی تحت قرارداد تجاری در دوره شاه عباس

ظهور و استقرار دولت شاه عباس صفوی در ایران، با تحولات و تغییرات چشمگیری در سیاست خارجی ایران همراه بود که ارتباط مستقیم با اروپا و گسترش تجارت با آنان، از مهم‌ترین مسائل آن دوره بود. تا قبل از صفویان، حکومت‌های دیگر با واسطه تجار عثمانی و ونیزی، با اروپا در ارتباط بودند؛ اما با ایجاد راه دریایی به شرق در دوره شاه عباس، این رابطه بدون واسطه انجام می‌شد. شرکت‌های تجاری اروپایی، به دلیل رونق اقتصادی ایجادشده در این دوره، تمایل فراوانی پیدا نمودند تا با حکومت مرکزی پیمان‌نامه امضا نمایند و از منفعت تجارت ابریشم و منسوجات نفیس سلطنتی به اروپا برخوردار شوند (همایون، ۱۳۸۳: ۳۳۵). شرکت‌های متعددی در ناحیه خلیج فارس و دریای خزر فعالیت داشتند که در جدول شماره ۶، به آنان اشاره شده است و فعالیت تجاری را که با دولت شاه عباس ایجاد کردند، می‌توان در نوشته‌های سفرا و سیاحان مشاهده نمود (نوابی، ۱۳۸۵: ۲۲۱).

جدول ۶: شرکت‌های تجاری اروپایی و فعالیت‌های آنان در زمینه منسوجات سلطنتی در دوره

شاه عباس، مأخذ: نگارندگان.

نام شرکت	نوع فعالیت
کمپانی هند شرقی انگلیسی (EIC)	از طرف شرکت، دو نماینده در دوره شاه عباس، به نام‌های ریچارد استیل و جانکروئر، برای بازاریابی کالاهای انگلیسی به اصفهان فرستاده شدند. آن دو، با وجود مخالفت‌های متعدد، موفق به گرفتن فرمانی از عباس اول شدند که طبق آن، ایک می‌توانست در هر نقطه‌ای از ایران به تجارت بپردازد (ویلسون، ۱۳۴۸: ۲۵).
کمپانی هند شرقی هلند (VOC)	ریاست نخستین گروه از هلندیان به دربار شاه عباس را فردی به نام هوبرت ویسنیچ بر عهده داشت (سایکس، ۱۳۷۷: ۲۷۶). وی تجارتخانه‌ای در بندرعباس در سال ۱۰۳۲ ق/ ۱۶۲۳ م ایجاد نمود. تلاش شرکت برای به دست آوردن امتیازات تجاری نیز شروع گردید. دو امتیاز مهم، یکی انحصار تجارت ابریشم و منسوجات ابریشمی و دیگری عدم پرداخت عوارض گمرکی، مهم‌ترین آن بود (صالح محمد العاب، ۱۹۷۶: ۲۹).
کمپانی هند شرقی فرانسوی	پروت، مدیریت شرکت فرانسوی در بندرعباس را بر عهده داشت (درکرسی، ۱۳۸۰: ۲۲۷). او توانست از شاه عباس برای صادرات کالای سلطنتی مانند منسوجات، معافیت گمرکی بگیرد (سانسون، ۱۳۷۷: ۱۸).
کمپانی مسکوی	شرکت مشترک انگلیسی - روسی بود که بنا نهاده شد تا با ایران و ممالک آسیای مرکزی به دادوستد بپردازند. عمده محصول صادراتی از شرکت، منسوجات نفیس درباری و سنگ‌های زینتی بود (عبدلی وگرکنی، ۱۳۹۱: ۳۷۶).

نتیجه

در این پژوهش، سعی شده است سه شکاف موجود در مطالعات تاریخی، تولیدی و تجاری، پوشش داده شود. این شکافها عبارتاند از: کمبود مطالعات درباره تولید منسوجات شاخص، مصرف‌گرایی منسوجات در حکومت شاه عباس و تجارت جهانی آن منسوجات. استفاده از منسوجات و تزئینات به‌کاررفته در بناهای مهم و معماری آنها، به عنوان منابع بصری در جهت تبلیغ مصرف منسوجات نفیس داخلی بود. این تحقیق، به بررسی نقش تجارت خارجی شاه عباس اول، تولید منسوجات و اتخاذ سیاست‌های ترویجی در تحریک هوشمندانه مصرف‌گرایی داخلی و خارجی پرداخته است. در نمودار شماره ۴، علل و عوامل موفقیت شاه عباس در تجارت منسوجات سلطنتی بیان شده است.



