

دکتر صادق آینه‌وند (استاد گروه تاریخ دانشگاه تربیت مدرس)

مهدی دهقان حسام پور (دانشجوی دکتری تاریخ ایران اسلامی دانشگاه شیراز)

دیدگاه سیاحان غربی به مراسم محرم در دوره قاجار

چکیده

مقاله حاضر در پی تبیین چگونگی و چرایی نگاه سفرنامه نویسان اروپایی به مقوله محرم در دوره قاجاریه می‌باشد. با شل‌ساز آبررسی نظرات و دیدگاه‌های سیاحان اروپایی به پدیده‌های جهان شرق در این مقطع زمانی در چهارچوب مقوله‌ای به نام شرق شناسی قرار می‌گیرد. بنابراین براساس اندیشه شرق‌شناسی، اروپائیان هر پدیده‌ای را که در میان مردمان دیگر سرزمین‌ها می‌شناختند، بلافاصله با میراث تاریخی خویش می‌سنجیدند و با معیارهای خود آن پدیده را ارزیابی و چه بسا پست و نازل محسوب می‌کردند. هر چند نگارنده در این پژوهش قائل به انکار کلی بحث شرق‌شناسی نمی‌باشد و در مواردی این نوع نگاه را در بحث شناخت واقعی شرق مفید می‌داند. مقاله با استفاده از شیوه کتابخانه‌ای و مراجعه به سفرنامه‌های اروپائیان و با روش توصیفی - تحلیلی به بررسی و نقد دیدگاه‌های سفرنامه نویسان به پدیده محرم پرداخته است. نتایج این پژوهش نشان می‌دهد که در یک برآیند کلی ویژگی‌های مانند سطحی‌نگری، اروپامحوری، نگاه از بالا و استعماری که بر بیشتر دیدگاه‌های سفرنامه نویسان اروپائیان حاکم بوده است؛ باعث شده است سفرنامه نویسان اروپایی دنیای شرق و در اینجا به طور خاص محرم را وارونه و دور از واقعیت نشان دهند. آنها کارکردهای چندگانه سیاسی، اجتماعی و فرهنگی محرم را نادیده گرفته و تنها نقاط ضعف آن را بزرگنمایی کرده‌اند. این نکته هم به جا می‌نماید که با وجود این نمی‌توان سهم این سفرنامه‌ها در شناخت بعضی از جنبه‌های محرم در این دوره را نادیده گرفت.

واژه‌های کلیدی: سفرنامه، قاجار، مراسم عزاداری حسینی، سیاحان.

مقدمه

طی سده ۱۸ تا ۲۰ میلادی، شرق شناسی که زاده تمایل علمی دولت های استعمارگر اروپایی برای شناخت ویژگی های مختلف سرزمین هایی که آنها را نامتمدن و ابتدایی می خواندند بود، به تدریج شکل گرفت. آنها بر اساس اندیشه اروپا محوری که بر تصورشان سیادت فرهنگی، نظامی و اقتصادی سفید پوستان اروپا و سایر ملل مبتنی بود، هر پدیده ای را که میان مردمان دیگر سرزمین ها می شناختند، بلافاصله با میراث تاریخی خویش می سنجیدند و با معیارهای خود آن پدیده را ارزیابی می کردند؛ با وجود این محدود سفرنامه نویسان فرنگی نیز بودند که با علاقه مندی نسبت به فرهنگ ایرانی اما در همان چارچوب اروپا محوری مطالبی نوشتند.

محرم به عنوان یک نماد دینی و چندکارکردی در فرهنگ ایرانی - اسلامی، از پدیده هایی بود که در این دوره مورد توجه خاص سفرنامه نویسان اروپایی قرار گرفت. کیفیت شناخت و چرایی برداشت های دور از واقعیت، از این پدیده مسئله اصلی این پژوهش می باشد. گادامر در بحث شناخت و درک دیگری (که ممکن است هر فرد، سنت، فرهنگ و باشد)، سه نوع رابطه برقرار می کند. «من» به عنوان یک سنت می خواهد تو را به عنوان سنتی دیگر بفهمد. در رابطه اول، «تو» ابژه یا موضوعی در دسترس و ابزاری در خدمت اهداف من است و بر حسب مضامین کلی درک می شود. در رابطه دوم، «تو» همچون یک امر شخصیت یافته در نظر گرفته می شود. به این نوع آگاهی تاریخی از دیگری بودن دیگری، نه بر حسب مضامین کلی، بلکه بر حسب خاص بودن آن توجه می شود؛ یعنی دیگری بودن «تو»، با تأمل «من» درباره «تو» همچون یک امر شخصیت یافته در نظر گرفته می شود. به این نوع آگاهی تاریخی از دیگری بودن دیگری، نه بر حسب مضامین کلی، بلکه بر حسب خاص بودن آن توجه می شود؛ یعنی دیگری بودن «تو» با تأمل «من» درباره «تو» ایجاد می شود و دیگری بودن «تو» و چگونگی و کیفیت و ویژگی های آن را «من» مشخص می کند. در این دو نوع رابطه، نوعی رابطه «من» بر «تو» مطرح است. در رابطه سوم، نوعی گشودگی به سنت وجود دارد و «من» معنا را به «تو» تحمیل نمی کند، بلکه اجازه می دهد که «دیگری» با توجه به دیگر بودنش، درباره خویش سخن بگوید این رابطه، گفتگویی اصیل است که «من» و «تو» در رابطه برابر، و با گشودگی سنت های خود

در برابر هم، برای شناخت هم تلاش می کنند (آزاد ارمکی و لاجوردی، ۱۳۸۲: ۱۰۷).

به نظر می رسد دو مؤلفه اول شناخت گادامری، در انگاره شرق شناسی قرار گیرد و مولفه سوم که به نوعی آزادی از بند شرق شناسی می باشد، به شناخت حقیقی کمک بیشتری می کند. هر سه نوع این نگاه در بینش سفرنامه نویسان این دوره وجود دارد؛ اما جو غالب در قرن نوزدهم که به نوعی رنسانس نگاه شرق شناسی می باشد، دو مولفه اول می باشد و مولفه سوم به ندرت در سفرنامه ها دیده می شود. شاخصه های شرق شناسی که شامل اروپا محوری، نگاه از بالا و نازل جلوه دادن فرهنگ شرق، تعمیم گرایی و بزرگ نمایی نقطه ضعف های کوچک می باشد، در نگاه سیاحان به محرم غلبه دارد. هر چند نمی توان ویژگی های مثبت انگاره دوم که منجر به شناخت نسبی شرق شده است را نادیده گرفت. با توجه به این ویژگی های ذکر شده تلاش نگارنده این است که تا حد امکان با بررسی تمام منابع مرتبط و مقایسه آنها با یکدیگر به شناخت بهتر این پدیده کمک کند.

بررسی این مراسم با تأکید بر منابع سفرنامه ای دوره قاجار، برای اولین بار در این تحقیق صورت می گیرد. در این پژوهش تمام آنچه که سفرنامه نویسان به آن پرداخته اند، دسته بندی شده و در بخش هایی که شامل تعزیه، روضه خوانی، قمه زنی، احساسات مذهبی و زنان و مراسم عزاداری می باشد، مورد بررسی قرار گرفته اند.

تعزیه

تعزیه (یا شبیه) توطئی نمایش مذهبی و سنی ایرانی شیعی، عمدتاً در باره شهادت امام حسین و مصائب اهل بیت علیهم السلام است. چون اهمیت هنرمندانه خواندن اشعار در تعزیه بیش از روش اجرا و نمایش واقعه هاست آن را، در قیاس با روضه خوانی، تعزیه خوانی نیز گفته اند (شهیدی، ۱۳۸۰: ۳۱).

در برخی از منابع آمده است که دیلمیان شیعه مذهب، مظالم بنی امیه و شهادت جان گداز کربلا را به صورت شبیه خوانی مجسم می نمودند، اما این نمایش ها صامت بود و افراد با لباس مناسب سوار و پیاده در صحنه حضور می یافتند (حاج محمد رضانی، ۱۳۶۳: ۳).

