

پاره‌های اسلام‌شناسی ۸

دیگر نگاشته‌ها

محمد حسین رفیعی



چکیده: نویسنده در این نوشتار به معرفی سه مقاله اقدام نموده است: ۱. مطلب نخست، ترجمه مقاله هارون ییلماز است که در مقاله خود به نزاعی تاریخی نگارانه بر سر هویت مستقل آذربایجان در ایام تسلط حکومت کمونیستی شوروی بر این کشور پرداخته است. ییلماز همچنین سیاست‌های هویتی و محدودیت‌های حزب کمونیست در نگارش تاریخ را مورد بررسی قرار داده و گذری به تبیین هویت چند ملیتی و گاه متعارض سیاست‌های تاریخ نگاری حکومت شوروی زده است. مترجم محتوای بخش‌های مختلف مقاله را مورد کنکاش قرار می‌دهد. ۲. مطلب دوم به ترجمه مقاله والری هافمن اختصاص دارد که وی در آن به شرح وقایع و تحولات فکری و سیاسی عبادیان عمان و تبیین کلامی عقاید ایشان پرداخته است. ۳. در نهایت، سومین مطلب ترجمه مقاله آفتان‌دیل آرکینوف است که وی در این مقاله، به فعالیت‌ها و سیاست‌های فرهنگی محمد رحیم خان پس از فتح این سرزمین در سال ۱۹۲۳ توسط روسیه، به مثابه رنسانس فرهنگی و فکری برای مقابله با نفوذ مهاجمان پرداخته است. او در این مقاله به‌طور ویژه بر تولیدات و آثار کتابخانه خیره و ساختار آن متمرکز شده و پس از تبیین ویژگی‌های جغرافیایی و شرایط تاریخی خیره، به شرح چگونگی شکل‌گیری سیاست‌های حمایتی محمد رحیم خان از تولید آثار و متون پرداخته که می‌توانست به عنوان دیوار محافظی در مقابل نفوذ فرهنگی روسیه قلمداد گردد. کلیدواژه: مورخان آذربایجانی، ایران‌شناسان، نزاع تاریخی نگارانه، شرق‌شناسان، تاریخ نگاری، هارون ییلماز، آذربایجان، حکومت کمونیستی شوروی، خوارج عبادیه، عقاید کلامی عبادیه، فرق خوارج، محمد امین خان خیره، کتابخانه خیره، امپراطوری روسیه، آفتان‌دیل آرکینوف، والری هافمن.

پاره‌های اسلام‌شناسی

۱۰. مورخان آذربایجانی علیه ایران‌شناسان شوروی

Harun Yilmaz, A family Quarrel: Azerbaijani Historians against Soviet Iranologist; *Iranian Studies*, 2015, V.48; N.5; pp.769-783

تعریف قلمرویی ملت‌ها شکل گرفته بود. این رویکرد که مورد ستایش و پشتیبانی ژوزف استالین قرار داشت، در دهه ۱۹۴۰ با روایات تاریخی که هویت ایرانی برای این قلمرو قائل بودند در تضاد قرار گرفت. با این وجود شرق‌شناسان و ایران‌شناسان می‌کوشیدند از معارضه و مخالفت با این ادعای آذربایجانی‌ها پرهیز کنند؛ چرا که به شدت مورد حمایت ساختار سیاسی حکومت شوروی قرار داشتند. پس از مرگ استالین

هارون ییلماز که آموزش دیده تاریخ در دانشگاه آکسفورد است و اکنون در دانشگاه کویین مری لندن تدریس می‌کند، در این مقاله به نزاعی تاریخی نگارانه بر سر هویت مستقل آذربایجان در ایام تسلط حکومت کمونیستی شوروی بر این کشور پرداخته است. طبق آنچه در چکیده این مقاله آمده است، از سال ۱۹۳۷ مورخان کمونیست آذربایجان در باکو هویتی ملی و تاریخی را تعریف کردند که بر مبنای

به سمت بررسی تاریخی آن پیش رفت. برخی محققان غربی اعتقاد داشتند که مادها و پارسیان را می‌توان بازترین شعبه غرب آسیای نژاد آریایی در نظر گرفت. در حقیقت آنکتیل دوپرون (۱۷۳۱-۱۸۰۶) که شرق شناس سرشناسی در فرانسه بود، نخستین بار متن اوستا را منتشر کرد و کوشید ارتباطی تاریخی میان عنوانی دیودور سیسیلی و هرودوت برای اشاره به قوم ماد استفاده می‌کردند^۲ و اشاراتی که در اوستا مطرح شده بود ایجاد کند. آنتوان سیلوستر دوساسی (۱۷۵۸-۱۸۳۸) نیز که بر متون پهلوی متمرکز شده بود، این گزاره مشهور را مطرح کرد که ایران خاستگاه و موطن اصلی قوم آریایی بوده است. این روند را می‌توان نقطه آغازی برای اغراق در ویژگی‌های زبانی، قومی، فرهنگی و تاریخی قوم آریایی و تغافل در باب ویژگی‌های غیرهند و اروپایی این قوم دانست. در آن ایام صحبت از دستاوردها، هویت و ویژگی‌های اقوام پیشاآریایی خاورمیانه و فلات ایران اساساً به کناری نهاده شده بود و سیاست تقویت هویت آریایی که بعدها توسط هخامنشیان به تبلور رسید، در دستور کار قرار گرفت. در چنین فضایی روی کار آمدن رضاخان در ایران و جستجوی او برای ایجاد هویت ملی - فرهنگی جدید، پیوند موفقی میان علم و سیاست ایجاد کرد؛ دستاوردی که در زمینه‌هایی همچون اتحاد قلمروی جغرافیایی و تأکید بر زبان فارسی تبلور یافت. تأکید بر هویت پارسی ساکنان قلمروی که از آن ایام ایران نامیده شد، به معنای نادیده‌انگاشتن و سرکوب دیگر قومیت‌ها بود. کتاب‌های تاریخی از سال ۱۹۲۴ صرفاً زاوی دستاوردهای نظامی و جهان‌گیری‌های ایرانیان پیش از اسلام شد و مشخصاً هویت آریایی ایرانی را در ویژگی‌های ظاهری همچون قد بلند یا پوست روشن و... تشخیص بخشید. مادها و هخامنشیان نقش سیاسی جدیدی در قرن بیستم میلادی یافتند و به همراه اسطوره‌های موجود در فرهنگ ایرانی مندرج در اوستا و شاهنامه درباره پیشدادیان و کیانیان، جنبه‌های تاریخی و هویتی یافته‌های علمی نژادشناسان اروپایی را تأیید می‌کرد و برتری نژاد آریایی را هم لحاظ تاریخی و هم از لحاظ علمی تثبیت می‌نمود. به لطف اکتشافات باستان‌شناسی، عصر حکومت مادها و هخامنشیان به عنوان نخستین دوره تاریخی از برتری نژاد - زبان آریایی بر جهان انگاشته می‌شد. در همین حین تلاش‌های رژیم پهلوی برای عرفی‌سازی و غربی‌نمودن ارزش‌های جامعه ایران با قدرت پی گرفته می‌شد. رویکرد هویتی این رژیم به تاریخ ایران - مشخصاً به عصر پیش از اسلام بازمی‌گشت و بر نزاع تاریخی و سابقه‌دار ایرانیان و اعراب تأکید می‌ورزید. به عبارت مختصر رویکرد ایرانیان در قرن بیستم به تاریخ ملی خود، برآمده از تئوری نژادی بود که محققان اروپایی نخستین بار آن را مطرح کرده و سپس تبدیل به مؤلفه اصلی هویت جامعه مدرن ایران شد که می‌کوشید با احیاء اصالت‌های پیشااسلامی خود، راه پیشرفت و تعالی را در الگوی توسعه غربی و اروپایی جستجو کند.