نمودار ۴: علل و عوامل موفقیت شاه عباس در تجارت منسوجات سلطنتی، مأخذ: نگارندگان. حکومت صفوی، به‌خصوص دوره شاه عباس، بر همه جنبه‌های زندگی مردم تأثیر گذاشت. بافندگان در خدمت دربار بودند و توجه شاه و صاحب‌منصبان به این هنر، موجب اعتلای آن گشت. پارچه‌هایی که در دوره شاه عباس بافته شده‌اند، از زیباترین منسوجاتی هستند که ایرانیان در طول تاریخ هنر خود به وجود آورده‌اند. رنگ‌های متنوع و زیبایی این منسوجات، نشان می‌دهد که هنر طراحی و بافت پارچه در آن زمان، در اوج تکامل فنی خود بوده است. وجود زمینه مناسب برای هنرمندان، عامل مهمی در توسعه هنر پارچه‌بافی بود و تلاش آنان، تأثیر بسیاری بر گسترش این هنر داشت. همچنین، در این پژوهش به بررسی یک نقاشی خاص، تحت عنوان «ضیافت در باغ» به عنوان یک تصویر غنی از تبلیغ، به مصرف منسوجات نفیس تولیدشده داخلی در دوران شاه عباس پرداختیم؛ تصویری که در آن، ابریشم و منسوجات ارزشمند ایرانی با مجموعه‌ای از رفتارهای مصرف‌کننده مرتبط شده است. داستان شاه عباس اول و پیامدهای آن، نشان می‌دهد که این یک

روند تاریخی از پیش تعیین شده نبوده است. فرهنگ مصرف و تجارت منسوجات، به سرمایه و سطح معقولی از توسعه اقتصادی نیاز دارد. شرایط در ایران دوره شاه عباس، به دلیل وحدت روبه و انجام دقیق فرامین شاه پایدار بود.

احیای اسلام در این دوره، شاید به طور کامل، فرهنگ مصرف‌گرایی غربی را در ایران از بین نبرد؛ اما به نظر می‌رسد، حداقل برخلاف آنچه در غرب اتفاق افتاد، توانست توسعه فرهنگ غرب‌زدگی را متوقف کند. به سبب کمبود منابع اطلاعاتی در رابطه تجاری دولت شاه عباس و شرکت‌های خارجی، پژوهش این پتانسیل را داشت که از منابع بصری بیشتری برای توصیف مفاهیم مربوط به تجارت منسوجات استفاده نماید. اغلب اوقات، معماری، تزئینات و حتی عناصر زیبایی‌شناسی، تنها هدف روشنگری را دنبال می‌کنند. با توجه به این موضوع، می‌توانیم پارچه را نیز به عنوان یک اثر هنری به تاریخ اضافه کنیم و این حقیقت را که یک نوع داده اولیه است، به راحتی در اختیار مخاطبان خود بگذاریم. با این حال، هنگامی که داده‌های بصری (تصاویر) به طور کامل و با تمام ظرفیت‌هایشان تحلیل نمی‌شوند، فرصت‌هایی مهمی برای درک تاریخ از دست می‌رود. فضاهای ساخته‌شده و زیبایی‌های هنری موجود در آنها، همواره به روشی ظریف، اما غیرقابل توصیف، پیام‌هایی را در مورد محصولات منتقل می‌کردند.