یکی از ویژگی های جریان شرق شناسی تحت تأثیر ذهنیت های اروپا محوری، خاستگاه یابی

اروپایی و به طور کلی غربی برای پدیده های شرقی و به طور کلی غیراروپایی بوده است. به همین دلیل، یافتن خاستگاهی برای تعزیه به عنوان یکی از دغدغه های اصلی اروپائیان، در بیشتر گزارشات آنها انعکاس پیدا کرده است. بنجامین در مورد خاستگاه تعزیه می آورد: « من حدس دیگری هم، در این باب زده ام و آن این است که رسم تعزیه از زمان بسیار قدیم معمول بوده است. تعزیه برای اسمردیس مجوس - که به حکم ارتداد کشته شد - می گرفتند و یونانی ها این تعزیه سالیانه را ماکوفیا می نامیدند» (بنجامین، ۱۳۶۳: ۴۳۳). فریزر در مورد مراسمی شبیه به این نمایش در بین مسیحیان می نویسد: « شک نیست که این تعزیه ها شبیه است به تقلید در آوردن ها و دسته های نمایشی کاتولیک های روم قدیم که به وسیله آن ها وقایع کتاب مقدس را به صورت ناشیانه و غالاً با مضحک نمایش می دادند» (فریزر، ۱۳۶۴: ۲۴۳). گوینو نیز تعزیه را با معیارهای نمایش غربی سنجیده و سیر تاریخی آن را همانند روند تاریخی تراژدیهای یونان دانسته است که طی آن همانگونه که در تراژدیهای یونانی نقش همسرایان (گروههای آوازخوان) در برابر اهمیت بازیگران رنگ باخت، در تعزیه نیز نمایش - که با نوحه خواندن نخستین دهه ماه محرم پیوند داشت - بتدریج از آن گسست و به نمایشی متکی بر شبیه خوانان (بازیگران) تبدیل گردید.

شاخصه اصلی این گزارش ها، دید اروپا محور سیاحان می باشد، که تحت تأثیر جایگاه غرب آن عصر، خاستگاه تعزیه را یونان قدیم می دانسته اند. در مقابل شهیدی، ریشه تعزیه را به ایران باستان می رساند و اعتقاد دارد، بعد از اسلام این مراسم توسط شیعیان ایران متناسب با اعتقادات مذهبی آنها بازبینی شده است (شهیدی، ۱۳۸۰: ۶۱-۷۰). البته خدوم جمیلی مورخ عراقی هم خاستگاه تعزیه را بین النهرین می داند و آن را شبیه به نمایش های آیینی می داند که برای مردوک خدای بابل انجام می - گرفته است (خدوم جمیلی، ۱۳۸۵: ۱۰). بررسی این گزارشات نشان می دهد که هر یک از این افراد تحت تأثیر جغرافیای زندگی خودشان خاستگاه تعزیه را هم به آن مربوط دانسته اند، که این یک قضاوت غیر علمی می باشد. اگر بخواهیم با منطق علمی در مورد پدیده های فرهنگی قضاوت کنیم، باید آنها را شبکه ای سیال بدانیم که در طول زمان بین اقوام مختلف رد و بدل شده است. چلکوسکی هم تا حدودی این مسئله را تأیید می کند و اعتقاد دارد که خاستگاه و شکل گیری تعزیه را می توان از

اساطیر بین النهرینی، آناتولیایی و مصری نیز دریافت (چلکووسکی، ۱۳۸۴: ۱۲۵).

اقامت کوتاه سیاحان در کشورهای شرقی و به تبع آن، آشنا نبودن با فرهنگ و سنت های این جوامع منجر به برداشت های اشتباه از رسوم و سنت های این جوامع شد که این مسئله تا حدود زیادی طبیعی می نماید؛ هر چند؛ نباید از اغراض استعماری و خود برتر بینی برخی از این سیاحان هم غافل شد. در همین رابطه کنت دوسرسی در گزارشی می نویسد: « ما وارد میدان بزرگی شدیم که در میان آن سکوی بلندی با چوب برپا کرده بودند و در آنجا نمایشگران و پسر بچگانی که لباس دختران را پوشیده بودند، مرگ غم انگیز داماد حضرت علی (!؟) یعنی حضرت امام حسین (ع) را نشان می دادند.» (کنت دو سرسی، بی تا: ۲۳۶). همچنین اوژن فلاندن با وجود آن که خود تماشاگر تعزیه در محرم سال ۱۲۲۸ق. در تهران بوده است و حتی بخشی از لباس هایش را از او گرفته اند تا نقش فرنگی را در تعزیه به خوبی ایفا کنند، در تهیه گزارش از تعزیه دچار اشتباه شده است: « در بین عادات عجیب ایرانی ها باید در درجه اول اعیاد مذهبی را مورد توجه قرار داد که در اول سال، که روز اول محرم است، ایرانیان این اعیاد را قتل یا تعزیه می نامند. (!؟)...» و در ادامه، مجلس تعزیه حضرت امام حسین (ع) را این گونه معرفی می کند: « در آخر این نمایش حادثه وخیم، لیکن خنده داری روی داد؛ یعنی عده ای با مشت سخت به سینه کوبیده و در نتیجه سایرین را برانگیخته، شورش در جمعیت و بازیگران برپا نمودند. در اثر این کار عده ای ضعف می کردند و دیگران عجله نموده به خرابه ها می رفتند تا ضعف کننده ها را شفا دهند. پس از اندکی مریضان بدون هیچ درد و عارضه ای شفا می یافتند...» (اوژن فلاندن، ۱۳۶۸: ۲۶۸) یا آقا عاً عزاداری مردم به شورش و درگیری شباهت داشته است؟ یا فلاندن از این گزارش هدف خاص خود را دارد؟ اگر بخواهیم از روی بی طرفی قضاوت کنیم قطعاً نگاه فلاندن یک نگاه سالم و بی غرض نیست. در واقع فلاندن سنت شرقی را جوری می نمایاند که اصل سنت شرقی را یک سنت عقب مانده و غیر انسانی نشان دهد. ایا فلاندن نباید از خود می پرسید که چگونه مریض های یک شورش که او بازگو می کند، چگونه بلافاصله حالشان خوب می شده است؟ به نظر می رسد فلاندن بیش از این که به دنبال بازگویی واقعیت باشد ذهنیت های شرقی خود را که حاصل القانات پیشینیان هم وطن او در ایران بوده است، مدنظر داشته است.

لیدی شیل که در نیمه قرن نوزدهم به ایران آمده، در دنباله گزارشی که درباره مراسم سوگواری توهش شرح نسباً تأجالی از مجلس تعزیه حضرت امام حسین (ع) ارائه داده است. همه این افراد تنها، جلوه بیرونی تعزیه را توصیف کرده اند و هیچ یک از آنها در پی شناساندن امام حسین (ع) و یارانش به عنوان نمادهای انسانیت و آزادی برنیامده اند. البته باید توجه داشت امام حسین (ع) برای شیعیان یک نماد و شخصیت بارز می باشد. در این مورد نمی توان بر سیاحان خرده گرفت و باید پذیرفت که در درون جامعه عصر قاجار هم وضعیت به گونه ای بوده است که ظاهرگرایی بر شناساندن واقعی نمادهای تشیع برتری داشته است تعزیه های درباری در زمان قاجاریان، بویژه در دوره ناصرالدین شاه، از یک سو شاه را سرگرم می کرد (مستوفی، ج ۱، ۱۳۶۰: ۲۸۸) و از سوی دیگر سبب عوام فریبی و دیندارنمایی او می شد.

کارلاسرنا هم به مانند شیل و ویلز تنها به توصیف بیرونی تعزیه می پردازد و هرگز اشاره ای به شخصیت های واقعی تعزیه و عملکرد و جایگاه آنها در بین ایرانیان نمی کند: «خیل اسیران مرکب از زنان و کودکان خانواده امام، وارد صحنه می شوند، آنان را مدتی در کوچه های شام می گردانند و مردم بی سر و پا به سویشان سنگ می پرانند. بالآخره اسیران از مرکب های خود پایین آمده و با غل و زنجیرهایی روی سکو ظاهر می شوند، سردار یزید هر چه به دهانش می آید، می گوید، سربازان او سرهای بریده امام و یارانش را که آنها را در سینی های نقره ای گذاشته اند و بر رویشان تور نازکی کشیده اند، حمل می کنند...» (مادام کارلاسرنا، ۱۳۷۳: ۱۶۱-۱۷۹).

کلنل چارلز ادوارد پیت - که از سوی انگلستان در عصر ناصرالدین شاه قاجار به سمت کنسول بریتانیا در مشهد منصوب شده بود - درباره تعزیه که در این شهر دیده، نوشته است: «بعد از ظهر مردم در مراسم شرکت جستند. هر روز صحنه های مربوط به همان روز واقعه کربلا را اجرا می کردند و امروز اوج این نمایش یعنی شهادت حضرت امام حسین (ع) بود. کسی که نقش امام حسین (ع) را بر عهده دارد، سرانجام از اسب بر زمین افتاد و در حالی که با پارچه ای روی او را می پوشانند، صحنه های مربوط به جدا کردن سر آن حضرت اجرا می گردد. در آخر یک سر مجسمه را به عنوان سمبل بر سر نیزه حمل می کنند...» (کلنل چارلز ادوارد، ۱۳۶۵: ۱۳۵). سرهنگ گاسپار درویل (که در طی سال

های ۱۹۰۷ - ۱۹۰۶ در ایران بوده)، اوژن اوین (سفیر فرانسه در همین سال ها) و فرد ریچاردز (۱۹۳۲- ۱۸۷۸م) نیز در این عصر، ناظر تعزیه در ایران بوده اند و در سفرنامه های خود، همانند دیگر سیاحان، بیشتر جلوه های بیرونی تعزیه را در نظر داشته و به آن پرداخته اند.