2. Arioi.

در سال ۱۹۵۳ ایران‌شناسان فریاد مخالفت سردادند و منجر به برخی منازعات سیاسی شد. این مقاله با بهره‌گیری از منابع دست اول بستری است که به شرح و تبیین دور نخست این منازعات می‌پردازد. همچنین سیاست‌های هویتی و محدودیت‌های حزب کمونیست در نگارش تاریخ را نیز بررسی کرده و گذری به تبیین هویت چند ملیتی و گاه متعارض سیاست‌های تاریخ‌نگاری حکومت شوروی خواهد زد.

بخش نخست این مقاله به تشریح تاریخ تسلط شوروی بر قفقاز و آذربایجان در قرن بیستم اختصاص یافته است. ییلماز در این بخش از روند ایجاد هویتی تازه با مرکزیت باکو پرده برداشته که در مقابل هویت ایرانی این ناحیه سربرآورد و سرانجام با ایجاد جمهوری آذربایجان در سال ۱۹۱۸ به رسمیت شناخته شد، اما این جمهوری دو سال بیشتر دوام نیاورد؛ چرا که در سال ۱۹۲۰ ارتش سرخ باکورا به تصرف خود درآورد. متعاقباً بلشویک‌ها ساختار دولت خود را به قلمروهای تازه منظم شده آذربایجان، ارمنستان و گرجستان تزریق کردند، اما گروه دیگری از مورخان و روشنفکران آذری می‌کوشیدند هویتی قومی - ملی - زبانی را با محوریت آذری‌زبان‌ها ایجاد کرده و پروبال دهند. این شرایط در حالی تقویت شد که رضاشاه پهلوی در ایران نیز سیاست‌های هویتی جدیدی را در قالب چارچوبه‌های جغرافیایی تدوین کرده بود که ریشه در اصالت پیشااسلامی قوم آریایی در ایران داشت. تحت تأثیر این دوگانگی هویتی از سوی ایران و شوروی، فضای فکری آذربایجان، به ویژه در عرصه تاریخ‌نگاری عرصه منازعه این دو هویت بود. ییلماز معتقد است که ماحصل این شرایط تا سال ۱۹۹۱ که استقلال آذربایجان رسمیت یافت، عموماً به نفع سویه ایران هویت مردم آذربایجان بوده است. از سوی دیگر تقویت و شکل‌گیری الگوی هویت آریایی در اروپا نیز در این سوگیری تأثیر داشته است. تئوری هویتی آریایی که در اثر اکتشافات سرویلیام جونز در سال ۱۷۹۶ شکل گرفته بود، بر این اصل استوار بود که تمام فرهنگ‌های لاتین، یونانی، سنسکریت و... از زبانی پیشاتاریخی ریشه گرفته‌اند. محققان بعدی زبان‌های ارمنی، فارسی و حتی هیتی را منشعب از همان زبان رایج دانستند و خانواده زبان‌های آریایی با پیوست نژادی و قومی خاص با این نظریه مرتبط گردید. در میانه قرن نوزدهم همین ملاحظات و دریافت‌های زبان‌شناسانه منجر به پدیده‌ای نژادی شد که مدعی اصالت، برجستگی، جنگاوری و تمدن در نژاد آریایی پیشاتاریخی شده بود. مهم‌ترین انتقاد وارد به این دسته‌بندی کلان، سردرگمی زبانی، نژادی و فرهنگی حوزه متأثر از آن بود.^۱ فرآیند کنش و واکنش علمی برای تعمیم یا رد این تئوری

1. Rendall, The Cradle of the Aryans; Le Bon, The Crowd; Childe, The Aryans; Cox. The Mythology of the Aryan Nations; Gobineau, Selected Political Writings, 134-44; Biddiss, Father of Racist Ideology, Azerbaijani Historians against Soviet Iranologists 112-51; Poliakov, The Aryan Myth; Arvidsson, Aryan Idols, 1-123. For a summary of further sources and counter-arguments: Vaziri, Iran as an Imagined Nation, 75-8.

۱۹۵۸ که پس از شکست آلمان نازی در مقابل نیروی شوروی اتفاق افتاده بود، مجبور به انکار هرگونه ارتباط میان آذربایجان، مادها و نژاد آریایی شد.^۴ به این ترتیب موضع رسمی مورخان و ایران‌شناسان روس نسبت به ارتباط میان مادها و نژاد آریایی مردم آذربایجان در حاله‌ای از ابهام فرورفت. آنها تصمیم گرفتند برخلاف مورخین کمونیست آذری، ارتباط صریح مردم آذربایجان و مادها را محل اشکال بدانند و تنها مرگ استالین در سال ۱۹۵۳ بود که منجر به عدول ایشان و بازگشت به مواضع قبلی شد.

بخش بعدی مقاله هارون ییلماز به ترسیم فضای پسااستالینی در شوروی و رقابت میان دو رویکرد زبانی - قومی و مرزی - جغرافیایی در تدوین هویت مردم آذربایجان پرداخته است. مرگ استالین در سال ۱۹۵۳ منجر به تغییر چندانی در رویکرد تاریخ ملیت آذربایجان در باکو ایجاد نکرد. مورخان آذربایجانی در سال‌های بعد، پیش‌نویس و طرح اولیه دستورالعمل هویتی خود در تاریخ‌نگاری را تقویت کردند که در نهایت منجر به انتشار یک اثر دو جلدی در باب تاریخ ملی آذربایجان گردید. انجمن تاریخ در آکادمی علوم جمهوری سوسیالیست آذربایجان (SSR) ۵۰۰ نسخه از این کتاب را در سال ۱۹۵۴ منتشر کرد و به تمام مورخان و پژوهشگران تاریخ و باستان‌شناسی در مسکو، لنینگراد (سن پترزبورگ) و دیگر اعضای حزب کمونیست آذربایجان (CPA) فرستاد. انجمن تاریخ از مخاطبان خود درخواست کرده بود تا هرگونه نقد و نظر خود را برای اعمال در نسخه نهایی به آن انجمن ارسال کنند. در ماه‌های بعد تعداد زیادی از محققان چنین کردند. نگارندگان کتاب تاریخ آذربایجان بر ماهیت مرزی و جغرافیایی هویت ملیت خود تأکید بسیار کرده بودند. حدود یک سال بعد در تابستان ۱۹۵۵ سلسله نشست‌های علمی درباره نقد و بررسی مطالب این کتاب در باکو برگزار شد. طبق آنچه رئیس این نشست اعلام کرد چندین تن از مورخان و پژوهشگران برجسته روس همچون عبدیف، فادیف و پتروشفسکی از کلیت کتاب اظهار رضایت کرده‌اند و موضع‌گیری‌های هویتی این کتاب را تأیید کرده‌اند، اما ایران‌شناسان روس که اکنون از یوغ استبداد و خشم استالین‌رهای یافته بودند، به شدت با این کتاب مخالفت کردند. بخش شکل‌گیری زبان و فرهنگ آذربایجانی بیشترین انتقادات را برانگیخته بود. پتروشفسکی و ویلشوسکی (گردشناس برجسته روس) در مقالات مجزایی تبیین زبان‌شناختی مورخان آذربایجان را برای تدوین هویت ملی خود به شدت مورد انتقاد قرار دادند. در نگاه آنها مردم آذربایجان بخشی از نژاد ترک محسوب می‌شدند که در مهاجرت‌های ترکان اغز و قپچاق به صفحات غربی در قرون ۱۱ تا ۱۳ میلادی در قفقاز ساکن شده‌اند و اهالی آذربایجان را در قالب قومی