منابع

۱. ابتکاری، محمدحسین (۱۳۹۲). نقش تجار و تجارت در توسعه اقتصادی دوره صفویه، دومین کنفرانس بین‌المللی مدیریت، کارآفرینی و توسعه اقتصادی، قم، دانشگاه پیام نور.
۲. امیری، منوچهر (۱۳۸۱). سفرنامه‌های ونیزیان در ایران (شش سفرنامه)، تهران: خوارزمی.
۳. آبروین، روبرت (۱۳۸۹). هنر اسلامی، ترجمه: رؤیا آزادفر، تهران: سوره مهر.
۴. اتینگه‌اوزن، ریچارد و یارشاطر، احسان (۱۳۷۹). اوج‌های درخشان هنر ایران، ترجمه: هرمز عبداللهمی و روئین پاکباز، تهران: آگاه.
۵. اشرفی، م.م (۱۳۸۴). سیر تحول نقاشی ایران در سده شانزدهم میلادی، ترجمه: زهره فیضی، تهران: فرهنگستان هنر.
۶. باستانی پاریزی، محمدابراهیم (۱۳۷۸). سیاست و اقتصاد عصر صفوی، چاپ اول، تهران: صفی‌علی شاه.
۷. بهرام‌نژاد، محسن (۱۳۷۷). «سفرنامه‌های اروپائیان در عصر صفویان»، کیهان اندیشه، ش ۷۸.
۸. بیکر، پاتریشیا ال (۱۳۸۵). منسوجات اسلامی، ترجمه: مهناز شایسته‌فر، تهران: مؤسسه مطالعات هنر اسلامی.
۹. تاج‌بخش، احمد (۱۳۷۸). تاریخ صفویه، ج ۲، شیراز: نوید شیراز.
۱۰. ثواقب، جهان‌بخش؛ شهاب‌شهدانی و پروین رستمی (۱۳۹۹). «سیاست صلح‌طلبی شاه عباس یکم نسبت به دولت عثمانی (با استناد به مکتوبات و معاهدات)»، تاریخ اسلام و ایران، ش ۳۰ (۴۵).
۱۱. جنابدی، میرزا بیگ‌بن‌حسن (۱۳۷۸). روضة الصفویة، به کوشش: غلامرضا طباطبایی مجد، بنیاد موقوفات دکتر محمود افشار.
۱۲. خرمی مقدم، آزاده (۱۳۹۸). اقتصاد ایران و نهادها، تهران: دنیای اقتصاد.
۱۳. خواند میر (۱۳۳۳). تاریخ حبیب‌السیر، ج ۳، تهران: خیام.
۱۴. دالمانی، هانری رنه (۱۳۳۵). سفرنامه از خراسان تا بختیاری؛ مشتمل بر طرز زندگی، آداب و رسوم، اوضاع اداری، اجتماعی، اقتصادی، فلاحی و صنایع ایران از زمان قدیم تا پایان سلطنت قاجاریه، ترجمه و نگارش: علی محمد فرهوشی، تهران: ابن‌سینا / امیرکبیر.
۱۵. دانش‌پژوه، منوچهر (۱۳۹۸). بررسی سفرنامه‌های دوره صفوی، اصفهان: دانشگاه اصفهان.
۱۶. درکوسی، دیرکوان (۱۳۸۰). شاردن و ایران، ترجمه: اخوان تقوی، چاپ اول، تهران: انتشارات فروزان روز.

۱۶۸ مطالعات تاریخی جهان اسلام

سال یازدهم، شماره ۲۵، بهار ۱۴۰۲

۱۷. دلاواله، پیترو (۱۳۹۳). سفرنامه پیترو دلاواله، ترجمه: شعاع‌الدین شفا، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۱۸. دیمانند، موريسا سون (۱۳۶۱). راهنمای صنایع اسلامی، ترجمه: عبدالله فریار، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۱۹. رودگر، قنبرعلی و محمدی، علی (۱۳۹۰). «شاهان صفوی و موسیقی»، تاریخ و تمدن اسلامی، سال هفتم، ش ۴۱: ۵۹-۷۷.
۲۰. روحی، زهره (۱۳۹۷). اصفهان عصر صفوی (سبک زندگی و ساختار قدرت)، تهران: امیرکبیر.
۲۱. سادات برازی، حشمت (۱۳۹۴). اقتصاد و بازرگانی ایران عصر صفویه از ۱۰۳۸ق تا فروپاشی دوره صفویه، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران مرکزی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی.
۲۲. سانسون (۱۳۷۷). سفرنامه سانسون، ترجمه: محمد مهریار، اصفهان: نشر گل‌ها.
۲۳. سایکس، سرپرسی (۱۳۷۷). تاریخ ایران، ترجمه: محمدتقی فخرداعی گیلانی، ۲ جلد، چاپ هشتم، تهران: دنیای کتاب.
۲۴. سبزواری، محمدباقر (۱۳۸۴). روضة الانوار عباسی، تصحیح: اسماعیل چنگیزی اردهابی، چاپ دوم، تهران: میراث مکتوب.
۲۵. سیوری، راجر (۱۳۶۳). ایران عصر صفوی، ترجمه: کامبیز عزیزی، تهران: مرکز.
۲۶. شاردن، ژان (۱۳۷۵). سیاحت‌نامه شاردن، ترجمه: اقبال نعیمی، تهران: توس.
۲۷. صالح، محمدالعابد (۱۹۷۶). دور القواسم في الخليج العربي ۱۱۲۰ق / ۱۷۷۲م، جامعة البغداد، بغداد: مطبعة العانی.
۲۸. طالب‌پور، فریده؛ نوری‌نژاد، سمیه (۱۳۹۸). تاریخ پارچه و نساجی، تهران: دانشگاه پیام نور.
۲۹. طالب‌پور، فریده (۱۳۹۷). «پارچه‌بافی در عصر صفوی: از منظر تاریخی، سبک‌ها و کارکردها»، مبانی نظری هنرهای تجسمی، ش ۶.
۳۰. عبدلی، محمد؛ گرکنی، راضیه (۱۳۹۱). تاریخ و جغرافیای تاریخی جاده ابریشم، جلد دوم، تهران: جمال هنر.
۳۱. غلامرضایی، زهرا (۱۳۹۶). «ابریشم سلطنتی»، فصلنامه فرهنگ مردم ایران، بهار و تابستان، ش ۴۸ و ۴۹.
۳۲. فریر، رانلد (۱۳۸۸). تجارت در دوره صفویه در: تاریخ ایران دوره صفویه، پژوهش کمبریج، ترجمه:

نوری نژاد و طالب پور: نقش شاه عباس در تجارت و تبلیغ منسوجات ... ۱۶۹

یعقوب آژند، تهران: جامی.

۳۳. فریه دبلیور، ر (۱۳۷۴). هنرهای ایران، ترجمه: پرویز مرزبان، تهران: فرزانه.
۳۴. فضل وزیری، زهره (۱۳۹۷). نقوش نمادین منسوجات آیینی دوره صفوی، پایان‌نامه دکتری، دانشکده هنر دانشگاه هنر تهران.
۳۵. فلسفی، نصرالله (۱۳۷۵). زندگانی شاه عباس اول، چاپ ششم، تهران: علمی.
۳۶. فلور، ویلم (۱۳۶۵). جستارهایی از تاریخ اجتماعی ایران، ترجمه: ابوالقاسم سری، تهران: طوس.
۳۷. — (۱۳۵۶). اولین سفرای ایران و هلند، تهران: طهوری.
۳۸. فزونی، ابوالحسن بن ابراهیم (۱۳۶۷). فوائد الصوفیة، به کوشش: مریم میراحمدی، تهران: مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۳۹. کاوسی، مهرنوش (۱۳۹۵). نقش جزیره قشم در تحولات اقتصادی و سیاسی خلیج فارس در دوره صفویه، یازدهمین همایش ملی علمی و فرهنگی و نخستین همایش بین‌المللی خلیج فارس، تهران: مرکز گردشگری علمی فرهنگی دانشجویان ایران.
۴۰. کن‌بای، شیلا (۱۳۸۷). عصر طلایی هنر ایران، ترجمه: حسنا فشار، تهران: مرکز.
۴۱. کونل، ارنست (۱۳۷۴). هنر اسلامی، ترجمه: هوشنگ طاهری، تهران: مشعل آزادی.
۴۲. گری، بازل (۱۳۸۴). نقاشی ایرانی، ترجمه: عربعلی شروه، تهران: دنیای نو.
۴۳. متی، رودی (۲۰۰۰). اقتصاد و سیاست خارجی عصر صفوی، ترجمه: حسن زندیه، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۴۴. محمدحسن، زکی (۱۳۷۷). هنر ایران در روزگار اسلامی، ترجمه: محمد ابراهیم اقلیدی، تهران: صدای معاصر.
۴۵. مستجاب الدعواتی، سیدعلی (۱۳۹۷). جایگاه سفرنامه‌های جهانگردان اروپایی در تبیین رخدادهای ایران عصر صفوی، دومین کنفرانس دانش و فناوری روان‌شناسی، علوم تربیتی و جامعه‌شناسی ایران.
۴۶. مک‌داول، ج. الگروو (۱۳۷۴). نساچی: هنرهای ایران، زیر نظر ر. دبلیو فریه، ترجمه: پرویز مرزبان، تهران: فرزانه روز.
۴۷. میزرا رفیعا (۸-۱۳۴۷). «دستور الملوك»، به کوشش: محمدتقی دانش‌پژوه، ضمیمه مجله دانشکده ادبیات تهران، سال ۶۱، ش ۶۵.
۴۸. مینورسکی، ولادیمیر (۱۳۸۶). سازمان اداری حکومت صفوی، ترجمه: مسعود رجب‌نیا، چاپ دوم، تهران: امیرکبیر.