فریزر در مورد برگزاری و رهبری تعزیه می نویسد: «نمایش ها عموماً موافق با نیروی تصور و تخیل ملاً ترتیب داده می شود که دسته تعزیه را رهبری می کنند و بیشتر از امور وهمی و خیالی است تا نمایش دقیق آنچه واقعیت امر بوده است» (فریزر، ۱۳۶۴: ۲۴۲-۲۴۱). معین البکاهای درباری نیز برای خشنودی شاه پیرایه های بسیار به تعزیه بستند و آن را به نمایشی اشرافی تبدیل کردند. فرود ن این پیرایه ها و بسیاری از مضامین و شیوه های اجرای تعزیه سبب گردید تا علمای مشهوری چون شیخ هادی نجم آبادی (متوفی ۱۳۲۰) و شیخ جعفر شوشتری (متوفی ۱۳۰۳)، که نزد مردم و حتی نزد شاه و درباریان بسیار محترم بودند، آشکارا به مخالفت با تعزیه بپردازند (باستان، ۱۳۴۶: ۱۸). حتی برخی دولتمردان نیز گاه از بعضی تعزیه هایی که در تکیه دولت اجرا می شد، انتقاد می کردند (بلوکباشی، ۱۳۸۱: ۶).

پولاک در مورد عکس العمل بعضی روحانیون به تعزیه می نویسد: «ملاها نیز به تماشای تعزیه می آیند و در حالی که تن به نمایش تعزیه می دهند آن را به چیزی نمی گیرند و بدان با دیده تحقیر می نگرند» (پولاک، ۱۳۶۴: ۲۳۶) و یا در جای دیگر می نویسد: «مؤمنان سخت گیر البته نمایش صحنه ای را جایز نمی شمارند و آن را هتک حرمت از ائمه و بت پرستی می دانند» (پولاک، ۱۳۶۱: ۲۳۶). سخن پولاک حاکی از مواضع مختلف روحانیون نسبت به تعزیه می باشد، که چون به مرور مضامین برخی از سروده های تعزیه با فرهنگ قرآن و عترت مغایرت پیدا کرد و بیشتر حالت سرگرم کنندگی و تفریحی بر حالت سوگواری و ماتم سُرایی پیشی گرفت و مسائلی چون شبیه سازی، اجرای موسیقی و احتمال وقوع برخی محرمات دیگر در تعزیه مخالفت فقها و روحانیان و متشرعان را با برگزاری آن برانگیخت.

با اینهمه، علما غالباً در مجالس تعزیه شرکت نمی کردند و بیشتر به سبب تحریف بسیاری از وقایع تاریخی در تعزیه، به انتقاد از آن ادامه دادند، اما توجه سلاطین قاجار و مردم به نمایش تعزیه موجب رونق مجالس تعزیه در این دوره شد و رفته رفته تعزیه، هم از نظر محتوا و هم از نظر نحوه

اجرا، غنی تر و جذاب تر و زیباتر شد و در نتیجه تکامل تدریجی، به صورت نمایشی آیینی و ملی در آمد. (همایونی، ۱۳۶۸: ۷۱) در عصر قاجار و به خصوص در زمان حکمرانی فتح علی شاه و ناصرالدین شاه قاجار، تعزیه رونق فزاینده و گسترده ای یافت و اجرای آن در سراسر کشور متداول گردید، اما غالباً بآ مجریان، دست اندرکاران و برگزارکنندگان شبیه خوانی، وابسته به سلاطین، حکام مناطق و وابستگان دربار قاجار بوده اند؛ به نحوی که نفوذ فرهنگ شاهان را به خوبی می توان در مجالس تعزیه این عصر شاهد و ناظر بود. از شواهد رواج تعزیه در چنین دورانی علاقه مندی پادشاهان، رجال و اعیان قاجاریه در گسترش ظاهری این مراسم، بر پا شدن تکیه و مرسوم شدن تکیه سازی می باشد، که مشهورترین و مجلل ترین تکیه ها متعلق به دولت بود. برگزاری مراسم تعزیه را تنها نمی توان منحصر به درباریان و پادشاهان قاجار دانست. گستردگی برگزاری این مراسم از گزارش دروویل که می نویسد: «مراسم تعزیه در میان قبایل و طوایف مختلف با تغییرات کم و بیش زیادی انجام می گیرد، ولی در هر حال اساس آن یکی است» (دروویل، بی تا: ۱۴۱). به خوبی مشهود است.

ارثی بودن شغل تعزیه خوانان نیز در گزارش های سیاحان دنبال شده است؛ دالمانی در این زمینه می نویسد: «نمایش دهندگان کسانی هستند که در کار خود تمرین زیاد کرده اند و در این نوع نمایش ها سابقه دارند. این ها در کودکی نقش اطفال کوچک را بازی می کنند و چون به سن جوانی رسیدند، جوانان را نمایش می دهند، خلاصه آنکه تعزیه خوانی شغلی است که از پدر به پسر به ارث می رسد و همه در کار خود ورزیده هستند» (دالمانی، ج ۱، ۱۳۳۵: ۱۹۵).

بعضی از خانواده ها به صورت موروثی کار تعزیه خوانی را دنبال می کردند و گاه کل یک گروه تعزیه خوان از اعضای یک خانواده بودند. گاه بعضی خانواده ها را با عنوان تعزیه خوان می شناختند و در مواردی نیز مردم عنوان نقشی را که یک تعزیه خوان مدتها به اجرای آن می پرداخت، به دنبال نام واقعی اش اضافه می کردند. تعزیه خوانی، به نوعی، جنبه نیمه حرفه ای پیدا کرده بود، هر چند که این کار معملاً حرفه اصلی کسی محسوب نمی شد. در واقع پرداختن به نکاتی این گونه یکی از نقاط قوت سفرنامه ها است. سیاحان هنرمندی ایرانیان در تعزیه را ستوده اند و آنها را به عنوان هنر مندانی توانا و متبحر معرفی کرده اند. دروویل می نویسد: «من از صحنه جان داری که چیزی از واقعیت کم نداشت

به حیرت افتادم» (دروویل، بی تا: ص ۱۴۱).

ایلچی فرنگی که یکی از شخصیت های تعزیه بوده است به طور خاصی مورد توجه سیاحان اروپایی قرار گرفته است و در مورد آن اظهار نظرهای متفاوتی شده است. فیودور کف در مورد ایلچی می نویسد: «در این هنگام چهره‌ای پا به تعزیه می گذارد که در هیچ کجای تاریخ یادی از او نشده است و احتمال می رود حاصل خیال پردازی های شعرای متعصب مذهبی باشد که چیزهای من درآوردی بر این واقعه غم انگیز افزوده اند» (فیودور کف، ۱۳۷۲: ۲۴۵). ادوارد براون در مورد آشنایی خود با یک خانواده تبریزی در روستای کیرشکین به نکته بسیار جالبی در رابطه با این ایلچی اشاره می کند و می آورد: «موقع شب میزبان ما به اتفاق پسر جوانش به ملاقات ما آمد و من با تعجب دیدم که پسر جوان او اطلاعات خوبی راجع به آثار شعرای ایران و حتی شعرای ترک دارد. پدرش از من خواست که چند کلمه فرنگی به او یاد بدهم که در موقع تعزیه بتواند مورد استفاده قرار بدهد. پرسیدم شما چگونه کلمات فرنگی را در تعزیه استفاده می نمایید؟ وی گفت: تعزیه خوانان ما چون زبان فرنگی را نمی دانند، هنگامی که در تعزیه نقش سفیر فرنگی را بازی می کنند نطق مزبور را به زبان ترکی که تا اندازه ای نزدیک به زبان فرنگی است ادا می نمایند. حال اگر شما چند کلمه فرنگی به ما یاد دهید ما به تعزیه خوانان ها می آموزیم که آن ها در نقش سفیر فرنگی نطق خود را به زبان اصلی ایراد نمایند، من هم چند کلمه فرانسوی و انگلیسی روی کاغذ نوشتم و به او دادم» (براون، ۱۳۷۱: ۱۴۵-۱۴۴). آیا ایلچی فرنگی تعریف ایرانی مورد تحقیر، از یک غربی نیست که سعی می کرده‌اند با ورود چنین شخصیت‌هایی در تعزیه و مراسم دینی شان خود را مقبول و هم شأن غربی‌ها جلوه دهند؟ به نظر می‌رسد پاسخ به این سوال مثبت باشد، اما باید توجه داشت اراده‌ای که بیشتر به دنبال وارد کردن این چنین شخصیت‌ها در تعزیه بوده است اراده‌ی طبقه بالای جامعه که بیشتر درباریان و عناصر نزدیک به آن، بوده است، می‌باشد. اشرافیت، فرهنگ رفاه طلبی و شاهی به تعزیه راه یافت، نسخه های آن دچار خدشه و تحریف گردید و شاعران و نسخه نویسان تعزیه، برای خوش آمد عوامل حکومتی و تأمین مقاصد و اهداف سلاطین، مضامینی را به تعزیه وارد نمودند و صحنه‌هایی را بدان اضافه کردند که ارتباطی به سوگواری های ماه محرم و فرهنگ عاشورا نداشت.