ییلماز پس از تبیین تاریخچه شکل‌گیری مؤلفه‌های هویتی ملی‌گرایانه در ایران به سراغ شرح اوضاع در آذربایجانی رفته که در آن زمان تحت تأثیر نمایندگان فکری و فرهنگی شوروی قرار گرفته بوده است. شکل‌گیری نخستین نشانه‌های این جریان نظام‌مند در سال ۱۹۳۷ نمود عینی یافت و کاملاً برخلاف رویکرد ملی هویتی ایرانیان، مرز جغرافیایی را مبنای هویت آذربایجان جدید مطرح کردند. نخستین نگارش این دستورالعمل هویتی در سال ۱۹۳۹ در صد نسخه تهیه شد و میان مورخان آذربایجانی، رهبران احزاب و اندیشمندان باکو توزیع شد. این دستورالعمل هویتی، مردم آذربایجان را اقوامی بومی منطقه قفقاز دانسته بود که در مراحل متأخر تاریخ خود ترک شده‌اند. مهم‌ترین هدف این دستورالعمل این بود که پیوند هویتی و تاریخی آذربایجان با مادها را تقویت کرده و جوانب زبانی - قومی این پیوند را که منجر به همسویی با برنامه‌های رژیم پهلوی در ایران می‌شد نقض کند و قوم آذری را محصور به آب و خاک قفقاز نماید. ژوزف استالین مهم‌ترین حامی این اندیشه بود. اساساً تأکید بر عقبه تاریخی مردم آذربایجان و ایجاد ارتباط با مادها، هیچ نتیجه‌ای جز تقویت هویت مرزی و جغرافیایی این مردم نداشت. به عبارت دیگر مردم آذربایجان به جای آنکه به پیوستگی تاریخی با نژاد برتر آریایی و ایرانی بیندیشند، باید به سوی اهمیت آب و خاک و مرزهای جغرافیایی در تدوین هویت ملی خود سوق داده می‌شدند. عملاً مواجعه این دو رویکرد به رقابت دو رژیم رضاشاه و استالین تبدیل شده بود. به هر روی مورخان آذری نخستین نمونه‌های اجرای این دستورالعمل‌ها را در سال ۱۹۴۱، یعنی دو ماه پیش از حمله آلمان به اتحاد جماهیر شوروی، در قالب کتاب «تاریخ آذربایجان» منتشر کردند. در این کتاب مادها نخستین اجداد قوم آذری قلمداد شده بودند و صحت این انتساب به صراحت به سخنان ژوزف استالین ارجاع داده شده بود! در سوی مقابل ایران‌شناسان روسی که تحت تسلط رژیم کمونیستی شوروی قرار داشتند، نسبت به این رویکرد تاریخ‌نگارانه موضع گرفتند. افرادی چون توریوف و بارتولد که تئوری هویتی - نژادی هند و اروپایی را پذیرفته بودند، رده‌هایی نسبت به کتاب تاریخ آذربایجان نوشتند و ارتباط تاریخی قوم ماد با مردم آذربایجان کنونی را مؤید آریایی بودن مردم آذربایجان عنوان کردند.^۳ بعدها چهره‌های سرشناس دیگری همچون استریوف (V.V. Sturve) و عبدیف (V.I. Avdiev) کوشیدند در آثار خود اندکی این اشتباه تاریخی و هویتی مورخان کمونیست آذربایجان را اصلاح کنند، به‌ویژه عبدیف در این زمینه بسیار کوشا بود. او که در نسخه سال ۱۹۴۸ کتابش به صراحت نظرات فوق را مطرح کرده بود، در چاپ بعدی اثرش در سال

3. Turaev, Istorii drevniagovostoka: chasti II, 106-7. According to Turaev, the principality of Mannei was located in the west side of Lake Urmia and was also founded by the Aryans, 47. An identical narrative can be found in the Soviet edition: Turaev, Istorii drevnegovostoka: tom II, 34, 77; Bartol'd, "Mešto Prikaspiiskikh Oblastei," 656; Bartol'd, "Istoriko-geograficheski obzor Irana," 35, 135, 140, 152, 21.

4. Avdiev, Istorii drevnegovostoka (1948), 449. Avdiev, Istorii drevnegovostoka (1953), 558.

که در قرن‌های دهم تا هفتم پیش از میلاد در حوالی دریاچه ارومیه ساکن بوده‌اند و نژاد مردم آذربایجان از این قوم سرچشمه گرفته است. ییلماز در پایان مقاله این نزاع را نشانه‌ای از تضاد ماهوی میان بخشی از قلمروی شوروی در سال‌های رو به فروپاشی و سیاست‌گذاری‌های مرکز این قلمرو گسترده پیوند زده است. به عبارت دیگر عدم تبعیت حزب کمونیست آذربایجان از سیاست‌های هویتی که از سوی ایران‌شناسان روس پس از مرگ استالین به کار گرفته شده بود، نشان از ضعف و فروپاشی درونی این حکومت داشت. مورخان آذربایجانی با حمایت حکومت محلی خود کار را پی گرفتند و ایران‌شناسان هرچه کردند، نتوانستند مقابل ادامه چاپ و انتشار این کتاب را بگیرند.

قفقازی و هم‌تبار آذربایجان ایران و آلبانیایی تبارها دسته‌بندی کرده بودند. پطروشفسکی و ویلشوسکی تا حدی ارتباط میان مادها - مردمان آتروپاتن - و مردم آذربایجان را تأیید کردند، اما تعداد آنها را آنقدر اندک دانستند که نمی‌توان در شکل‌گیری هویت آذری به آنها استناد کرد. در نگاه آنها زبان ترکی مردم آذربایجان، ملاک آشکاری برای تعیین هویت ملی آنها محسوب بود و به همین دلیل در نشست نقد و بررسی این کتاب در باکو مورخان آذربایجان پطروشفسکی و ویلشوسکی را به حمایت و ترویج عقاید پان‌ترکیسم محکوم کردند. نزاع میان این دو رویکرد باعث شد مورخان آذربایجانی در سال‌های بعد راه خود را پیش گیرند و به انتقادات روس‌ها توجهی نکنند. نسخه‌نهایی تاریخ ملی آذربایجان تأکید بسیاری بر اتحادیه مانیه (Mannea) کرده بود

۴. خوارج عبادیه:

تاریخ، اندیشه و آخرین پژوهش‌ها

Hoffman, Valerie; "Ibadism: History, Doctrines and recent Scholarship", Religion Compass, 9/9(2015), pp.297-307.

و منتخب اهل حل و عقد بودن تأکید می‌کردند و شیعیان به نصی پیش‌نویسه در انتخاب سلاله نبوی برای انتخاب امامانشان استناد می‌ورزیدند، خوارج وقعی بر این دو نهاد و نظر شورایی متشکل از علما و برجستگان جامعه را شرط انتخاب امام می‌دانستند، اما در عمل امامان عبادیه طبق سنتی وراثتی انتخاب می‌شدند.