۴۹. نوایی، عبدالحسین (۱۳۸۵). روابط سیاسی و اقتصادی در دوره صفویه. تهران: سمت.
۵۰. نوریخس، مسعود (۱۳۷۰). با کاروان تاریخ (مروری بر تاریخچه سفر و سیاحت در ایران از باستان تا امروز)، تهران: انتشارات ایرانشهر.
۵۱. نویدی، داریوش (۱۳۸۶). تغییرات اجتماعی اقتصادی در ایران عصر صفوی، ترجمه: هاشم آقاجری، چاپ دوم، تهران: نشر نی.
۵۲. واله اصفهانی، محمدیوسف (۱۳۷۲). خلد برین، به کوشش: میرهاشم محدث، تهران: بنیاد موقوفات افشار.
۵۳. ولش، آنتونی (۱۳۸۵). شاه عباس و هنرهای اصفهان، ترجمه: احمدرضا تقاء، تهران: انتشارات فرهنگستان هنر.
۵۴. ویلسن، سرآرنولد تالبوت (۱۳۴۸). خلیج فارس، ترجمه: محمد سعیدی، تهران: انتشارات بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
۵۵. هدایتی، سوده؛ شایسته فر، مهناز (۱۳۹۸). «تأثیر سبک نقاشان عهد صفوی بر طراحی پارچه‌های این دوره»، کتاب ماه هنر، ش ۱۴۱: ۹۶-۶۵.
۵۶. همایون، غلامعلی (۱۳۸۳). اسناد مصور اروپاییان از ایران، تهران: مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران.
۵۷. یعقوبی، ماندانا؛ رستمی، مصطفی (۱۳۹۸). پوشاک دولت‌مردان دوره صفوی از دیدگاه سفرنامه‌نویسان، اولین کنفرانس ملی دوسالانه باستان‌شناسی و تاریخ هنر ایران، بابلسر: دانشگاه مازندران.
58. Agius, D. (1987). "Towards a consolidation of power in tenth/sixteenth century Safavid Persia", *Islamic Quarterly*, Vol. 31 No. 2, pp. 87-102.
59. Aslanian, S. (2006). "Social capital, 'trust' and the role of networks in Julfan trade: informal and semi-formal institutions at work", *Journal of Global History*, Vol. 1 No. 3, pp. 383-402.
60. Babayan, K. (1999). "The 'Aqa'id al-Nisa': a glimpse at Safavid women in local Isfahani culture", in Hambly, G.R.G. (Ed.). *Women in the Medieval Islamic World: Power, Patronage, and Piety*, Martin's Press, New York, NY, pp. 349-81.
61. Bailey, G.A. (1994). "In the manner of the Frankish masters: a Safavid drawing and its Flemish inspiration", *Oriental Art*, Vol. 15, pp. 29-34. Routledge, London.
62. Blake, S.P. (1999). *Half the World: The Social Architecture of Safavid Isfahan, 1590-1722*, Mazda Publishers, Costa Mesa, CA. Routledge, London.

63. Bruyn, (1737). *Travels into Muscovy, Persia, and part of the East-Indies*, Courtesy of Houghton Library, Harvard College Library. Geog 4347.01.10*
64. Eliade, M. (1959). *The Sacred and the Profane: The Nature of Religion*, Harcourt, Brace & World, New York, NY.
65. Ferrier, R.W. (2016). "Trade from the mid-15-16 th century to the end of the Safavid period", in Jackson, P. and Lockhart, L. (Eds). *The Cambridge History of Iran, Volume 6: The Timurid and Safavid Periods*, Cambridge University Press, New York, NY, pp. 412-90.
66. Ferrier, R.W. (1999). "Women in Safavid Iran: the evidence of European travelers", in Hambly, G.R.G. (Ed.), *Women in the Medieval Islamic World: Power, Patronage, and Piety*, St Martin's Press, New York, NY, pp. 349-81.
67. Foran, J. (1992). "The long fall of the Safavid dynasty: moving beyond the standard views", *International Journal of Middle East Studies*, Vol. 24 No. 2, pp. 281-304.
68. Geertz, C. (1973). *Interpretation of Cultures*, Basic Books, New York, NY.
69. Harris, J. (1995). *5000 Years of Textiles*, British Museum Press, London.
70. Herzig, E.M. (1992). "The volume of Iranian raw Silk exports in the Safavid period", *Iranian Studies*, Vol. 25 Nos 1-2, pp. 61-79.
71. Hirschman, E.C. (1991). "Point of view: sacred, secular, and mediating consumption imagery in television commercials", *Journal of Advertising Research*, Vol. 30 No. 6, pp. 38-43.
72. Lushey, Schmeisser, (1978). *The Pictorial Tile Cycle of Hast Behest in Isfahan and Its Iconographic Tradition*, IsMEO, Rome.
73. Mackie, L.W, (2015). *Symbols of Power, Luxury Textiles from Islamic Lands*, University of California Press.
74. Melville, Charles, (1996): *Safavid Persia the History and Politics of an Islamic Society*, B. Tauris & Co Ltd Publishers London, New York.
75. Pollay, R.W. (1986). "The distorted mirror: reflections on the unintended consequences of advertising", *Journal of Marketing*, Vol. 50 No. 2, pp. 18-36.
76. Reid, J.J. (2000). *Studies in Safavid Mind, Society, and Culture*, Mazda Publishers, Costa Mesa, CA.
77. Schroeder, J.E. (1998). "Consuming representation: a visual approach to consumer research", in Stern, B.B. (Ed.), *Representing Consumers: Voices, Views and Visions*, Routledge, New York, NY, pp. 193-230.