پولاک هم به این موضوع اشاره می کند و می نویسد: «اولین سفیر اروپایی که به دربار ایران آمد گویا با خود یک دوربین لوله ای داشته است، بدین جهت برای حقیقی جلوه دادن نمایش لازم می دانند که ایلچی همیشه در حالی که چنین دوربینی را زیر بغل دارد بر صحنه ظاهر شود. برای لباس فرنگی معمولا پوشاک اروپایی ها را به عاریت می گیرند که در نتیجه اغلب کاریکاتورهای خنده آور درست می شود» (پولاک، ۱۳۶۱: ۲۳۰).

روضه خوانی و روضه خوانان

آنچه که ما به عنوان روضه خوانی در طول تاریخ مذهب تشیع شاهد آن هستیم، ادامه همان سوگواری های حضرت زینب (س) (خواهر امام حسین (ع) و یکی از شاهدان حادثه کربلا) در راه کربلا به شام می باشد. شاهدان حادثه کربلا و دوستان اهل بیت، سوگواری های حضرت زینب (ص) بر شهادت امام حسین (ع) را به عنوان یکی از امامان مذهب تشیع، به نسل های بعد از خود انتقال داده اند و این مسئله در گذر زمان برای پیروان مذهب تشیع به صورت یک باور و سنت درآمده است. البته بعضی از محققان با توجه به شباهت های بین یادگار زریران و سوگ سیاوش، مایلند خاستگاه آن را به ایران باستان برسانند، که به نظر می رسد، بیشتر از این که این سخن جنبه علمی داشته باشد گرایش باستان گرایی در آن دخیل است.

روضه خوانی به عنوان یکی از نمادهای خاص تشیع، در طول تاریخ بسته به نوع حکومت ها با عکس العمل های متفاوتی مواجه بوده است. در حوزه ی جغرافیایی ایران تا قبل از تشکیل حکومت صفویه، به جز مقطع کوتاه حکومت آل بویه روضه خوانی به عنوان یک فعالیت ممنوعه، بیشتر به صورت زیرزمینی ادامه یافته است. «معزالدوله در سال ۳۵۲ هـ. ق دستور داد که مردم در روز عاشورا گرد یکدیگر برآیند و اظهار حزن و غم را نسبت به امام حسین - علیه السلام - کنند. در این روز بازارها بسته شد، خرید و فروش متوقف گردید، قصابان گوسفند ذبح نکردند، هریسه پزها، هریسه (حلیم یا آبگوشت) نپختند، مردم آب نوشیدند، در بازارها خیمه برپا کردند و بر آنها پلاس آویختند، زنان بر سر و روی خود می زدند و حسین - علیه السلام - ندبه می کردند، در این روز نوحه گری و ماتم بر پا

گردید. (فقیهی، ۱۳۶۷: ۴۹۵).

از قرن دهم هجری که مقارن با به قدرت رسیدن صفویان و تشکیل حکومت شیعی در ایران می باشد، روضه خوانی هم مانند بسیاری از مراسم دینی شیعیان که تا قبل از این مقطع با موانع زیادی مواجه بود و حتی یک جرم تلقی می شد به صورت یکی از مراسم رسمی مذهبی صفویان در آمد. تاورنیه، سیاح و سفرنامه نویس اروپایی در حضور شاه سلیمان ناظر مراسم سوگواری ماه محرم بوده و می نویسد: «شاه سلیمان در ساعت ۷ صبح در وسط تالار جلوس کرده و بزرگان همه بر پا ایستاده بودند. مسئولیت برپایی نظم به بیگلر بیگی سپرده شده بود... بعد از آن بیگلر بیگی شروع به داخل کردن دسته ها کرد. هر دسته عماری داشت که هشت تا ده نفر آن را حمل می کردند و در هر عماری تابوتی گذارده و روی آنرا با پارچه زری پوشانده بودند. (نویی و غفاری فرد، ۱۳۸۳: ۱۳۸) بنجامین در مورد ریشه این مراسم می نویسد: «در هر حال می گویند که در عهد کم امتداد سلسله دیلمی - یعنی نهصد و سی الی نهصد و هشتاد و شش بعد از حضرت عیسی - رسم تعزیه وقایع مذهب شیعه و روضه خوانی معمول گردید» (بنجامین، ۱۳۶۳: ۴۳۳).

نیکتین در مورد گستردگی مراسم در ایران می نویسد: «در دو ماه صفر و محرم مجالس روضه خوانی زیادی در همه جای ایران منعقد می گردد و ذاکرین متخصص سرگذشت علی (ع) را با نظم و نثر روی منبر شرح می دهند و حضار می گریند. روضه خوانی یک نوع عبادت محسوب می شود» (نیلتین، بی تا: ۱۲۸).

علاوه بر نیلتین، فریزر هم به برگزاری مراسم در تمام نقاط ایران اشاراتی دارد و می نویسد: «این نمایش ها تعزیه و سوگواری خوانده می شود و به طور کلی ده روز و در برخی جاها بیشتر ادامه دارد و در اماکنی که برای مردم بسیار مقدس اند - نظیر قم و مشهد - عزاداری تا چهل روز ادامه دارد. من روضه خوانان را در برخی از روستاهایی که از آنان گذشته ام تماشا کرده ام که سخت ناچیز و محقر، اما حاکی از مشخصات مردم و آداب و عادات ایشان است» (فریزر، ۱۳۶۴: ۲۴۲).

برگزاری مراسم روضه خوانی به صورت مجلل و در خانه ثروتمندان نیز مورد اشاره سیاحان این دوره بوده است. دالمانی در گزارش خود از این مراسم، برپایی عزاداری را به صورت دکانی برای سوء

استفاده برخی سودجویان به تصویر می کشد و می نویسد: «مجالس متعدد روضه و تعزیه در منازل اشخاص متمکن و ثروتمند تشکیل می گردد، در بالای سردر این خانه ها پرچم سیاهی زده می شود و هر کس اعم از غنی یا فقیر می تواند آزادانه در این مجالس وارد شود و بیانات روضه خوانان را استماع نماید و قهوه و چای و شربت بنوشد» (هانری رنه دالمانی، ج ۱، ۱۳۳۵: ۱۹۰). ادوارد براون هم به این مسئله اشاره داشته است و می نویسد: «امین السلطان نخست وزیر نیز روضه خوانی ترتیب می داد یک شب که من با لباس ایرانی در منزل او بودم دیدم چهارصد مجموعه پلو و خورش به حضار خوراند» (براون، ۱۳۷۱: ۵۸۱).

پولاک در مورد درآمد روضه خوانان می نویسد: «روضه خوانان از تمام نقاط کشور به تهران می آیند، به خصوص روضه خوانان کاشان شهرت دارند و برای هر جلسه مزدهای گزاف می گیرند. اما چون فقط در برخی از صحنه ها از وجود آنان استفاده می شود در نتیجه می توان نمایش ها را در قسمت های مختلف شهر و در مواقع گوناگون برپا کرد، روضه خوانان چهار نعل از نقطه ای به نقطه دیگر می روند و اغلب در یک روز در پانزده تکیه مختلف ظاهر می شوند» (پولاک، ۱۳۶۱: ۲۳۴). فیودور کف هم به این مسئله اشاره دارد و در این مورد می آورد: «اما برگزاری مراسم محرم در تهران فوق العاده مجلل است» (فیودور کف، ۱۳۷۲: ۲۴۱). محرم بعد از یک دوره کم رونق در ابتدای دوره قاجار، به یکباره در زمان ناصرالدین شاه رونق و شکوه زیادی گرفت و به ابزاری برای دینداری ریاکارانه درباریان و شاهان قاجار تبدیل شد؛ همزمان با توجه به بعد تجمل گرایانه آن، بعد معنوی و فلسفه وجودی آن در سایه قرار گرفت و این مسئله در گزارشات سیاحان و مورخان دوره قاجار به خوبی روشن است.