خوارج به سه گروه عمده تقسیم می‌شدند که از ارقه، عبادیه و صفریه نام داشتند. هر سه بنیانگذار این گروه‌ها، نافع بن ازرق، عبدالله بن عباد و عبدالله بن صفار ظاهراً حامی عبدالله بن زبیر بودند؛ چرا که بر علیه خلیفه وقت قیام کرده بود، اما چنین گفته می‌شود که در سال ۶۴ هجری ابن عباد و ابن صفار با ابن ازرق در باب تکفیر غیر خوارج به اختلاف نظر برخوردند. طبق این کلان‌روایت ابن عباد معتقد بود که آنها مشرک نبوده، بلکه کافرو بی‌ایمان هستند. همین گزاره امروز به یکی از وجوه ممتاز و متمایز عبادیه در تبیین مواضع عبادیه متقدم تبدیل شده است. البته در قرن اخیر مستشرقانی همچون مایکل کوک، یوزف فان اس، پاتریشیا کرونه، ویلفرد مادلونگ، جان ویلکینسون و ماریبل فیرو به این کلان‌روایت همه‌پذیر در سنت اسلامی تشکیکاتی داشته‌اند. از میان تمامی چهره‌های متقدم خوارج، تنها نافع بن ازرق ماهیت تاریخی مورد تأییدی داشت است. کوک معتقد است اشاره تمام اسامی دیگر به نام رنگ‌ها در زبان عربی و سرنوشت مشترک تمام آنها در حمایت از عبدالله بن زبیر، بیشتر شبیه یک شوخی است.^۵

⁵ Cook, M. (1981). *Early Muslim Dogma: A Source-Critical Study*. Cambridge, UK: Cambridge University Press; p.64.

والری هافمن استاد ادیان دانشگاه ایلینویز آمریکا است و سال‌ها عضو هیأت تحریریه دو مجله بین‌المللی مطالعات خاورمیانه (IJMES) و مطالعات آمریکایی ادیان بوده است. او کتابی با عنوان «تصوف و عرفان در مصر معاصر» نگاشته که انتشارات دانشگاه کارولینای جنوبی آنرا در سال ۱۹۹۵ منتشر ساخته و در سال ۲۰۱۲ اثری با عنوان «مبانی اسلام عبادیه» توسط دانشگاه سیراکیوز منتشر کرده است. او چند سال است که با حمایت مؤسسه فولبرایت و کارنگی در باب فرق خوارج، به ویژه عبادیه در دوره معاصر تحقیق می‌کند.

بخش نخست این مقاله به تبیین تاریخ حیات این شعبه زنده خوارج در تاریخ اسلام اختصاص یافته که به عقیده نگارنده کمتر از ۱٪ کل مسلمین جهان را تشکیل می‌دهند. این جماعت اکنون عموماً تحت حکومت سلطان عمان و اقلیت اندکی در شمال آفریقا قرار دارند که در نواحی ورقله و وادی مزاب در شمال صحرای مرکزی آفریقا و الجزائر کنونی تمرکز دارند. همچنین کوهستان‌های نفوسه در شمال غرب لیبی و جزیره جریاء در تونس نیز مسکن گروه‌های اندکی از عبادیان است. تاریخ عبادیه به عصر عثمان بن عفان و نقشی که در ماجرای قتل وی داشتند بازمی‌گردد. انتقادات گسترده آنها در عصر خلافت امیرالمؤمنین علی بن ابی طالب (ع) نیز در ماجرای صفین و حکمیت به اوج رسید و مبنای تاریخی شکل‌گیری خوارج به عنوان نخستین فرقه منشعب از بدنه مسلمین به وقوع پیوست. مهم‌ترین وجه تمایز خوارج با دیگر فرق و گروه‌های مسلمان، نظرات آنها در باب ویژگی‌های رهبر مسلمین است، در حالی که اهل سنت به موازینی همچون قریشی بودن

است که جابر امام نبوده، اما عالمی سرشناس بوده است. ابن سعد صاحب طبقات نقل کرده است که جابر از انتصاب به عبادیه امتناع کرده است، اما چنان‌که ویلکینسون آورده این عبارت نشان دهنده و مؤید این است که ابن سعد از وجود ادعای عبادی بودن جابر مطلع بوده است. ویلکینسون از دو گرایش عمده در میان اهالی حکمیت میان خوارج سخن گفته که در یک گرایش عالمانه‌تر، جابر چهره‌ای برجسته بوده و رویکرد دیگری که بیشتر به عمل‌گرایی سیاسی علاقه‌مند بوده در سنت خارجی به شراع مشهور است؛ چرا که خون شرات یا مجاهدان را خداوند خریداری کرده است.^۹ این جریان اخیر توسط ابوبلال مرداس بن اُدیه تمیمی رهبری می‌شد که در سال ۶۱ توسط سپاهیان والی اموی بصره عبیدالله بن زیاد به قتل رسید. عبادیان معتقدند ابوبلال در حال اجرای قیامی بوده است که جابر آن را طراحی کرده، اما هیچ شاهدی مبنی بر هرگونه علاقه‌مندی یا شرکت جابر در شورش‌های اجتماعی آن عصر دیده نمی‌شود. شایعه و ادعای اشتراک جابر در این قیام بخشی از مستندات و شواهد عبادیان برای امامت مکتوم وی است، اما ویلکینسون معتقد است که جابر نه امام بوده و نه حتی ادعایی نزدیک به آن را داشته است، بلکه او عالمی سرشناس و مورد وثوق بوده که توسط عبادیان نسل‌های بعد به عنوان مرجعی مورد استناد و ثقه یاد می‌شده است. ویلکینسون در تحقیقات دیگرش^{۱۰} تصریح نموده است که ابوعبیده نه هواخواه جابر بوده و نه جانشین او؛ چرا که یک یا دو نسل از علما میان این دو فاصله انداخته‌اند. همچنین ابوعبیده ظاهراً جزء مبلغین نبوده، بلکه شاگردش ربیع بن حبیب بوده است. او معتقد است که استقرار نخستین امامت کوتاه‌مدت خوارج در حضرموت (۱۲۸-۱۳۰) و عمان (۱۳۲-۱۳۴) بوده که زمینه‌ساز ادغام احادیث و سنن فقهی و عمل‌گرایانه در بدنه فرقه عبادیه شده و گسترش و توسعه کلامی که بر نقش جابر بن زید به عنوان پدر معنوی و بنیانگذار این فرقه تأکید می‌کند، در این بستر شکل گرفته است. برخلاف نخستین امامت عمانی که تنها چندسال دوام آورده بود، امامت بعدی که در سال ۱۷۷ آغاز شد حدود یک قرن دوام داشت و در نهایت با جنگی داخلی و سپس شکست از سپاه عباسی در سال ۲۸۰ از بین رفت. عبادیه در شمال آفریقا مهملی برای القاء و استقرار تمایلات سیاسی - مذهبی برپا شدند که منجر به ایجاد امامت بنورستم در تاهرت در الجزائر کنونی گردید. امامت عبادی در شمال آفریقا از فاطمیان شکست خورد و از میان رفت. در میانه قرن نهم شهرهایی از دره مزاب در صحرای الجزائر توسط حلقه‌ای از علما اداره می‌شد که به واسطه ظاهر و شورای قبایلی «جماعة العوام» مدیریت می‌شد. امامت عبادی در اوایل قرن