78. Spuhler, F. (1986). "Carpets and textiles", in Jackson, P. and Lockhart, L. (Eds), The Cambridge History of Iran, Volume 6: The Timurid and Safavid Periods, Cambridge University Press, New York, NY, pp. 698-727.
79. Stearns, P.N. (2001). *Consumerism in world history: the global transformation of desire*, Routledge, London.
80. Upton, J.M. (1930). "Notes on Persian costumes of the sixteenth and seventeenth centuries", Metropolitan Museum Studies, Vol. 2 No. 2, pp. 206-20.
81. Waterfield, R.E. (1973). *Christians in Persia: Assyrians Armenians, Roman Catholics and Protestants*, Harper and Row Publishers, New York, NY.
82. Welch, A. (1973). *Shah Abbas and the Arts of Isfahan*, The Asia Society, New York, NY.
83. Welch, A. (1976). *Artists for the Shah: Late Sixteenth-Century Painting at the Imperial Court of Iran*, Yale University Press, New Haven, CT.

In the name of Allah, the Beneficent, the Merciful
quarterly Journal of History Department
at Imam Khomeini Specialized University
Vol.11, No.25, Spring 2023

License Holder:
Imam Khomeini Specialized University
(affiliated to the Jame'at-al-mustafa al-Alamiyyah)

Director: Nasser Rafiei Mohammadi
Editor-in-chief: Nematollah Safari Froushani

Editorial staff of "historical studies of Islam world magazine"

Mohsen Khandan(Alviri)
professor of history department in Bagher-al-
oloom University

Naser Baqeri Bidhendi
Assistant professor of history department in Almostafa
University

Fateme Jan Ahmadi
Professor History group Tarbiat Modares
University of Tehran

Mohammadreza Jabbari
Associate professor of history department in Imam
AlmostafaKhomeini research education institute

Mohammad Ali Cheloungar
Professor, Department of History, University of Isfahan

Sayyed Ahmad Reza Khezri
Professor history group department University of Tehran

Naser Rafiei Mohammadi
Associate professor of Shia department in Almostafa
University

Mohammad Sepehri
Professor History group Islamic Azad University Tehran Branch

Mohammad Amir Sheikh noori
Professor History group Al-Zahra University

Nematollah Safari Foroushani
professor of history department in Almostafa
University(Editor-in-chief)

Hadi Alemzadeh
professor of history department in Islamic Azad
University (researches sciences of Tehran)

Hosein Abdolmuhammadi
Assistant Professor of history department in
University

Hosein Ghare Chanlou
Professor History group University of Tehran

Asghar Montazer Al-Ghaem
Professor, Department of History, University of Isfahan

Sayyed Alireza Vase'ei
Associate professor of Ahl al-Bayt history college in
Sciences and culture University

Executive director: Abdollah Ostovar
Persian Editor: Seyed javad Tabatabaie **English Editor:** Ruhollah Samadi
Page designer: Abdollah Ostovar
Address: Imam Khomeini Specialized University, Jiaad square, Qom, Iran.
Post box: 37195- 1437 **Tel:** 025-37110633
Website: www.journals.miu.ac.ir
Circulation: 500 **Price:** 1000.000 Rials