گریاندن و گریه کردن مردم در مراسم روضه خوانی هم مورد توجه سیاحان این دوره بوده است؛ فریزر در این مورد می نویسد: «در این قبیل اماکن ملائی هر روز از روی منبر قسمتی از واقعه کربلا یا حوادثی را که منتهی به آن شد می خواند و خود به تفسیر آن ها می پردازد، و توأم با حرکات و آواز خوانی (روضه) می باشد. در واقع این نوعی ادای کلمات با صدای موسیقی است و همین که وی به جای مؤثر می رسد خود و شنوندگان را بر می انگیزد و به هیجان در می آورد تا این که او و ایشان به

راستی یا به ظاهر به گریه می افتند و دستخوش غم و اندوه می شوند» (فریزر، ۱۳۶۴: ۲۴۱). در این سخن هم سطحی نگری و هم نازل جلوه دادن عناصر شکل دهنده عزاداری امام حسین به چشم می خورد. چرا هیچ یک از سیاحان آزادگی و بزرگواری شخصی که ایرانیان برای آن اشک می ریختند را مورد توجه قرار نمی دهد و کوچکترین اشاره‌ای به آن نمی کند؟ چگونه می شود که تعزیه ریشه‌یابی می شود، اما شخصی که تعزیه به واسطه وجود او برگزار می شده است مورد توجه قرار نگرفته؟ آیا آن ها از این می ترسیدند که با معرفی واقعی امام حسین یک الگوی شرقی به غربیان معرفی کنند و این مسئله برخلاف خواسته خودشان و دولتمردانشان بوده است؟ پاسخ به این سوالات مثبت است. در واقع نگارنده به دنبال این نیست که به تعمیم گرایی توسل جسته و ارزش نگارش این سفرنامه‌ها را نادیده بگیرد، لیکن واقعیت این است که سانسور واقعیات خواسته و یا نا خواسته مورد توجه سیاحان بوده است.

قمه زنی در مراسم عزاداری حسینی

قمه زنی در مراسم عزاداری امام حسین (ع) در دوره قاجاریه در بین عزاداران معمول بوده است. شیعیان علاوه بر اجرای نمایش صحنه هایی از مصائب کربلا، به خود آزاری در راه امامان می پرداخته اند. در مورد قمه زنی (خودآزاری) مثل بسیاری از پدیده های نوظهور در بین مسلمانان، بعضی از مورخان سعی کرده اند آن را یک پدیده بیرونی و طراحی شده از سوی استعمار در مقابله با جهان اسلام بدانند. سؤالی که در مقابل این مورخین مطرح می شود، این است که با فرض وارداتی بودن آن، چرا این گونه پدیده ها به راحتی در بین مسلمانان مورد پذیرش قرار می گیرد؟ به نظر می رسد همراه با دنبال کردن ریشه های این نوع پدیده ها در خارج از مرزهای اسلامی، باید در خود محدوده جهان اسلام زمینه های دریافت و پذیرش آن را هم جستجو کرد.

در مقابل مورخانی که ریشه قمه زنی را به خارج از جهان اسلام منتسب می کنند. شاید این سخن ادوارد سعید که « شرق از آن روی شرق شناسی زده شد که نه فقط از کلیه جهاتی که در ذهن یک اروپایی متوسط قرن نوزدهم می آمد به گونه ای کاملاً شرقی یافت شده بود، بلکه همچنین این استعداد

را داشت که آن را شرقی کنند، و یا اینکه تسلیم و منقاد این امر شد» (ادوارد سعید، ۱۳۸۹: ۲۱) قابل تأمل بسیار باشد. در واقع این دانشمند شهیر همراه با توجه عمیق به نیات شرق شناسانه، آن چه که را می توان عوامل رکود جامعه شرقی تعبیر کرد، هم فراموش نمی کند.

یکی دیگر از ویژگی های شرق شناسی، که به گونه ای آشکار نیت های استعماری در درون خود دارد، بزرگ نمایی پدیده های دهشت آور در بین ملل شرق است. یکی از این پدیده ها قمه زنی می باشد. هر چند در این مورد که قمه زنی در دوره قاجار وجود داشته هیچ شکی وجود ندارد، اما بزرگ نمایی آن برای زیر سؤال بردن فلسفه محرم قابل قبول نمی باشد. بنجامین در مورد ریشه قمه زنی می آورد: «معلوم و مدلل شده است که از اوایل ظهور اسلام در بعضی عیدها اهالی به اغتشاش می پرداختند که گماشتگان دولت آن باب چشم می پوشاندند و اگر درصدد جلوگیری بر می آمدند اهالی از راه دیگر عدم رضایت خود را ظاهر می ساختند. پس بیاید دانست که اغتشاش های ماه محرم امتداد همان رسم قدیم است و ظاهر آن فقط جهات دیگر دارد» (بنجامین، ۱۳۶۳: ۴۳۷). بنجامین بیشتر از ریشه یابی، نوعی مقابله با اسلام را در نظر دارد. او می خواهد نشان دهد که از کوزه همان تراوش کند که در اوست. چرا سیاحان برای تعزیه به دنبال ریشه یابی در یونان باستان می روند و قمه زنی را از متن اسلام و برخاسته از جغرافیایی اسلامی می دانند؟ این مسئله غیرقابل انکار است که امثال بنجامین خواسته یا ناخواسته با این پیش زمینه که تمدن خاص غرب و بی تمدنی خاص شرق است هر آن چه را که جلوه های غیر انسانی در آن متبلور بوده است، سنتی شرقی می دانسته اند. این نوع تحلیل به دنبال رد قمه زنی در ایران نیست؛ چرا که هم منابع داخلی و هم منابع بیرونی به وجود و در بعضی مواقع رواج این پدیده در جامعه عصر قاجار اشاره داشته اند. آسیب شناسی این تحلیل این است که نگاه مغرضانه غربی ها را نشان دهد. اگر چه هر انسان منصف و منطقی می داند که قمه زنی بیش از اسلام در اروپا وجود داشته است.

فیودور کف علت قمه زنی را تعصب می داند و می نویسد: «تعصب برخی از مؤمنان عزادار تا جایی است که که با آلاتی تیز یا قمه زخم های سنگین بر سر خود وارد می آورند» (فیودور کف، ۱۳۷۲: ۲۴۲) این تعصب در مراسم دینی که شور، اشتیاق و القانات اغراق آمیز به شدت بر آن حکم

فرماست، می تواند منجر به اعمال غیر انسانی مثل قمه زنی شود. جکسن در مورد شور و اشتیاق در این مراسم می آورد: «در این هنگام است که شیعیان مسلمان در عزای حسین (ع) دستخوش شور و هیجان مذهبی می شوند و خود را با شمشیر و قمه و سنگ های تیز زجر می دهند و اسیر حالتی می گردند که باید بدان مالخولیای مقدس نام نهاد» (جکسن، ۱۳۵۲: ۶۸). بلوشر در مورد مشاهدات خود در کرمانشاه می آورد: «مردان پیراهن های سفیدی بر تن داشتند و قمه های براق را در دست تاب می دادند این قمه ها را در حالت خلسه و جذبۀ چنان بر سر خود می زدند که از آن ها خون گرم بر صورت و پیراهنشان جاری می شد» (بلوشر، بی تا: ۸۷). دالمانی هم به قمه زنی عزاداران در مشهد اشاره دارد. ادوارد بیت به قمه زنی کودکان اشاره دارد و می نویسد: «بعد از دسته های قمه زن کفن پوش تعدادی بچه کوچک که آنان نیز کفن به تن داشتند از راه رسیدند با کمال تعجب دیدم که اینان خیلی شدیدتر قمه زده بودند. آخر از همه بچه کوچک سه ساله ای بود که تمام سر خود را زخمی کرده بود و تمام صورت وی از خون پوشیده شده بود، در حالی که او را بغل کرده و از معرکه بیرون می بردند هنوز چاقوی خود را در دست داشت» (ادوارد بیت، ۱۳۶۵: ۱۳۴). سیاحان به گونه ای به قمه زنی می پردازند که یک انسان غربی به عنوان دریافت کننده گزارش های آنها به درکی غیر واقعی از شرقی برسد. در واقع حقیقت بیان می شود؛ لیکن رگه هایی از حقیقت بیان می شود که همه حقیقت نیست و تنها کوچکترین جز آن می باشد.