لویستاین نیز در باب تمایز صفریه از دیگر شعبات خوارج بسیار مشکوک است و آنها را به تمایلات متقدمی در بدنه خوارج محدود ساخته است. ویلکینسون^۶ بر عکس صفریه را گروهی حقیقی می‌داند که شواهد متعدد و تاریخی فراوانی از ایشان در شمال آفریقا و عمان وجود دارد، اما وی معتقد است تفاوت میان ایشان و عبادیه موضوعی عقیدتی نبوده است و رقابت‌های قبیله‌ای عامل تمایز میان ایشان شده است: نخستین عبادیان از اعراب یمنی بوده‌اند، در حالی که دیگر گروه‌های خارجی اعراب نزاری هستند. ویلکینسون معتقد است که عمانیان و دیگر قبایل یمنی از زمانی خوارج را در لفافه عبادیه ستایش می‌کنند که قیام‌های یمنیان غیرخارجی همچون ابن اشعث کنندی و یزید بن مهلب به شکست انجامید. بنابراین عبادیه و حمایت از آن به عامل یا پوششی برای تداوم مقاومت یمنیان در برابر تسلط نزاریان تبدیل شد. از سوی دیگر در حالی که نام و نشان صفریه در متون ادبی و شعری عصر اموی دیده می‌شود، هیچ ردی از عبادیه در متون آن زمان نیست. همچنین نشانی از ابن عباد نیز در آن ایام دیده نمی‌شود. نخستین بار این نام در کتاب ابی سفیان که یکی از متون مغربی اولیه در باب تاریخ عبادیه بصره است ذکر شده و قدمت آن به میانه قرن سوم بازمی‌گردد. از سوی دیگر ویژین پُروو، ویلکینسون را در سردرگمی میان ابن عباد و ابن عباد دیده است،^۷ اما مادلونگ بر مبنای یکی از متون عجیبی که به تازگی کشف شده است، معتقد است ابن عباد پس از دستگیری‌اش در سال ۱۴۲ در زندان عباسیان درگذشته است.^۸ بر مبنای روایات رسمی عبادیه، عبادیان ابتدا در بصره شکل گرفتند و ائمه آنها در آن زمان مکتوم بوده‌اند. نخستین ایشان جابر بن زید (۲۱-۹۳) بوده که گفته می‌شود برای اولین بار جمعیت عبادیه را شکل داده است و ابوعبیده مسلم بن ابی کریمه (م. ۱۳۶-۱۵۸) را جایگزین خود کرده است. ابی کریمه مبلغانی را به سراسر ولایات از خراسان تا حضرموت و مغرب ارسال کرده است، اما همین گزاره نیز محل اختلاف است. محقق عبادی سرشناس اهل لیبی، عمر خلیفه النامی معتقد

6. Wilkinson, J. C. (1982). The Early Development of the Ibāḍī Movement in Basra. In: G. H. A. Juynboll (ed.), *Studies on the First Century of Islamic Society*, pp. 125-44. Carbondale, IL: Southern Illinois University Press.

7. Prévost, Virginie. (2006). Genèse et développement de la ḥalqa chez les Ibāḍītes-maghrébīns, *Acta Orientalia Belgica*, 19, pp. 109-124. idem. (2012). Les enjeux de la bataille de Mānū (283/896), *Revue du monde musulman et de la Méditerranée*, 132(2), pp. 75-90. idem. (2012). 'La deuxième scission au sein des ibadites: Les descendants de l'imam Abū l-Ḥalāb al-Ma'āfirī et le schisme ḥalafite'. In: M. Meouak (ed.), *Biografias magrebes. Identidades y grupos religiosos, sociales y políticos en el Magreb medieval*, pp. 29-63. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas - Universidad de Cádiz; idem. (2012). De nouvelles données sur les origines de l'ibadisme et l'élaboration de la théorie de l'imamat, *Arabica*, 59, pp. 134-44.

8. Madlung, Wilfred. (2006). Abd Allāh Ibn Ibād and the Origins of the Ibāḍīyya, In: B. Michalak-Pikulska & A. Pikulski (eds.), *Authority, Privacy and Public Order in Islam: Proceedings of the 22nd Congress of L'Union Européenne des Arabisants et Islamisants*, pp. 52-7. Peeters, Leuven, Belgium: Dudley, MA.

9. Higgins, A. C. (2001). The Qur'anic Exchange of the Self in the Poetry of Shurāt (Khārijī) Political Identity, 37-132AH/657-750 AD. Diss. University of Chicago, Dept. of Near Eastern Languages and Civilizations.

10. Wilkinson, J.C. (2010). *Ibāḍism: Origins and Early Development in Oman*. Oxford, UK: Oxford University Press.

می‌کوشید به نفع امامت عبادی در قرون ۱۹ و ۲۰ میلادی بر سلطنت موجود غالب شود، اما پس از روابط متلاطم ابونهبان جاعد بن خمیس خروصی، عالم بزرگ عبادی (۱۷۳۴-۱۸۲۲) با حکمران عمان و زنگبار سید سعید بن سلطان، پسر ابونهبان ناصر را به خود نزدیک کرد، اما سلطان در عین حال کوشید زمینه علمای سنی را به زنگبار و انتصاب آنها به قضاوت در مذاهب اربعه را فراهم کند. تمام سلاطین زنگبار مشاوران عبادی و غیرعبادی داشتند. علی محسن برونئی که خاطرات خود را از ایام کودکی اش در زنگبار گزارش کرده، از آزادی فراگیر ادیان از مسلمان تا هندو و بودایی سخن گفته که سید سعید هیچ سیاست محدودیت‌سازی برای آزادی ادیان در قلمروش قائل نبود. جالب اینجاست که طبق منقولات او ممکن بود فردی به مسجدی وارد شود و به نماز جماعتی بپیوندد که نداند امام آن کیست و چه مذهبی دارد.^{۱۳} در طول قرن نوزدهم میلادی جمع کثیری از عبادیان ساکن در سواحل آفریقا به اسلام سنی گرویدند. برغاش پسر سید سعید نیز موقتاً به هندوستان تبعید شد؛ چرا که محکوم به توطئه برای غصب حکومت برادرش مجید شده بود. مجید نقش بسیار پررنگی در ایجاد اتحاد و تقویت اقتصادی و هابیان عربستان داشت. زمانی که برغاش در سال ۱۸۷۰ جانشین برادرش مجید شد، گرایش‌های عمل‌گرایانه‌تری را نسبت به دهه پیشین به کار بست و روابط مناسبی را با بریتانیا ایجاد کرد. در همین راستا مجوز احداث یک کلیسای انگلیکن بر بستر یکی از بازارهای مهم برده عمان را صادر کرد. از سوی دیگری به شدت علاقمند فرقه عبادیه بود و چاپخانه‌ای تأسیس کرد که اختصاصاً آثار علمای عبادی را منتشر سازد. قیام‌های سال ۱۹۱۳ در عمان منجر به افتراقی سیاسی در این کشور شد که در نهایت با میانجیگری انگلستان در سال ۱۹۲۰ منجر به اتحادی میان عالمی عبادی سرشناس و یکی از افراد خاندان بوسعیدی گردید. پیش از این قرارداد که سبب نامیده می‌شد، پایتخت سلطنت بوسعیدی متحمل حملات متعددی از سوی قوای داخلی می‌گردید. عالم سرشناس عبادی اهل لیبی سلیمان البارونی (م. ۱۹۴۰) که از موطنش توسط ایتالیایی‌ها و از مصر توسط انگلیسی‌ها تبعید شده بود و به عمان آمده بود، کوشید میان معارضین صلح ایجاد کند. او از یک سوی دوستی قویمی با محمد بن عبدالله خلیلی عالم عبادی و از سوی دیگر با سلطان بوسعیدی ایجاد کرده بود که زمینه‌ساز این مصالحه شد. خلیلی نسبت به حضور و تأثیرگذاری انگلستان و دستیابی به منابع نفتی در عمان بسیار حساس بود، اما زمانی که او در سال ۱۹۵۴ درگذشت، سلطان سعید بن تیمور فرصت را برای تصرف اختیارات او مغتنم شمرد. فرزند سلطان سعید، قابوس در سال ۱۹۷۰ برجایگاه پدرش دست یافت و برنامه گسترده و سریعی را برای مدرن‌سازی عمان اجرا کرد و آن را «النهضة» نام نهاد.