دالمانی در سفرنامه خود به نکته ای قابل تأمل اشاره می کند و می نویسد: «اغلب اشخاص ثروتمند که یکی از افراد خانواده آن ها زندانی شده است و نتوانستند وسایل آزادی او را فراهم نمایند، متوسل به دسته های قمه زن می گردند و با دادن پول آن ها را وا می دارند که فلان زندانی را مطالبه نمایند» (رنه دالمانی، ۱۳۳۵: ۱۹۳). آن چه در این جا می توان از تیز بینی رنه دالمانی درک کرد، فقر فرهنگی و اقتصادی جامعه ی دوره قاجار است که منجر به سوء استفاده حاملان قدرت و ثروت از افراد فقیر می شده است.

مراسم عزاداری و جنبه‌ی احساسی آن

وجود احساسات، تعصب و افراطی‌گری در مراسم عزاداری امام حسین (ع) از دیگر مواردی بوده است که سیاحان دوره قاجار به آن توجه زیادی کرده‌اند.

سؤالی که در اینجا ما با آن مواجه می‌شویم این است که، آیا افراطی‌گری و تعصب در این مراسم وجود داشته است یا سیاحان از روی غرض می‌خواهند، این مسئله را به ما القا کنند؟ با بررسی منابع داخلی مربوط به این دوره و با توجه به رایج بودن مراسم عزاداری حسینی در دوره معاصر با زمان کنونی متوجه می‌شویم که افراطی‌گری در این مراسم وجود داشته است و در بعضی از موارد این افراطی‌گری اهداف اصلی این مراسم را تحت الشعاع خود قرار داده است. هر چند این مسئله باید مورد توجه قرار بگیرد که این رویکرد تا حدودی طبیعی می‌باشد، زیرا که یکی از ویژگی‌های مراسمی با مشخصات ماه محرم و به طور کلی مراسم دینی که در آن منطق تحت تأثیر شور و شوق مذهبی قرار می‌گیرد، افراطی‌گری و حرکات غیر طبیعی می‌باشد. اگر به دقت نگاه سیاحان را واکاوی کنیم، می‌بینیم آنها با بزرگ‌نمایی این گونه مسائل در پی بست جلوه دادن کلیت این مراسم هستند و به عبارت دیگر آن چه که در این مراسم انحراف محسوب می‌شود به عنوان هدف اصلی معرفی می‌گردد. حال با چنین پیش‌زمینه‌ای به بررسی نظرات سیاحان پرداخته می‌شود. یکی از موارد افراطی‌گری در این مراسم، قمه زنی می‌باشد که با توجه به ویژگی‌های خاص آن در بخش پیشین، به طور مفصل به آن پرداخته شد.

از موارد دیگر مورد توجه در این رابطه حمله به پیروان ادیان دیگر، صلاً اتباع مسیحی روس و انگلیس می‌باشد. ادوارد بیت در مورد مشاهدات خود در مشهد در این رابطه می‌نویسد: «به طور کلی تمام خیابان‌های باریک شهر مسدود می‌شد و عبور و مرور برای خارجی‌ان مشکل و تا حدی نیز خطرناک می‌گردید. اعضای کنسول‌گری روس در این ماه شهر را ترک گفته و به نواحی اطراف می‌رفتند» (نیپور، ۱۳۵۴: ۱۸۹) جکسن هم که از ارومیه راهی همدان بوده است به این مسئله اشاره کرده و می‌نویسد: «در این موقع [ماه محرم] جان افراد مسیحی در پاره‌ای از ده‌هایی که مأوای مردم متعصب است، ایمن نیست» (جکسن، ۱۳۵۲: ۳۴۵).

بنجامین هم در این رابطه می نویسد: «در دو سه روز آخر مقتضی امر این است که اهل خارجه و کفار، حتی المقدور جاذب دقت نشوند، زیرا که تعصب مذهبی آن ها به درجه ای می رسد که امکان دارد بعضی از ارادل به شخص حمله کنند یا او را بی احتیاط نمایند اگر چه اکنون [۱۸۸۴] به قدر سابق خطر نیست مع هذا چندان هم بی خطر نیست» (بنجامین، ۱۳۶۳: ۴۳۶). نکته قابل تأمل در مورد این مسئله این است که سیاحان علت اصلی این حملات را تحجر و تعصب مسلمانان می دانند، در حالی که هر خواننده آگاهی باید این مسئله را در نظر بگیرد که فلسفه اصلی این مراسم ظلم ستیزی می باشد و حمله به اتباع کشورهای مثل انگلیس و روسیه که به طور مستقیم و علنی مردم ایران را تحقیر می کردند، ناشی از کارکرد ظلم ستیزی محرم می باشد. به نظر می رسد این نگاه به انسان مهاجم شرقی مد نظر سیاحان، نوعی شرق هراسی باشد که در نیمه دوم قرن بیستم به اسلام هراسی تغییر یافته است. اگر بخواهیم تحمیل پدیده‌هایی مثل حق توحش که غربی ها بر مردم ایران در دورانی مثل پهلوی تحمیل کردند، ریشه‌یابی کنیم باید آن را در برداشت‌های غربی‌ها از خودمان جستجو نماییم. در واقع قشر به ظاهر روشنفکر ایران بعد از خواندن تاریخی که اروپاییان در دوره قرن نوزدهم برای آن‌ها تدوین کرده بودند، به راحتی حق توحش را امری مسلم و غربی را محق آن می‌دانستند.

در مورد محرکان و طراحان این نوع حرکات ادوارد بیت می نویسد: «آ در شهرهاست که تظاهرات عمده و زد و خورد‌های اعتراض آمیز روی می دهد. برپا کنندگان اصلی آن طلاب علوم دینی ساکن در شهرهایند. بدین ترتیب اعضای دو کنسول گری ترجیح می دادند از شهر خارج شوند من شخصاً دلیلی برای این کار نیافتم و در خانه ماندم همه چیز به آرامی می گذشت و کوچک ترین حرکتی از مردم دال بر ضدیت با اروپایی ها سر نزد» (ادوارد بیت، ۱۳۶۵: ۱۳۲). گزارش بیت که در واقع رد سخن افرادی مثل بنجامین آمریکایی می‌باشد هر چند شاید نتواند به طور کلی تمام این حملات را رد کند؛ لیکن می‌تواند آن را تعدیل کند و یا حداقل از القای این مسئله که عزاداران محرم هر مسیحی با هر جایگاه و هر ملیتی را مورد تعرض قرار می‌داده‌اند جلوگیری کند.

به جز این موارد می توان به مواردی دیگری از جمله نفرت مردم نسبت به بازی کنندگان نقش های منفی در تعزیه اشاره کرد. دالمانی می نویسد: «یزید بر اسب قشنگی سوار است و زرهی بر تن و کلاه

خودی آهنین بر سر دارد و پیوسته شمشیر را در دست خود حرکت می دهد و هنگامی که از مقابل تماشاچیان می گذرد همه به او لعنت می کنند و زنان آب دهان به طرف او می اندازند» (رنه دالمانی، ج ۱، ۱۳۳۵: ۱۹۴).

ادوارد پولاک هم به موارد حادثتری اشاره می کند و می آورد: «شوندگان حق می کنند و می گیرند و چنان با تمام وجود با آنچه در صحنه می گذرد سهیم می شوند که ممکن است کسی را که در نقش یزید بازی می کند با دست خود قطعه قطعه کنند. در بعضی نواحی که گویا مواردی پیش آمده است که بازیگری مؤثر بازیگران به قیمت جانشان تمام شده است. پس کسانی که نقش منفی به عهده داشته اند برای آنکه نگذارند تماشاگران غرق توهم شوند در صحنه های سخت رقت انگیز خود نیز در گریه مردم شرکت می کرده اند» (پولاک، ۱۳۶۱: ۲۳۵). ریشه چنین حرکتی را در وهله اول می توان به ویژگی این مراسم که در آن شور و تعصب، همه چیز را تحت تأثیر خود قرار می داده است منتسب کرد. در درجات بعدی می توان بافت مذهبی و فرهنگی جامعه را دخیل دانست. هر چند همان طور که در بالا ذکر شد نباید بیان اغراق آمیز بعضی از این سیاحان را نادیده گرفت و این گونه نتیجه گرفت که این نوع حرکات وجه غالب و رایج بوده است. این خصیصه ذاتی شرق شناسی در بزرگنمایی و القائات غیرواقعی در مورد مسلمانان را می توان در عصر کنونی هم به طور آشکار مشاهده کرد.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
رتال جامع علوم انسانی

زنان و عزاداری

پدیده جالبی که در دوره قاجار با آن مواجه هستیم، عبارت است از شرکت زنان در مجالس روضه خوانی و به تبع آن هجوم زنان به این مجالس و همچنین کثرت برگزاری این گونه مجالس در منازل. حضور زنان در مراسم عزاداری حسینی نیز مورد توجه سیاحان در این دوره بوده است؛ چنانچه ادوارد بیت در سفرنامه خود می نویسد: «بعد از ظهر به تماشای مردم ایستادم که از مراسم شبیه خوانی باز می گشتند، تعداد زنان به نحو قابل توجهی زیاد بود، گفته می شد که در طول ماه محرم به زنان اجازه داده می شود تا در مراسم عزاداری شرکت جویند و آنان نیز نهایت استفاده را از فرصت به دست آمده می

کنند. البته همه زنان پوشیده و حجاب را رعایت می کنند» (ادوارد بیت، ۱۳۶۵: ۱۳۵). در مورد جامعه زنان ایرانی بی هیچ گونه گزاف و مبالغه درمی یابیم که اولین و گسترده ترین نمونه های حضور فعال زنان ایران در صحنه های اجتماعی از فرهنگ روضه خوانی و تعزیه منبعث گردیده و زن ایرانی با انگیزه های عمیق مذهبی پای به عرصه مشارکت سیاسی و اجتماعی گذاشته است. همچنین در این دوره، در شرایطی که زنان از اولین امکانات آموزشی بی بهره بودند، این مجالس فرصت خوبی برای آموختن و فراگیری ضروریات اجتماعی و دینی محسوب می شده است. پیر لوتی هم که در قمشه اصفهان شاهد برگزاری مراسم تاسوعای حسینی بوده است به حضور زنان در مراسم اشاره دارد و می آورد: مردم همه بیشتر به سینه میزنند، زنها با حجاب همه در پشت بامها های اطراف جمع شده و روی ایوانها و دیوارهای لرزان ایستاده اند. دایره مردم تنگ تر می شود یک نوع حرکات آمیخته با جست و خیز شروع می شود. ناگهان هر یک دست به شانه دیگری گذاشته، دایره وار به گردش در می آیند و با دست راست سینه می زنند. رنج و غم اندوه عزاداری پیوسته رو به افزایش است. برخی به قدری از خود بی خود شده اند که دل انسان به حال آنها می سوزد. (پیر لوتی، به سوی اصفهان، ۱۳۷۲: ۱۴۷-۱۴۸).

مسئله قابل توجه دیگر در مورد زنان در سفرنامه های این دوره ابراز احساسات و شور و شوق بیش از حد زنان و درگیری های فیزیکی بین آنان بوده است. نیلتین در این مورد می نویسد: «در این نمایشها وقایع حزن آور حسن (ع) و حسین (ع) و سایر فرزندان علی (ع) خلیفه پیامبر را مجسم می کردند و تماشاچیان مخصوصاً زن ها احساسات حزن انگیزی بروز می دادند و فریادها می کشیدند و گریه می کردند و بر سر و سینه می زدند» (نیلتین، بی تا: ۱۲۸). ادوارد پولاک هم در این مورد می نویسد: «هر کس باید خود شخصاً حاضر و ناظر باشد تا از شور و شوق حضار و به خصوص زنان نسبت به این نمایشها بتواند تصویری به دست آورد» (ادوارد پولاک، ۱۳۶۱: ۲۳۶). این شور و شوق تا اندازه ای طبیعی و قابل درک است اما آن مقدار که غیر قابل طبیعی به نظر رسیده است حاصل اغراقها و القائات روضه خوانان و همچنان باز شدن فضای جدید در مقابل زنان می باشد. بنجامین در مورد درگیری های فیزیکی بین زنان می نویسد: «مسلم است که قبل از شروع تعزیه زن ها چقدر هیاهو می کنند و این مطلب از بدیهیات است که گه گاهی دو نفر از آن ها بنای نزاع را می گذارند و نزاع کم

کم به زد و خورد کشیده می شود، روبند را از سر هم می کشند و صورت هم را در مقابل این همه جمعیت باز می کنند» (بنجامین، ۱۳۶۳: ۴۴۵).

علاوه بر بنجامین ادوارد پولاک هم به این موضوع اشاره کرده و می نویسد: «در بین جمعیت تماشاچی نیز صحنه های خنده آور کم اتفاق نمی افتد، زنان فقیری که ساعت ها در تنگنای ازدحام بر روی قالی زانو زده اند گاه با یکدیگر دست به گریبان می شوند و این امر باعث تفریح خاطر مردم می شود، به صورت یکدیگر می کوبند، روبندها را از صورت طرف بر می دارند و تا هنگامی که نوکران دربار مداخله نکرده باشند دست از مجادله نمی کشند. شایع است که شاه خود چند مفتن را وا می دارد که زنان را به کتک کاری ترغیب و تحریک کنند» (ادوارد پولاک، ۱۳۶۱: ۲۳۵). نکته قابل توجه این است که هیچ یک از این افراد به حضور زنان ایرانی به عنوان یک روند مثبت اشاره نکرده اند و تنها درگیری آنها را بزرگمایی کرده و این نوع برخورد زاده همان خصیصه ذاتی جریان شرق شناسی می باشد که به خوبی در این جا هم انعکاس پیدا کرده است.

بازی کردن نقش زنان توسط مردان در تعزیه یکی دیگر از موارد مورد توجه، سیاحان در دوره قاجاریه بوده است. رنه دالمانی در این مورد می نویسد: «به جای زنان پسران جوان لباس زنان را می پوشند زیرا که شرکت زنان در این گونه نمایش ها ممنوع است» (رنه دالمانی، ج ۱، ۱۳۳۵: ۱۹۴). پولاک هم به این موضوع اشاره کرده و می نویسد: «لأ من خود شاهد بودم که چگونه ایلچی با دخترش که پسر بچه ای نقش او را بر عهده داشت، سوار بر مرکب وارد شد. پسری که نقش دختر را به عهده داشت با لباس زنان و دامن پف کرده به صحنه آمده بود» (پولاک، ۱۳۶۱: ۲۳۵). جلب توجه این مسئله برای سیاحان اروپایی به دلایلی مثل بدیع بودن، کنجکاوای سیاحان و سنجش آن با ارزش های حاکم بر فرهنگ غرب می باشد. سیاحان به نوعی این مسئله را انعکاس می دهند که نوعی عقب ماندگی و تحجر را به خوانندگان خود القا کنند، در حالی که این مسئله اگر با معیارهای اسلامی سنجیده شود، یک ارزش محسوب می شود. این تضاد آراء، حاصل سنجش فرهنگ شرقی بر اساس معیارهای غربی می باشد.

نتیجه

مطالب مذکور در باب محرم، بخشی از فهم سنت سفرنامه های غربی درباره آن است. این سنت که می توان آن را در چارچوب شرق شناسی فهم کرد، دارای شاخصه هایی است که در غالب موارد منجر به نگاهی وارونه و غیرواقعی از محرم شده است.

اولین و مهم ترین شاخصه، اروپا محوری می باشد. نگاه اروپا محوری سفرنامه نویسان باعث شده است که آنها برای تعزیه به عنوان یکی از عناصر محرم، به دنبال خاستگاه غربی باشند و بدین منظور، با توسل به نوعی تشابه گرایی، نتیجه گرفته اند که تعزیه، نمایشی خیالی بوده و ادامه همان نمایش های قدیم در اروپا بوده است. آنها به تبع همین دید اروپا محوری، همه چیز را با ارزش های غربی سنجیده و ایفای نقش زنان به جای مردان در تعزیه، حضور زنان با حجاب کامل که در جامعه ایران به آن به عنوان، یک ارزش الهی و انسانی نگاه می شده است را به تمسخر گرفته اند.

نگاه از بالا به عنوان ویژگی دیگر سفرنامه های این دوره، برخورد حقارت آمیز با فرهنگ مردم شرق را به دنبال داشته است. برخی از سفرنامه نویسان گریه برای امام حسین (ع) را که برای پیروان شیعه یک ارزش محسوب می شود، نوعی ریاکاری و عقب ماندگی تلقی کرده اند.

بزرگنمایی نقاط ضعف، که ابزاری برای تحقیر و استعمارگری بوده است؛ شاخصه بعدی می باشد. سیاحان با وجود کارکردهای سیاسی، اجتماعی، روانی و فرهنگی محرم در بسیاری موارد تنها به نقاط ضعف توجه کرده و طوری القا کرده اند که محرم چیزی جز قمه زنی و حمله به پیروان ادیان دیگر نبوده است. حضور زنان در مراسم روضه خوانی کوچک شمرده می شود، در حالی که برخوردهایی که بین زنان در روضه خوانی رخ داده است به عنوان یک اصل کلی و همیشگی شناسانده می شود. این مسئله را خواسته یا ناخواسته بیان نکرده اند که محرم به فرهنگ مشارکت عمومی، اصلاح جامعه و بیگانه ستیزی کمک کرده است.