پنجم در عمان احیاء شد و تا میانه قرن ششم ادامه یافت و در نهایت در سال ۱۰۲۴ توسط سلسله یعروبی احیا شد که توانست امامت عبادیه در عمان را به مناطقی در شرق آفریقا نیز بسط دهد. یعروبیان در میانه قرن دوازدهم جای خود را به سلسله بوسعیدی دادند که تاکنون امارت و حکومت عمان را در اختیار دارند. رهبران و امامان این سلسله تا عصر احتلال بریتانیایی «سید» خوانده می‌شدند، اما پس از آن از لقب «سلطان» استفاده کردند. تاریخ عمان توسط یکی از علمای برجسته عبادی به نام نورالدین عبدالله بن حمید سلیمی نگاشته شده و توسط پسرش محمد ادامه یافته و وقایع قرن‌های ۱۹ و ۲۰ را که صحنه منازعه میان سلطنت سکولار و امامان پرهیزگار و اصالت طلب عبادی بوده را به تصویر کشیده و ثبت کرده است.

بدین ترتیب والری هافمن بخش نخست مقاله را با شرح وقایع و تحولات فکری و سیاسی عبادیان عمان به پایان برده و در بخش بعد به تبیین کلامی عقاید ایشان پرداخته است. محدثان و متکلمان مسلمان گزارش کرده‌اند که عبدالله بن عباد با خوارج ازرقی بر سر اعتقاد ازرقه به تکفیر مسلمین غیرخارجی به اختلاف نظر خورده است. ابن عباد معتقد بود که مسلمین غیرخارجی را نمی‌توان مسلمان یا مؤمن دانست، اما در سوی دیگر تکفیر آنها نیز زیاده‌روی است. کوک، کرونه و زیمرمان معتقدند^{۱۱} که این مفهوم در متون و آثار عبادی به اتفاق تعبیر شده است. نخستین نشانه‌های تکفیر ایشان در اسناد دولتی متأخر امویان یافت شده است، در حالی که نخستین استفاده از چنین مفهومی در عمان در اواخر قرن سوم رخ داده و در هیچ یک از متون عبادی شمال آفریقا پیش از قرن ششم هجری دیده نمی‌شود. عبادیان متقدم میان کفر و شرک تفاوت قائل بودند. بر اساس آنچه در یکی از منابع متقدم به نام کتاب ابی سفیان ذکر شده، نخستین کسی که این تمایز را قائل شد، ابومحمد نحدی بود که در نیمه نخست قرن دوم می‌زیست.^{۱۲} به هر حال همین تمایز ضامن بقا و حیات عبادیه نسبت به دیگر فرق خوارج بوده است.

زیرمجموعه موضوعات بخش دوم و شرح عقاید کلامی عبادیه به مباحثی همچون جزا و پاداش اخروی، جبر و اختیار، تجسم خدا و تصویر آن در آینه کلام عبادی، وحی و عقل، توحید، خلق قرآن، فقه و حدیث پرداخته که جزئیات آن از حوصله این گزارش خارج است. اما در بخش سوم نگارنده به تاریخ تحولات عبادیه و سلطنت بوسعیدی در عمان پرداخته که به نوعی ناظر به حوادث دوره معاصر این منطقه از خاورمیانه است. این تاریخ سرشار از تحولات و حرکاتی است که

11. Cook, M. (1981). *Early Muslim Dogma: A Source-Critical Study*. Cambridge, UK: Cambridge University Press. p. 65; Crone, P. & Zimmermann, F. (trans. and ed.). *The Epistle of Sālim ibn Dhakwān*. Oxford, UK/ New York, NY: Oxford University Press; p.198-200.

12. Wilkinson, 2010, p.132.

13. Al Barwani, A. M. (1997). *Conflicts and Harmony in Zanzibar (Memoirs)*, n.p., Dubai, UAE.

Presses Universitaires de Provence.

2. Al-Salimi, A. & Madelung, W. (2011). *Early Ibādī Literature: Abu l-Mundhir Bashīr b. Muḥammad b. Maḥbūb, Kitāb al-Raṣf fī l-Tawḥīd, Kitāb al-Muḥāraba and Sīra*. Wiesbaden, Germany: Deutsche Morgenländische Gesellschaft Harrassowitz Verlag.
3. Cuṣters, M. (2006). *Al-Ibādīyya: A Bibliography*, 3 vols. Maastricht, The Netherlands: Universitaire Pers.
4. Eickelman, D. (1989). National Identity and Religious Discourse in Contemporary Oman, *International Journal of Islamic and Arabic Studies*, 6, pp. 1–20.
5. Francesca, E. (2003). The Formation and Early Development of the Ibādī Madhhab, *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 28, pp. 260–77.
6. ———. (2005). Early Ibādī Jurisprudence: Sources and Case Law, *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 30, pp. 231–63.
7. Ghazal, A. N. (2005). Seeking Common Ground: Salafism and Islamic Reform in Modern Ibādī Thought, *Bulletin of the Royal Institute for Inter-Faith Studies*, 7(1), pp. 119–42.
8. Hoffman, V. J. (2004). The Articulation of Ibādī Identity in Modern Oman and Zanzibar, *Muslim World*, 14(2), pp. 201–16.
9. Khalīlī, A. (2002). *The Overwhelming Truth: Discussion of Some Key Concepts in Islamic Theology*. Muscat, Oman: Ministry of Awqaf and Religious Affairs.
10. Peterson, J. E. (1978). *Oman in the Twentieth Century*. London, UK/Barnes & Noble, New York, NY: Croom Helm.
11. Rebstock, U. (1983). Die Ibāditen im Maḡrib (2./8.-4./10. Jh.): Die Geschichte einer Berberbewegung im Gewand des Islam. Berlin, Germany: Schwarz.
12. Savage, E. (1997). *A Gateway to Hell, a Gateway to Paradise: The North African Response to the Arab Conquest*. Princeton, NJ: Darwin Press.
13. Ubaydli, A. & Gaiser, A. (2009). Ibādī Dynasties. In: J. L. Esposito (ed.) *Encyclopedia of the Islamic World*, pp. 476–79. Oxford, UK/New York, NY: Oxford University Press.
14. Ziaka, A. (ed.) (2014). *On Ibadism*. Germany/Zurich, Switzerland/New York, NY: Georg Olms, Hildesheim.

به همین واسطه اکنون سلطنت عمان ساختاری سیاسی بر مبنای دولت - ملتی مدرن دارد و وزارت امور دینی تنها مسئولیت تنظیم و نظارت خطبه‌های نماز جمعه را در اختیار دارد. سلطان قابوس اجازه تدریس و اشاعه عقاید فرقه‌ای را در مساجد و مدارس به آنها نداده و مفتی عمان، احمد بن حمد خلیلی هرگونه اختلاف و تمایز میان آموزه‌های فرقه عبادیه و فقه اهل سنت را رد می‌کند. در عین حال شدیداً از عقیده عبادی دفاع می‌کند و می‌کوشد از تسلط و نفوذ علمای سعودی، به ویژه عبدالعزیز بن باز در عمان که حکم به ارتداد عبادیان داده جلوگیری کند. خلیلی تمام جوانب افراطی عبادی را حذف کرده و آن را عقیده‌ای میانه‌رو، متساهل و همسوی با آموزه‌های اساسی دین اسلام تصویر کرده است. بسیاری از عمانیان امروز از اختلافات ماهوی عبادیه و اسلام اهل سنت بی‌خبرند و سطح این تعارضات تنها به شکل اقامه نماز و نحوه قرارگیری دست‌اندر کارند. وزارت امور دینی نشریه‌ای به نام «التسامح» را منتشر می‌کند که بعدها با عنوان «التفاهم» جایگزین شد. همچنین مرکزی را به نام «الأمانه» تأسیس کرده تا زمینه‌ای برای همزیستی اسلام و مسیحیت را فراهم کند. در این مرکز یک کشیش پرسبیتری آمریکایی نیز حضور دارد که دانشجویان آمریکایی حاضر در عمان را که به واسطه تحقیق در باب اسلام به این کشور آمده‌اند آموزش دهد. «معهد العلوم الشرعیه» نیز نهادی است که طلاب علوم دینی را در سطوح مقدماتی آموزش می‌دهد تا به سطح خطبه‌خوانی و وعظ در مجامع دینی دست یابند. تنها در این مرکز است که دانشجویان با تفاوت‌های کلامی و فقهی عبادیه و دیگر فرق مسلمان آشنا می‌شوند. عبادیانی که علاقه‌مند تحصیل در مدارج بالاتر هستند، باید به خارج از کشور سفر کنند و عموماً به مصر، اردن، تونس یا اروپا می‌روند. با این وجود در دانشگاه سلطان قابوس، دیپارتمانی برای آموزش مطالعات اسلامی تشکیل شده است و مدرک لیسانس را به دانشجویان اعطا می‌کند. این حقیقت که بیشتر علمای دینی عبادی در نهادهای آموزشی سنی یا اروپایی تحصیل کرده‌اند، تصویر عمومی فضای آموزش مذهبی عبادی عمان را تحت الشعاع قرار نداده است، اما در واقع بیش از آنکه احیاء موازین و شعائر مسطور در سنت برای سیاست‌گذاران آنها اهمیت داشته باشد، استمرار ساختارهای مدرن آموزشی لازم‌الاجرا شده است.

والری هافمن در انتهای مقاله فهرست مختصری از منابع مورد وثوق برای اطلاعات بیشتر درباره شرایط سیاسی، مذهبی و تاریخی عمان و فرهنگ عبادی غالب در آنجا ارائه کرده است که می‌تواند بسیار مورد استفاده قرار گیرد:

1. Aillet, C. (ed.) (2012). *L'ibadisme, une minorité au coeur de l'islam, a special issue of Revue du monde musulman et de la Méditerranée*, vol. 132. Aix-en-Provence, France:

Afandil Erkinov, How Muhammad Rahim Khan II of Khiva(1864-1910) cultivated his court as a Means of Resistance against the Russian Empire, Journal of Islamic Manuscripts, 2011, V.2, pp.36-49

مقالات مختصراً به تاریخ این سرزمین در پایان قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم پرداخته‌اند.^{۱۵} آرکینوف معتقد است که هیچ پژوهشی تاکنون درباره‌ی حیات اجتماعی خانات در این دوره انجام نشده، اما با این وجود قائل به فرضیه‌ای است که محمد رحیم خان به سیاست‌های فرهنگی بلندپروازانه‌ای را در ذهن می‌پرورانده و برای نیل بدان‌ها برنامه ریزی‌های کلانی داشته است. این شرایط در حالی ادامه می‌یافت که پس از سال ۱۸۷۳، خانات خیوه بخشی از قلمرو روسیه محسوب می‌شد و نمایندگان دولتی آن به طور مستمر در پایتخت خانات حضور داشته و تمام وقایع را رصد می‌کرده‌اند. محمد رحیم خان تنها اجازه تصمیم‌گیری در سطح امور دولتی را داشت و برای این امور نیز باید پیش‌تر از مخدومان روس خود کسب اجازه می‌نمود. او در مواجهه با تغییراتی که در عصر تجدد به واسطه سرسپردگی به روس‌ها در حکومتش ایجاد شده بود دو راه پیشتر نداشت: اولاً باید تمام ارزش‌های فرهنگی غربی را که به وسیله روس‌ها حمایت می‌شد در خیوه اجرایی می‌کرد یا به ساختارهای سنتی و قدیمی خود پایبند می‌بود. محمد رحیم خان راه دوم را برگزید و حامی جدی سنت‌گرایی شد. برای توجیه و اجرای این نگاه باید استراتژی رقیبی علیه تسلط فرهنگی روسی ایجاد می‌کرد. این مهم انگیزه وی را در باب تنظیم سیاست‌های جدید فرهنگی توجیه می‌کند. یکی از وجوه علاقه‌مندی جدی او شعر و شاعری بود. سی تن از شعرای برجسته در دربار وی ساکن بودند و خودش نیز با تخلص «فیروز» شعر می‌سرود. وی همچنین توجه بسیاری به نگارش و انتشار کتب تاریخی داشت و بودجه کلانی برای استنساخ

۳. محمد امین خان خیوه (۱۸۶۴-۱۹۱۰) و کتابخانه سلطنتی او به مثابه رنسانس علیه امپراطوری روسیه

آفاندیل ارکینوف استاد انستیتو مطالعات شرق شناسی تاشکند در این مقاله به فعالیت‌ها و سیاست‌های فرهنگی محمد رحیم خان پس از فتح این سرزمین در سال ۱۹۷۳ توسط روسیه، به مثابه رنسانس فرهنگی و فکری برای مقابله با نفوذ مهاجمان پرداخته است. او در این مقاله به طور ویژه بر تولیدات و آثار کتابخانه خیوه و ساختار آن متمرکز شده و پس از تبیین ویژگی‌های جغرافیایی و شرایط تاریخی خیوه، به شرح چگونگی شکل‌گیری سیاست‌های حمایتی محمد رحیم خان از تولید آثار و متونی پرداخته که می‌توانست به عنوان دیوار محافظی در مقابل نفوذ فرهنگی روسیه قلمداد گردد.

نگارنده این مقاله در تبیین مقدمات تاریخی و جغرافیایی بحث خود به حدود و ثغور منطقه خیوه در طول تاریخ اشاره کرده است. قلمرو خانات خیوه در دشت خوارزم قرار داشته و نیم قرن بعد مرزهای جنوبی آن به ایران و شهر مرو و مرزهای شمالی آن به رود آرال، مرزهای شرقی به امارت بخارا و مرزهای غربی به دریای خزر منتهی می‌شده است. این منطقه در سال ۱۸۷۳ به تسلط روس‌ها درآمده و از همان سال تحت الحمایه آنان قرار گرفته است. اگرچه منابع گوناگونی درباره جمعیت این منطقه سخن گفته‌اند، اما آرکینوف این جمعیت را یک میلیون نفر تخمین زده که بیشتر آنها را ازبکان، ترکمنان، قزاق‌ها و قره‌قالپاق تشکیل می‌دادند، اما اندکی فارس، عرب و روس نیز در این میان حضور داشته‌اند. تاریخ حکومت خاندان قآن قیرات (۱۸۰۴-۱۹۲۰) بر خیوه هنوز محل اختلاف عمده پژوهشگران است. تنها سی اثر پژوهشی مرتبط با این دوره شناسایی شده که تنها یکی از آنها بر مبنای ترجمه اشعار مونس (۱۷۷۸-۱۸۲۹) و آگهی (۱۸۰۹-۱۸۷۴) به نام فردوس الاقبال منتشر شده است.^{۱۴} اگرچه بخش عمده‌ای از منابع درباره خانات خیوه هنوز مورد بررسی و تحقیق دقیق قرار نگرفته، اما بخشی از

15. J.E. Bregel, 'Sochinenije Bajani "Shadzhara-ji Khwarazmshakhi" kak istochnik po istorii turkmen', in: *Kratkie soobsheniya inštituta narodov Azii. XLIV. Literaturovedenie i izučenie pamjatnikov*. Moscow, 1961, pp. 125-157; Y. Bregel, 'The Tawārikh-i Khārazmshāhiya by Thānā'ī: The Historiography of Khiva and the Uzbek literary language', in: *Aspects of Altaic Civilization II. Proceedings of the XVIII PIAC, Bloomington, June 29-July 5, 1975*, L.V. Clark, P.A. Draghi (eds.), Bloomington 1978, pp. 17-32; Y. Bregel, 'Tribal Tradition and Dynastic History. The Early Rulers of the Qongrats according to Munis', in: *Asian and African Studies*. 16/3 (1982), pp. 392-397; K. Munirov, *Khorazmda tarikhnavistik*. Toshkent 2002.

14. Shir Muhammad Mirāb Mūnis and Muhammad Rizā Mirāb Āghāi, *Firdaws al-iqbāl. History of Khwarazm*. Y. Bregel (ed.), Leiden, etc., 1988; *Firdaws al-iqbāl. History of Khwarazm by Shir Muhammad Mirab Munis and Muhammad Riza Mirab Agahi*. Transl. from Chaghatay and Annotated by Y. Bregel. Leiden, etc., 1999.

بالغ بر هزار نسخه کتاب چاپ شده که بیشتر به موضوعات شرقی اختصاص داشته، اما متأسفانه هیچ اطلاع دقیقی از حیثه تأثیرگذاری یا سرنوشت این کتب در دست نیست. نخستین آثار منتشره در این چاپخانه «خمسه امیرعلیشیرنوائی» و دیوان مونس بوده‌اند. علاقه محمدرحیم خان به شعر و ادبیات فارسی بسیار قابل توجه بوده است. کالمیکوف چهره روس دیگری است که همزمان با ساموئلوف به خیوه رفته و از ارادت و آشنایی گسترده مردم با میرمحمد بن یمین در آن دیار سخن گفته است. او همچنین از آرشو قابل توجه نشریات ترکی مطبوع در استانبول نیز سخن گفته است که به صورت منظم به خیوه فرستاده می‌شده است. در همین ایام اندیشه‌های اسلام‌گرایانه، شرق محور و غرب ستیز سلطان عبدالحمید دوم سراسر جهان اسلام را در نور دیده بود و خان خیوه اگر می‌کوشید به سن پترزبورگ پشت کند، حتماً سودای استانبول را در سر می‌پروراند. در ایام حکومت محمد رحیم خان ۱۱۵ عنوان از آثار مهم عربی و فارسی به زبان ترکی جغتایی ترجمه شد که بیشتر به تاریخ و ادبیات مردمان مشرق زمین اختصاص یافته بود. سلطان نه تنها در اندیشه فرهنگ‌سازی و اتصال مردم تحت امرش با سابقه تاریخی خود بود، بلکه می‌کوشید در این زمینه با خانات بخارا و خجند نیز رقابت کند که عموماً آثاری به زبان فارسی در آنجا به رشته تحریر در می‌آمد. او همچنین دغدغه استقرار و تقویت شعائر اسلامی را در سر می‌پروراند و طبق گزارش مورخ رسمی دربار محمد یوسف بیانی، بیش از پانزده مسجد و مدرسه به دستور خان در خیوه احداث شد.

اگرچه رؤیاها و آمال محمد رحیم خان پس از او چندان پی گرفته نشد و عملاً منجر به تغییر خاصی در قلمرو محدودش نگردید، اما شاید بتوان وی را جزء آخرین نمونه‌های حکام بومی، سنت‌گرا و مخالف با غرب در صفحات شرقی حوزه تمدنی جهان اسلام قلمداد کرد که به کام عصر مدرن درکشیده شده‌اند.

▼ مدرسه محمد رحیم خان در سال ۱۸۷۶



کتب مهم و جمع‌آوری آنها در کتابخانه‌اش صرف نمود، اما پس از سال ۱۸۷۳ بسیاری از این نسخ خطی که دست کم تعدادشان به ۳۰۰ عدد می‌رسیده به تاشکند و پس از آن به سن پترزبورگ منتقل شد. از این میان ۱۲۹ عنوان شناخته شده و موجود در دیگر ذخائر به چشم می‌خورد، اما ۳۰ جلد از دواوین شعرای شرقی و ۱۸ جلد قرآن و سرانجام ۵۶ جلد متون درسی آموزشی اسلامی نیز در آن میان وجود داشته است. مورخ خویوی محمد یوسف بیانی (۱۸۵۹-۱۹۲۳) به خوبی به عدد ۳۰۰ جلد نسخ خطی که توسط روس‌ها به غارت برده شده اشاره کرده است. فهرستی از نسخ خطی کتابخانه دربار سلطان خیوه وجود دارد که در سال ۱۹۱۱/۱۳۲۹ نگاشته شده که به زبان ترکی جغتایی و با خط نستعلیق نگاشته شده و فهرستی از متون ترکی جغتایی، فارسی و عربی کتابخانه را ذکر کرده که بیش از ۹۱۴ جلد نسخ خطی بوده است.

در سال ۱۸۷۴ چاپخانه سنگی دربار محمدرحیم خان که نخستین نمونه در آسیای مرکزی بود، کار خود را آغاز کرد. یکی از استادان این امر از ایران دعوت شده بود و به بومیان هنر چاپ سنگی را آموخت. ساموئلوویچ ترک‌شناس روس که در سال ۱۹۰۸ به خیوه رفته بود، در باب این چاپخانه به تفصیل نوشته و آورده که این چاپخانه مکانی دائمی نداشته و هیچ نظارت و مدیریتی توسط مقامات خارجی بر آن وجود نداشته است. نکته جالب توجه این است که با وجود فعالیت‌های گسترده این چاپخانه هیچ بازاری برای عرضه این آثار در جامعه وجود نداشته و تمام این آثار به کتابخانه خان اهدا می‌شده است. احتمالاً

صفحه اول فهرست مخطوطات کتابخانه دربار محمد رحیم خان

جنت مکان نماز نیک مریدان و پادشاهان و کاتبان و کمال علم کلام بود

وقف نامه ای به زبان ترکی در انتهای قرآن هندی موجود در کتابخانه محمد رحیم خان

دوین اولی و کمال علم سنن نیک و کلام بود که مریدان و کاتبان و کمال علم کلام بود

تاریخ مجری منکاج و کلام بود که مریدان و کاتبان و کمال علم کلام بود

استنباط کلام شریف و وقف صحیح شرعی اصدق یعنی اعیان است و وقف و کلام بود که مریدان و کاتبان و کمال علم کلام بود

دوین اولی و کمال علم سنن نیک و کلام بود که مریدان و کاتبان و کمال علم کلام بود

نیک و کلام بود که مریدان و کاتبان و کمال علم کلام بود

دوین اولی و کمال علم سنن نیک و کلام بود که مریدان و کاتبان و کمال علم کلام بود

تاریخ مجری منکاج و کلام بود که مریدان و کاتبان و کمال علم کلام بود

دوین اولی و کمال علم سنن نیک و کلام بود که مریدان و کاتبان و کمال علم کلام بود

تاریخ مجری منکاج و کلام بود که مریدان و کاتبان و کمال علم کلام بود

دوین اولی و کمال علم سنن نیک و کلام بود که مریدان و کاتبان و کمال علم کلام بود

تاریخ مجری منکاج و کلام بود که مریدان و کاتبان و کمال علم کلام بود

دوین اولی و کمال علم سنن نیک و کلام بود که مریدان و کاتبان و کمال علم کلام بود

تاریخ مجری منکاج و کلام بود که مریدان و کاتبان و کمال علم کلام بود

دوین اولی و کمال علم سنن نیک و کلام بود که مریدان و کاتبان و کمال علم کلام بود

تاریخ مجری منکاج و کلام بود که مریدان و کاتبان و کمال علم کلام بود

دوین اولی و کمال علم سنن نیک و کلام بود که مریدان و کاتبان و کمال علم کلام بود

تاریخ مجری منکاج و کلام بود که مریدان و کاتبان و کمال علم کلام بود

دوین اولی و کمال علم سنن نیک و کلام بود که مریدان و کاتبان و کمال علم کلام بود

تاریخ مجری منکاج و کلام بود که مریدان و کاتبان و کمال علم کلام بود



مشهد کرامت انسانی و مطالعات فرهنگی
تالیفات جامع علوم انسانی