سطحی نگری که نقش دوگانه علت و معلول را دارد، در مقام معلول به دلایلی مثل اقامت کوتاه، اطلاعات ناکافی، آشنا نبودن با زبان فارسی رخ داده است. در مقام علت، سطحی نگری باعث شده است که سیاحان هرگز علت وجودی محرم و اهداف آنها را درک نکنند. در بسیاری از موارد آنها

هرگز درک نکرده اند که شخصیت محوری عزاداری محرم، امام حسین(ع) می باشد و در بعضی موارد او را داماد حضرت علی دانسته اند! همچنین سفرنامه نویسان عزاداری را نوعی سرگرمی و اسباب جنگ و جدال جلوه داده اند.

جزئی نگری که نتیجه کنجکاوی و شگفت آور بودن برخی عناصر محرم برای اروپاییان بوده است، به عنوان یک شاخصه مثبت سفرنامه ها، باعث شده که رویدادهای زیادی که از سوی مورخان درباری و غیردرباری به ثبت نرسیده است، از سوی سفرنامه نویسان مورد توجه قرار گیرد. مواردی همچون سوء استفاده افراد ثروتمند از فقرا برای آزاد کردن اطرافیان خود و نگاه اقتصادی برخی از روضه خوانان به مراسم محرم، نتیجه این جزئی نگری بوده است.

در یک روند کلی سفرنامه نویسی اروپائیان در قرن نوزدهم که در قرن بیستم از آن به جریان شرق شناسی تعبیر شد، در طی یک بازه زمانی، هر چه بیشتر به مراکز قدرت غربی نزدیک ترشد و در خدمت اهداف دولت های غربی برای تسلط بر شرق قرار گرفت. این جریان از شرق، یک حقیقت غیر واقعی و ساختگی ارائه داد و شرق را طوری شناساند که نوعی دوگانگی شناخت برای ملل شرقی پیش آمد و شرقی ها به این باور رسیدند که غربی ها آنها را بهتر از خودشان می شناسند. با تمام این اوصاف شرق شناسی را باید با دیدن بعضی از زوایای مثبت آن به کار گرفت و روشنفکران شرقی باید با نوعی آسیب شناسی واقعی از جریان شرق شناسی آن را به یک فرصت برای بازسازی ملل خود تبدیل کنند.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

کتابنامه

- آزاد ارمکی، ت. و لاجوردی، ه. (۱۳۸۲) «هرمنوتیک، بازسازی یا گفتگو»، نامه علوم اجتماعی، شماره ۲۱، دوره ۱۱، صص ۹۳-۱۱۲.
- اسمیت، آنتونی، «ماهی سفید کور در ایران»، ترجمه محمود نبی زاده، تهران، انتشارات گستره، بی تا.
- بلوشر، ویپرت، «سفر گردش روزگار در ایران»، ترجمه کیکاووس جهانداری، شرکت سهامی انتشارات خوارزمی، بی تا.
- براون ادوارد، «یکسال در میان ایرانیان»، ترجمه ذبیح الله منصوری، تهران، انتشارات صفار، چ اول، ۱۳۷۱.
- بلوک کباشی، علی، «فراز و فرود نمایش قدیسانه تعزیه در فرآیند تحولات اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی جامعه ایران»، (مصاحبه)، کتاب ماه هنر، ش ۴۳-۴۴، فروردین و اردیبهشت ۱۳۸۱.
- بنجامین، ساموئل گرین ویلر، «ایران و ایرانیان»، به اهتمام و یادداشت رحیم رضازاده ملک، بی جا، بی نا، چ اول، ۱۳۶۳.
- باستان، نصرت الله، «شبیهِ خوانی و تعزیه خوانی»، خوشه، شماره ۱۰، ۱۰ اردیبهشت ۱۳۴۶.
- بیت، چارلز ادوارد، «سفرنامه خراسان و سیستان»، ترجمه قدرت الله روشنی زعفرانلو و مهرداد رهبری، بی جا، انتشارات یزدان، چ اول، ۱۳۶۵.
- پولاک، یاکوب، ادوارد، «ایران و ایرانیان»، ترجمه کیکاووس جهانداری، بی تا، شرکت سهامی انتشارات خوارزمی، چ اول، ۱۳۶۱.
- تاورنیه، ژان باتیست، سفرنامه تاورنیه، ترجمه ابوتراب خواجه نوری، تصحیح حمید شیرانی، تهران، انتشارات سینایی، ۱۳۶۳.
- جکسن، آبراهام ویلیامز، «سفرنامه جکسن»، ترجمه منوچهر امیری و فریدون بدره ای، بی جا، شرکت سهامی انتشارات خوارزمی، چ اول، ۱۳۵۲.

- چلکوسکی، پیترو. جی، تعزیه: آیین و نمایش در ایران، ترجمه داوود حاتمی، تهران، سمت، ۱۳۸۴.
- خدوم جمیلی، عباس، تعزیه در عراق و چند کشور اسلامی، ترجمه مجید سرسنگی، تهران، فرهنگستان هنر، ۱۳۸۵.
- دالمانی، هانری رنه، « سفرنامه از خراسان تا بختیاری»، ج ۴، ترجمه آقای فره وشی، گیلان، بی نا، ۱۳۳۵.
- دوید، بارون، «سفرنامه لرستان و خوزستان»، ترجمه محمد حسن آریا، بی جا، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ اول، ۱۳۷۱.
- دروویل، گاسپار، « سفرنامه دروویل»، ترجمه جواد محیی، بی جا، انتشارات کیهان، بی تا.
- رضائی، محمد، مقدمه کتاب روضه الشهداء، تهران، چاپ اسلامی، ۱۳۷۳.
- زولا امیل، «شب های زیبای ایران»، ترجمه افتخار نبوی نژاد، تهران، نشر برگ زیتون، چ اول، ۱۳۷۹.
- ژان، اوین، ترجمه حکمت پروین، انتشارات دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۵۷.
- سرسی ادوارد، کنت دو، ترجمه احسان اشراقی، تهران، مرکز نشر دانشگاه، بی تا.
- سایکس، سرپرسی، ده هزار میل در ایران، ترجمه حسین سعادت انوری، بی جا، انتشارات لوحه، چاپ اول، ۱۳۶۳.
- سعید، ادوارد، شرق شناسی، ترجمه عبدالرحیم گواهی، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، چاپ هشتم، ۱۳۸۹.
- شهیدی، عنایت الله، پژوهشی در تعزیه و تعزیه خوانی، تهران، دفتر پژوهش های فرهنگی، ۱۳۸۰.
- فریزر، «سفرنامه فریزر معروف به سفر زمستانی»، ترجمه دکتر منوچهر امیری، بی جا، انتشارات توس، چ اول، ۱۳۶۴.
- فقیهی، علی اصغر، آل بویه و اوضاع زمان ایشان، تهران، چاپخانه دیبا، چاپ سوم، ۱۳۶۷.
- فلاندن، اوژن، « سفرنامه»، ترجمه حسین نور صادقی، تهران، انتشارات اشراقی، ۱۳۵۶.

- کورف، فیودور، «سفرنامه»، ترجمه اسکندر ذبیحان، بی جا، انتشارات فکر روز، چ اول، ۱۳۷۲.

کارلاسرنا، «سفرنامه»، آدم ها و آیین ها در ایران، ترجمه علی اصغر سیدی، چاپ نقش

جهان، ۱۳۶۲

لوتی، پیر، «سفرنامه به سوی اصفهان»، مترجم: بدرالدین کتابی، مقدمه محمد مهریار، چاپ اقبال،

۱۳۷۲

مستوفی، عبدالله، شرح زندگانی من یا تاریخ اجتماعی و اداری دوره قاجاریه، ج ۱، تهران،

انتشارات زوار، ۱۳۶۰

-ملگونف، «سفرنامه»، تصحیح و تکمیل و ترجمه مسعود گلزاری، تهران، انتشارات دادجو، چ

اول، ۱۳۶۴.

- موریه، جیمز جاستی فین، ترجمه حسب اصفهانی، تهران، نشر مرکز، ۱۳۷۹

- نیلین ب. «ایرانی که من شناخته ام»، ترجمه و نگارش فره وشی، بی جا، انتشارات معرفت، بی تا.

- نیبور کارستن، «سفرنامه»، ترجمه پرویز رجبی، بی جا، انتشارات توکا، چ اول، ۱۳۵۴.

- نوایی، عبدالحسین و غفاری فرد، عباسقلی، تاریخ تحولات سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی

ایران در دوران صفویه، تهران، سمت، چ اول، ۱۳۸۱.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی